

Letnik 62 leto 2002

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Bogdan Kolar, **Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem**

Maksimilijan Matjaž, **Wegmetaphorik im Markusevangelium**

Drago Ocvirk, **Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in
fundamentalizmi**

Ivan Platovnjak, **Duhovnost Angele Merici**

Stanislav Slatinek, **Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih**

Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Marija Ovsenik, **Otrok in družina -
težko uresničeni vrednoti neplodnega para**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport
RS
- Letna naročnina:** 4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna števil-
ka 1200 SIT
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljublja-
na, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 62 leto 2002

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2002

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

Bogdan Kolar

Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem

Med bistvene pojave, ki so zaznamovali zgodovino Slovencev v XX. stoletju in s tem tudi Cerkev na Slovenskem, je treba uvrstiti eksodus Slovencev v razne dele sveta.¹ Gre za pojav izseljevanja, ki je po doslej na splošno sprejetih dognanjih trajal vse stoletje, a je poznal več zelo intenzivnih obdobj.² Ne brez razloga so mnogi ta pojav poimenovali največjo tragedijo narodne skupnosti zadnjega stoletja, narodno rak rano. Če ob tem ne namenjamo posebne pozornosti terminologiji (emigrant, izseljenec, delavec na začasnem delu v tujini, zdomec),³ kar je vselej imelo tudi svojevrstno politično in vrednostno konotacijo, in sprejmemo kot temeljno sestavino dejstvo, da je med izseljence uvrščamo vse, ki so iz različnih vzrokov za določen čas ali za stalno zapustili dom in odšli v svet ali na tuje, potem vidimo, da je dobršen del narodne skupnosti razseljen.

V izseljenški literaturi je moč zaslediti zelo različne podatke o številu slovenskih rojakov po svetu in o številu potomcev slovenskih izseljencev ter podmene o različnih možnostih ocenjevanja nasploh. Prav razprave zadnjih let so ponudile nekatere nove možnosti ter opozorile na nujno previdnost pri takšnem delu. Predvsem pa so nove metodologije opozorile, da je mogoče govoriti le o ocenah, saj pri določanju števila naletimo že na samem začetku na problem razlikovanja med državljanstvom in narodnostjo. Tudi v XX. stoletju so Slovenci po svetu odhajali iz različ-

¹ Del pričujočega prispevka je bil predstavljen v slavnostnem predavanju ob praznovanju sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani, 11. marca 2002.

² Med drugimi pregledi, ki so bili pripravljeni ob koncu stoletja, so nekateri obravnavali tudi pojav izseljevanja. Prim. *Izseljenec. Življenjske zgodbe Slovencev po svetu*, Ljubljana 2001; *Slovensko izseljenstvo. Zbornik ob 50-letnici Slovenske izseljenske matice*, Ljubljana 2001. Prim. M. Drnovšek, *Slovenski izseljenci in katoliška Cerkev*, v: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, Ljubljana 2002, str. 127-146.

³ M. Drnovšek povzema: »V obdobju zadnje Jugoslavije je obstajalo ostro uradno ločevanje med emigrantom, izseljencem in delavcem na začasnem delu v tujini. Prvi je bil pripadnik sovražne emigracije, povojni begunec ali samo nenaklonjen novemu sistemu v Jugoslaviji, drugi je bil član starega in novi državi naklonjenega izseljenstva, npr. v Združenih državah, tretji, novi izseljenec pa je bil, praviloma naklonjen oziroma vsaj lojalen svoji državi.« V: *Izseljenec*, Ljubljana 2001, str. 9.

nih držav, katerih sestavni del je bil slovenski etnični prostor (Avstro-Ogrska, Avstrija, Jugoslavija, Italija). Popisi prebivalstva v deželah priseljevanja so večinoma upoštevali le državo izseljevanja oziroma državljanstvo. Zato uporaba tako pridobljenih številk vedno zmanjšuje prave razsežnosti izseljenskega pojava, ki je zajemal vse dele slovenskega prostora, čeprav ne enakomerno in ne v vseh obdobjih z enako intenzivnostjo. Po tako pripravljenih ocenah je bilo konec XX. stoletja v raznih delih sveta okoli 300.000 slovenskih izseljencev prvega rodu.⁴ Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem ugotavlja, da se je iz slovenskega narodnega prostora v zadnjih sto letih izselila več kot tretjina prebivalstva.⁵

Nezadostno pripravljena zakonodaja

Države, od koder so izseljenci odhajali, nikoli niso poskrbele za izseljence: niti ob odhodu niti na poti ali kasneje; nikoli se ni pokazalo, da bi bilo ohranjanje vezi z njimi tudi po naselitvi v novo okolje državni interes. Habsburška monarhija ni nikoli uspela pripraviti ustreznega zakona, ki bi urejal izseljensko vprašanje, čeprav je bilo izdelanih več osnutkov in so se resne parlamentarne razprave na to temo vrstile tudi v mesecih pred prvo svetovno vojno.

Velik del pozornosti dr. Janeza Evangelista Kreka kot državnega poslanca na Dunaju je bil namenjen prav pripravljanju pobud za sistematično reševanje izseljenskega vprašanja; njegova izkušnja dela med Slovenci v Westfaliji mu je dala vrsto izzivov, s katerimi je nastopal v parlamentu in s publicističnim delom osveščal javno mnenje.⁶ Ko aktivni udeleženec je te vsebine predstavljal tako na prvem (1892) kot na drugem katoliškem shodu (1900), pri čemer je bila na slednjem v okviru socialnega odseka sprejeta praktična smernica, da se ustanovi »društvo v olajšanje telesne in duševne reve in bede slovenskih izseljencev«.⁷ Z enako vnemo je Krek izseljensko vprašanje predstavil tudi na tretjem (1906)⁸ in na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu (1913). Izseljensko vprašanje je odpisal tudi na sinodah, ki jih je skliceval ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič, sam zavzet za bolj aktivno delo v prid izseljencev. Vsekakor je mogoče reči, da je bilo delo za slovenske izseljen-

⁴ Prim. J. Prešeren, *Slovenske sledi v svetu*, v: *Slovensko izseljenstvo. Zbornik ob 50-letnici Slovenske izseljenske matice*, Ljubljana 2001, str. 122.

⁵ Prim. *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, št. 448.

⁶ Prim. B. Kolar, *Janez Evangelist Krek in izseljeništvu*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, Celje 1992, str. 216-224. Njegovo vestfalsko izkušnjo nam kaže 20 t. i. vestfalskih pisem, ki jih je objavil v *Slovcu* med 1. majem in 2. junijem 1899.

⁷ *Poročilo o II. slovenskem katoliškem shodu*, Ljubljana 1900, str. 88.

ce v času skupnega življenja v okviru Avstro-Ogrske monarhije prepuščeno zgolj zasebni pobudi, pri čemer so imele cerkvene skupnosti ter škofije, na ozemlju katerih so Slovenci živeli, osrednje mesto. Izraz takšne osveščenosti je bila Družba sv. Rafaela, ustanovljena sprva (1903) kot odbor dunajske družbe in nato (1907) kot ljubljanska podružnica.⁹ »Malo prepozno smo začeli, no, pa vsaj začetek je,« je ob tem ugotavljal škof Anton Bonaventura Jeglič.¹⁰ Čeprav kljub skromnim možnostim dela in povsem voluntarističnemu navdušenju nekaterih posameznikov, pri čemer je kot izhodiščno načelo veljala dolžnost krščanske ljubezni do bližnjega, ki se je znašel v stiski, je Družba sv. Rafaela uspela zastaviti nekatere oblike dela v prid izseljencev tako v krajih odhajanja kot na poti, zlasti v evropskih pristaniščih in v osrednjih ameriških zbirnih centrih, med katerimi je bil tisti na Ellis Islandu najbolj poznan. Tudi zato, da bi lahko pomagali rojakom, ki so že pristali v zalivu New Yorka, je bila v tem mestu ustanovljena ameriška podružnica iste cerkvene bratovščine.¹¹ Njeni pobudniki so ji kot temeljne naloge določili: »Družba sv. Rafaela za slovenske izseljence je delo krščanske ljubezni in usmiljenja in ima namen edino vsestransko skrbeti za slovenske izseljence v Ameriki, jih varovati verske in gmotne škode in sploh jim pomagati do verskega, moralnega in gmotnega blagostanja. Nikakor pa ni in noče biti ta družba kako agentsko podjetje, ki bi imelo namen kovati dobičke iz slovenskega naselništva.«¹²

Ob tako množičnem pojavu cerkvene skupnosti na Slovenskem jim njihovi voditelji niso mogli ostati ob strani. Že v XIX. stoletju so posamezni duhovniki odhajali v izseljenske skupnosti, kjer so postali organizatorji cerkvenega, socialnega, družabnega in še vrste drugih razsežnosti skupnega življenja. Med dušne pastirje slovenskih izseljencev je stopilo več duhovnikov, ki so sicer odšli v Združene države, da bi tam postali misijonarji. V letih pred prvo svetovno vojno so se jim pridružile mariborske šolske sestre, ki so svoje moči zastavile pri organiziranju župnijskih šol in vrste socialnih ustanov. Škofje slovenskih dežel so se dobro zavedali hudih posledic, ki jih je prinašal pojav izseljevanja v cerkvene skup-

⁸ Prim. III. slovenski katoliški shod v Ljubljani dne 26. , 27. in 28. avgusta 1906, Ljubljana 1907, str. 49-50, 61-63.

⁹ Prim. Ljubljanski škofijski list 1903, str. 105; B. Kolar, *Družba sv. Rafaela od začetkov do ustanovitve ljubljanske podružnice*, v: *Dve domovini/Two Homelands*, Ljubljana 1990, str. 107-119; M. Drnovšek, *Pot slovenskih izseljencev na tuje. Od Ljubljane do Ellis Islanda – Otoka solza v New Yorku. 1880-1924*, Ljubljana 1991.

¹⁰ Nadškofijski arhiv Ljubljana, Dnevnik škofa A. B. Jegliča za 19. december 1903.

¹¹ Prim. B. Kolar, *Družba sv. Rafaela v New Yorku*, v: *Mohorjev koledar 1988*, Celje 1987, str. 103-104.

¹² Tako so zapisali v prvem členu statuta. Prim. *Družba sv. Rafaela. Naši zaupni možje*, v: *Ave Maria*, julij 1909, str. 38.

nosti in v narodno telo. »Izseljevalno vprašanje je pri nas na dnevnem redu in se mora kmalu rešiti, ako nočeta država in cerkev trpeti velike gmotne in moralne škode,« so v pastirskem pismu leta 1913 zapisali škofje Ilirske cerkvene pokrajine, ki so hkrati ugotavljali, da je izseljevanje tako staro kot človeštvo in ga je nemogoče povsem ustaviti ali prepovedati.¹³ Hkrati so v pastirskem listu nakazali nekatere pobude za konkretno pastoralno delo, s katerimi bi bilo mogoče ublažiti najhujše posledice izseljevanja. Izseljencem, ki so odhajali v Združene države, so priporočili: »Vsak izseljenec naj se, če le mogoče, preseli tja, kjer je slovenska župnija in se takoj pri svoji prihodu oglasi pri novem župniku, kateremu naj pokaže krstni izpisek o sebi in svojih ter spričevalo o zakonskem ali samskem stanu, da ga novi dušni pastir pouči o ameriških cerkvenih zapovedih.« Pastirsko pismo škofov Ilirske cerkvene pokrajine (pri čemer od slovenskih dežel niso bile vključene Koroška, Štajerska in Prekmurje) je bilo v letih pred prvo svetovno vojno najbolj celovit pogled katoliške skupnosti na problem izseljevanja, ki ni bil le analiza pojava, temveč je dal tudi vrsto pobud za presojo samega pojava in delo v prid izseljencev.

Pastoralna skrb za rojake po svetu se kaže na škofijskih sinodah, duhovniških študijskih srečanjih, v delu za afirmacijo Družbe sv. Rafaela ter v obveščanju o tem vprašanju v škofijskih listih. V župnijah so duhovniki imeli nalogo, da so članom cerkvenih občestev redno spregovorili o razsežnostih odhajanja v svet, da so jih na pot pripravljali s poudarjenim uvajanjem v prejemanje zakramentov, s posredovanjem koristnih informacij ter z ohranjanjem vezi z njimi. V večje slovenske skupnosti po Evropi so škofje že v času pred prvo svetovno vojno v božičnem ter postnem času redno pošiljali dušne pastirje; med temi so bili frančiškani ter duhovniki, ki so študirali v večjih študijskih središčih. Duhovniki, »ki imajo za to poklic in sposobnost«, pa so bili povabljeni, da se v dogovoru s svojim škofom odločijo za odhod med rojake po svetu.

Da se stvari za izseljence ne bodo na hitro spremenile niti v novonastali Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, je bilo zaznati že v prvih letih njenega obstoja. Izseljenci so bili nad novo državo razočarani.¹⁴ Družba sv. Rafaela, ki je svoje delovanje obnovila v letu 1927, je v času med obema svetovnima vojnama postala osrednja ustanova Cerkve na Slovenskem, ki se je sistematično in kontinuirano zavzemala za lajšanje posledic izseljevanja in za obveščanje slovenske javnosti o rojaki po svetu. Da bi svoje delo lahko še razširila, je ustanovila podružnici v

¹³ *Prečastiti duhovščini in vernikom ilirske cerkvene pokrajine pozdrav in blagoslov v Gospodu!*, v: Ljubljanski škofijski list 1913, str. 137.

¹⁴ Prim. H. Bren, *Slovenci v inozemstvu*, v: *Slovenci v desetletju 1918-1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine*, Ljubljana 1928, str. 117-118.

Mariboru in v Črensovcih. Ker je bilo izseljensko vprašanje v pristojnosti osrednjega vodstva države v Beogradu, kjer je bil pri Ministrstvu za socialno politiko poseben odsek za izseljevanje, ter Izseljenskega komisariata v Zagrebu, saj so se tudi na tem področju skupnega življenja poznale močne centralistične tendence, je bilo za Slovence po svetu s sredstvi, ki jih je v ta namen načrtovala država, mogoče narediti le malo. Nekaj sredstev je za delo med izseljenci namenjal izseljenski urad pri ljubljanski oblasti (ustanovljen 1928) ter nato poseben referat v okviru uprave dravske banovine. To je bil le birokratski okvir. Trdneje se je bilo mogoče zanašati le na prostovoljne pobude ter na sredstva, ki so bila zbrana v okviru več prireditvev, ki so jih organizirale cerkvene ustanove. V letu 1933 je ljubljanski škofijski ordinariat ustanovil poseben izseljeniški sklad ter odbor za usklajevanje njegovega dela. Med prvi in najbolj nujni nalogi si je sklad zadal zbiranje sredstev, s katerimi je bilo mogoče organizirati dušnopastirsko delo in skrbeti, da bi večje slovenske izseljenske skupnosti dobile lastne dušne pastirje. Posamezni duhovniki, ki so prihajali iz mariborske ali ljubljanske škofije, so se za takšno delo odločali na temelju osebnih izkušenj z izseljenci ali ob prebiranju novic iz izseljenskih skupnosti. V kakšnem primeru je bilo tovrstno delovno mesto možnost za umik pred represivnimi ukrepi domačih političnih oblasti.¹⁵

Med duhovniki, ki so v tem času največ naredili za slovenske rojake po svetu in za osveščanje slovenske javnosti stopali v ospredje, ima osrednje mesto p. Kazimir Zakrajšek, ustanovitelj frančiškanskega Komisariata kranjske province sv. Križa v New Yorku, njegov prvi predstojnik, ustanovitelj več drugih cerkvenih ustanov v prid slovenskih priseljencev v Združenih državah in uspešen publicistični delavec.¹⁶ Bil je gonilna sila Družbe sv. Rafaela in imel bistveni delež pri vseh drugih pobudah za reševanje izseljenskega vprašanja v času med obema vojnama na Slovenskem, pa tudi pred prvo in med drugo svetovno vojno ter po njej, tako v Združenih državah kot na Slovenskem.

Načrtnemu informiranju o razsežnostih in posledicah izseljevanja je dajal večje mesto dnevni tisk, na začetku tridesetih let pa je Družba sv. Rafaela začela izdajati *Izseljeniški vestnik*, »ki naj tu doma drami zanimanje za to veliko in potrebno božje delo«.¹⁷ Le z veliko težavo so voditelji Družbe sv. Rafaela uspeli v posameznih letnih proračunih vnesti postavke za izseljenske učitelje ali dušne pastirje. Na podobne, včasih

¹⁵ Prim. J. Hladnik, *Od Triglava do Andov. V službi Cerkve in naroda*, Gorica 1978.

¹⁶ Prim. D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1907-1928)*, Ljubljana (Viri. 6) 1993; Isti, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1928-1958)*, Ljubljana (Viri. 8.) 1995.

¹⁷ *Dušnopastirska oskrba naših izseljencev*, v: *Ljubljanski škofijski list* 1933, str. 50.

res nepremostljive ovire, je naletela zahteva, da bi bili slovenski uradniki člani jugoslovanskih diplomatskih predstavništev in bi ta uradovala tudi v slovenskem jeziku. Prvi slovenski izseljenski kongres, pripravljen v Ljubljani hkrati z II. evharističnim kongresom za Jugoslavijo, leta 1935, je zelo jasno zahteval, da imajo izseljenci na diplomatskem predstavništvu pravico do slovenskega uradnika.¹⁸

Izseljenska nedelja (po letu 1929 je za njeno uveljavitev delala predvsem Družba sv. Rafaela) je bila namenjena ozaveščanju domače javnosti in informiranju; zbiranje informacij in priprava na pot pa je morala biti stalna sestavina vsega pastoralnega dela.¹⁹ Neredko se je takšen poseg izčrpal v obliki svarila ali pripovedi o negativni izkušnji. Kljub temu je spričo velikih razsežnosti izseljevanja bila skrb domačega okolja in državnih oblasti le skromna. Na izseljensko nedeljo so dušni pastirji v slovenskih krajih prebirali tematsko pripravljene nagovore, zbirali prispevke za Družbo sv. Rafaela, cerkvena prosvetna društva pa so pripravljala kulturno-prosvetne prireditve z izseljensko tematiko. Kot izvirni obliki zanimanja za Slovence izven domovine, ki sta si utrla pot v tem času, velja omeniti organiziranje obiskov in počitnic otrok slovenskih izseljencev v domovini njihovih staršev ter omogočanje nemškim duhovnikom, ki so v svojih župnijskih občestvih imeli večje slovenske skupine, da so prihajali na Slovensko, kjer so se učili jezika in se s pomočjo slovenskih škofov usposabljali za še bolj kvalitetno pastoralo.

Dober poznavalec tega vprašanja A. Kuhar je konec tridesetih let, tik pred začetkom druge svetovne vojne, ugotavljal: »Bilanca našega izseljenskega delovanja, kolikor je to dolžnost državne politike, je torej žalostna. Ne samo, da nismo doma storili vsega, da bi odtok izseljencev ustavili, tudi v tujini nismo zanje tako rekoč ničesar dosegli. O kakšnem načrtnem delu, ki bi izseljence usmerjalo v gotove dežele, jih tamkaj družilo v strnjene naselbine, ki bi bile zavarovane s primernimi mednarodnimi pogodbami in gospodarskimi ter kulturnimi ukrepi, pa rajši ne govorimo, ker bi nam kot narodu in državi vest delala prevelike očitke.«²⁰ Tik pred koncem Kraljevine Jugoslavije si je isti avtor postavil retorično vprašanje, ali bo država dobila pravo izseljensko politiko, ter sam odgovoril, »da je malo upanja, da bi v doglednem času država sama z dobro premišljenim načrtom v rokah začela smotrno urejevati problem našega izseljevanja s stališča narodne obrambe.«²¹ Kot je znano, se to tudi res ni zgodilo. Zaradi že prej omenjenih ovir tudi nista bili uresniče-

¹⁸ Prim. brošuro *Prvi slovenski izseljenski kongres v Ljubljani*, Ljubljana 1936.

¹⁹ Prim. F. Ušeničnik, *Dušnopastirska skrb za izseljence*, v: *Pastoralno bogoslovje*, Ljubljana 1940, str. 587-589.

²⁰ A. Kuhar, *Naše izseljensko vprašanje*, v: *Spominski zbornik Slovenije ob dvajsetletnici kraljevine Jugoslavije*, Ljubljana 1939, str. 525.

²¹ A. Kuhar, n.d., str. 535.

ni zamisli Družbe sv. Rafaela, da bi v Ljubljani dobili osrednji izseljenski dom, v katerem bi imel prostor muzej slovenskega izseljenstva, in da bi Izseljenska zbornica prevzela koordinacijo vseh dejavnosti v prid slovenskih izseljencev. Le-ta je sicer bila ustanovljena, a je imela premalo časa, da bi se uveljavila. V istem času si je slovenska skupnost v Združenih državah ustvarila pravi niz cerkvenih in drugih ustanov; kar blizu petdeset župnij je v svojem imenu imelo določilo 'slovenska', več kot deset je bilo mešanih s slovenskim duhovnikom, vrsta župnijskih šol, cerkvenih društev in cerkvenih dvoran.

Na ravni vesoljne Cerkve je reševanje izseljenskega vprašanja in organiziranje pastoralnega dela med njimi urejala zakonodaja iz časa pred prvo svetovno vojno ter določbe *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917. Temu je bil namenjen motu proprij papeža Pija X. iz leta 1912,²² s katerim je v okviru Konzistorialne kongregacije ustanovil sekcijo za duhovno oskrbo izseljencev. Ista kongregacija je v letu 1914, potem ko so bili znani rezultati študije v več ameriških mestih, kjer so bile večje priseljenške skupnosti, izdala navodila za izbiranje in pošiljanje duhovnikov na delo med izseljence.²³ Še bolj konkretne in natančne so bile določbe, ki so jih sprejemale sinode v lavantinski in ljubljanski škofiji. Kot nekakšen povzetek dela za slovenske rojake po svetu je mogoče gledati določbe, ki jih je na temelju večletnih izkušenj povzel *Zakonik ljubljanske škofije*, razglašen na škofijski sinodi leta 1940.²⁴ Poleg poudarjenega pomena Rafaelove družbe obsegajo določbe skrb za izseljence, ki so živeli na jugu Kraljevine Jugoslavije, in so bili versko še posebej ogroženi.

Razkosanje slovenskega ozemlja v letu 1941, prekinjene zveze s svetom in hude težave, s katerimi so se srečevale cerkvene skupnosti na Slovenskem v času vojne (begunci, vojne sirote, interniranci), so povsem potisnili ob stran sorazmerno dobro vzpostavljene vezi z rojaki izpred vojnih let. Na italijanskem okupacijskem ozemlju je sicer še vedno lahko delovala Družba sv. Rafaela, ki pa je zaradi vrste omejitev morala svoje dejavnosti skržiti na najmanjšo možno mero, v letu po končani drugi svetovni vojni pa je morala prenehati delovati.

Spremenjena merila ravnanja

Konec druge svetovne vojne je s seboj prinesel nov val izseljevanja iz našega prostora. V maju in juniju 1945 so se prek meja valile kolone

²² Prim. *De catholicorum in exteris regionibus emigratione*, v: *Ljubljanski škofijski list* 1912, št. 88.

²³ Prim. *Decretum de sacerdotibus in certas quasdam regiones demigrantibus*, v: *Ljubljanski škofijski list* 1914, št. 58.

²⁴ Temu je namenjen 8. del XIII. pogl. z naslovom *Dušnopastirska skrb za izseljence*, členi 550 – 552.

ljudi, ki so si z begom v tujino skušali rešiti golo življenje, v naslednjih mesecih pa so se jim pridružili še drugi, ki se niso strinjali z novo družbeno ureditvijo. Ocene zadnjih let o izgubi prebivalstva pravijo, da se je zaradi medvojnih in neposrednih povojnih dogodkov število prebivalcev na slovenskem etničnem prostoru zmanjšalo verjetno kar za prek 100.000 ljudi.²⁵ Po drugi svetovni vojni se je tako zaradi političnih razlogov močno povečalo število slovenskih skupnosti po svetu. Klasičnim izseljenskim državam (evropske države ter Združene države in Kanada) so se sedaj pridružile tudi južnoameriške države in Avstralija. Izseljevanje s slovenskega etničnega prostora je treba gledati kot na del velikega preseljevanja evropskega prebivalstva, ki ga je povzročil nastanek komunističnega bloka v vzhodni Evropi. Začela je nastajati slovenska politična emigracija, ki je v izseljenske skupnosti prinesla nove razsežnosti in nova vprašanja, in je razdelila tudi slovensko skupnost doma. A če je še v času pred prvo svetovno vojno veljalo, da je bilo izseljensko vprašanje eminentno cerkveno vprašanje, kakor je bilo izrečeno na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu leta 1913,²⁶ potem so se z vzpostavitev nove družbene ureditve na Slovenskem spremenila razmerja tudi na tem področju.

Zanimanje za Slovence po svetu je postalo domena uradnih državnih ustanov, tj. Slovenske izseljenske matice, ustanovljena z nalogo »okrepiti kulturne stike z izseljenci, seznanjati jih s pravim stanjem v naši državi in preko njih ponesti v svet resnico o novi Jugoslaviji« in se soočiti z delovanjem »klerikalnega izseljenskega časopisja«. ²⁷ Slednjemu je bil namenjen velik del tiskovne dejavnosti, razpošiljanje knjig in tudi pripravljanje novih naslovov. Cerkev na tem področju ni imela prostora in ne možnosti, saj so bile meje do začetka šestdesetih let zaprte. Hkrati je bilo po načrtovanju voditeljev Matice med slovenske rojake po svetu potrebno prenesti tisto podobo Cerkve in duhovnikov, ki jo je v letih po končani vojni izoblikovala slovenska politika, torej tudi napetosti med državo in Cerkvijo. Pri tem so računali, da se bo s takšnimi 'informacijami' zmanjšal vpliv duhovščine med Slovenci po svetu in bo hkrati prišlo do notranje diferenciacije med izseljenci. V tem smislu je bil zgovoren članek *Delo patriotične duhovščine v Sloveniji*, ki je bil objavljen v prvem letniku almanaha *Slovenski izseljenski koledar* leta 1954 in poslan v slovenske skupnosti po svetu. »V času sovražne okupacije se je namreč mnogo slovenske duhovščine povezalo z italijanskim in nemškim okupa-

²⁵ Prim. P. Vodopivec, *Pogled zgodovinarja, v: Slovenci v XX. stoletju*, Ljubljana 2001, str. 10.

²⁶ Prim. *Slovensko-hrvaški katoliški shod v Ljubljani 1913*, Ljubljana 1913, str. 63.

²⁷ J. Rogelj, *Petdeset let Slovenske izseljenske matice, v: Slovensko izseljenstvo*, Ljubljana 2001, str. 21, 22. Matica je imela ustanovni občni zbor 9. januarja 1951 v Ljubljani.

torjem v napačnem prepričanju, da se bori za vero in proti komunizmu. Ob nastalih novih razmerah pa se seveda niso vedeli pravilno orientirati; mnogo jih je pa tudi zbežalo v tujino, kjer razkropljeni po vsem svetu tavajo in se izgubljajo kot nesrečni brezdomovinci in kot strupeni hujskači proti novi Jugoslaviji.«²⁸ V istem času je bila v slovenskih zaporih kar polovica duhovnikov, ki so še ostali doma. Slovenske skupnosti po svetu je domača oblast začela deliti na 'domovini prijazne' in 'domovini sovražne', pri čemer je bilo pomembno razpoznavno znamenje ločevanja prav odnos do Cerkve.

Med Slovenci po svetu se je ob vprašanju odnosa do domače zemlje začela utrjevati razlika med odnosom do domovine in odnosom do režima, ki je v njej nastal. Mnogi slovenski avtorji v izseljenstvu so zastavili svojo besedo in svoje pero, da so rojakom ohranjali prvo ter poudarjali začasnost drugega.²⁹ Tako je že v prvih povojnih letih začela nastajati napetost med velikim delom slovenskih izseljencev in uradnimi državnimi ustanovami, ki so se ukvarjale z vprašanji izseljenstva. Izseljenske skupnosti v svetu in njihove ustanove, ki so se sklicevale na krščanske vrednote in pomen Cerkve v njihovem življenju, so zavračale vsakršno obliko sodelovanja z 'režimskimi' ustanovami v Sloveniji. Duhovniki, ki so delovali v teh skupnostih, tudi če sami niso bili politični izseljenci, so bili a priori zaznamovani kot nasprotniki družbene ureditve na Slovenskem in s tem države, podvrženi načrtnemu zasledovanju, neredko maltretiranju in brez možnosti, da bi lahko varno prihajali v Slovenijo (ter se nato vrnili v svoje skupnosti).³⁰

Preseljevanje je predstavljalo velik izziv za cerkvene skupnosti v deželah priseljevanja kot za Cerkve v deželah, od koder so izseljenci odhajali. Z vprašanjem organiziranja cerkvenega življenja so se dušni pastirji, ki so se pridružili beguncem, srečevali že v begunskih taboriščih v Avstriji in Italiji. Ker pa je imelo življenje v taboriščih le začasen značaj, so bile tudi oblike pastoralnega delovanja prilagojene temu. Vseeno so potekale nekatere redne oblike cerkvenega življenja, od podeljevanja zakramentov do priprave rednega ali slovesnega bogoslužja, skrbi za tisk, izdajanja dokumentov do iskanja sponzorjev, ki so pomagali pri premagovanju prvih ovir pri vključevanju v novo okolje. Po prvih me-

²⁸ J. Žagar-Sanaval, *Delo patriotične duhovščine v Sloveniji*, v: *Slovenski izseljenski koledar 1954*, Ljubljana 1954, str. 144. J. Žagar-Sanaval je bil med voditelji Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov Ljudske Republike Slovenije.

²⁹ Prim. A. Odar, *Izseljenci in domovina*, v: *Zbornik-Koledar Svobodne Slovenije 1953*, str. 34-40.

³⁰ Prim. J. Pucelj, *Kje si domovina? Pogled v slovensko izseljenstvo in zdomstvo v Evropi*, v: *Prelomni časi*, Ljubljana 1989, str. 214-249. Čeprav je avtor, dolgoletni izseljenski duhovnik, namenil svojo pozornost predvsem razmeram v Evropi, mnoge njegove ugotovitve veljajo tudi za slovenske skupnosti v drugih deželah.

secih bivanja v tujini, ko so spoznali, da se vrnitev v domači kraj vedno bolj odmika, so oživele pevske in gledališke skupine, organizirano je bilo šolstvo, razmahnila se je vrsta dejavnosti za mlade, ki so še posebej čutili negotovost čakanja, kljub skrajno skromnim razmeram je začel izhajati verski in drugi tisk. Med organizatorji verskega in kulturnega življenja so bili mnogi duhovniki, redovni bratje in zavzeti krščanski laiki, ki so svojo pripadnost Cerkvi pokazali že v domačih cerkvenih skupnostih. Za usklajevanje dela je bil v Avstriji imenovan papeški legat, ki je vodil papeško begunsko pisarno in usklajeval delo duhovnikov; to službo je opravljal dr. Jože Jagodic. Za Italijo je škof dr. Gregorij Rožman imenoval za svojega delegata Antona Oreharja.

Postopoma že prej, izključno pa od druge polovice julija 1948, ko se je preselil v Združene države, je vlogo organizatorja cerkvenega življenja v slovenskih izseljenskih skupnostih prevzel škof dr. Gregorij Rožman, ki ga je papež Pij XII. tudi uradno pooblastil za vrhovnega dušnega pastirja slovenskih beguncev in izseljencev. Vsaj v določeni meri je položaj izseljencev poznal že iz predvojnih časov, ko se je z njim srečeval kot predsednik Družbe sv. Rafaela in s svojih obiskov med izseljenci. Do smrti 16. novembra 1959 je škof Rožman večkrat obiskal slovenske skupnosti v Južni in Severni Ameriki ter Evropi, organiziral dušnopastirsko delo, vodil duhovne vaje in misijone, iskal duhovnike, ki so prevzemali skrb za posamezne skupnosti, posredoval pri krajevnih cerkvenih oblasteh in opravljal vse druge oblike pastoralnega dela, kar vse mu je dalo naslov »potujoči misijonar in škof«; tako se je tudi sam rad imenoval. Značilne so bile njegove besede: »Kako sem vesel, če morem vsaj malo povezovati Slovence na vseh kontinentih.«³¹ Svojevrsten spomenik njegovemu prizadevanju, da bi imeli slovenski izseljenci po svetu zadosti dušnih pastirjev, je postalo bogoslovno semenišče in teološka fakulteta, ki sta, najprej v Italiji in nato v Argentini, skrbela za vzgojo in izobraževanje duhovniških kandidatov, ki so izšli iz izseljenskih skupnosti. V tistem času sta bili ustanovi po mnenju škofa Rožmana in njegovih sodelavcev najbolj primeren odgovor na potrebe slovenskih cerkvenih skupnosti po svetu, ki so nastopile z množičnim izseljevanjem pod drugi svetovni vojni. Manj uspešno je bilo delo za ustanovitev malega semenišča, po zgledu škofovih zavodov v Šentvidu nad Ljubljano, kjer bi se lahko šolali gimnazijci.³² Kljub težkim razmeram in skromnim sredstvom, saj je bilo delovanje odvisno le od prostovoljnih prispevkov ter sredstev, ki jih je imel na voljo škof dr. Gregorij Rožman, sta obe usta-

³¹ Njegove besede navaja J. Rode, *Rožmanova povojna leta*, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001, str. 331.

³² Prim. *Slovensko semenišče v izseljenstvu* (ur. E. Škulj), Ljubljana 1997; E. Škulj, *Rožmanovo semenišče v izseljenstvu*, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001, str. 343-351.

novi opravili zgodovinsko poslanstvo med slovenskimi izseljenci, po svojih gojencih pa sta vplivali tudi na življenje drugih cerkvenih skupnosti.³³

Istočasno je škof Rožman s svojim posredovanjem pri škofih v Severni in v Južni Ameriki našel možnosti pastoralnega dela za slovenske duhovnike, ki so se pridružili beguncem. Mnogi med temi so postali pastoralni delavci v slovenskih skupnostih, ustanovljenih že v času pred drugo svetovno vojno. Drugi so dobili možnost dela na župnijah večinskega prebivalstva, ohranili pa svojo svoje vezi s slovenskimi skupnostmi in bili velikodušni podporniki slovenskih ustanov. Nekaterim med njimi je uspelo doseči ugledna mesta in prevzeti velike odgovornosti v cerkvenih skupnostih večinskih narodov. Tudi zaradi tako zastavljenega delovanja škofa dr. G. Rožmana se slovenski duhovniki-begunci v veliki večini niso izgubili med večinskim prebivalstvom novih dežel. Osnovni motiv njegovega zavzemanja za rojake po svetu je moč razbrati v besedah, ki jih je izrekel po prvem obisku v Argentini, ko se je 16. novembra 1949 na letališču v Buenos Airesu poslavljajal od skupine duhovnikov: »Nobena žrtev, noben napor, nobeno delo naj vam ne bo pretežko. Saj rešujete duše in to duše otrok slovenske matere. Nam so izročeni, iz naših rok jih bo Bog terjaj.«³⁴

Exsul familia – Begunska družina

Da bi bilo vprašanje dušnopastirskega dela med izseljenci in begunci sistematično urejeno, da bi se izognili napetostim, do katerih bi lahko prišlo s krajevnimi cerkvenimi skupnostmi in da bi bil urejen pravni položaj izseljenskih duhovnikov, je 1. avgusta 1952 papež Pij XII. objavil apostolsko konstitucijo z naslovom *Exsul familia – Begunska družina* »o dušnem pastirstvu za izseljence«. Dokument so slovenski cerkveni listi, ki so izhajali po svetu, zelo ugodno ocenili, medtem ko ga tisk na Slovenskem ni omenjal in zato ni mogoče govoriti o kakršnihkoli odmevih s strani vodstva Cerkve na Slovenskem.³⁵ Čeprav je bil ob-

³³ Prim. L. Lenček, *Naša skupna zadeva*, v: *Duhovno življenje* 19(1951), april, str. 201-202; F. Žakelj, *Slovensko izseljensko semenišče – Rožmanova romantika*, v: *Ave Maria Kalendar* 1965, str. 115-119.

³⁴ *Duhovno življenje* 17(1949), december, str. 399.

³⁵ *Naša luč*, list za Slovence v tujini, je o dokumentu spregovorila v svoji zadnji številki leta 1952 in ga imenovala dokument »za blagor izseljencev«. Prim. *Naša luč* 1(1952), št. 6, str. 7. V tisku je zaslediti različno pisanje naslova dokumenta: *Exsul familia*, *Exul Familia*, v uradni objavi je *Exsul familia*. Po svojem značaju je apostolska konstitucija, čeprav je občasno imenovana tudi apostolsko pismo. Uradna objava *Constitutio apostolica De spirituali emigratorum cura*, id est, de materna ecclesiae sollicitudine, et de normis pro spirituali emigratorum cura gerenda v: *Acta Apostolicae Sedis* 44(1952), str. 649-704.

sežen dokument v vatikanskem dnevniku *L'Ossevatore Romano* zaradi svoje dolžine objavljen le delno, so se v slovenskem tisku vrstile daljše predstavitev, nekateri deli so bili prevedeni in objavljeni kar v celoti. Največ pozornosti mu je namenila revija *Duhovno življenje*, za predstavitev in prevod pa je poskrbel dekan slovenske teološke fakultete v Argentini prof. dr. Alojzij Odar.³⁶ Po Odarjevem mnenju »je konstitucija znamenit dokument, ki se bo s častjo omenjal v cerkveni zgodovini. Za nas izseljence pa ima tudi velik praktičen pomen«. ³⁷ Zelo naklonjen sprejem je dokumentu poleg škofa dr. Gregorija Rožmana namenil takrat najboljši poznavalec slovenskega izseljenskega vprašanja in navzočnosti Cerkve med rojaki po svetu p. dr. Hugo Bren.³⁸ Slednji pa je že ob objavi konstitucije izrazil bojazen, da njenih določil povsod ne bodo jemali preveč zares, v pismu škofu Rožmanu na začetku leta 1953 je omenil, da »preučuje to konstitucijo, o kateri bi nekateri radi videli, da bi bila kakor dete, ki ga iz materinskega telesa odnesejo kar v grob; pa brž dodaja, da tega ne smemo dovoliti«. ³⁹ Bolj obsežne analize so bile pripravljene v letu 1962, ob desetletnici izida dokumenta, ko je bilo v ta namen v Rimu pripravljeno srečanje izseljencev z vsega sveta.⁴⁰

Apostolska konstitucija *Exsul familia* je v slovenske izseljenske vrste in predvsem med izseljenske duhovnike prinesla nekatere novosti, ki so pripomogle k boljšemu organiziranju pastoralnega dela in k usklajenemu sodelovanju z osrednjimi ustanovami Cerkve, ki so bile pristojne za usmerjanje pastoralnega dela med izseljenci.⁴¹ Jasno so bili opredeljeni izrazi izseljenec, izseljenski duhovnik, dušno pastirstvo za izseljence in ustanove za takšno delo. V posameznih pokrajinah je bila predvidena ustanovitev škofijskih odborov za izseljenstvo; na čelu mu je bil direktor za izseljenstvo v kakem narodu ali pokrajini. Vrhovni usklajevalec vsega delovanja na tem področju je postala konzistorialna kongregacija v Rimu ter delegat za izseljenstvo pri isti kongregaciji. Zaživel naj bi dve vrsti dušnopastirskih središč za izseljence: narodnostne župnije in izseljenske 'misije'. Smernice so pripomogle, da se je dalo izogniti napetostim med krajevnimi cerkvenimi oblastmi in etničnimi cerkvenimi skupnostmi, ki so želele vzpostaviti vsaj nekatere oblike izvirnega pastoral-

³⁶ Prim. A. Odar, *Ureditev dušnega pastirstva za izseljence*, v: *Duhovno življenje* 21(1953), str. 224-232, 307-313.

³⁷ A. Odar, n.d., str. 224.

³⁸ Prim. H. Bren, *Begunska družina*, v: *Ave Maria* november 1952, str. 326-328; P.B.A., + p. Hugo Bren, v: *Zbornik Koledar Svobodne Slovenije* 1955, str. 160-161.

³⁹ Navaja F. Žakelj, *Zgledi vlečejo. O pomembnih jubilejih leta 1962*, v: *Omnes unum* 9(1962), št. 3, str. 83.

⁴⁰ Prim. *Slovenski izseljenci in begunci v Rimu*, v: *Naša luč* 11(1962), september, str. 4-5.

⁴¹ Prim. J. Jurak, *Nova ureditev dušnega pastirstva med slovenskimi izseljenci*, v: *Zbornik Koledar Svobodne Slovenije* 1955, str. 245-248.

nega dela in preprečiti, da bi se priseljenci takoj in popolnoma vključili v krajevno cerkveno občestvo. Nova navodila so bila dobrodošla predvsem v tistih skupnostih, ki so po drugi svetovni vojni šele začele nastajati, saj so si morale pridobiti ustrezno mesto v krajevnih Cerkvah. Tako je bilo mogoče načela uporabljati v Kanadi in Avstraliji, kjer so slovenski izseljenci ustvarili večje narodne naselbine šele v tem času. V določeni meri so slovenski izseljenski duhovniki lahko nemoteno delovali v Argentini. »Zanimivo je, da v Argentini po objavljenju okrožnice *Exul familia* na dejanskem stanju, ki je nastalo tekom zadnjih let po zaslugi požrtvovalnega dela slovenskih izseljenskih dušnih pastirjev, skoraj ni bilo treba kaj spremeniti. Okrožnica *Exsul familia* je le pravno potrdila to, kar je bilo ustaljeno.«⁴² V Združenih državah, kjer je do druge svetovne vojne bila največja slovenska skupnost izven matičnega ozemlja, pa je dobro organizirana župnijska mreža že nudila vse potrebne pogoje za razvijanje cerkvenega življenja. Ker so se slovenski priseljenci iz povojnega časa lahko vključili v že obstoječe župnije, ni bilo potrebe, da bi ustanavljali nove. Za več župnij, ki so že imele desetletno izročilo, pa je bil prihod novih priseljencev dobrodošla okrepitev in jim je bila s tem zagotovljena prihodnost vsaj še za določeno obdobje.

Nove razsežnosti je skrb osrednjega vodstva Cerkve za pastoralno delo med izseljenci dobila za časa papeža Pavla VI., ko je bil 15. avgusta 1969 objavljen motuproprij *Pastoralna skrb za izseljence - Pastoralis migratorum cura*.⁴³ Ta je posodobil pastoralno delo med izseljenci in begunci ter dal še večje pristojnosti ter odgovornosti cerkvenim skupnostim dežel izseljevanja. Slednjič je nove določbe za to področje življenja Cerkve prinesel novi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983.⁴⁴ Za pastoralno delo in ravnanje slovenske Cerkve v odnosu do rojakov po svetu, tudi za tiste na tleh nekdanje skupne države, so v preteklosti veljala določila, ki jih je sprejemala škofovska konferenca, odslej imajo pravno veljavo določbe, sprejete v okviru sklepov plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem v poglavju *Izseljenstvo in zamejstvo*.⁴⁵

Še vedno aktualno vprašanje

Kljub neugodnim političnim razmeram je slovenska Cerkev tudi v desetletjih po drugi svetovni vojni pogumno in velikodušno odgovorila

⁴² J. Jurak, n.d., str. 246. Posebno obravnavo je vprašanju cerkvene organiziranosti slovenske skupnosti v Argentini ter pomenu te apostolske konstitucije namenil M. Gogala, 'Exul familia' v Argentini, v: *Omnes unum* 9(1962), str. 96-105.

⁴³ Na ravni Cerkve delo za to odročje usklajuje Papeški svet za izseljence in turiste, ki tudi izdaja svoje redno glasilo v več jezikih *Migrazioni e turismo, On the Move, Menschen unterwegs* in dr.

⁴⁴ Prim. *Novi kodeksi i iseljenici*, Zagreb 1986.

na izziv, ki so ji ga prinašali rojaki po svetu. Glede struktur, ki so bile ustanovljene v preteklosti in so se doslej izkazale kot ustrezna oblika organiziranega zanimanja Cerkve za Slovence po svetu, velja dalje razvijati in dopolnjevati vlogo delegata Slovenske škofovske konference za Slovence po svetu (na državni ravni je bila služba ministra za Slovence po svetu le kratkega veka). Ta je svojo afirmacijo doživel že od konca šestdesetih let dalje. Ta služba je bila in ostaja izraz skrbi Cerkve na Slovenskem na najvišji ravni za njene člane po svetu. »Zato so slovenski škofje vselej gojili tesne stike z duhovniki in rojaki na tujem. Poglavitni nameni in ciljih njihovih potovanj po deželah različnih celin je bil vselej 'pastoralni obisk rojakov v imenu Cerkve na Slovenskem'. Že od apostolskih časov je namreč naloga škofov, da 'potrjujejo svoje brate v veri'.⁴⁶ V sklepnem dokumentu plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem o tej službi beremo: »Izseljenski škof, s stalno rezidenco v Sloveniji, mora imeti prvenstveno nalogo organizacije in vodenja pastoralne službe med izseljenci. Celotna skrb Cerkve za izseljence mora dobiti trdnejšo cerkvenopravno podlago in jasnejša določila glede upravljanja posameznih pastoralnih središč.«⁴⁷ Pri opravljanju te službe pa bo hkrati treba najti nove poti usklajevanja dela s škofi, voditelji krajevnih Cerkva, v katere se vključujejo slovenski rojaki. 13. marca 1990 je Slovenska škofovska konferenca ustanovila Katoliško središče Slovencev po svetu, ki je v nadaljevanju svojega dela ponovno dobilo ime Družba sv. Rafaela oz. Rafaelova družba in »želi sodelovati z vsemi prizadevanji za ohranitev in edinstvo slovenstva kot prispevek slovenske Cerkve k evropski in svetovni družini narodov.«⁴⁸ Isto središče je prevzelo nalogo izdajanja več desetletij zaznamovanega 'mesečnika za Slovence na tujem' *Naša luč*. Tisk bo hkrati z drugimi možnostmi komuniciranja, med temi že ima trdno mesto spremljanje slovenskih radijskih oddaj po internetu, še naprej pomembno sredstvo ohranjanja stikov s slovenskimi rojaki po svetu.

Med pobudami, ki so se že v preteklosti izkazale kot rodovitne oblike ohranjanja vezi in dela za rojake po svetu, pa velja omeniti še nekatere. Še naprej ostaja osrednji trenutek povezovanja izseljenska nedelja oziroma nedelja Slovencev po svetu, nekoč ob prazniku sv. Rafaela, nato na praznik sv. Družine v božičnem času, kasneje zadnjo nedeljo v juliju (od 1990), sedaj jo obhajamo prvo nedeljo v juliju. Novega zagona bo potrebno dati pobudi ameriških Slovencev, ki so se skupaj s škofom dr. Janezom Jenkom leta 1976 udeležili svetovnega evharističnega kongre-

⁴⁵ Prim. Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2002, št. 448-454.

⁴⁶ J. Zadravec, *Slovenska Cerkev v diaspori. Desetine duhovnikov zbirajo rojake k molitvi in besedi*, v: *Delo*, 5. julij 1990, str. 5.

⁴⁷ Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2002, št. 452.

⁴⁸ Katoliško središče Slovencev po svetu, v: *Družina* 40 (1991), št. 2, str. 6.

sa v Filadelfiji in obljubili, »da bodo vsako leto večer pred praznikom Marije Pomočnice kristjanov preživali ob spominu na slovenska verska in narodna izročila.«⁴⁹ Navada si le postopoma utira pot v naše domove.

Slovenci po svetu so del našega narodnega telesa in del naše Cerkve.⁵⁰ O tem nam je med svojim prvim obiskom spregovoril papež Janez Pavel II. Temu vprašanju je namenil pozornost slovenski pokrajinski koncil in je našlo svoje mesto v sklepnem dokumentu plenarnega zasedanja zbora. Tu je ponovno poudarjena vloga Rafaelove družbe in posameznih kristjanov, da tvorno sodelujejo pri ustvarjanju državne zakonodaje na tem področju. Hkrati je bilo na zborovanjih ugotovljeno, da dosedanje oblike pastoralnega dela med slovenskimi izseljenci ne zadostčajo več. »Tudi Cerkve na Slovenskem bi morala zaradi spremenjnih razmer v izseljenstvu, ki so se pokazale zlasti v zadnjih letih, sprejeti nove pobude in odločitve glede svoje pastoralne dejavnosti med izseljenci.«⁵¹ Slovenska škofovska konferenca je na svoji novembrski seji 2001 dala nove pobude za sodelovanje s Slovenci po svetu, posebej z močno skupnostjo v Argentini.⁵² Velja spomniti tudi na *Resolucijo o odnosih s Slovenci po svetu*, ki jo je skoraj (z enim glasom proti) soglasno sprejel slovenski državni zbor 23. januarja 2002 in ki pomeni prvi bolj konkreten izraz zanimanja najvišjega slovenskega zakonodajnega telesa za Slovence po svetu ter uresničenje obveze za Slovence, ki živijo zunaj Republike Slovenije, k čemur jo zavezuje peti člen slovenske *Ustave*.⁵³ Pričakovati je, da bo to področje uredil tudi zakon, ki bo prešel od področja izražanja dobre volje na praktične vidike. Kako dragocena je vloga Slovencev po svetu na različnih področjih tudi v cerkvenem pogledu, odkrivamo šele zadnja leta, ko tudi na državni ravni iščemo konkretnejše možnosti sodelovanja z njimi. Zgodovinsko nalogo pa so opravili v času procesa osamosvajanja Slovenije.⁵⁴

Težko je pričakovati, da bi zanimanje za izseljenstvo dobilo takšne razsežnosti, da bi postalo samostojna teološka disciplina, kar se je v začetku osemdesetih let preteklega stoletja zgodilo v več okoljih, kjer je pojav izseljevanja postal bistvena sestavina narodnih in cerkvenih občeštev. Predmet z imenom 'teologija izseljevanja' je kot interdisciplinarni študij bil namenjen pastoralnim delavcem na tem področju kot tudi

⁴⁹ Prim. *Večer krščanskih izročil*, v: *Družina* 35 (1986), št. 19, str. 1.

⁵⁰ To je posebno poudarjal škof mons. Metod Pirih, ki je na začetku 1989 prevzel službo narodnega ravnatelja za izseljensko dušno pastirstvo. Prim. *Tudi izseljenci so del slovenske Cerkve*, v: *Družina* 38 (1989), št. 49-50, str. 19.

⁵¹ *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, št. 450.

⁵² Prim. *Izredna seja SŠK*, v: *Sporočila slovenskih škofij* 21 (2002), str. 3.

⁵³ Prim. *Resolucija o odnosih s Slovenci po svetu*, v: *Uradni list RS*, št. 7 (2002), 30. 1. 2002, str. 654-656.

⁵⁴ Prim. A. Uran, *Slovenci po svetu in samostojna država*, v: *Communio* 11 (2002), str. 337-338.

drugim članom Cerkve. Na spodbudo jugoslovanskih škofov so ga sprejele teološke fakultete in visoke teološke šole hrvaškega jezikovnega področja.⁵⁵ Bi pa zgodovina delovanja Cerkve med Slovenci po svetu tudi s poudarkom, koliko je takšno delovanje pomagalo pri ohranjanju slovenske narodne identitete, gotovo zaslužilo temeljitejšo in celovito znanstveno obravnavo.

Izseljenstvo je bilo izziv za Cerkev na Slovenskem v preteklosti, je v tem zgodovinskem trenutku in ostaja še naprej. V preteklosti je spodbudilo marsikatero razsežnost njenega delovanja in povezanosti s svetom, narekovalo je njeno ravnanje in vsaj v določenih obdobjih domača cerkvena občestva osveščalo k zanimanju za rojake v tujih okoljih. Če je bila Slovenija v preteklosti le dežele izseljevanja, postaja sedaj še bolj dežela priseljevanja. Na poseben in neposreden način so jo v preteklih letih s tem pojavom seznanili begunci, ki so iskali zatočišče v deželi ali so prek nje iskali pot v zahodni svet. Če in ko bo slovenska Cerkev v prihodnosti iskala nove in bolj zahtevne oblike sodelovanja in povezovanja z rojaki po svetu, bodo za njeno razumevanje tega pojava postale še večji izziv skupnosti, ki že nastajajo v našem okolju in imajo lastne predstave o pravicah posameznika in skupnosti ter ohranjanju lastne identitete, tudi na verskem področju.

Povzetek: Bogdan Kolar, Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem

V letu 1952 je papež Pij XII. objavil apostolsko konstitucijo *Exsul familia* – Begunska družina, s katero je preuredil pastoralno delo Cerkve med begunci in izseljenci. Veliko število ljudi, ki je po končani drugi svetovni vojni moralo zapustiti svoje domove in si v novih okoljih poiskati možnosti življenja in osebne svobode, je predstavljalo izziv za cerkvene skupnosti tako v krajih izseljevanja kot v naseljenjskih deželah. Vprašanje izseljevanja je bilo izziv za Cerkev na Slovenskem že od druge polovice XIX. dalje, ker pa se je izseljevanje nadaljevalo tudi celotno XX. stoletje, se je Cerkev temu morala prilagoditi in ustrezno odgovoriti. Predstavljen je okvirni pregled najpomembnejših pobud, ki so jih sprejele cerkvene skupnosti na Slovenskem, da bi izrazile svojo skrb za rojake po svetu. V prispevku je večji poudarek namenjen pregledu odmevov, ki jih je v slovenske cerkvene skupnosti prinesla prej omenjena apostolska konstitucija, in iskanju oblik sodelovanja v prihodnje, saj se Cerkev na Slovenskem danes srečuje s pojavom priseljevanja v lastnem okolju.

⁵⁵ Prim. *Pastoral selilaštva medu teološkim disciplinama*, Zagreb 1982.

Ključne besede: izseljenstvo, begunstvo, Slovenci, katoliška Cerkev, Pij XII.

Summary: Bogdan Kolar, Emigration as a Constant Pastoral Challenge to the Slovenian Church

In 1952 pope Pius XII promulgated the Apostolic Constitution *Exsul familia* - Migrant Family, whereby he reorganized the pastoral activity of the Church among refugees and emigrants. The great number of people who had to leave their homes after the Second World War and to try to find new life and personal freedom in new surroundings, represented a challenge to church communities in the countries they came from as well as in the countries of their settlement. The emigration question represented a challenge to the Slovenian Church since the second half of the 19th century. As the emigration continued during the whole 20th century, the Church had to adapt thereto and to give an appropriate answer. The article presents a survey of the most important initiatives taken by the Slovenian church communities to express their care for their fellow countrymen living abroad. Special emphasis is put on the responses of the Slovenian church communities to the above-mentioned Apostolic Constitution and upon looking for forms of collaboration in the future since the Slovenian Church is encountering the immigration phenomenon in its own territory.

Key words: emigration, refugeeism, Slovenians, Catholic Church, Pius XII.

Maksimilijan Matjaž

Wegmetaphorik im Markusevangelium

Markus stellt die ganze Sendung Jesu als einen *Weg* dar,¹ der mit einem Akt der Entsendung durch Gott, mit einer feierlichen Proklamation und der Aufforderung zur »Weg-Bereitung« beginnt: »Es begann, wie es bei dem Propheten Jesaja steht: Ich sende meinen Boten vor dir her; er soll *den Weg* für dich bahnen. Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen« (Mk 1,2-3). Dieser Weg führt Jesus mit seinen Jüngern durch die Landschaften, in denen er vollmächtig das nahegekommene Reich Gottes verkündet, nach Jerusalem (Mk 10,32; 11,8), wo er im Tod am Kreuz vollendet wird. Auf diesem seinem Weg beruft Jesus Jünger, ihm nachzugehen (Mk 1,17.20; 2,14) und *mit ihm zu sein* (3,14), um ihnen so seine wahre Identität und seine Sendung – d. h. *seinen Weg* – zu enthüllen und sie ins Geheimnis seines Gottesverhältnisses einzuführen. Richtig kann das Geheimnis der Identität Jesu nur verstehen, wer mit ihm auf dem Weg ist. Die dabei entstandene Weggemeinschaft soll zum primären Entstehungsort der neuen Gemeinschaft des Reiches Gottes werden. Das MkEv wird darum oft als das »Evangelium des Weges« bezeichnet.² Es konzentriert sich vor allem auf den Prozeß des Erkennens der wahren Identität Jesu und hat besonders die Schwierigkeiten des Weges im Blick.

¹ Prispevek je bil podlaga referata na mednarodnem kongresu *The Society of Biblical Literature*, ki je bil julija 2001 v Rimu; objavljen je bil povzetek pod naslovom »Der Weg als hermeneutisches Prinzip des Markusevangelium«, v: *The Society of Biblical Literature: 2001 International Meeting*, Pontifical Gregorian University, Pontifical Biblical Institut, 8-12 July 2001, Rome, 48.

² Vgl. unter anderen E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSOT Press (JSNTSup. 4) Sheffield 1981; E. Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Töpelmann Berlin ²1968; E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Biblical Institute (AnBib 96), Rom 1981; J. Marcus, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, T. & T. Clark, Edinburgh 1992; ders., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 27, Doubleday, New York 2000, bes. 63-69; R. Petraglio, »'Quelli della via. Il cammino dei cristiani nel vangelo di Marco«, in: *Horeb* 9/2 (2000), 47-53; A. Stock, *Call to Discipleship. A Literary Study of Mark's Gospel*, Wilmington 1983; W. M. Swartley, *Mark. The Way for All Nations*, Scottdale, Herald 1981.

Terminologie

Das sog. »Weg-Motiv« wird hauptsächlich durch die Ortsangabe *hodós* bezeichnet, die eine wichtige Rolle bei der strukturellen Organisation der markinischen Erzählung trägt.³ Jede der 16 Weg-Stellen, denen wir im MkEv begegnen, steht in einem Kontext, der etwas Neues vom Geheimnis der Königsherrschaft Gottes darstellt, wie sie im Prozeß der Offenbarung der Person Jesu ersichtlich ist. Drei Vorkommen von *hodós* haben eine klar metaphorische Bedeutung: sowohl im Anfangsvers Mk 1,2-3 als auch in Mk 12,14 nimmt Markus im Bild des Weges eine wichtige Konzeption der atl. Theologie auf. Der *Weg des Herrn* (12,14 *hodós tou theou*) wird hier zu einem zentralen biblischen Prototyp sowohl der Sendung Jesu (vgl. 1,2 *tèn hodón sou*) und des Weges derer, die seinem Ruf folgen, als auch des Heilsplanes Gottes (vgl. 1,3 *tèn hodòn kyriou*).

Unter den 16 Vorkommen von *hodós* werden 12 durch eine bestimmte Präposition näher bezeichnet: die Verbindungen *parà tèn hodón* (4,4.15; 10,46) und *eis tèn hodón* (11,8) haben jeweils eine statische Bedeutung im Sinne vom Weg als Ort der Wanderung, die Verbindungen *eis hodón* (6,8; 10,17) und *en tē hodō* (8,3.27; 9,33.34; 10,32.52) hingegen eine dynamische Bedeutung im Sinne von Wanderung.⁴ Dabei geht die Situationsangabe *en tē hodō* über die bloße Funktion einer topographischen Notiz hinaus, indem sie theologisch-inhaltlich durch die Leidensankündigung (8,27) und die Jüngergespräche (9,33f) im Blick auf das Jerusalemer Geschehen (10,32) und die wahre Jüngerschaft (10,46.52) präzisiert wird.⁵

Der Anfang des Weges

Markus eröffnet sein Evangelium mit einer fundamentalen »Weg-Prophetie« aus der Schrift. In 1,2-3 läßt er in der für ihn so typischen Weise drei biblische Zitate aus Exodus (23,20), Maleachi (3,1) und Deutero-Jesaia (40,3) zusammenfließen und verweist damit von Anfang an den Leser auf die Tatsache, daß er den Weg Jesu nur von der

³ Vgl. W. M. Swartley, »The Structural Function of the Term 'Way' (*hodós*) in Mark's Gospel«, in: W. Klassen (Hg.), *The New Way of Jesus: Essays Presented to Howard Charles, Newton 1980*, 68-80; ferner C.-B. Amphoux, »Quelques remarques sur la formation, le genre littéraire et la composition de l'évangile de Marc«, in: *Filologia Neotestamentaria* 10/19-20 (1997), 5-34.

⁴ Vgl. E. Manicardi, *Il cammino*, 13f.

⁵ Vgl. J. Marcus, *The Way of the Lord*, 35-41; W. Michaelis, *hodós*, in: *TWNT V*, 70-77; W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, Hendrickson, Peabody 1994, 98-115; M. Völkel, *hodós*, in: *EWNT II*, 1200-1204.

biblischen Tradition Israels her, d. h. aus *dem Gesetz und den Propheten*, verstehen kann. Die Heilserwartungen zur Zeit Jesu basieren auf Ex 19,10 und vor allem auf der aus DeutJes 40 stammenden Überzeugung, daß Israel sich auf die letzte Offenbarung Gottes durch einen Reinigungsakt vorbereiten müsse, um dem heiligen Gott würdig zu begegnen.⁶ Der Ausdruck vom »Bereiten des Weges« wurde im Judentum oft als Mahnung ausgelegt, das Gesetz treu zu beachten. Dabei gewinnt *der Weg* eine übertragene Bedeutung im Sinne des »Wandels« oder des »Lebens nach den Geboten« (vgl. Dtn 5,32f.; 9,12; Jes 2,3; Jer 7,23).⁷ Nicht nur in 1,2f., sondern auch im übrigen MkEv kommt dem Propheten Jesaja besondere Bedeutung zu (vgl. 4,12; 7,6), der anders als Maleachi kein endgültiges Gericht, sondern einen neuen Exodus und eine endgültige Befreiung verheißt. Diese Weg-Prophetie bereitet nicht nur den Auftritt des Vorläufers Johannes in Mk 1,4-8 vor, was in der Forschung häufig vertreten wird,⁸ sondern im Zusammenhang mit 1,1 werden durch sie auch die wichtigsten Themen des MkEv angesprochen, wodurch das gesamte Evangelium eingeleitet wird.⁹ Das wichtigste Argument für diese Deutung findet sich in der nachdrücklichen Verwendung des *hodós*-Motivs im zentralen Abschnitt des MkEv 8,27-10,52.

Der Weg der Offenbarung

Die *hodós*-Stelle in 8,27 bildet eine entscheidende topografisch-christologische Zäsur im Belehrungsprozeß der Jünger. Nach der stufenweise Heilung des Blinden in Bethsaida (8,22-26) verläßt die

⁶ Vgl. W. Grimm, *Markus*, Calwer Verlag, Stuttgart 1995, 15; ferner H.-J. Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchener Verlag (BThS 32), Neukirchen 1997, bes. 47-65; F. Manns, »Lettura giudaica della Scrittura«, in: M. Adinolfi - P. Kaswalder (Hg.), *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di Mc I*, Franciscan Printing Press (SBFAna 44), Jerusalem 1997, 21-28.

⁷ Vgl. J. Schwalbe, »Der Weg«, in: *Erbe und Auftrag* 76 (2000), 139-146; M. P. Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*, de Gruyter (BZAW 268), Berlin u. a. 1999.

⁸ Vgl. u. a. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 1 (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 1978, 44f.; R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Word Biblical Commentary 34a, Word Books, Dallas 1989, 11.

⁹ So schon E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, (NTD 1), Göttingen 1983, 11: »Wie verwendet Markus dieses Material? Allem voran stellt er die beiden alttestamentlichen Worte, die dadurch, obwohl sie sich direkt nur auf 1,4-8 beziehen, eine Art Überschrift über das ganze Buch bilden und alles Folgende als Erfüllung des Weges Gottes mit Israel darstellen«; ferner J. Marcus, »Mark and Isaiah«, in: A. B. Beck et al. eds., *Fortunate the Eyes that See*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, 449-466; F. J. Matera, »The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel«, in: *JSNT* 34 (1988), 3-20.

Erzählung die galiläische Landschaft und schlägt den Weg nach Jerusalem ein. Da die topographischen Termini in Mk fast durchweg auch eine theologische Bedeutung besitzen, verdient die erzählerisch gestaltete geographische Opposition zwischen Galiläa und Jerusalem im MkEv besondere Aufmerksamkeit.¹⁰ Zwischenzeitlich wird noch von einem Aufenthalt in Galiläa bzw. in Kafarnaum (9,30.33) berichtet, der bis 9,50 dauert, jedoch erscheint hier Galiläa nicht mehr wie im Abschnitt 1,14-8,26 als Ort der öffentlichen Tätigkeit Jesu, sondern eher als »Durchgangsstation«, wo sich Jesus der Öffentlichkeit entziehen will, um sich primär der Unterweisung der Jünger zu widmen.

Hier *auf dem Weg* (*en tê hodô*) bei Cäsarea Philippi fragt Jesus die Jünger eindringlich nach ihrer Auffassung von seiner Identität. Das Bekenntnis des Petrus: »Du bist der Messias« (8,29), das die Vorstellungen der Jünger über Jesu Sendung und ihren Glauben aufgrund der bisherigen Erfahrung seines vollmächtigen Wirkens ausdrückt, ergänzt Jesus sehr entschlossen und unmißverständlich durch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Passion (8,31f) und der Leidensnachfolge (8,34-38). Seit dieser ersten Ankündigung des Leidens und der Auferstehung wird die Spannung zwischen den triumphalistisch messianischen Vorstellungen der Jünger und der Vision Jesu über eine Erniedrigung des Menschensohnes immer ersichtlicher. So gibt die Perikope 8,27-38 mit der Frage nach der Identität und dem Messiasbekenntnis des Petrus für den gesamten Abschnitt *auf dem Weg* 8,27 – 10,52 den prägenden Ton an.

Indem die Situationsangabe *en tê hodô* die Erzählung vom blinden Bartimäus (10,52) abschließt, rahmt sie den gesamten Abschnitt 8,27-10,52 ein. Das *hodós*-Motiv kommt im Zusammenhang mit der dreifachen Ankündigung des Leidens und der Auferstehung Jesu (8,31; 9,31; 10,32-34), welche diesen zentralen Teil des MkEv nicht nur inhaltlich-theologisch, sondern auch in struktureller Hinsicht bestimmt, sieben mal vor (8,27; 9,33.34; 10,17.32.46.52). Bei Mt finden sich dazu nur zwei Parallelen: Mt 20,17 / Mk 10,32; Mt 20,30 / Mk 10,46; zu Mk 10,46 gibt es eine Parallele auch bei Lk 18,35. Diese beiden Schlüssel-

¹⁰ Vgl. W. Bösen, *Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Herder, Freiburg 1998, 264-272; R. H. Lightfoot *Locality and Doctrine. Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938; E. Haenchen, »Die Komposition von Mk vii 27-ix 1 und par«, in: *Novum Testamentum* 6 (1963), 81-109; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, (FRLANT NS 34) Göttingen 1936; E. S. Malbon, »Galilee and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation«, in: *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), 242-255; J.-M. Van Cangh, »La Galilée dans l'Evangile de Marc: Un lieu théologique?«, in: *Revue Biblique* 79 (1972), 59-75; E. Van Eck, *Galilee and Jerusalem in Mark's Story of Jesus. A Narratological and Social Scientific Reading*, Pretoria 1995; B. M. F. Van Iersel, »Locality, Structure and Meaning in Mark«, in: *Linguistica biblica* 53 (1983), 45-54.

stellen mit *hodós* geben die Hauptthematik des Abschnitts vor: die Belehrung der Jünger über den richtigen Weg der Jüngerschaft und damit ihre Vorbereitung auf die Ereignisse der Passion in Jerusalem, die Teil dieses Weges sind.

Die drei Ansagen Jesu bilden im Kontext des *hodós*-Motivs eine analoge Struktur: Auf die Ankündigung Jesu (8,31 / 9,31 / 10,33-34) folgt jeweils eine ablehnende Reaktion der Jünger, die ihr Nichtbegreifen des Schicksals Jesu ausdrückt (8, 32 / 9,32-34 / 10,35-37), und schließlich eine direkte, darauf bezogene Unterweisung der Jünger (8,33-9,1 / 9,35-50 / 10,38-45) sowie weitere indirekte Unterweisungen, die das zuvor angedeutete Thema der Jüngerschaft vertiefen (9,2-29 / 10,1-31 / 10,46-52). Bei der Beschreibung des Geschehens *auf dem Weg* verwendet Markus ausschließlich die Imperfekt-Form: In den ersten drei Texten (8,27; 9,33.34) *fragte* Jesus die Jünger (*eperóta toūs mathetás*), und in 10,32.52 wird *hodós* mit dem Imperfekt *akolouthoûntes* bzw. *ekolouthei* verbunden. Bei Matthäus findet sich hingegen an diesen Stellen stets die Aorist-Form. Daraus läßt sich schließen, daß Markus die Wendung *auf dem Weg* mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt hat. Für seine Konzeption der Jüngerschaft ist bedeutungsvoll, daß die Aktivitäten *auf dem Weg* mit einer Fragestellung beginnen und mit der Nachfolge enden und dies ein dauerndes Geschehen ist.¹¹

Im Kontext der zweiten Vorhersage von Leiden und Auferstehung Jesu (9,30-34) wird die Weg-Situation durch das wiederholte *hodós*-Motiv weiter verstärkt. Es wird erneut eine besondere Ausrichtung auf die exklusive Jüngerbelehrung als leitendes Thema dieses zentralen Teils des MkEv herausgestellt. Jesus will die Jünger weiter über die bevorstehende Offenbarung des Geheimnisses des Menschensohnes *belehren* (V. 31). Die Imperfekt-Form *edídasken*, die auf die Fortsetzung der in 8,31 (*kai érksato didáskein autoús*) begonnenen Lehrtätigkeit Jesu für die Jünger verweist, ist iterativ zu verstehen: *Er belehrte seine Jünger wieder und wieder*. Da zum einen das Schicksal des Menschensohnes gerade die Jüngerexistenz wesentlich prägt, zum anderen aber die Offenbarung dieses Geheimnisses in Jerusalem so völlig anders als die seiner Vollmacht in Galiläa sein wird, benötigen die Jünger dafür eine intensive Vorbereitung in enger Gemeinschaft mit Jesus, die allerdings nur abseits von der ablenkenden Öffentlichkeit stattfinden kann. Bei Markus lassen sich die Mitglieder der Gruppe auch nicht mehr an einem bestimmten Ort nieder, sondern sie *ziehen durch Galiläa* hindurch, sie müssen *auf dem Weg* verharren. Das hier verwendete *paraporeúomai* (*vorbeigehen, hindurchgehen*) als marki-

¹¹ Vgl. W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, 101f.

nisches Vorzugswort (von 5 Belegen im NT kommen 4 in Mk – 2,23; 9,30; 11,20; 15,29 / Mt 27,39 – vor) ist eines von vielen Verben der Bewegung, mit denen Markus das ganze Ev hindurch permanent die »Weg-Perspektive« anklingen läßt. Immer deutlicher wird der »Weg« zum fundamentalen Prinzip der Jüngerbelehrung im MkEv und somit zum Erkennungsprinzip des zweiten Evangeliums.

Das *hodós*-Motiv leitet schließlich auch die dritte Vorhersage vom Leiden Jesu ein: »Sie waren aber *auf dem Weg* hinauf nach Jerusalem ...« (10,32). Der Vers wirkt wie eine Überschrift zum letzten Abschnitt der »Wegpassage« (10,32-52) und ist zugleich als Bindeglied zwischen Anfang und Ende des MkEv zu lesen. Durch das selten gebrauchte Verbindungswort *de* markiert Mk den Beginn einer neuen Etappe und hebt diese besonders hervor (vgl. 7,24; 14,1; 15,16). Es findet sich hier eine ungewöhnlich hohe Konzentration von typisch markinischen Erzählzügen und Motiven,¹² so daß der Vers etwas formal und inhaltlich überladen wirkt, jedoch erweist sich damit zugleich das große Interesse des Evangelisten an der Schilderung der aktuellen Aussage. Während der Inhalt der Belehrung in der Parallelstelle bei Mt 20,18f. und Lk 18,32f. zu einem guten Teil mit Mk 10,33f. übereinstimmt, kürzen die beiden Synoptiker die einleitende Darstellung der Atmosphäre auf dem Weg durch das Furchtmotiv sehr stark (10,32a), betonen jedoch mit Mk den besonderen Charakter der folgenden Jüngerunterweisung: Sie ist nur für den Kreis der Zwölf bestimmt und geschieht auf dem Weg nach Jerusalem (Mk 10,32d / Mt 20,17 / Lk 18,31).

Der zweite Teilsatz (V. 32b »und Jesus ging ihnen voran«), der parallel zum ersten geformt ist, vertieft und erweitert die Weg-Atmosphäre aus dem ersten Teil der Aussage. Durch die periphrastische Konstruktion (*en proágon*) und die betonte Nachstellung des Subjekts (*ho Iesoûs*) werden der durative Aspekt der Aktion und die Bedeutung dieser Bemerkung, welche die fundamentalen Aspekte der Nachfolge bei diesem Zug nach Jerusalem schildert, besonders hervorgehoben. Das zentrale Subjekt dieser Weggemeinschaft ist Jesus, der auf dem Weg den Jüngern stets *vorangeht*. Das Terminus *proágo*, das bei Mk immer die Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern näher bestimmt, gehört zu den wichtigen Elementen des Weg-Motivs (vgl. 6,45; 10,32; 11,9; 14,28; 16,7).¹³ Alle fünf Belege des *proágo* bei Mk kommen in christologischen Zusammenhängen vor: Drei Mal ist dabei

¹² Vgl. die charakteristischen markinischen Termini wie *en tē hodō*, *proágo*, *phobéomai*, *paralambáno*, *dódeka*.

¹³ Vgl. C. F. Evans, »I will go before you into Galilee«, in: *The Journal of the Theological Studies* 5 (1954), 3-18; E. S. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco 1986, 104-168.

Jesus der Vorausgehende (10,32; 14,28: »Aber nach meiner Auferstehung werde ich euch nach Galiläa vorausgehen«; 16,7: »Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa«); zwei Mal gehen die Jünger Jesus voraus, wodurch eine noch größere Offenbarung der Identität Jesu vorbereitet wird (vgl. 6,45; 11,9). Die Parallele zwischen 10,32 und 16,7f., wo dieser Weg eine *neue* Dimension erhält, ist nicht zu übersehen. Das Verb *proágo* wird bei Mk zu einer Grundaussage des Christus- und des Jüngerverständnisses. Und noch mehr – es bekommt eine prophetische Dimension als Vorausgehen bis hin zur Auferstehung.¹⁴ Wie der vorösterliche Jesus seinen Jüngern den Weg nach Jerusalem vorausgegangen ist, so will der Auferstandene den Jüngern zurück nach Galiläa wieder *vorausziehen* (16,7 *proágei hymás eis tèn Galilaían*). Das *proágein* Jesu in 16,7 und 14,28 erweist sich im Zusammenhang mit 10,32 als eine unverkennbare Aufforderung zur Nachfolge (*akolouthéin*) der Jünger. Mit Petrus als dem ersten sind sie am Ende des irdischen Weges Jesu trotz ihres Versagens von neuem gerufen, ihm zu folgen. Sie sind aufgefordert, sich an sein Wort (14,28) zu erinnern und nach Galiläa, zum Anfang ihrer Berufung und Erwählung (1,16-20; 3,14f.), zum Ort des ureigenen Wirkens Jesu, d. h. zum Anfang seines Evangeliums zurückzukehren, um dort Jesus, den Auferstandenen zu *sehen*, d. h. ihm *von neuem* zu begegnen und ihn als den geliebten Sohn des Vaters zu erkennen.

Mit der doppelten Bemerkung über die Reaktion der Nachfolgenden, die in 10,32c in auffälligem Gegensatz erscheint, ist sehr wahrscheinlich eine Unterscheidung zweier Gruppen in der Gefolgschaft Jesu intendiert (»Und sie entsetzten sich; die ihm aber nachfolgten, fürchteten sich« - *kai ethamboúnto, hoi dè akolouthoúntes ephoboúnto*). Die geprägte Terminologie der Furcht bzw. der Bestürzung und das weiterhin unbestimmte Subjekt der Reaktion zeigen, daß es sich hier erneut um eine grundlegende, über die Beschreibung der konkreten inneren Perspektive hinausreichende Aussage über die Beziehung der Nachfolgenden zu Jesus handelt. Für alle, die Jesus nachfolgen wollen, für alle, die das Leben *retten* wollen, ist dieser *Weg nach Jerusalem* notwendig, der für alle auch ein schwer auf ihnen lastendes Geheimnis darstellt, das *Schauder* und *Furcht* hervorruft. Besonders gilt dies aber für die Jünger. Obwohl das Verb *akolouthéo*, wodurch die, die *sich fürchten*, näher bestimmt werden, bei Mk nicht ausschließlich für die Jünger reserviert ist,¹⁵ stellt es doch einen

¹⁴ Vgl. J.-A. Bühner, *proágo*, in: *EWNT* III, 363f.; R. H. Stein, »A Short Note on Mark XIV 28 and XVI 7«, in: *New Testament Studies* 20 (1974), 445-452.

¹⁵ Von den 90 Belegen von *akolouthéo* im NT beziehen sich 73 auf die Nachfolge Jesu. Die Jünger sind wesentlich dadurch bestimmt, daß sie, von Jesus berufen, ihm *nachfol-*

primären Begriff der Jüngerschaft dar (vgl. 1,16-20; 2,14; 8,34). Die Annahme, daß mit dem *hoi de akolouthoûntes* hier ein engerer Kreis der Jünger bezeichnet ist, läßt sich auch aus dem unmittelbar vorausgehenden Abschnitt untermauern, in welchem Petrus das wesentliche Kennzeichen der Jünger gerade mittels dieses Begriffes beschreibt (10,28: »Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt«) und sie all den anderen, die auch das Reich Gottes suchen, gegenüberstellt. Das Motiv der Nachfolge hat gerade in der Weg-Passage 8,27-10,52 eine zentrale Bedeutung, und das *akolouthéo* wird hier nie allgemein, sondern immer in seinem geprägten Sinn von »in der Nachfolge stehen« (8,34; 9,38; 10,21. 52) gebraucht. Die Reaktionen der Jünger erfahren im MkEv eine wesentlich größere Aufmerksamkeit als die Reaktionen anderer, und ihre Bewertung ist für die Entfaltung der Grundabsicht des Evangeliums entsprechend wichtiger. Die Jünger sind die ersten Zeugen des Offenbarungsprozesses der Identität Jesu, ihnen ist das *Geheimnis des Reiches Gottes gegeben* (4,11) und sie bekommen am tiefsten den göttlichen Charakter der Vollmacht und der Identität Jesu zu spüren. Diese ihre entscheidenden Erfahrungen des Geheimnisses Jesu werden gerade durch ihre Reaktion der *Furcht* ausgedrückt (vgl. 4,41; 6,50; 9,6). Die Furcht der Jünger gilt im MkEv als eine der intensivsten Reaktionen und ist auf das zentrale Geheimnis der Identität Jesu, auf das Geheimnis seines einzigartigen Gottesverhältnisses und seines Leidensweges gerichtet und bringt dieses zum Ausdruck. Durch diese Reaktion bekommt der *Weg* und der *Gang* Jesu nach Jerusalem einen numinosen Charakter, der die Tiefe des Geheimnisses der Identität Jesu und seiner Sendung offenbart. R. Otto sieht in Mk 10,32 ein erstes Erlebnis des Numinosen der Zeugen Jesu erhalten, wo »das Gefühl noch jede Formel verschmäh«.¹⁶ Auf diesem *Weg* erleben die Jünger erneut die erschütternde Erfahrung des Göttlichen, die in ihrer *Furchtreaktion* zum Ausdruck kommt und die zu einer ihrer Grunderfahrungen mit Jesus wird. Die Verwendung der Verben *ethamboûnto* und *ephoboûnto* in absoluter Form deutet an, daß *Schauder* und *Furcht* der Nachfolgenden nicht auf etwas Bestimmtes gerichtet sind, sondern daß sie von einer numinosen Atmosphäre, von einer tiefen Wirklichkeit des Geschehens ergriffen werden, die durch Jesu Entschlossenheit, nach Jerusalem voranzugehen, geprägt ist. Das erschütternde Geheimnis des Weges Jesu und die gleichsam »numi-

gen (1, 18; 2, 14; 6, 1; 8, 34; 10, 28; 14, 54); jedoch folgen ihm auch viele andere Menschen nach (3, 7; 5, 24; 9, 38; 10, 52; 11, 9; 15, 41).

¹⁶ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H. Beck (Sonderausg.), München 1979 (Stuttgart/Gotha 1925), 186f.

nose Art und Kraft seines persönlichen Wesens und Eindrucks«¹⁷ rufen bei ihnen *Schauder* und *Furcht* hervor.¹⁸ Daß die unmittelbar Nachfolgenden - die Jünger Jesu - *sich fürchten* und nicht nur *staunen* bzw. *schaudern*,¹⁹ deutet an, daß sie in dem ihnen *Vorausgehenden* nicht nur einen Wunderheiler oder Propheten Jahwes erkannt, sondern in ihm und seinem Tun die Hoheit des Göttlichen selbst und das tiefste Geheimnis des Menschensohnes erspürt haben. Ihre Reaktion der Furcht auf dem Weg ist zwar noch nicht der Ausdruck eines reflektierten Glaubens, da sie sich offensichtlich auch weiterhin dem Schicksal des Menschensohnes, seinem Leiden und Sterben, widersetzt und die Worte Jesu über das bevorstehende Geschehen nicht völlig begriffen haben. Doch ist gerade ihre Furcht *kein* Zeichen des Unverständnisses oder Unglaubens, sondern der Tiefe ihrer Beziehung zu Jesus, welche sie auf dem Weg nach Jerusalem hinter Jesus zieht und es ihnen ermöglicht, auf diesem Weg zu verharren.²⁰

Schlußbemerkungen

Im Zentrum des Interesses des Markusevangeliums steht von Anfang an das Geheimnis der Person Jesu. Obwohl das Evangelium mit einer kulminierenden christologischen Aussage beginnt (1,1: »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes«), erscheint die immer wieder gestellte Frage, wer Jesu ist bzw. woher er seine Autorität hat (1,11.27; 4,41; 6,2.14f.; 8,27-29; 9,7; 14,61; 15,39), als grundlegend für den Offenbarungsprozeß des MkEv. Zahlreiche neue Studien haben gezeigt, daß es sich beim MkEv um einen konzipierten narrativen und kerygmatischen Text handelt, in dem die Bedeutung der einzelnen Themen und Termini nur unter Berücksichtigung der

¹⁷ R. Otto, *Das Heilige*, 186.

¹⁸ So R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, 570f.: »The followers are not afraid because they understand him to be heading toward his passion, and themselves with him into danger, ... they are not afraid of danger so much as they are afraid of a display of Jesus' supernatural power, as in his performing a miracle ... So here the fear of some bathes Jesus' push toward Jerusalem in a supernatural aura«.

¹⁹ Vgl. dazu G. Bertram, *thaumázo*, in: TWNT III, 6f., der das Staunen als eine »Haltung des Außenstehenden«, als eine Vorstufe des Glaubens bezeichnet; ferner W. C. Allenn, »Fear in St. Mark«; in: *JThS* 48 (1947), 202: »Is it not clear that this distinction between the 'wonder' of the multitude and the 'fear' of the disciples confirms the judgement that their 'fear' was a profound awe as they felt themselves to be in the presence of One of more than human power?«.

²⁰ Vgl. dazu M. Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, Echter Verlag (FzB 91), Würzburg 1999, bes. 284-291.

gesamten Erzählstruktur bestimmt werden kann.²¹ Markus verfolgt sein christologisches Interesse nicht nur lehrhaft entlang der verschiedenen christologischen Hoheitstitel, sondern er verkündet die Person Jesu durch ihr vollmächtiges Wirken und Lehren. Dabei liefert er nicht nur eine fertige Antwort auf die Grundfrage seines Evangeliums, sondern bewahrt auch »den ganzen Prozeß des christologischen Tastens, Irrrens und Suchens«.²² Das »Weg-Motiv« ist eines der zentralen integrativen Elemente und zugleich das hermeneutische Prinzip des Offenbarungsprozesses des MkEv. Es bestimmt sowohl in formaler als auch in theologischer Hinsicht den Duktus des zweiten Evangeliums. Durch dieses Paradigma wird auch eine wichtige Konzeption der atl. Theologie im MkEv aufgenommen. In Anbetracht dessen wird heute neben der sog. »titularen Christologie«²³ immer öfter von einer »narrativen Christologie«²⁴ bzw. von »integrativer Christologie«²⁵ im MkEv gesprochen.

Der Weg bekommt im MkEv eine große theologisch-christologische Relevanz und wird zu einem Paradigma für Nachfolge schlechthin. Die Jünger müssen den Weg Jesu weiter gehen und ihn fortsetzen. Das zentrale Anliegen dieses Weges bleibt weiterhin das richtige *Sehen*, das volle *Erblicken* Jesu in seiner wahren Identität, was symbolhaft

²¹ Vgl. u. a. E. Best, »Mark's Narrative Technique«, in: *JSNT* 37 (1989), 43-58; U. E. Eisen, »Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung«, in: S. Alkier – R. Brucker (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion*, (TANZ 23), Tübingen 1998, 135-153; J. P. Heil, »The Narrative Strategy and Pragmatics of the Temple Theme in Mark«, in: *CBQ* 59 (1997), 76-100; M. A. Powell, »Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark«, in: *Interpretation* 47 (1993), 341-346; einen Forschungsüberblick vgl. bei C. Breytenbach, »Gesamtdarstellungen zum Markusevangelium«, in: *Verkündigung und Forschung* 36 (1991), 50-55; F. Hahn (Hg.), *Der Erzähler des Evangeliums*, Verlag Katholisches Bibelwerk (SBS 118/119), Stuttgart 1985; M. M. Jacobs, »Mark's Jesus through the Eyes of Twentieth Century New Testament Scholars«, in: *Neotestamentica* 28 (1994), 53-85.

²² Vgl. K. Stock, »Christus in der heutigen Exegese«, in: *Geist und Leben* 59 (1986), 215-228, 227.

²³ Vgl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 83), Göttingen 1995 (1963) und C. Breytenbach, »Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie«, in: ders. – H. Paulsen (Hgg.), *Anfänge der Christologie*, (FS F. Hahn) Göttingen 1991, 169-184; zuletzt E. K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield Academic Press (JSNTSup. 175), Sheffield 1999.

²⁴ So K. Scholtissek, »Der Sohn Gottes für das Reich Gottes«, in: T. Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, Verlag Katholisches Bibelwerk (SBS 166), Stuttgart 1995, 63-90, 66 mit Bezug auf R. C. Tannehill, »The Gospel of Mark as Narrative Christology«, in: *Semeia* 16 (1979), 57-95.

²⁵ Vgl. P. Müller, »Wer ist dieser?«. *Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer*, Neukirchener Verlag (BThSt 27), Neukirchen-Vluyn 1995, 139ff.

schon durch die Heilung eines Blinden bei Betsaida (8,22-26) am Anfang und die Heilung des blinden Bartimäus bei Jericho (10,46-52) am Ende des zentralen »Weg-Abschnittes« des Evangeliums aufgezeigt ist. Der Prozeß der »Öffnung der Augen« für das Geheimnis der Person Jesu und des dadurch bewirkten Entstehens einer neuen Gemeinschaft mit ihm kann nur in der Nachfolge auf diesem Weg Jesu geschehen. Er wird aber nicht ohne Erschütterung verlaufen, wie die Furcht der Frauen am Grab bezeugt, weil das einzigartige Gottesverhältnis Jesu für die Menschen immer eine Herausforderung und eine nie ganz durchschaubare Wirklichkeit bleibt.

Povzetek: Maksimilijan Matjaž, Metaforika poti v Markovem evangeliju

Markov evangelij razvije predstavitev Jezusovega življenja in označila ob metafori poti. Motiv poti, ki je pretežno opisan s krajevnim določilom *hodós*, je eden izmed glavnih integrativnih elementov evangeljske pripovedi in jo zaznamuje tako v formalnem kot v teološkem pogledu. Motiv se pojavlja vedno v kontekstih, ki predstavljajo novo stopnjo v procesu razodevanja skrivnosti Jezusove osebe in Božjega kraljestva. Evangelij se začne z aktualiziranim starozaveznim pozivom o pripravi poti božjemu Maziljencu (Mr 1,2-3), kjer predstavlja pot metaforo tako Jezusovega poslanstva, Božjega odrešenjskega načrta, kakor aktivnega odgovora tistih, ki so slišali veselo oznanilo. Krajevna oznaka *hodós* je 12krat od skupno 16 primerov z različnimi besednimi zvezami natančneje opredeljena: besedni zvezi *parà tèn hodón* (4,4.15; 10,46) in *eis tèn hodón* (11,8) imata pretežno statično konotacijo v pomenu poti kot kraja potovanja, besedni zveze *eis hodón* (6,8; 10,17) in *en tē hodō* (8,3.27; 9,33.34; 10, 32.52) pa imata pretežno dinamično konotacijo. Posebno mesto pri tem ima besedna zveza *en tē hodō*, ki gradi v kontekstih napovedi trpljenja in vstajenja (8,27) in posebnega poučevanja učencev (9,33sl.) z ozirom na dogodke v Jeruzalemom (10,32) ter bistva njihovega poslanstva (10,46.5), ključno kristološko podobo Markovega evangelija. Metafora poti vnaša v evangelij enega osrednjih starozaveznih konceptov Božjega razodevanja in opredeljuje Jezusovo oznanilo kot *Gospodovo pot* (12,14 *hodós tou theou*), kot Božjo zapoved.

Ključne besede: Markov evangelij, pot, metafora, motiv, učenec, učenčevstvo.

Summary: **Maksimilijan Matjaž, Imagery of the Way in the Gospel of St Mark**

The Gospel of St Mark develops the presentation of Jesus' life and preaching around the image of the way. The motive of the way, predominantly described by the local qualifier *hodós*, is one of the most important integrative elements of the narration and characterizes it from the formal as well as from the theological point of view. The motive always appears in contexts representing a new stage in the process of revealing the mystery of the person of Jesus and of the Kingdom of God. The Gospel begins with an updated Old Testament invitation to prepare the way of Messiah (Mk 1.2-3), where the way represents an image of Jesus' mission, of God's plan of salvation as well as of the active response of those hearing the good news. The local qualifier *hodós* appears 16 times and in 12 cases it is qualified in a more detailed way by different word combinations: the word combinations *parà tèn hodón* (4.4, 15; 10.46) and *eis tèn hodón* (11.8) have a predominantly static connotation meaning the way as the place of the journey, whereas the word combinations *eis hodón* (6.8; 10.17) and *en te hodo* (8.3, 27; 10.32, 52) have a predomonantly dynamic connotation. A special place is reserved for the word combination *en te hodo*, which in the contexts of the predictions of the passion and the resurrection (8.27) and of specially teaching the disciples (9.33ff.) with regard to the events in Jerusalem (10.32) and to the essence of their mission (10.46, 5), builds the key christological image of the Gospel of St Mark. The image of the way brings into the gospel one of the central Old Testament concepts of God's revelation and defines Jesus' preaching as *the way of God* (12.14 *hodós tou theou*), as God's commandment.

Key words: Gospel of St Mark, way, image, motive, disciple, discipleship.

Drago Ocvirk

Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizem

»Politiki v mednarodnih ustanovah lahko tisočkrat ponovijo, da mora biti temelj nove svetovne ureditve spoštovanje človekovih pravic, toda to ne bo pomenilo nič, dokler te zahteve ne bomo izpeljali iz čudeža Bitja in čudeža stvarstva, čudeža narave in čudeža našega lastnega bivanja.«¹

Vaclav Havel

Človekove pravice so samoumevne in le malokdo jim načelno oporeka. Toda če je strinjanje okrog izraza samega splošno, pa so razhajanja glede njihove vsebine velika. Sami poznamo to že v sami zahodni civilizaciji, kjer so med glavnimi pojmovanji-tolmačenji liberalno, katoliško, socialistično, prej komunistično idr. Še večja razhajanja glede vsebine človekovih pravic pa so med civilizacijami oziroma njihovimi verskimi izročili. Pri tem gre za različna pojmovanja človeka, njegovega dostojanstva, vključenosti v družbo itd. Zato bomo v prvem delu pogledali nekaj vprašanj v zvezi s Splošno deklaracijo človekovih pravic. Sledi daljši prikaz pogledov verstev na človekovo dostojanstvo, na katerem so človekove pravice utemeljene. Pri verstvih smo se omejili na plemenska, indijska, kitajska in new age, ob strani pa smo pustili abrahamska (judovstvo, krščanstvo, islam). Za konec se ustavimo ob pereči temi fundamentalizmov, ki versko svobodo in seveda tudi številne druge pravice zavračajo.

1. Človekove pravice

V svojem nastajanju so človekove pravice, kot so formulirane v *Splošni deklaraciji človekovih pravic*, zgodovinsko in civilizacijsko omejene na zahodno civilizacijo in s tem na krščanski navdih. Kljub tej zakoreninjenosti v določenih zgodovinskih, civilizacijskih in verskih posebnostih jih sprejemajo, vsaj načelno, vse članice OZN. Tu nas na

¹ V. Havel, *The Art of the Impossible. Politics as Morality in Practice*, New York 1998, 171-172.

kratko zanima nastanek teh pravic in njihova formulacija v *Splošni deklaraciji*.

1.1. Oris oblikovanja človekovih pravic

Vsaka družba je tako urejena, da morejo njeni člani živeti in preživeti in da lahko tudi sama dolgo traja. Naj se nam zdijo npr. razne amazonske indijanske družbe-kulture še tako preproste, jim je treba priznati izjemno življenjsko moč, saj trajajo že dolga tisočletja in so resno ogrožene šele danes v soočenju s sodobno civilizacijo, civilizacijo človekovih pravic. Ta primer nas svari pred sleherno samozadostnostjo in samovšečnostjo, ki bi iz nas samih delala cvet človeštva in civilizacijo brez primere. V resnici sploh ni ustrezno govoriti, da je posameznik v ne-modernih družbah, nekoč in danes, brez pravic, ampak moramo ugotoviti, da se v njih razmerje med skupnostjo in posameznikom ne zastavlja tako, kot se v moderni družbi in državi.

Vprašanje človekovih pravic se v vsej svoji novosti in s silovitostjo zastavi šele s pojavom in rastjo moderne družbe-kulture, ki se začne, gledano politično, z nastankom moderne države. Ta tip države ne temelji več na krščanstvu, kot je ves srednji vek, marveč si po krvavih verskih vojnah od 16. do 18. stoletja poišče drug temelj: razum in narod.² Tako stopi v ospredje po eni strani nosilec razuma: posameznik, ki se vse bolj osvobaja vezi, vplivov in pritiskov družbeno-kulturnega okolja, po drugi strani pa narod kot okvir države in političnega sistema. Če je v tradicionalni družbi bilo vodilo družbenega in človekovega življenja tradicija, izročilo, tisto, kar so nam izročili predniki (duhovi, Bog, ali kdo drug), pa moderna družba-kultura prelomi z izročilom in stavi na razum ter nacijo. Tako nastane nov, v zgodovini še ne viden tip družbe-kulture in z njim tudi nove politične organiziranosti. V novi obliki in organizaciji družbe-kulture je moral nanovo opredeliti svoje mesto tudi posameznik kot človek in kot državlján. Tako se je začelo govoriti o človekovih in državljanovih pravicah, ki so počasi dobivale svojo podobo.

Tu je treba še enkrat opozoriti na predsodek, po katerem bi pred tem časom ljudje ne imeli pravic in svoboščin, marveč bi bili izročeni popolni samovolji oblastnikov. To seveda ni res in srednjeveška družba je bila vse kaj drugega kot mračna. Novi vek se je lahko razvil le iz dosežkov, iznajdb in znanj, ki jih je ustvaril srednji vek.³ Vprašanje svoboščin pa se je pojavilo znova v novem veku, ker je nastajala nova

² Prim. P. Manent, *Le cours familier de philosophie politique*, Fayard, Paris 2001.

³ Prim. J. Le Goff, *Za drugačen srednji vek. Čas, delo in kultura na Zahodu: 18 esejev*, ŠKUC, Ljubljana 1985.

oblika družbe, v kateri je dobivala razsvetljena, racionalna in nacionalna (nacionalistična?) oblast vse več absolutističnih značilnosti, ki jih prejšnja, fevdalna, ni poznala in bi jih ne trpela. Naj spomnim, da je fevdalna Evropa ukinila suženjstvo, ker je v krščanskem duhu pozitivno vrednotila fizično delo (Jezus je bil tesarjev »sin«!; apostol Pavel tkalec šotorov; vodilo menihov je *ora et labora*), a ga je renesančna Evropa, ki se je vrnila h grškim in rimskim vrednotam, tudi k zaničevanju fizičnega dela, spet uvedla.⁴ Resnici na ljubo je treba povedati, da je suženjstvo v polnosti zacvetelo šele v razsvetljenstvu, saj so bili sužnji vedno bolj potrebni razvijajočemu se evropskemu gospodarstvu. Bordeaux in Nantes sta bila tako npr. najbolj dejavna v tej trgovini od 17. do 19. stoletja. Prav med revolucijo, ki je razglasila *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*, je ta trgovina v Bordeauxu najbolj cvetela. Suženjstvo je prva odpravila Anglija leta 1807, v Franciji ga ni ukinila revolucionarna republika, temveč šele obnovljena monarhija: Ludvik XVIII. leta 1814.⁵

Danes poznamo tri generacije ali sklope človekovih pravic: 1. državljanske in politične pravice, 2. ekonomske, socialne in kulturne pravice in 3. solidarnostne pravice.

Prve sežejo v 17. stoletje. Proti absolutistični, tiranski in končno totalitarni oblasti se torej ljudje borijo za osnovne svoboščine in pravice in iz teh bojov zrastejo *civilne in politične pravice*. *Splošna deklaracija človekovih pravic* jih opredeli v členih 2-21. To je področje tako imenovanih negativnih svoboščin, se pravi tistih, ki varujejo posameznika pred posegi države, skupin ali posameznikov, obenem pa mu mora država zagotavljati pravno varnost. Kako se države težko odpovedo vsemogočnosti, kaže nastajanje tretjega člena, ki je danes samoumeven: »Vsakdo ima pravico do življenja, do prostosti in do osebne varnosti.«⁶ Je lahko kaj bolj jasnega? In vendar »je Sovjetska zveza predlagala dvojno spremembo, in sicer naj država zagotavlja pravico do življenja in naj se smrtna kazen ukine. Francija jo je zavrnila s komentarjem o počasni smrti v koncentracijskih taboriščih, ki je prav tako 'resnična smrtna kazen, kot je smrt z obeshanjem'. Sovjetska zveza je odgovorila, da 'pravilno vodena koncentracijska taborišča in kazenske ustanove ne vodijo v smrt, marveč

⁴ R. Pernoud, *Les saints au Moyen Age. a sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui?*, Plon, Paris 1984, 87.

⁵ Prim. E. Saugera, *Bordeaux, port negier XVIIe - XIXe siècles*, Karthala, Paris 1996; O. Petre-Grenouilleau, *L'argent de la traite*, Aubier, Paris 1996.

⁶ Vsi navedki mednarodnih dokumentov so iz knjige v dveh delih: Društvo za združene narode za RS, *Človekove pravice. Zbirka mednarodnih dokumentov*, Društvo za združene narode za RS, Ljubljana 1995.

spreminjajo ljudi, ki jim je svoboda začasno odvzeta.' Belgija pa se je bala, da bi v obdobju miru ne smeli streljati izdajalcev.«⁷

Podobno so bili številni pomisleki in nenavadni predlogi tudi pri drugih členih civilnih in političnih pravic, preden so nastali členi, kot npr. naslednja dva. »Nihče ne sme biti samovoljno zaprt, pridržan ali izgnan« (člen 9). »Nikogar se ne sme nadlegovati s samovoljnim vmešavanjem v njegovo zasebno življenje, v njegovo družino, v njegovo stanovanje ali njegovo dopisovanje in tudi ne z napadi na njegovo čast in ugled. Vsakdo ima pravico do zakonskega varstva pred takšnim vmešavanjem ali takšnimi napadi« (člen 12).

Druga generacija človekovih pravic so *ekonomske, socialne in kulturne pravice*. Boj za ekonomske in socialne pravice seže v začetke 19. stoletja in se sredi istega stoletja okrepi z organiziranim delavskim gibanjem in levimi političnimi strankami. Katoliška delavska gibanja, nastanek cerkvenega družbenega in socialnega nauka z okrožnico *Rerum novarum* kot vrhuncem tega procesa in prizadevanj odločilno vpliva na spremembo miselnosti in doseganje novih ekonomskih in socialnih pravic v Evropi, ki je z industrijsko revolucijo postala kapitalistična. Evropska kmečka populacija se je manjšala, večalo pa delavstvo in z njim mesta. Ta proces, ki se je začel v Evropi dejansko pred dvesto leti, po svetu še traja, čeprav smo sedaj že povsod v njegovi pospešeni fazi: v globalizaciji. Na svetu še vedno obstajajo istočasno na nekaj kilometrov oddaljenosti kamenodobna, poljedelska, industrijska in informacijska družba. To tudi pomeni, da so vsakokrat razmerja med družbo in posameznikom drugače zasnovana in s tem tudi pravice in dolžnosti članov posameznih družb.

19. stoletje je v Evropi tudi stoletje prebujanja in krepitve narodne zavesti, nastajanja nacionalnih držav in pojavov skrajnih oblik nacionalizma. Pri nas je to npr. čas Prešerna in Slomška, pa tudi čas germanizacije. Ti procesi narodnih kultur in držav so se v Evropi končali šele v 90-tih letih 20. stoletja, ko smo tudi Slovenci dobili nacionalno državo. V 60-tih letih prejšnjega stoletja so se razpadli zahodni kolonialni imperiji, tako je nastala vrsta novih azijskih in afriških držav. Podobni procesi verjetno še niso končani, saj je tu še kitajski imperij, vprašanje, kaj bo z Indijo, Kurdi so brez države, kolonialne meje v Afriki so vir sporov in vojnih spopadov. Vse to dogajanje nekoč in danes je pripeljalo do zavesti o pomenu narodne kulture in potrebe, da se zaščiti s posebnimi pravicami do narodne kulture.

⁷ J. Wronka, *Human Rights and Social Policy in the 21st Century. A history of the idea of human rights and comparison of the United Nations Universal declaration of Human Rights with United States federal and state constitutions*, New York 1992, 95.

Te ekonomske, socialne in kulturne pravice obravnava *Deklaracija* v členih 22-27. Poglejmo si dva, ki sta pereča tudi pri nas in ta hip. »Vsakdo ima kot član družbe pravico do socialne varnosti in pravico do uživanja, s pomočjo prizadevanja svoje skupnosti in mednarodnega sodelovanja in v skladu z ureditvijo in sredstvi neke države, ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, nepogrešljivih za njegovo dostojanstvo in svoboden razvoj njegove osebnosti« (člen 22). »Vsakdo ima pravico do dela in proste izbire zaposlitve, do pravičnih in zadovoljljivih delovnih pogojev in do varstva pred nezaposlenostjo« (člen 23,1).

Če je prva generacija pravic vezana na *svobodo*, druga na *enakost* in se bori proti revščini, izkoriščanju in zatiranju, ki jih povzročajo krivične družbene in politične strukture, pa izhaja tretja generacija iz zavesti *solidarnosti, soodvisnosti in povezanosti vsega človeštva (bratstvo/sestrstvo)*. To je zavest, ki se je začela uveljavljati po drugi svetovni vojni, in je v zametku že izražena v 28. členu *Splošne deklaracije*: »Vsakdo je upravičen do družbenega in mednarodnega reda, v katerem se lahko v polni meri uresničujejo pravice in svoboščine, določene v tej Deklaraciji.« Te pravice so šele v nastajanju, npr. pravica do miru in zdravega okolja, do humanitarne pomoči in gospodarskega ter socialnega razvoja. Povezovanja, kot Evropska zveza, medregijsko sodelovanje Alpe-Adria in drugo mednarodno povezovanje, so konkretni izrazi pravic, ki jo ima človek, da njegova država in vlada sodeluje z drugimi. Generalna skupščina OZN je leta 1990 sprejela resolucijo, s katero posebej spodbuja krepitev zavesti o solidarnosti z vsemi.

1.2. Splošna deklaracija človekovih pravic (1948)

Splošna Deklaracija človekovih pravic je vsebinsko razdeljena na tri dele, ki ustrezajo trem generacijam pravic. Člen 29 govori o dolžnostih, zadnji pa zaščiti *Splošno Deklaracijo* pred zlorabami. To deklaracijo dopolnjujeta pakta, ki imata zavezujočo moč za države pogodbenice: *Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* in *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah*. Oba sta začela veljati leta 1976.

Generalna skupščina Združenih narodov je razglasila *Splošno deklaracijo človekovih pravic* v Parizu 10. decembra 1948. Po drugi svetovni vojni je namreč postalo jasno, da so politični režimi, skupine in posamezniki zmožni množičnih in racionalno opravljenih zločinov v dotlej neznanem obsegu. Zato je bilo treba nekaj storiti, da se kaj podobnega ne bi ponovilo. Sad teh prizadevanj je Deklaracija kot »skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov«, ki ga morajo pospeševati vsi brez izjeme: organi družbe in posamezniki, države in mednarodna skupnost. To je sodobnih 'deset zapovedi', ki so imele ob razglasitvi le

moralno moč, sčasoma pa so dobile veljavo mednarodnega prava, ki ga ni mogoče nekaznovano kršiti.

Poudariti je treba, da *Deklaracija* ni nastala po želji velikih sil, marveč so jo izsilile nevladne organizacije, posamezniki in nekatere manjše države. ZDA so imele namreč rasne probleme, Sovjetska zveza Gulage, Evropejci kolonije. Čile, Kuba in Panama (takrat 'katoliške dežele') so Generalni skupščini (1946) predložile osnutek deklaracije in spodbudile ustanovitev Komisije za človekove pravice. Ta se je sestala januarja 1947; predsednica je postala Eleanor Roosevelt, podpredsednik pa René Cassin, francoski jud in nobelovec, ki je dejanski oče deklaracije. Ko je komisija - v njej je bila tudi Jugoslavija - začela zasedati, jo je že čakalo več predlogov: poleg Čila, Kube in Paname so ga dali še »Ameriška zveza za delo, dr. Lauterpacht iz univerze v Cambridgu, dr. Alvarez iz Ameriškega inštituta za mednarodno pravo, č.g. Parson iz Katoliške zveze za mednarodni mir in pisatelj Horace G. Wells.«⁸

Že na prvi seji so se pokazale razlike glede vrednot in poudarkov, ki naj bi bili v deklaraciji. Liberalne in protestantske države so zagovarjale politične svoboščine, medtem ko je socialistični blok vztrajal pri kolektivnih pravicah. Sovjetska zveza je bila tako npr. proti pravici do zasebne lastnine, »Jugoslavija pa je opozarjala, da so sodobni časi razvili kolektivni in solidarnostni duh ljudskih množic in da je resnično individualno svobodo mogoče doseči samo v popolnem skladu med posameznikom in skupnostjo.«⁹ Na srečo je bila v komisiji še tretja, katoliška skupina (ki je imela tudi podporo podpredsednika R. Cassina), ki je zagovarjala personalistični pogled na človeka. Ta pogled povezuje človeka in družbo, prednost pa daje človeški osebi, ki je ustvarjena po Božji podobi.

Prav na tej bogopodobnosti je želela ta 'katoliška' stran utemeljiti človekovo dostojanstvo, iz katerega izvirajo vse pravice in svoboščine. Vendar so takšni utemeljitvi silno nasprotovale komunistične države, tako da *Deklaracija* ne utemeljuje človekovega dostojanstva v njegovi bogopodobnosti, marveč preprosto razglasi »priznavanje prirojenega človekovega dostojanstva« za »temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu«. To dostojanstvo je treba ščititi in pospeševati, da bi tako ustvarili svet, »v katerem bi imeli vsi ljudje svobodo govora in verovanja in v katerem ne bi živeli v strahu (zaradi vojne) in pomanjkanju« (zaradi revščine). Te misli so strnjene v prvem členu: »Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.«

⁸ J. Wronka, n.d., 87-88.

⁹ J. Wronka, n.d., 89.

To je torej izhodišče, na katerem je zgrajena cela *Deklaracija*. Te pravice so splošne, veljajo za vse, in jih ni mogoče deliti tako, da bi ene spoštovali, druge pa zanikali ali zanemarjali. Kot je človek enovito bitje, tako so enovite tudi njegove pravice. Napad na katero koli je napad na človekovo celovitost. *Deklaracija* je sad kompromisov in popuščanj z vseh strani in vsi njeni tvorci z njo niso bili zadovoljni. Komunistične države, med njimi tudi Jugoslavija, so se vzdržale glasovanja, to pa je storila tudi Saudova Arabija, ki zavrača člen o verski svobodi. *Deklaracija* je bila končno sprejeta 10. decembra 1948 z 48 glasovi od 56, kolikor članic je takrat štela OZN.

2. Religijske utemeljitve človekovega dostojanstva

Ni mogoče reči, da verstva enako utemeljujejo človekovo dostojanstvo, vsekakor ga pa nobeno ne omejuje le na ta svet. Sleherno verstvo utemeljuje namreč človekovo dostojanstvo skladno s svojimi pogledi na človeka, svet in zadnjo Resničnost, vir vsega. Velika svetovna verstva so odrešenjska, kar pomeni, da razumejo posameznikovo življenje na tem svetu kot bolj ali manj posrečeno ali ponesrečeno, hkrati pa učijo, da je dokončna uresničitev ali odrešenje na »drugem svetu«. Ta verstva se pojavijo, ko se vez med posameznikom in skupnostjo razrahlja, ko se razpade plemenska skupnost in se pojavijo bolj kompleksne družbene ureditve, kjer ni več plemenske neposrednosti in domačnosti, ampak se družbeni odnosi razlikujejo od osebnih. Tedaj se človek zave sebe in svoje ogroženosti in se več ne doživlja samo kot del celote, marveč kot celota zase, ločena od »Celote«, h kateri teži in se želi vrniti. Zato se sprašuje, kako se rešiti iz tostranstva in prek smrti doseči onostranstvo.¹⁰

2.1. Plemenska verstva

Čeprav prevladujejo v svetu odrešenjska verstva, pa živi na svetu še okrog dvesto milijonov pripadnikov plemenskih verstev. Danes je njihov način življenja in videnja sveta na tem, da izgine, oz. jih posrka vase moderna civilizacija oz. prevladujoča kultura v državi, v kateri živijo in so v njej manjšina. Hkrati pa jih k svoji veri vabijo odrešenjske religije okrog njih, ki so vse po vrsti misijonarske, ne le krščanstvo. Zaradi tega se tu ne bomo spraševali toliko o njihovem pojmovanju človekovih pravic in dostojanstva, ampak bomo pokazali skrb in dolžnost, da zaščitimo ta ljudstva pred nasilnim uničenjem.

¹⁰ Prim. D. Ocvirk, *Označitev religijskega polja*, v: *Tretji dan XXXI* (2002), št. 4/5, 16-22.

Prav zato, da bi zaščitila ta starodavna ljudstva Amerike, Afrike, Oceanije in Azije pred našo civilizacijo in moderno državo, je Mednarodna organizacija dela izdala *Konvencijo o domorodskih in plemenskih ljudstvih v neodvisnih državah*.¹¹ Po eni strani zakoliči *Konvencija* njihove pravice in z njimi obveznosti države, po drugi strani pa določi, do kod smejo njihova lastna pravila in običaji. Glede prvega določa člen 7,1: »Ta ljudstva morajo imeti pravico odločanja o svojih lastnih prioritetah glede razvoja, ko ta vpliva na njihovo življenje, verovanja, ustanove in duhovno blaginjo, na ozemlja, ki jih zasedajo ali kako drugače uporabljajo. Kolikor je mogoče, morajo imeti pravico do nadzora nad svojim gospodarskim, socialnim in kulturnim razvojem. Poleg tega morajo sodelovati pri oblikovanju, izvajanju in ovrednotenju načrtov in programov za nacionalni in regionalni razvoj, ki bi jih mogel neposredno prizadeti.« Člen 8,2 pa podreja postavo in običaje teh ljudstev človekovim pravicam: »Ta ljudstva morajo imeti pravico ohraniti svoje lastne običaje in ustanove, ko le-te niso nespreljive z osnovnimi človekovimi pravicami, kot so določene v nacionalnem pravnem sistemu, in z mednarodno priznanimi človekovimi pravicami. Kadar koli je potrebno, je treba vzpostaviti postopke za razreševanje konfliktov, ki lahko nastanejo zaradi uresničevanja teh načel.«

Naj k slednjemu navedem zanimiv primer iz Avstralije. Tam je izjemno veliko staroselcev napravilo samomor v zaporu. Raziskave so pokazale, da je zanje zaporna kazen hujša od smrti, v zaprtem prostoru, brez svobode ni življenja, oz. je smrt edini možen izhod, je beg iz zapora na prostost. Sami staroselci kaznujejo prestopke največkrat tako, da kršilcu porinejo kopje v nogo pod kolenom med mišico in kost. To sicer boli, a se kmalu zaceli, krivda je poravnana in ugled povrnjen. Nič od tega ne da zaporna kazen, zato je hujša od smrti. Država daje sedaj možnost avstralskim staroselcem, da sami izberejo način kaznovanja: ali po svoje ali po »civilizirano«. Čeprav bi njihovo kaznovanje lahko zavračali v imenu telesne celovitosti in prepovedi telesnih kazni, pa je zanje to očitno manj kruto in manj barbarsko kakor odvzem svobode.¹²

Tradicionalna ali plemenska verstva (za nekatere animizem) so zlita z družbo. Svet tradicionalnega človeka je svet povezav in odnosov, vzrokov in učinkov, v katerem vladajo različne sile: dobrohotne in zlobne. Človek je največkrat reinkarnacija kakega prednika in cilj njegovega življenja je priti v skupnost prednikov (mrtvih) in z njimi živeti v realnem svetu, kajti ta naš svet je le privid. Način človekove uresni-

¹¹ Konvencija 169, sprejeta na 76. zborovanju Mednarodne organizacije dela dne 27. junija 1989 v Ženevi.

¹² Ta primer je opisal Kevin Lenahan v seminarski nalogi v doktorskem ciklusu pri mojem predmetu Human Rights, religion, and Religious Freedom na Teološki fakulteti univerze v Leuvenu 2001.

čitve, potešitve želja in doživljanje sreče v takem okolju seveda nima nobene neposredne povezave z modernim pojmovanjem človekovih pravic. To pa nikakor ne pomeni, da je brez dostojanstva in pravic, njegova družba pa tiranska: je preprosto drugačna kakor moderna.

Omenil sem že, da so ta ljudstva »tarča« odrešenjskih religij. Zgodovinsko gledano, se prehod od plemenske in lokalne religije k odrešenjski in univerzalistični zgodi s pojavom države. To so storili tudi naši predniki in smo s krščanstvom preživeli kot narod do danes, medtem ko so večja plemena ali ljudstva od slovenskega tedaj izginila z odra zgodovine, ker se s plemensko ureditvijo in religijo pač ni dalo kljubovati državi in univerzalistični religiji. Ti procesi pa še zdaleč niso enostranski in se med kulturo-religijo prišlekov in kulturo-religijo domačinov vzpostavi zapleten dialoški odnos medsebojnega vplivanja, sprejemanja in zavračanja, v katerem domačini integrirajo svojo kulturo-religijo v prišlekovo. Ta proces je npr. pokazal Jean Delumeau za indijanske kulture-verstva v Latinski Ameriki.¹³ Danes ugotavljajo podobno »podomačenje« med nekaterimi avstralskimi staroselci. »Čeprav bi bilo preveč optimistično reči, da je Avstralija že v postkolonialnem obdobju, je tam kar nekaj domorodskih skupnosti, ki ne uživajo več Biblije 'iz zahodne čaše'. Tretja Cerkev domorodskega krščanstva je zamenjala pojem 'spreobrnjenja' z metaforami ustvarjalnega prepletanja in preoblikovanj domačih in zahodnih izročil. V nekaterih delih Avstralije se evangelij ne razume več kot zahodni kulturni izdelek in kot trdi aboriginski teolog Djiniyini Gondarra: 'Nanj ne gledamo več kot na Boga belca ali Boga, ki so ga prinesli misijonarji, marveč je Bog, ki živi z nami ves čas, Bog naše zgodovine. Toda ne le v zgodovini, sedaj živi z nami v osebi Svetega Duha. Dal nam je vizijo za domačo Cerkev, da mislimo evangelij v jeziku in kulturi našega ljudstva.'«¹⁴

Glede človekovega dostojanstva lahko rečemo, da je v plemenski religiji, kolikor jo je sploh mogoče ločiti od celote-enote družbe in kulture, povezano s posameznikovo pripravljenostjo živeti in delati za skupnost. To mu po smrti omogoči, da se pridruži prednikom in tako doseže »cilj« svojega življenja.

2.2. Indijska verstva

Od odrešenjskih verstev je najstarejši hinduizem. Ta je v Indiji že tisočletja skupno versko-miselno obzorje, ki se je razvil v številne veje,

¹³ Prim. J. Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977.

¹⁴ P. van Toorn, *Before the Second Reformation: Nineteenth-Century Aboriginal Mediations of the Bible in Van Diemen's Land*, v: *Semeia* 88, 67; prim. D. Gondarra, *Let My People Go*, Darwin, Bethyl Presbytery, 1986, 13-14.

iz njega in proti njemu, predvsem proti kastnemu sistemu, pa so nastala še druga verstva, od katerih je treba omeniti budizem in džainizem.

Hinduizem ima ta svet za privid in vanj se vedno znova vrača atman (recimo na hitro 'duša', čeprav to ni isto) in se utelesi v določenem človeku. V koga, kdaj in kje se bo reinkarniral, je odvisno od dejanj, ki jih je atman storil v prejšnjih reinkarnacijah in si je tako nabral karmo, ki jo mora izprazniti. Ko se krog selitve atmana prekine, se le-ta združi z zadnjo (edino) resničnostjo Brahmo, od katerega se je (nekoč?) odcepil. Ko je vse eno, ko posameznika ni več, je odrešen. To odrešenje lahko človek doseže na več načinov.

Prva in najbolj splošna pot odrešenja je kastni sistem. Če človek živi vdano v položaju, kamor je bil rojen, ima njegov atman možnosti, da se bo prihodnjič reinkarniral v višjo kasto. In ko bo nazadnje v najvišji, brahmanski kasti, se bo zanj krog rojevanj sklenil. Zaradi takih pogledov so hindujci ravnodušni in brezbrizni do lastne in tuje bede, do svojih človeških pravic, saj bi lahko z vsakim uporom ali pomočjo drugim posegali v naprej določeno usodo in si tako le škodovali. V Bombaju sem obiskal bolnišnico, ki jo vodijo neke vrste hindujski menihi in živijo po zgledu katoliških bolniških redov. Od leta 1945, ko so bili ustanovljeni, do 1995, jim je v vsej Indiji uspelo dobiti vsega skupaj tisoč članov in sedaj je ostala le še bombajska skupnost, ki nima prirastka in bo tudi ta izumrla. Vodja meniške skupnosti je bridko potožil, da je v Indiji na milijone asketov in »posvečenih«, vendar njihov ideal ni ljubezen do bližnjega. V tem duhu lahko razumemo, zakaj so hindujski gorečnejši odločno nasprotovali delovanju matere Terezije in so jo imeli za utelešeno zlo, ker da s svojo skrbjo za bolne deluje proti zakonitostim karme in jim tako dejansko škoduje.

Poleg »pohoda« skozi kastni sistem se atman osvobodi kroga reinkarnacije tudi z jogo, ko se človek odpove vsemu in postane 'jogi', asket, svetobežnik. Za žensko ni odrešitve in se bo njen atman še vrnil na ta svet kot moški, preden se bo izvil iz kroga ponovnih rojstev. Izjema je le vdova, ki jo živo zažgejo s pokojnim možem: ta postane boginja in se ne reinkarnira več. Bhakti hinduizem pozna še eno pot odrešenja, in sicer ljubezen do Boga: vsi, ki jo gojijo, tudi žene in sužnji, bodo odrešeni in se ne bodo več vrnili na ta svet.

V zvezi s človekovimi pravicami se zastavlja vprašanje kastnega sistema. Je ta sistem res bistvena sestavina hinduizma in ga ni mogoče odpraviti, ne da bi odpravili hinduizem sam, ali pa je hinduizem možen tudi brez kast? »V indijski zgodovini je bilo veliko izzivov tej velikanški kastni neenakosti. Buddha je bil prvi in je odprl svojo religijo za vse, tudi ženske. V južni Indiji je prišel izziv od bhaktijcev, Šivinih nanjanmarcev, siddhajcev, St. Manickavashakarja, alvarskih višnujcev Sri Ramanuja, Ramalinga Swamigal - vsi iz Tamil Nadu - in Sri Ba-

saveswara iz Karnatake. Na Severu so bili Kabir Dass, Raja Rammo-han Roy, Dhayananda Saraswathi,¹⁵ ki so izšli iz hinduizma in so zagovarjali ukinitve kastnega sistema. Sodobni izzivi so prišli od islama in krščanstva. Tu lahko navedemo dobro misel sodobnega sociologa Yogendra Singha: 'Medtem ko si je velik del duhovne šole prizadeval, da bi širil in ponavljal izbrane vrednote velike hindujske tradicije (kar najdemo v oznanjevanju Chaitanya, Tulasidasa in Tukarama¹⁶ idr.), pa je pomemben del te šole, ki so ga vodili svetniki, kakor Ramananda, Kabir, Nanak,¹⁷ idr., naravnost navdihovala skrb za uvajanje bolj egalitarnega in nehierarhičnega vrednostnega sistema v hindujskem svetovnem nazoru. Podobno je v njihovem razlaganju tradicije zavesten napor za liberalizacijo hindujske tradicije in njene sinteze z islamom.'¹⁸ Tako je med drugim zapisal o hinduizmu in naporih, da se preseže kastni sistem T. Murugarathanam v razpravi *Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji*.¹⁹

V budizmu, ki se sicer deli v tri velike skupine (veliki voz, mali voz in diamantni voz), so vsa bitja soodvisna in ustvarjajo vesoljno harmonijo, ki je temelj dostojanstva vsakega bitja. Zato je pomembno sočutje z vsem živim, čeprav je človek kot jaz le iluzija, ki se je je treba osvoboditi. Tu ni dovolj časa, da bi posebej razvijal budistične poglede, vendar je na njegovem pojmovanju človeka sila težko utemeljiti človekovo dostojanstvo, saj se v njem človek razgradi v nekaj energij vpetih v kozmološko dogajanje.

Zdi pa se mi pomembno spregovoriti nekaj besed o privlačnosti budizma na Zahodu. Francoski akademik, zgodovinar René Rémond pravi, »da budizem plava na majhnem oblaku ... Nedvomno je težko izmeriti pomembnost te privlačnosti ali jo vsaj razumno oceniti. Budi-

¹⁵ Bhaktijci versko gibanje, ki povezuje vernika z božanstvom po ljubezni; Šivini najanmarci je ime za 63 pesnikov, ki so se posvetili Šivi in so se upirali na bhakti; siddhajci so častilci 'Uresničenih', tistih, ki so postali nesmrtni potem, ko so dosegli odrešenje; St. Maanickavaashakar je pesnik, okoli 7.-9. stoletja; alvarski višnujci so pesniki od 6. do 10. st., ki so se opirali na bhakti; Sri Ramanuja (okrog 1050-1137), filozof, zavračal čaščenje podob in sprejemal v svoje samostane -ustanovil jih je čez 700 - ljudi zunaj kaste; Sri Basaveswara (1125-1167), ustanovitelj samostanov, kamor so lahko vstopale tudi ženske; Kabir Dass (1398-1448), pesnik in filozof, zagovornik enakosti med ljudmi in verstvi; Raja Rammohan Roy (1772-1833), verski reformator in politik; Dhayananda Saraswathi (1824-1883), filozof, ki je zavračal mnogoboštvo, kastni sistem in zapostavljanje žensk.

¹⁶ Chaitanya (1486-1533), filozof, ustanovil sekto s svojim imenom; Tulasidas (1532-1623), pesnil je o bhakti; Tukaram (1608-1649, pesnik in bhaktijski teolog.

¹⁷ Ramananda (okrog 1400-1470?), filozof, poskušal je spraviti islam in hinduizem, zavračal je kaste. Nanak (1469-1538), pesnik in ustanovitelj sikhizma.

¹⁸ Yogendra Singh, *Modernization of Indian Tradition*, Rawat publication, '86.

¹⁹ T. Murugarathanam, *Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji*, v: BV 55 (1995), 349-350.

stični krogi govorijo o številnih spreobrnjenjih, tečaji zen meditacij so polno zasedeni, navajajo številko o več sto tisočih budistih v Franciji. Najsi bo tako ali drugače, javnost prihaja do bolj posplošenega znanja o vzhodnjaških tradicijah. A kako določiti, kaj je pri vsem tem zgolj medijski pojav in kaj dejanski vpliv religije na ljudi? Naši sodobniki so dokaj pogosto dovzetni za skorajda eksotično predstavo o budizmu: gredo gledat film, kakršen je *Himalaja*, ki je tehnično zelo lepo narejen, in pri tem pozabljajo, da je religija, ki jo ponuja tibetski budizem, pogosto zelo kruta, po kateri je človek podrejen neizprosnim naravnim božanstvom. Ta verovanja se mi kljub njihovem spoštovanju vrednemu značaju zdijo navsezadnje precej primitivna in prav malo osvobajajoča. Kje je v vsem tem čut za osebo? Ali so se naši sodobniki, ki so takoj nared, ko je treba zahtevati avtonomijo posameznika, in ki se jim tako mudi otresti se jarma judovsko-krščanske morale, zdaj pripravljeni odpovedati svoji osebnosti? Mar res vedo, kaj bi zanje v tem pogledu pomenilo ravnati se po naukih vzhodnjaške modrosti? Imam občutek, da se ta val naklonjenosti do Budove modrosti izraža v obliki, kjer so med seboj pomešane tehnike obvladovanja osebnosti, poti do modrosti in notranjega miru ter religija v pravem pomenu. Za mnoge naše sodobnike je versko skrčeno enostavno samo na moralo. A prav na tem področju, kjer prisojamo tibetskemu budizmu ali zen meditaciji lepši delež, pozabljamo, kaj vse je prispevalo krščanstvo k priznavanju posameznika in samoobvladovanju. Ta razsežnost je vsekakor zelo navzoča pri mistikah ali v meniškem izročilu. Budizem torej nima monopola nad askezo ...²⁰

Tej misli pritrjuje tudi Roger-Pol Droit v študiji *Čaščenje nič. Filozofi in Buddha*,²¹ ko pravi: »Budizem ni čaščenje nič. V očeh Zahodnjakov se budizem ne kaže – se ne kaže več – kot zaznamovan z željo po izničenju in z očaranostjo od uničenja. Nasprotno, občutljivi smo na njegovo blagost in sočutje s slehernim živim bitjem, dragoceno se nam zdi njegovo zagovarjanje nenasilja. Za nas je sedaj budizem predvsem terapija. Ozdravlja od trpljenja in nima nič z nihilizmom.«²² Budizem skrčen na terapijo posameznikov pa nedvomno nima več motivacijske moči za kakršno koli skupno prizadevanje, kar zavzemanje za človekove pravice gotovo je.

Spet drugi poznavalci pa so kritični prav do tega evropskega pojmovanja in sprejemanja budizma. Lionel Obadia je v študiji *Budizem in krščanstvo*²³ proti razširjenemu mnenju, po katerem se budizem širi,

²⁰ R. Rémond, *Cerkev na zatožni klopi*, Družina, Ljubljana 2002, 37.

²¹ R.-P. Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Seuil, Paris 1997, 11.

²² R.-P. Droit, n. d., 11.

²³ Prim. L. Obadia, *Boudisme et Christianisme. La diffusion du bouddhisme Tibétain en France*, L'Harmattan, Paris 1999.

ker je v soglasju s sedanjimi težnji Evropejcev, zaradi sposobnosti prilagajanja sodobnemu individualizmu, doktrinalne prožnosti in etike, strpnosti. Obadia pokaže, da budizem, ki se umešča v francosko okolje kot ustanova, dolguje svoje širjenje predvsem zelo temeljitemu misijonarstvu tibetanskih menihov. Da bi ti očarali in pritegnili, obračajo sebi v prid zahodno budizmu naklonjeno govorjenje, ki ga širijo mediji. Obadia še spomni, da budizem ni le neka modrost ali »duhovnost«, marveč tudi religija z ustanovami, obredjem in različnimi šolami, med katerimi je tibetanski lamaizem drobna manjšina (1% vseh budistov). Sociolog Jean-Louis Schlegel pa se sprašuje, če je širjenje tibetanskega budizma v Evropi trajno? »To še zdaleč ni gotovo,« odgovarja in nadaljuje: »Ko sociologi poudarjajo nekatere razloge za njegovo širjenje, tudi komaj da prikrito kritizirajo tako konformistično in tako lagodno modrost, v kateri bi se pristni budisti verjetno le s težavo prepoznali.«²⁴

2.3. Kitajsko verstvo

Kitajska civilizacija se je razvijala neodvisno od indo-evropskega vpliva in je za nas najbolj »drugi« in »drugačen«. Tam lahko govorimo o nekakšnem posebnem »koktailu« verstev, saj se tam prepletajo starokitajsko verstvo, daoizem, konfucianizem in budizem. Ton in barvo tej mešanici dajeta daoizem in konfucianizem. Nalašč sem uporabil besedi ton in barva, kajti to ni misel bitja, marveč procesa. Proces vodi in usmerja neka regulacija in v tem kontekstu je razumljen tudi človek. »Dokler so regulacije, sem živ, če je prišlo do deregulacije, sem bolan, če je le-ta prevelika, umrem. Kitajska misel je v izhodišču zelo poljedelska misel, ki ima za referenco procese rastline, ki raste, vegetacije ... Zato Kitajci pogosto zagovarjajo ne-delovanje. To ne pomeni pasivnosti: če znate saditi, zalivati, okopavati, žeti v pravem trenutku, spoštujoč letni čas, nimate kaj delati. (...) V politiki to pomeni, da je dober vladar tisti, ki posreduje v pravem trenutku, tako da mu takrat ni treba skoraj nič posredovati.«²⁵ To misel ne-delovanja kot vključevanje v proces ali kot njegovo spremljanje so razvili daoisti, še zlasti Laozi.²⁶

Konfucij je učil, da mora modrec ostati odprt za vso resničnost. »Nisem ne za ne proti,« še pravi Konfucij in s tem pove, da modrec nima ne pravil ne načel, ampak se sproti odloča, kaj bo storil v tem ali onem trenutku. »Za modreca je značilno, bi lahko torej rekli, da mu ni

²⁴ J.-L. Schlegel, *Boudisme et Christianisme*, v: *Esprit* 10, (1999), 229.

²⁵ F. Julien, *Le sage et le philosophe, Propos recueillis par M. Fournier*, v: *Sciences humaines* 125 (marec 2002), 41.

²⁶ Prim. F. Julien, *Traité de l'efficacité*, Grasset, Paris, 1996.

do vzpostavljanja kakega Jaza-subjekta, ki bi se postavil v svoji sposobnosti iniciative, niti mu ni do moči njegovih sposobnosti (razum, volja itd.), ampak mu je do tega, da se njegove notranje 'dispozicije' v njihovi reaktivni sposobnosti ne pustijo zavirati – zapreti z ničemer in pustijo tako krožiti v njem vse ukazovanje sveta, široko kot je po zgledu dihanja in da tako v vsakem trenutku komunicira v polnosti, vključen v 'nebo-naravo (veliki Proces stvari, ki objemajo in presegajo proces mojega življenja).«²⁷ Zato je modrec sposoben pametnega oportunitizma in zato stori, kar od njega zahteva situacija, še zlasti na moralnem področju. Zato je modrec brez moči v razmerju do oblasti in je vladarjev služabnik, ker nima kritične misli kot zahodni intelektualec. V kitajski misli je država odsotna.

Poleg že omenjenega daoizma in konfucianizma je na Kitajskem še izročilo, ki ga imenujejo legistično, pravno. Zato ima oblast dva obraza: prvi je moralni konfucianski, po katerem je vse odvisno od vladarjeve volje, drugi pa je pravni, tj. avtoritarni, po katerem je oblastni stroj stroj za pokorščino. Glavno vprašanje je, kaj storiti, da bi vas vsi ubogali, ne da bi za to kaj storili. Spet daoistično načelo ne-dejavnosti! Pravno misel določajo trije pojmi. Prvi je »fa«, ideja o pravilih, ki se jih morajo držati vsi, in jo spremlja sistem nagrad in kazni (korenček in palica). Sledi »šu«, ki je politična tehnika: kako delati, da bi ljudje nadzirali drug drugega, drug drugega tožili itd. In končno »ši«, položaj avtoritete, ki jo ima vladar, da bi vzpostavil kolesje pokorščine vse do slepega pokoravanja. Ljudstvo si je treba podrediti do te mere, da ima svojo pokorščino za nekaj naravnega, kot nekaj, kar izhaja iz stanja stvari. Na teh načelih je bilo ustanovljeno kitajsko cesarstvo leta 221 pred Kristusom. To cesarstvo, ki ga upravlja njegovo administrativno kolesje, je nato poklicalo na pomoč konfuciance, ki so vzgojili razred šolanih ali mandarinov, kot smo jih poimenovali mi. Torej Kitajska ni odkrila diktature leta 1949 (s komunisti).²⁸

Zaradi procesnega gledanja na stvarnost imajo Kitajci drugačen odnos do dogovorov in pogodb kakor Zahodnjaki. Zanje so tudi dogovori del procesa, dogajanja, spreminjanja, zato ne morejo imeti, ko so enkrat sklenjeni, dokončne veljave ali do naslednjih uradnih pogajanj, marveč situacija že sproti narekuje, da jih prilagajamo. Zaradi tega imajonajprej težave zahodni trgovci, so pa težave tudi na področju že razglašanih človekovih pravic, oz. videnja, ki ga imajo o pomenu in veljavi razglasitve Zahodnjaki.

²⁷ F. Julien, *Du »temps«*. *Elements d'une philosophie du vivre*, Grasset, Paris, 2001, 175-176.

²⁸ F. Julien, *Le sage et le philosophe*, n. d., 43.

2.4. Nova doba

Naj za konec omenim še »novo dobo« (New Age), ki se širi danes. To je silno nedoločljivo, razpršeno in razvejano gibanje, ki pa ima nekaj skupnih značilnosti, od katerih bom omenil tiste, ki so lahko humus za novi totalitarizem.

Že skupni imenovalci te »meglice« - nova doba – ima kozmološke in milenaristične razsežnosti. Zemlja prehaja sedaj iz zodiakalnega znamenja ribe v znamenje vodnarja.²⁹ Ta sprememba ozvezdja bo sprožila epohalne spremembe tudi na Zemlji in v človeštvu, ker vse dejansko določajo zvezde. Kozmične energije so v vsakem ozvezdju drugačne. Če so v ribjem obdobju prihajale na Zemljo energije, ki so povzročale vojne in nasilje, bo v vodnarjevi eri prav nasprotno. Pozitivne energije nas bodo kar preplavile, zato bomo živeli v novi civilizaciji hramonično, spravljeno, duhovno in v edinosti. Skratka, čaka nas več kot dva tisoč let miru, sreče, duhovnosti. Človek kot mikrokozmos se bo uresničil, ko se bo uskladil s tem delovanjem makrokozmosa. Tu smo v popolnem determinizmu in kozmologizmu, svoboda in družba sta odsotna. K temu je treba dodati še varianto, ki ima vesolje za živo bitje, še zlasti naš planet. Ta je boginja Gaja ali Gea, ki ima tudi pamet in bo vzela svojo usodo v svoje roke, človeka, ekološkega škodljivca pa spametovala ali kaznovala.³⁰

Druga značilnost nove dobe je holizem³¹ ali celota-enota. Nove dobe ne vznemirja množičnost in različnost, ker ve, da je tako le na površini, v bistvu pa je vse Eno. Resničnost ima dva ravni: prvo pojavno, kjer je na delu ločevanje in jo dojemamo s čutili, in drugo ontološko, kjer je metafizična Enost. Da bi to uvideli, moramo spremeniti pogled, zapustiti dosedanje spoznavno paradigmo, na kateri temelji sodobna znanost, in prestopiti v novodobno paradigmo, s katero vidimo resničnost, takšno, kot je v resnici, to se pravi kot Eno. Tu odpadejo vse razlike, tudi tista med Stvarnikom in stvarstvom, Bogom in človekom. Snov in duh »sta le projekciji neke višje resničnosti, ki ni niti snov niti duh, temveč celota vsega, kjer je vse povezano z vsem in vse odseva v vsem. Ta Celota je božanska in samozadostna, iz nje izvira in se vanjo vrača vse bivajoče, je vsezajemajoč sistem, ki se ravna po principu samoorganizacije ali, kot pravi eden glavnih govorcev nove paradigme

²⁹ Zemlja prepotuje celoten zodiak v 25.760 letih in gre skozi vseh dvanajstih konstelacij zodiaka. V območju posameznega znamenja zodiaka je 2.146 let. Ta obdobja 2.146 let imenujejo astrologi 'velika leta'. In ker se sedaj končuje eno tako 'leto', ko je bila Zemlja v območju ribe, astrologi napovedujejo epohalne spremembe na Zemlji.

³⁰ Prim. J. Zalokar: *Izvor i domot New agea, v: Novi religiozni pokreti*, Zagreb 1997, 174.

³¹ Beseda holizem prihaja iz grškega *holos*, ki pomeni vse; nekateri avtorji pa jo tudi razlagajo kot angleško sestavljenko iz *whole* - ves in *holy* - svet, sveta celota torej.

iz vrst new age, Fritjof Capra: smo sredi burnega plesa neskončne energije, v katerem ni plesalcev, je samo ples. Za ta samoorganizirajoči se energetski vrtinec nova duhovnost rada uporablja besedo Bog.³²

Milenarizem kozmične spremembe (vodnarjeva doba) in metafizika celote (holizem) kličeta po »novem človeku«. Človek mora uvideti, da ni izoliran in obsojen na tragiko ločitve. Zato mora aktivirati ves možganski potencial, saj je znano, da ne uporablja niti deset odstotkov možganov. Z novodobskimi tehnikami je mogoče usposobiti možgane, da bodo delovali v celoti. Tako postane človek 'nov človek', 'človek brez meja', ki more med drugim izkušati tudi svojo enost s svetom. Preoblikovanje človeka teče po ustaljenem vzorcu. Najprej se mora osvoboditi zunanjih pritiskov in prisil, zmanjšati svoje dejavnosti, se umiriti, sprostiti in upočasniti dihanje. Z meditacijo (ki ni notranja izmenjava misli kot v krščanski meditaciji, kjer človek premišljuje o evangeljskem odlomku in išče v njem spodbudo za življenje) uspe človek omrtviti zavest in se povsem izprazniti, tako da ne misli na nič, nič ne misli. V takem stanju se je sposoben odpreti za višja stanja zavesti in se prepustiti njihovi svetlobi, ki ga obsije in razsvetli, tako da dobi nov, resničen uvid v stvarnost. Večina novodobskih tehnik hoče spraviti delovanje možganov na »alfa valove«. Možgani zdrsejo v stanje med budnostjo in spanjem, kjer se zabrišejo meje med subjektom in objektom, notranjostjo in zunanostjo, jazom in drugim, posameznikom in svetom. To stanje zazna elektroencefalogram, ker možgani oddajajo valove, ki so v tem stanju veliko nižji od tistih v budnem stanju in jih imenujejo alfa valovi. Različne tehnike, kot je ponavljanje mantre, dolgotrajno monotono ponavljajoče petje, holotropično dihanje (globoko dihanje ob vzhodnjaški glasbi), sofrologija (mešanica hipnoze in relaksacije, ki osvobaja strahov), channeling, rebirth, zvezdno potovanje (podvojitev telesa, ko energijsko ali subtilno telo zapusti fizično in potuje po okolici, kjer srečuje zvezdna bitja; to imenujejo tudi out of body experience), tantra sky dancing (psihoterapija, ki povezuje spolnost in duhovnost), imajo enake učinke in so nadomestki za mamila, saj imajo podobne učinke.

V tem kontekstu najde človek smisel življenja v begu v predimenzionirano in povečevano realnost duhovnega/kozmičnega življenja, kjer »deluje« le še neosebno zlit v eno s kozmosom. Človek nima več aktivne vloge, marveč le še minimalno vegetira v zavesti kozmosa. S tem je nakazana teorija delovanja Celote-Enote, ki ni antropocentrična, ampak kozmocentrična. Smisel življenja se skrči na tehnike in procese, ki omogočajo zlitje v Eno. V tem celotnem novodobskem spletu

³² A. Goljevšček, n.d., 117.

se zato zastavlja ključno vprašanje v vezi s človekovimi pravicami: vprašanje svobode. Če gre verjeti Hannah Arendt, je svoboda v temelju politična in družbena dejavnost ali, kot pravi ona, virtuoznost v akciji ustvarjanja skupnega sveta: polis.

Človek ne bi ničesar vedel o notranji, nepolitični svobodi, »če ne bi najprej izkušal svoje svobode kot v svetu otipljive resničnosti. Svobode ali njenega nasprotja se najprej zavemo v odnosih z drugimi in ne v odnosu s samimi seboj. Preden je svoboda postala značilnost misli ali kakovost volje, je bila razumljena kot položaj svobodnega človeka, ki se more gibati, oditi z doma, iti v svet in srečevati druge ljudi v dejanjih in besedah. Pred to svobodo je bila seveda osvoboditev: da bi bil svoboden, se je moral človek osvoboditi od življenjskih potreb. Toda biti svoboden ne sledi osvoboditvi samodejno. Svoboda poleg gole osvoboditve potrebuje še družbo drugih ljudi, ki so v enakem položaju, in potrebuje skupni javni prostor, kjer jih je mogoče srečevati - politično urejen svet, z drugimi besedami, svet, v katerega se lahko svoboden človek vključi s svojimi besedami in dejanji. (...) Brez politično zagotovljenega javnega prostora svoboda nima v svetu prostora, kjer bi se lahko pojavila. Nedvomno lahko še vedno živi v človekovem srcu kot želja, volja, upanje ali stremljenje. Toda človekovo srce je, kot vsi vemo, zelo mračen kraj in kar koli gre v njegov mrak, je težko imenovati dokazljivo dejstvo. Svoboda kot dokazljivo dejstvo in politika sovpadata in sta povezana druga z drugo kot dve plati iste stvari. (...) Vse politično delovanje se je dogajalo in se dogaja v okviru povezav in zvez za prihodnost - kot so zakoni in ustave, pogodbe in zaveze. Vse to izhaja v zadnji instanci iz sposobnosti obljubiti in držati obljubo, ne glede na bistvene negotovosti prihodnosti. Še več, država, v kateri ni komuniciranja med državljani in kjer sleherni misli le svoje misli, je po definiciji tiranija.«³³

Sicer se na prvi pogled zdi, da je nova doba povsem apolitična. To toliko bolj, ker nova duhovnost povzroča »zožanje človekovega interesnega horizonta le na mali svet verske skupine ali kulta; odtujitev od lastne družine, sozakonca in prijateljev; prenehanje izobraževanja ali poklicnega dela; delovno in finančno izkoriščanje pripadnikov; ekstremna emocionalna odvisnost od skupine in/oziroma mojstra (karizmatičnega voditelja); šablonsko skupinsko mišljenje in govorjenje; poudarjena introverzija s prevlado sveta fantazije in želja, obenem pa strah pred zahtevami realnega sveta. Omenjene značilnosti naj bi vodile - prek rastočega nezaupanja do prejšnjih vrednostnih orientacij in do najnujnejših obrambnih mehanizmov - v destabilizacijo osebnosti.

³³ H. Arendt, *What is Freedom?*, v: *Between the Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, New York 1993, 148-149 in 164.

Posledica tega so povečana boječnost in depresivnost vse do psiho-tičnih epizod. Iz povedanega je razvidno, v kako močni meri (lahko) skupina obvladuje posameznika.«³⁴ Kako naj bo tak človek ali skupina politična? Kako naj se udeležujejo v politične življenju demokratične družbe, ki zahteva svobodne, pokončne in razgledane ljudi, ki se za-vedajo svojih obveznosti do družbe in skupne blaginje? In vendar se za to 'svetobežnostjo' skriva močan političen, a ne demokratičen, naboj in vizija.

Ena od novodobskih dogem je, da vsaka prava politika izvira iz človekove notranjosti. Politika se ne dogaja na javni sceni, v parlamen-tih in vladnih kabinetih, pač pa je edini dejavnik resničnih sprememb posameznikova sprememba. Če se spremeni človekova zavest, se bo spremenil tudi svet. Zato ni človekova naloga, da bi se ukvarjal s poli-tičnimi zadevami, ker teh dejansko ni. Družbeni nered je le posledica nereda v človeku, njegove neusklajenosti z Enim, s kozmosom. Kakor hitro ljudje spoznajo, da je ločenost, (p)osebnost iluzija, tudi odkrijejo, da nimajo nobenih partikularnih interesov. In seveda tudi ni več nobenega razloga za razprtije, spore in vojne. Nasilje izgine sočasno z iluzijo posamičnosti in ločenosti. V globoki enotnosti na ravni alfa zavesti ni več ne nasilja ne antipatije.

Notranja sprememba vpliva na svet zato, ker je telo človeštva ne-kak hologram, celoten in enoten zapis, ki je hkrati zapisan tudi v sleh-ernem delu celote. Ker je mikrokozmos ponovitev makrokozmosa, je sprememba prvega že sprememba drugega. Novodobska 'politika' je skrčena na območje jaza in se konča v solipsizmu, ko človek ne prizna-va več zunanje stvarnosti. Taka 'politika' pa seveda ni več politika, ker za človeka ni več polis, države, ki bi jo bilo treba postavljati, urejati in voditi. Zakaj naj bi se človek potegoval in si prizadeval, kje in kako naj bi se angažiral, če je ključ za vse v njem samem? Zato je razumlji-vo, da je vzporedno z meditiranjem tudi odmikanje od družbeno-poli-tičnih vprašanj. Bolj ko gre človek vase z novodobskimi tehnikami, bolj se krči družbeno-politično polje, tako da izgubi pojem državljana vsako vsebino in pomen. Brezpredmetna postane tudi 'družbena pogodba' in z njo vsa pogajanja, razpravljanja, boji in kompromisi. Kaj še ostane od politike in človeka kot 'zoon politikon'? Nova doba ima tako dejansko veliko ideološko vlogo, saj je opora za status quo, ko pospešuje depoli-tizacijo in odvezuje svoje pristaše od odgovornosti za skupne zadeve in blaginjo. Zato ne preseneča ugotovitev, da lahko novodobska du-hovnost pripravlja ugodno ozračje za novo obliko totalitarizma, in poziv k obrambi zahodne civilizacije. »Prejeli smo v dediščino čudovito

³⁴ V. Potočnik, *Nekateri socio-psihološki vidiki sodobne verske panorame*, v: CSS 28 (1994) 7-8, 120.

civilizacijo. (...) Še zlasti moramo ohraniti ideal svobodnega in racionalnega človeka ter model bratstva, ki spoštuje posameznika, kajti to dvojje je ustvarilo veličino Zahoda. Pomembno je obvarovati to dediščino pred kontaminacijo planetarne ideologije, ki je vedno bolj vsiljiva in od katere je nova doba verjetno le prva manifestacija.«³⁵

3. Fundamentalizmi in spoštovanje verske svobode

Danes se veliko govori o različnih fundamentalističnih skupinah,³⁶ ki uporabljajo (pri)silo ali se zatekajo celo v teroristične dejavnosti, da bi uveljavile svoje poglede. Paleta teh skupin je zelo pestra od nacionalističnih do ideoloških, od verskih do rasističnih in antisemitističnih. Fašizem, nacizem, komunizem poznamo, za različne nacionalizme po vsej zemeljski obli vemo, slišimo pa tudi za verske fundamentalizme. Pred tem pojavom ni imuna nobena vera, čeprav ga vsaka v svojem bistvu zavrača, ker bi se v nasprotnem primeru imela sama za zadnjo Resničnost, o kateri govori, in bi jo/se tako zanikala.

Reči je treba, da v sodobnem svetu ni zaznati močnejšega fundamentalizma med krščanskimi veroizpovedmi, čeprav je npr. protestantizem še marsikje državna vera (Velika Britanija, nekatere skandinavske dežele), ali pa je pravoslavlje do nerazpoznavnosti vezano na določen narod (Rusi, Srbi). V katoliški Cerkvi so najbolj glasni Lefevrovi integristi, ki hočejo svet vrniti v razmere pred francosko revolucijo, vendar so bili iz Cerkve izobčeni. Islam so si marsikje prisvojili islamski fundamentalisti, vendar jih vse bolj zavračajo tudi muslimani sami.

Nov pojav je hindujski fundamentalizem v Indiji, kjer ti fundamentalisti požigajo džamije in cerkve, pobijajo muslimane in kristjane. Naša misijonarka Marija Sreš, ki že več kot 25 let deluje predvsem socialno in pri osveščanju indijskih žena, piše v Misijonskih obzorjih (oktober 2000): »Verjetno ste slišali o smrti delhijskega nadškofa Alana de Lastica, ki je umrl v prometni nesreči na Poljskem. Bil je član Komisije za narodne manjšine in 'blag, a vztrajen glas kristjanov v Indiji'. Komisija za narodne manjšine ne zastopa le katoličanov, temveč tudi vse ostale kristjane, kakor tudi muslimane, sikhe, budiste in žide. V eni milijardi Indijcev je vseh kristjanov le kakih pet milijonov. Mnogi škofje so boječi in nervozni, Alan pa je bil pogumen mož dejanj. Kdaj bomo spet slišali koga govoriti tako kot je on, ki se je izpostavljal za nas?! Napadi na kristjane se vztrajno nadaljujejo. Pred nekaj tedni

³⁵ M. Lacroix, *La spiritualité. Le New age et les sectes*, Plon, Paris 1995, 199.

³⁶ Prim. M. Juergenmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkley 2001.

je bil umorjen frančiškanski brat, in sicer ponoči, ko je spal v šolskem poslopju. Kot sem že omenila, sta bila pretepena redovnica in duhovnik, ker sta pomagala revežem. Tudi vsa pšenica, ki sta jo nabrala za lačne, je bila pokradena. Prav včeraj sem zvedela za uboj mladega duhovnika, jezuita, ki je bil ustreljen, ko se je na motorju peljal v svojo postojanko. V mnogih cerkvah so bile nastavljene bombe. Nekim sestram so pretili s posilstvom in ubojem, vse dokler niso zapustile določenega kraja. Ta dogajanja niso znak zmanjšanja napadov.«

Podoben pojav opazamo tudi med budisti na Šri Lanki. »Predstavljanje budizma kot modrosti, s pomirjajočimi razsežnostmi in meditacijsko usmerjeno je enostransko in zavajajoče,« utemljeuje Ian Harrisovo kolektivno delo *Budizem in politika v 20. stoletju v Aziji*. »Budhovo učenje jasno vsebuje politično razsežnost. Brez ustrezne politične podpore meništvo ne bi moglo cveteti in budizem se ne bi nikoli pojavil kot zgodovinski pojav, na katerega vplivajo vzorci politične moči in občasno on nanje v družbah, kjer se je nahajal. (...) Trušč, ki je na Šri Lanki okrog novembra 1993 spremljal objavo knjige *Buddhism Betrayed*, katere avtor je harvardski profesor Tamul Stanley Tambiah, je šolski primer te problematike. Knjiga, izdala jo je University of Chicago Press, visoko cenjena založniška hiša, ki ne širi tendencioznih pamfletov, preiskuje budistični delež pri rasti singalskega nacionalizma v sodobnem času. Knjiga je postala predmet hude kampanje, ki jo vodijo ugledni bonci in budistični laiki, zahtevajoč njeno prepoved, ker da žali budizem in meniški red, čeprav je akademska skupnost sprejela večino vprašanj, ki jih knjiga obravnava. Vsaj delno je to podobno Rushdijevi aferi: knjiga je težko dosegljiva na Šri Lanki in številni kritiki niso nikoli resno proučevali njene vsebine. To je torej nedavni in zgovoren dokaz, da nista bila budizem in politika nikoli povsem ločena.«³⁷ V isti knjigi analizira Tessa Bartolomeusz odnose med budizmom in državo na Šri Lanki in utemeljeno govori o budističnem fundamentalizmu v politiki, ki je v veliki meri odgovoren za singalsko nacionalistično vojno proti Tamulom.«³⁸

Poznamo pa tudi laicistični fundamentalizem, ki hoče religijo potisniti v povsem zasebno in intimno sfero in je naslednik državnega ateizma. O njegovih destruktivnih učinkih v Jugoslaviji je Milan Kučan priznal: »Svojevrstne učinke na zlitost nacionalnega in verskega pripadanja je imel na tleh bivše Jugoslavije tudi nedopustni in v določenih obdobjih celo napadalni državni ateizem. Nasilno je zaviral moderno in pomoderno emancipacijo tako nacionalnega kot religioznega pripadanja in vzpodbujal umišljeno jugoslovanstvo kot posebno sintetično

³⁷ I. Harris, *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia*, Pinter, London 1999, VII.

³⁸ I. Harris, n. d., 173-193.

nacijo.«³⁹ Tak laicizem je zapisan v logiko modernosti in je zato razumljiv, ni pa opravičljiv v moderni in demokratični družbi. Ta je namreč pluralna in sleherni ima pravico do glasu v demokratični razpravi, skladno z 18. členom Splošne deklaracije. Država kot varuhinja zakonitosti, ki je usklajena s človekovimi pravicami, mora to razpravo v civilni družbi omogočati in pospeševati, da se sliši vsa družbena polifonija. To ne pomeni, da se ta ali ona religija vpleta v državo, marveč le, da ima vso pravico sodelovati v demokratični razpravi civilne družbe, zakonodajno telo, pri nas državni zbor, pa ob (ne)upoštevanju te razprave suvereno sprejema zakonodajo, ki spoštuje temeljne pravice vseh državljanov.

V tem duhu je francoski znanstvenik in filozof, Michel Serre, sicer zagovornik laične države zapisal: »Popolno nevednost mladih rodov na področju verstev smo imeli za zmago. Danes se ta zmaga spreminja v poraz. Znanstvena sodobnost ni dokončno izpraznila vse religijske vsebine, kot smo mislili. Ta je še vedno navzoča in dejavna; v sebe lovi neverjetno in radikalno nasilje sveta (...). Od začetkov časov si vsak rod prizadeva, da bi to nasilje ukrotil ali uporabil njegovo moč: celo rod najbolj nevernih, celo rod predsokratikov, renesanse, Voltairja in razsvetljenstva ... Filozofi smo bili še bolj naivni kot znanstveniki in smo prvi podcenjevali njegovo strašno dinamiko in za našim hrbtom je eksplodirala bomba. V tej tako potrebnosti laičnosti bo spet treba najti mesto za religijo: gotovo ne v središču in dominantno, pa tudi ne zunaj, izobčeno, temveč v intimnem sosedstvu.«⁴⁰ Mirno lahko rečemo, da je uvajanje predmeta verstva in etika v javno šolo prvi korak proč od laicističnega fundamentalizma, ki je pol stoletja strašil po naši deželi.

Znano je, da so ZDA laična država, ki ima v ustavi zapisano ločitev cerkva od države. In vendarle se ZDA zavzemajo za spoštovanje te pravice, ne glede na njihovo laičnost. Tako je npr. je ameriški Kongres sprejel zakon (*International Religious Freedom Act of 1998*), ki zavezuje vlado, da z različnimi ukrepi prisili države kršiteljice k spoštovanju te svobode, ker ugotavlja, da je kratenje verske svobode v svetu vsakdanji pojav. Ameriške študije kažejo, da so med najbolj zatiranimi po svetu kristjani.⁴¹ »Verska svoboda - prostost, da izražamo versko pripadnost in jo uresničujemo brez strahu - je hrepenenje in neodtujljiva pravica ljudi kjer koli. Kadar se izvaja strpno, je lahko ključnega pomena za stabilno in uspešno družbo, kadar pa jo prelagamo na kas-

³⁹ M. Kučan, *Medsebojno spoštovanje in zbliževanje cerkva*, Srečanja predsednikov škofovskih konferenc Jugovzhodne Evrope v Celju, Celje, 12. marec 2002.

⁴⁰ M. Serre, *Pourquoi et comment*, v: *Laïcité, un idéal à reinventer*, *Le Monde de l'Education*, N. 279 (mai 1999).

⁴¹ Prim. P. Marshall, *Their Blood Cries Out*, Word 1997.

neje ali jo zanikamo, smo morda zasejali sovraštvo za več rodov. Verska svoboda je bistvenega pomena za svobodna ljudstva. Njeno varovanje in pospeševanje sta pomembni sestavini ameriške podpore človekovim pravicam po svetu.«⁴²

Sklep: Novo vrednotenje religije

Ko prehajamo v postmoderno kulturo in nov tip demokracije, se ob vsem vrenju in nejasnosti vendarle kaže, da gre za celotno preoblikovanje razmerij med posameznikom in družbo, med posameznikom in religijo in tudi družbo in religijo.⁴³

V novem ovrednotenju religije vidi avtor *Terorja v božjem umu* tudi možnost ne le za bolj kvalitetno sožitje, marveč tudi za odpravo fundamentalizmov in nasilja v božjem imenu. »Ena od ironij zgodovine je v tem, da čeprav uporabljajo religijo za opravičevanje nasilja, lahko tudi nasilje okrepi religijo. Potemtakem je morda razumljivo, da se je religija ob zatonu sekularizma in po letih čakanja v zgodovinskem zakulisju znova pojavila kot družbena ideologija v dramatični obliki: nasilno. Sčasoma se bo nasilje poleglo, toda nauk bo ostal. Religija daje javnemu življenju duha in poskrbi za smernike moralnemu redu. Istočasno pa potrebuje razumsko obrzdanost in pošteno igro, ki ju razsvetljenske vrednote dajejo civilni družbi. Tako se religijsko nasilje ne more končati, dokler se ne vzpostavi nekakšen dogovor med dvema – nekaj umirjenosti v verski gorečnosti in nekaj priznanja religiji pri dvigu duhovnih in moralnih vrednot v javnem življenju. Na nenavaden način je zdravilo za religijsko nasilje torej v ponovnem ovrednotenju religije same.«⁴⁴

Povzetek: Drago Ocvirk, Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizmi

Razprava prikaže v prvem delu razvoj človekovih pravic in njihovo vsebino v Splošni deklaraciji človekovih pravic (1948). V drugem delu je govor o viziji človeka in njegovega dostojanstva in pravic v plemenskih, indijskih, kitajskih verstvih in v new age. Zadnji del obravnava perečo temo fundamentalizmov, ki versko svobodo in seveda tudi številne druge pravice zavračajo.

⁴² M. Albright, *The Report of the US Department of State: United States Policies in Support of Religious Freedom: Focus on Christians* (1998), Washington 1998, 2.

⁴³ Prim. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998; D. Ocvirk, *Kulturno-družbeni kontekst dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, v: BV 62 (2002) v tisku.

⁴⁴ M. Juergenmeyer, n. d., 242-243.

Ključne besede: človekove pravice, dostojanstvo, verska svoboda, verstva, plemenska verstva, hinduizem, budizem, kitajska verstva, new age, verski fundamentalizmi, laicistični fundamentalizem.

Summary: **Drago Ocvirk, Human Rights, Justifications of Human Dignity by Different Religions and Fundamentalism**

The first part of the treatise shows the development of human rights and their contents in the Universal Declaration of Human Rights (1948). The second part speaks about the visions of man and his dignity and rights in tribal, Indian and Chinese religions and in New Age spirituality. The last part deals with the pressing topic of fundamentalisms refusing religious freedom as well as numerous other rights.

Kew words: human rights, dignity, religious freedom, religions, tribal religions, hinduism, buddhism, Chinese religions, New Age, religious fundamentalism, laicistic fundamentalism.

Ivan Platovnjak

Aktualnost duhovnosti Angele Merici

Angela Merici (1474–1540)¹ je živel v času italijanske renesanse, ki je bila polna presenetljivih nasprotij. To je bil čas razcveta in razkroja, čas silovitih vojsk in moralne bede tako v družbi kot v Cerkvi. Toda v tem času se je začela tudi predtridentinska prenova. Prav v Brescii, kjer je Angela začela svoj apostolat, je bilo že v začetku 16. stol. žarišče verske prenove.²

V tem stoletju velikih odkritij, ko je bil človek ves prevzet od svojih dosežkov, prenapet zaradi prevrednotenja človeških vrednot in dosežkov literarne umetnosti, ko je zahteval lastno avtonomijo glede transcendentnosti, je bila ženska na robu družbe, popolnoma odvisna od moških. Na splošno je imela v življenju samo dve možnosti: zakon ali pa samostanska klavzura. In še to, na splošno, brez svobodne izbire. V Brescii pa se je po obdobju vonj še bolj boleče pokazala moralna revščina, propad družin, izpostavljenost sirot, nevednost in nezaščiteno mnogih deklet, vrh vsega pa še epidemija sifilisa. Potrebe časa so klicale po vzgojnem apostolatu. Vendar Angela ni ustanovila Družbe sv. Uršule leta 1535 predvsem za to, da bi vzgajala žensko mladino,

¹ Za njen obširnejši življenjepis in bibliografijo glej: K. Kastelec, *Sveta Angela Merici in njeno delo. Spominska knjiga ob štiristoletnem jubileju uršulinskega reda 1535-1935*, Jugoslovanski uršulinski provincilat v Ljubljani, Ljubljana 1935; P. Guerrini, *Santa Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1936; T. Ledóchowska, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule*, Roma-Milano 1968 (z bibliografijo); I. Rabic, *Angela Merici, ustanoviteljica uršulink*, v: *Leto svetnikov*, II, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1970, 523-528; T. Ledóchowska, *Angela Merici*, v: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Paoline, Milano 1974, 631-634; J. Kogoj, *Uršulinke na Slovenskem. Ob 200-letnici prihoda uršulink v Škofjo Loko*, Izola 1982; L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986; L. Mariani, *Angela Merici fra storia e leggenda*, v: *Vita Consacrata* 10-11 (1990), 760-779. 855-871; L. Mariani – M. B. Rio, *Proti vetru. Duh veje, kjer hoče. Angela Merici*, Ljubljana 1991.

² Prim. C. Cairns, *Introduzione. Sant'Angela Marici nel suo tempo*, v: L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., XIII-XXII. Mesto je že leta 1527 zajelo protikatoliško gibanje, ki je zmedlo javno mnenje. Toda, ko se je zdelo, da bodo cerkvene strukture propadle, so moške in žene iz vseh slojev, redovniki in redovnice, duhovniki in laiki začeli z raznovrstnimi apostolskimi in karitativnimi dejavnostmi. Še posebej je znana družba Divino Amore, v katero se je vključila tudi Angela (prim. tudi J. Kogoj, n. d., 9-10).

kot razlagajo nekateri njeni življenjepisci.³ V luči Božje ljubezni in besede je namreč odkrila neizmerno željo Boga, ki v svoji zastonjski ljubezni, s katero nas prvi ljubi, čaka, da bi bil ljubljen na izključen način. V osebnem srečevanju z mnogimi dekleti in ženami je zaslutila, da se v mnogih srcih skriva potreba po izključni ljubezni do Boga, ki pa bi jo rade živele zunaj samostanskega obzidja. Zato z ustanovitvijo Družbe sv. Uršule »ustvari« predvsem novo možnost za srečanje teh dveh ljubezni. Tako omogoči posvečeno življenje v svetu vsem tistim dekletom, ki so hotele slediti Kristusu, ne da bi vstopile v samostan.⁴

Pet let po ustanovitvi družbe Angela umre in svoji družbi zapusti Pravilo, Naročila, Oporoko in predvsem svoj zgled. Družba se razširi po severni Italiji predvsem zaradi vpliva kardinala Boromejskega, ki je že leta 1567 ustanovil po zgledu Angele Družbo sv. Uršule v Milanu in potrdil tudi Pravila, ki pa niso imela skoraj nič meričijskega.⁵ Na svojem apostolskem obisku v Brescii leta 1682 je zahteval predelavo Angelinega Pravila, od katerega so potem ostala samo poglavja duhovnosti in še ta nekoliko prilagojena. Avtoriteta vodstva je prešla iz rok »vrhovne matere« v roke »vrhovnega očeta«.⁶ V Brescii in v Milanu okoliščine privedejo uršulinke do tega, da se združijo predvsem zaradi apostolata vzgoje in kateheze deklic in žen. Tako nastanejo t.i. kongregirane hiše uršulink. Prav kmalu se je razcvetela cela mreža Družb sv. Ušule, ki so jih ustanovili različni škofje in so pogosto imela svoja pravila.⁷ Pravo pravilo se je torej »izgubilo« in do leta 1930 oziroma do odkritja turlinske izdaje leta 1932 so bili prepričani, da je pravilo iz Brescie oziroma Pravilo sv. Karla »prvotno«, se pravi, resnično meričijsko Pravilo.⁸ Leta 1984 pa so odkrili še rokopis v trivulcianski biblioteki v Milanu, ki je potrdil, da je turlinska izdaja zelo blizu izvirniku.⁹

³ Prim. T. Ledóchowska, *Angela Merici*, 631-632; I. Rabic, n. d., 526-527. Gotovo pa moramo priznati, da so njeni spisi, ki jih je narekovala svojemu tajniku Gabrijelu Cozanzu, še posebej Naročila (= N) in Oporoka (= O), postali kasneje temeljne smernice uršulinske pedagogike (prim. L. Mariani, *Angela Merici fra storia e leggenda*, 869-870).

⁴ Prim. L. Mariani, *Angela Merici: la vitalità di un carisma*, v: Vita Consacrata 3 (1981), 192-194.

⁵ Prim. L. Mariani, *Angela Merici fra storia e leggenda*, 866; L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 417-421.

⁶ L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 377-378. To pravilo je bilo potem še večkrat predelano (prim. prav tam, 381-386).

⁷ Poznana so predvsem naslednja pravila, ki so nastala v Verzeri-Girelli, Bologni, Cremoni, Ferrari, Ferrari-Tournonu, Foligni, Modeni, Reggii, Veroni (prim. L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 386-428).

⁸ Prim. L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 396. Turlinska izdaja je bila tiskana najverjetneje leta 1572 (prim. L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 232, op. 4).

⁹ Prim. Sant'Angela Merici, *Gli scritti. Regola. Ricordi. Testamento*. Testi antichi, traduzione in italiano moderno e divisione in versetti a cura di L. Mariani e E. Tarolli, Brescia 1996, XI-XIII; L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 491-506.

Družba sv. Uršule se je kasneje razširila tudi v Francijo. Po pravilu iz Tuornona (1597), ki je tako rekoč prevod pravila iz Ferrare, so postala šole krščanskega nauka glavni apostolat uršulink. To pravilo je postalo norma za življenje v vseh uršulinskih hišah, ki so se množile in je zagotavljalo trajno vez – čeprav zelo okrnjeno – z Angelo. To pravilo je vsaj delno vplivalo tudi na sestavo bordeauxskih konstitucij, ki so jih imele slovenske uršulinke, ki so pred tristo leti prišle v Ljubljano.¹⁰

Angelino Pravilo je torej imelo zelo zanimivo pot. Kljub temu, da je bilo tako rekoč izgubljeno, pa je njegov duh bolj ali manj vplival na oblikovanje kasnejših pravil ali pa konstitucij Reda sv. Uršule. Duh prvotnih pravil se je povrnil v konstitucije predvsem po 2. vatikanskem koncilu, ki je zahteval tudi od uršulink, da sestavijo svoje konstitucije v skladu s koncilskimi dokumenti in karizmo ustanovitelja (prim. R 2-5).

Pričujoči sestavek želi predvsem na podlagi izvirnih Angelinih spisov¹¹ prikazati duhovnost, ki jo je živela ona sama in h kateri je in še

¹⁰ Monasticne uršulinke s strogo klavzuro, ki so prišle 22. aprila 1702 v Ljubljano, so se razvile v Franciji v začetku 17. stoletja. Ker so francoski škofje zahtevali zaradi tridentinske preнове, da se takratna Družba sv. Uršule spremeni v redovniški red, so morale uršulinke sprejeti monastično obliko redovnega življenja s slovesnimi zaobljubami in papeško klavzuro. V tistem času so bila v Cerkvi dovoljena samo štiri temeljna pravila za redovniške redove, zato so prvotno pravilo zamenjali z Avguštinovim. Poleg tega pravila pa so s papeškimi bulami dobili posamezni monastični samostani svoje konstitucije. Vsak monastični samostan je ohranil svojo avtonomijo. Prijateljske vezi so nastale preko ustanavljanja, s prevzemom istih konstitucij, z ekonomsko pomočjo, s posojjo redovnic za odprave določenih težav itd. Vse to je spodbudilo nastanek »kongregacij«. V Franciji jih je nastalo osem. Med temi kongregacijami sta bile najvažnejši iz Pariza (1612) in Bordeauxa (1618). Velik vpliv na pripravo konstitucij teh dveh kongregacij so imeli jezuitje. Bordeaux-ske konstitucije je potrdil leta 1617 kardinal Franc iz Sourdisa, nadškof v Bordeauxu, papež Pavel V. pa 5. februarja 1618. Klavzura je uršulinke ločila od sveta, kjer so doslej delovale, kajti po slovesnih zaobljubah niso smele več iz samostana. Toda, da bi lahko še naprej uresničevale svoje apostolsko poslanstvo – vzgojo ženske mladine –, so si priborile dovoljenje, da so lahko v svojih samostanih odprle zunanje in notranje šole. Ta nova oblika uršulink je imela v sebi neverjetno življenjsko silo in se je zelo hitro razširila po Franciji in tudi po sosednjih deželah. Zaradi pomanjkanja zavodov za vzgojo deklet so jih klicali v različne kraje po srednji in severni Evropi, tudi v Slovenijo (prim. T. Ledóchowska, *Orsoline*, v: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, 844-850; J. Kogoj, n. d., 12-14).

¹¹ Angela Merici, *Pravilo. Naročila. Oporoka*, Ljubljana 1994. Ker je slovenski prevod včasih nedosleden, bom v razpravi uporabljal tudi izvirnik (*Codice manoscritto della Biblioteca Trivulziana di Milano*) in njegov italijanski prevod L. Mariani in E. Tarolli, glej Sant'Angela Merici, n.d. Zanimivo je dejstvo, da slovenski prevod iz leta 1929 prevaja »Ricordi« s »Spomini« (v: *Pravilo in konstitucije instituta uršulink rimske unije*, Rim 1929), zadnji prevod pa z »Naročili«. Menim, da je prevod Spomini bolj zvest originalu. Ta naslov je zame nekak odmev na Jezusove besede: »To delajte v moj spomin« (Lk 22,19), da bom vedno med vami. Podobno tudi Angela s svojimi »Spomini« naroča svojim hčeram, kaj naj delajo v njen spomin, da bo mogla biti vedno z njimi s svojim in njihovim »Ljubiteljem« (Amator).

spodbuja svoje duhovne hčere.¹² Ti spisi so nastajali v poslušanju Ženi-novega Duha, na katerega se vedno znova obrača, in zvestobi Božji besedi, na katero se zelo pogosto sklicuje in jo navaja.¹³ V moči te Besede postane nevesta Sina Najvišjega in tudi mati Družbe devic ter mnogih, ki so se zatekali k njej po duhovno pomoč.

Sestavek je razdeljen na dva dela. V prvem je opisana Angelina »zaročniško-materinska« duhovnost, ki je srce njene duhovnosti, in njene temeljne razsežnosti: trinitarična, kristocentična, pneumatološka, marijološka, ekleziološka, občestvena in antropološka razsežnost. V drugem pa so nanizana sredstva in poti, ki omogočajo živeti to njeno duhovnost in jih je najprej sama živela. Prvi in drugi del tudi že nakazuje aktualnost njene duhovnosti za današnji čas, ki pa bo bolj jasno prikazana v zaključku.

1. Razsežnosti Angeline »zaročniško-materinske« duhovnosti

Z Družbo sv. Uršule Angela tako rekoč »ustvari« alternativo samostanski klavzuri, saj z njo ponudi ženi »institucionalno« »sequela Christi (hojo za Kristusom)« po treh evangelijskih svetih. Struktura ustanovljene družbe pravzaprav omogoča ženi popolno posvetitev, čeprav ostane v svetu. »Ustvari« tudi alternativo zakonu s tem, da predstavi ženi Kristusa kot Ženina, čigar ljubezen prodre tako globoko, da se čutijo hkrati »predmet« in »subjekt« Božje zaročniške ljubezni. Kot »prave in deviške neveste Božjega Sina«¹⁴ in »Najvišjega«¹⁵ morejo žene narediti Ženinove interese za svoje in mu rojevati otroke. Njihovo zaročniško darovanje se tako dopolni v materinstvu. V skrivnosti »zaročništva-materinstva« je torej srce duhovnosti Angele in njene Družbe sv. Uršule.¹⁶

Ustanovitev Družbe sv. Uršule je torej sad zaročniškega srečanja Angele s Kristusom, Ženinom Cerkve. Kristus je zanjo »Ljubitelj«. Njegova ljubezen se izraža kot analogija ljubezni moža do žene in kot simbol zaveze, kakor jo poudarjajo teksti prerokov. Na prvi pogled bi lahko mislili, da Angela samo preprosto uporablja tradicionalne besede, ki so jih v Cerkvi uporabljali, kadar so govorili o posvečenem

¹² Še posebej so njena Pravila usmerjena bolj v ureditev življenja devic, in to predvsem duhovnega, kot pa v pravno ureditev, kot so npr. pravila sv. Ignacija Lojolskega.

¹³ V Angelinih spisih je kar enaintrideset izrecnih navedb iz Svetega pisma. V svojih spisih navaja tudi Cerkveni zakonik in cerkvene očete. Tudi to je ena njenih posebnosti glede na druge redovne ustanovitelje.

¹⁴ Pravila (= P), predgovor, 7.

¹⁵ P, predgovor, 23.

¹⁶ Prim. L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici. Note di spiritualità*, Brescia 1991, 94.

devištvu. Toda ne uporablja samo tradicionalnih besed kot so »nevesta« in »ženin«, temveč tudi povsem drugo besedo »Ljubitelj« (Amator).¹⁷ Lahko bi rekli, da ta beseda izvira iz največje globine njene zaljubljenosti v Kristusa, ki je odgovor na njegovo zaljubljenost v svoje ustvarjeno bitje. To je ljubezen, ki ne pozna zatona in je ne more zaustaviti niti smrt. V svojih Naročilih pravi: »... sem vedno med vami s svojim Ljubiteljem, ali bolje našim in nas vseh.«¹⁸

Angela vztraja pri dejstvu, ki je pomembno za vsakega kristjana, a je pogosto pozabljeno: prvi, ki ljubi, je Bog; on prevzame iniciativo. Bog jo je izbral, »poklical« za nevesto in določil za materinstvo. To trdi zase in tudi za svoje hčere. Na tej osnovni trditvi, premisi, gradi svojo družbo in njeno duhovnost: Bog s posebnim privilegijem izbere nevesto za svojega Sina in ji podeli »novo in čudovito dostojanstvo«: biti prava in deviška nevesta Božjega Sina na zemlji in postati kraljica v nebesih. Kot izbrana nevesta je poklicana, da si prizadeva v vsej globini spoznati odličnost posebnega daru, se zanj z vsem srcem nenehno zahvaljevati in se z vsemi svojimi močmi truditi, da bi nenehno živela veličino svojega poklica, s tem da uresničuje Pravilo.¹⁹ Njena pot duhovnega življenja oziroma zaročniške duhovnosti gre torej od stopnje prve zaljubljenosti v svojega Ljubitelja do stopnje posnemanja, nato postopno doseže zadnjo stopnjo podobnosti in je potem za vedno eno z Njim.

Kot nevesta Najvišjega je Angela – in tudi njene hčere – na poseben način poklicana k materinstvu, tj. *duhovnemu materinstvu*. Vsaka nevesta je »poklicana«, da pomaga pri rasti Kristusa v bližnjem. To njeno poslanstvo pa se ne more uresničiti samo z besedami, temveč zahteva tudi dejanja in predvsem zgled: »Tako živite in tako ravnajte, da boste ogledalo svojim hčeram. In kar hočete, da one storijo, storite najprej same. [...] Naj se ob vašem zgledu odločijo in navdušijo za krepostno življenje.«²⁰ »Vse vaše besede, dejanja in obnašanje pa naj bo v pouk in izgradnjo [edificazione] tistih, ki bodo imeli opravka z vami.«²¹ Duhovno materinstvo je torej sodelovanje s Kristusom Ženinom, zato da bi mogel On rasti v človeku »do mere doraslosti Kristusove polnosti« (Ef 4,13) oziroma da bi človek dozorel, dosegel popol-

¹⁷ Angela ga tako imenuje trikrat: N 5,38; 9,23; O 11,18. Uporablja besedo Amator (Amatore), kar dobesedno pomeni »Ljubitelj«. Slovenki prevod iz leta 1984 uporablja besedo »Ljubljeni«. Zdi se mi, da beseda »Ljubitelj« veliko jasneje pove, da je Bog tisti, ki nas prvi ljubi in je iniciativa vedno na njegovi strani, kakor pa beseda »Ljubljeni«, ki razkriva bolj naš odnos do Njega, kot pa Njegov do nas.

¹⁸ N 5,38; naš prevod.

¹⁹ Prim. P, predgovor.

²⁰ N 6,1-2.6.

²¹ P 9,21; naš prevod.

nost (prim. Ef 4,13). Nevesta je torej poklicana, da kot duhovna mati s svojim zgledom izgradi Kristusa v bližnjem.²² Pri tem naj jo nagiblje samo *dvojna ljubezen*: ljubezen do Boga, še posebej do Jezusa-Ženina, in ljubezen do vsakega človeka.²³

Angelina duhovnost daje torej poseben poudarek prav *kontemplaciji* skrivnosti Kristusa Ljubitelja in Ženina v ljubečem prizadevanju živeti in delovati tako, da bi mu njegova nevesta čimbolj ugajala²⁴ in bi ji on postal vse.²⁵ Iz osebne, notranje enosti s Kristusom-Ženinom privre potreba, da bi omogočili tudi drugim, da bi ga spoznali in ljubili. Iz te *žive enosti* zaročništva in materinstva oziroma *kontemplacije in akcije* izvira rodovitna pastoralna ustvarjalnost, ki jo lahko občudujemo pri Angeli in h kateri so poklicane vse, ki ji sledijo.

V »zaročniško-materinski« duhovnosti, ki je torej bistvo in srce Angeline duhovnosti ter družbe, ki jo je ustanovila, moremo videti še nekatere druge pomembne razsežnosti:

1) Trinitarična razsežnost. V imenu troedinega Boga, »svete in nedeljive Trojice«, začenja Angela predgovor k Pravilom in v njenem imenu končuje Naročila in Oporoko. Na ta način pokaže na temelj duhovne poti vsakega kristjana, tudi svoje in njenih hčera, ki je dan s krstnim prerojenjem v »imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28,20). Kot vsak kristjan si tudi ona prizadeva, da bi bila vedno zvesta krstni zavezi s troedinim Bogom, tako da zaupa in se prepusti Očetu, posnema Sina in dopušča svobodno delovanje Svetemu Duhu. Toda s tem, da je izbrana za nevesto Božjega Sina, sprejema glede na druge kristjane »novo in čudovito dostojanstvo«.²⁶ Angela uporablja pogostejše izraz »neveste Božjega Sina« kot pa »Kristusove neveste«. Zdi se, da želi na ta način pokazati, da gleda Oče nanjo in na njene hčere na drug način kot na druge svoje otroke, kajti določil in izbral jih je za neveste svojega ljubljenega Sina. Zaročniški odnos s Kristusom je odnos ljubezni z Bogom samim, zato so Angela in njene hčere tudi »neveste Najvišjega«.

Angela vztraja tudi pri tem, da pripisuje Bogu iniciativo in uresničenje družbe. Ona je samo preprosto orodje v njegovih rokah. On je dal pravilo in je voditelj družbe. Zato spodbuja sestre voditeljice (kolo-nele), naj bodo vedno trdno prepričane, da Bog ne bo nikoli pozabil na

²² Prim. L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici*, 95; M. I. Stone, *Commentary on the Writings of Saint Angela Merici: Rule. Counsels. Legacies*, [S. l.: s. n.], 1996, 149-151.

²³ Prim. N 2,2-7; O 1,3-7.

²⁴ Prim. O 4,3.

²⁵ Prim. P 10.

²⁶ P, predgovor, 8.

telesne kot tudi duhovne potrebe njihovih hčera. Biti morajo predvsem čuječe, da bodo vedno služile in vztrajno ljubile. »Kajti, če je Bog ustanovil družbo, je ne bo nikoli zapustil.«²⁷

2) Kristocentrična razsežnost. Angeli je kot »nevesti Božjega Sina«²⁸ Jezus Kristus »ženin«, ki pričakuje, da bi postal njeno vse. On je »Ljubitelj«, »blag in dobrohoten Ženin«,²⁹ »edina pot v nebesa«,³⁰ »Resnica«,³¹ »edini zaklad«,³² »edino življenje in upanje«. ³³

Ker je bilo Angelino glavno zatočišče *ob nogah Jezusa Kristusa*, vabi tudi sestre in matere, naj se vedno zatekajo k temu edinemu zatočišču.³⁴

Jezus Kristus pripravlja za vsako svojo nevesto novo krono slave in veselja v nebesih.³⁵ On je tudi *večna vez* edinosti med devicami, ki si na zemlji prizadevajo živeti duhovno zaroko s svojim Ljubiteljem v veri, upanju in ljubezni ter *še niso* popolnoma eno z Njim, in tistimi, ki *so že* ovenčane z zlatim vencem devišтва ter so že popolnoma eno s svojim večnim Ženinom v popolnosti ljubezni. Prav zato Angela naroča, da naj devico, ki umre, vse druge pospremiijo h grobu in zanjo molijo k njenemu in njihovemu blagemu in dobrohotnemu Ženinu.³⁶

3) Pneumatološka razsežnost. Za Angelo je Sveti Duh tisti, ki »nas uči vso resnico (prim. Jn 16,13)«. ³⁷ Njegov glas je posebno odločen za nevesto Božjega Sina. Ko naroča svojim hčeram, da morajo biti pokorne Božjim zapovedim, Cerkvi, svojemu škofu, duhovnemu očetu, predstojnikom družbe itn., na poseben način poudari pokorščino Svetemu Duhu: »Predvsem pa naj bo poslušna nasvetom in navdihom, ki jih nenehno narekuje v srcu Sveti Duh.«³⁸ Vendar ne spodbuja samo k pokorščini Svetemu Duhu in s tem veri vanj, da resnično nenehno na-

²⁷ N 4,8.

²⁸ P, predgovor, 7. 17

²⁹ P 11,35; naš prevod.

³⁰ P 4,4.

³¹ P, predgovor, 11.

³² N 5,43.

³³ P 5,35. Jezus Kristus je za Angelo in njene hčere in sestre v Njegovi krvi (prim. N 1,1) tudi vzor spokornega življenja (prim. P 4,3-4), pokorščine in izpolnjevanja Očetove volje (prim. P 8,3; N 1,6), blagosti, krotkosti, človekoljubnosti, ponižnosti (prim. O 3,4-12) in služenja (prim. N 1,7).

³⁴ Prim. N 7,27; O 11,4-7.

³⁵ Prim. N 5,25.

³⁶ Prim. P 11,32-36. Prim. tudi Š. Klemen, *Kristocentricnost duhovnosti svete Angele Merici v Pravilu, Naročilih in Volilih* (diplomska naloga), Zagreb 1989, 16.

³⁷ P 8,16.

³⁸ P 8,14.

vdihuje in svetuje, temveč da tudi kriterije za zdravo razločevanje: »... njegov glas bomo toliko bolj zaznavale, kolikor bolj očiščeno in čisto bomo imele vest.«³⁹ Kriterija sta »očiščena in čista vest«. Seveda, »očiščenje« vesti, ki predpostavlja izvršeno dejanje, je relativno lahko in hitro: z zakramenti, zakramentali ... Toda ohraniti jo »čisto«, ni tako enostavno. Če torej njihovo notranje stanje ni takšno, potem ne morejo biti prepričane, da so natančno razumele glas Svetega Duha. Zato jih spodbuja k vzpostavljanju notranje enosti, ki je pravzaprav devišstvo, devišstvo duha, devišstvo misli in srca, ki ga zahteva pristno zaročništvo ...⁴⁰

Zvestoba delovanju Svetega Duha je Angeli važnejša, kakor zvestoba izpolnjevanja predpisov njenih Pravil. Zato naroča, naj jih zvesto spolnjujejo, kakor jih »bo po času in okoliščinah navdihoval Sveti Duh«.⁴¹ Še več: »In če bi časi ali potrebe zahtevali, da se kaj novega odredi ali kaj spremeni, storite to pametno in po dobrem preudarku in vaše glavno zatočišče naj bo vedno pri nogah Jezusa Kristusa.«⁴²

Sveti Duh je darovalec sedmih darov.⁴³ On vodi njene hčere v molitvi, da izberejo zanjo primeren kraj, čas in prostor.⁴⁴ On je moč in tolažba, ki omogoča voditeljicam – seveda tudi vsem drugim sestram – odločno in zvesto nadaljevati ter dokončati delo, ki jim je naloženo, in hkrati pričakovati veliko plačilo, ki jim ga je Bog pripravil za zvesto in skrbno opravljeno poslanstvo.⁴⁵ On je tudi veliki svetovalec, ki navdihuje odgovornim primerne odločitve.⁴⁶

Sveti Duh je dar, za katerega naj neveste ponižno in vztrajno prosijo pri kanoničnih urah.⁴⁷ Še posebej pa naj se vsaka devica sv. Uršule v času binkoštnih devetdnevnice »vsak dan posti in z vso močjo duha moli [...] in naj prosi, da se izpolni velika obljuba, ki jo je dal Jezus Kristus tistim, ki jih je izvolil in ki so odprtega srca«.⁴⁸

4) *Marijološka razsežnost.* Zdi se, da ta razsežnost ni posebej poudarjena v Angelinih spisih in njeni duhovnosti. Kljub temu pa lahko vidimo v njih zdrave teološke temelje pobožnosti do Marije. Božjo Mater (Madonna) omenja skupaj z njenim Sinom Jezusom Kristusom. Pri ljubezni do Jezusa in svoje in njihove Božje Matere Angela prosi

³⁹ P 8,15; naš prevod.

⁴⁰ Prim. P 9,7-10.

⁴¹ O 11,14.

⁴² O 11,2-3.

⁴³ Prim. P 5,13.

⁴⁴ Prim. P 6,7.

⁴⁵ Prim. N, predgovor, 3-5.

⁴⁶ O 7,7; 9,5-7; 11,14.

⁴⁷ Prim. P 5,13-14.

⁴⁸ P 5,14-16.

in roti svoje hčere, da se zvesto držijo njenih nasvetov.⁴⁹ Jezus in Božja Mati sta poročstvo izpolnitve njene obljube sestrām, da je za vse pripravljena nova krona veselja in slave, »če bodo le trdne in stanovitne v svojih sklepih in si bodo prizadevale izpolnjevati Pravilo«. ⁵⁰

Za Angelo je torej Marija mati Božjega Sina in tudi njena mati. Do nje, ki je pristna Božja hči, mati in nevesta, goji posebno ljubezen, kajti verjame, da ji pomaga živeti v polnosti skrivnost njene zaročniške ljubezni in duhovnega materinstva, v katero jo je izvolil in poklical Bog sam kot nevesto Sina Najvišjega. Zato zvesto moli mali oficij Božje Matere in naroča, naj ga molijo tudi njene hčere.⁵¹

5) Ekleziološka razsežnost. To razsežnost zelo jasno poudari teolog p. Valentino Macca: »V ozračju prenove Cerkve njenega časa živi Angela v sebi na izjemen način skrivnost Cerkve »neveste«. To je tisto, kar gradi os njenega mišljenja in delovanja, najmočnejši poudarek v njenem izkustvu, njeni duhovnosti in ustanoviteljskem materinstvu.«⁵² Prav ponavzočevanje te skrivnosti Kristusa-Ženina v Cerkvi in pričanje o tem s svojim življenjem in besedo v svetu je karizma meričijanske ustanove.⁵³

Angela ima globok »sensus Ecclesiae«. V času, ko je protestantizem obsojal Cerkev in papeštvo ter spodkopaval temeljna načela katoliškega nauka, je spodbujala svoje hčere k zvestobi do Cerkve. Zmore ločevati svetost Kristusove Cerkve ter greh njenih predstavnikov. Poudarja, da je Sveti Duh tisti, ki navdihuje in uresničuje svetost Cerkve: »Držite se stare poti in navad Cerkve, ki so jih uvedli in potrdili številni svetniki po navdihu Svetega Duha.«⁵⁴ Njena zvestoba izročilu Cerkve ji daje gotovost, da je na pravi poti duhovnega življenja. Seveda se zaveda, da je ta sveta mati Cerkev potrebna tudi prenove, ki pa je ne omogoča nova doktrina, ki jo ponujajo protestanti in mnogi krivoverci, temveč poslušnost Svetemu Duhu ter novo življenje v njem. Zato spodbuja svoje hčere, naj živijo novo življenje⁵⁵ in molijo za Cerkev, da je Bog ne bo zapustil, temveč jo bo obnavljal, »kakor je njemu všeč, in kot je najbolje za nas in v njegovo večjo čast in slavo«. ⁵⁶

⁴⁹ Prim. N, predgovor, 20.

⁵⁰ N 5,26-27. Angela jim zagotavlja tudi naklonjenost Božje Matere skupaj z apostoli, vsemi svetniki in angeli, če bodo le uresničevale medsebojno ljubezen in ohranjale edinstvo (prim. N 9,2-7).

⁵¹ Prim. P 5,9.

⁵² Navedeno v L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., 234.

⁵³ Prim. L. Mariani, I »Ricordi« di sant'Angela Merici, 88.

⁵⁴ N 7,22.

⁵⁵ N 7,22.

⁵⁶ N 7,24-26.

Angelin čut za Cerkev se razkriva tudi v njenem spodbujanju hčera, naj bodo pokorne zapovedim matere Cerkve in svojemu škofu ter pastirju.⁵⁷ Vabi jih tudi, da so vključene v svoje župnije.⁵⁸

6) Občestvena razsežnost. Lahko trdimo, da je Angela naredila drzen poskus, kako vključiti posvečene device v svet, ne da bi morale biti za obzidjem samostanske klavzure.⁵⁹ Device so namreč živele v svojih lastnih hišah (razen če niso imele svojih staršev ali bratov in sester), občasno pa so prišle skupaj: živele so torej *občestveno*, vendar ne *skupnega življenja*.

Angela je sama izkusila, kaj pomeni, če je žena sama v vsakdanjem življenju in svojem devištvu, posvečenem Bogu. Da bi omogočila ženam pravico živeti devišstvo v svetu, je morala za civilno družbo in cerkvene ustanove ustanoviti družbo z dobro vidno strukturo: Družbo sv. Uršule. Kljub temu, da ta oblika združenja ne dopušča tistega skupnega življenja, ki je osnova avguštinskega menišтва, je želela, da se v tej družbi uresniči temeljno Avguštinovo načelo »cor unum et anima una«, ki je navdihovalo prvo Cerkev in ga je Avguštin vedno znova ponavljal svojim menihom. Zdi se, da so k temu pripomogla tudi leta, ki jih je preživela blizu župnijske cerkve sv. Afre, ki so jo oskrbovali lateranski kanoniki (Canonici Lateranensi) sv. Avguština.

Da bi poudarila to načelo, najde Angela prislov »skupaj«. ⁶⁰ Izvorno počelo meričijanskega »skupaj« je Kristus, ki daje to življenje in to družinsko vez: »... hčere in sestre v krvi Jezusa Kristusa.« ⁶¹ Bog sam jih je po milosti »združil skupaj za službo svojemu božjemu veličanstvu«. ⁶²

Da bi konkretizirala ta »skupaj«, je Angela določila nekatere zunanje izraze te občestvenosti. Npr.: device pridejo skupaj vsak prvi petek v mesecu, da prejmejo obhajilo od »skupnega duhovnega očeta (comune padre spirituale)«, ⁶³ torej *skupna milost*; občasno se zberejo z materami kot drage sestre za nagovor ali spodbudo in duhovni pogovor, da bi se lahko »radovale, se tolažile, kar jim bo v nemajhno korist«, ⁶⁴ torej *skupna formacija in veselje*; dvakrat ali vsaj enkrat naj se

⁵⁷ Prim. P 8,8-9.

⁵⁸ Prim. P 7,14.

⁵⁹ Prim. A. Gentili – M. Regazzoni, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, Bologna 1993, 80.

⁶⁰ P, predgovor, 4. V izvirniku piše »unirve insiema«, tj. združil, povezal skupaj. Slovenski prevod prevaja to samo z besedo »združil«, s tem pa izpusti poudarek, ki ga je dala Angela, ko je dodala prislov »skupaj«.

⁶¹ N 1,1.

⁶² P, predgovor, 4; naš prevod.

⁶³ Prim. P 7,13.

⁶⁴ O 8,5-7.

matere zberejo z voditeljicami, da se skupaj posvetujejo,⁶⁵ torej *skupno nošenje odgovornosti* itd.

Kako pomemben je bil ta »skupaj« za Angelo, lahko vidimo na poseben način v zadnjem Naročilu, ki je »labodji spev«:⁶⁶ »Moja zadnja beseda, ki vam jo zapuščam in s katero vas prosim za ceno svoje krvi, je: bodite složne, združene, vse enega srca in ene volje. Bodite povezane druga z drugo z vezjo ljubezni, cenite se, pomagajte si in prenašajte se v Jezusu Kristusu.«⁶⁷ Angela uporabi pet sinonimov (složne – združene – skupaj – enega srca – ene volje), da svetuje edinost (enost) src in volje. V Oporoki zopet pravi: »Ne bo drugega znamenja, da ste v Gospodovi milosti, kot da se ljubite in ste združene skupaj. [...] Tako sta torej medsebojna ljubezen in soglašanje zanesljivo znamenje, da smo na dobri poti, ki je Bogu po volji.«⁶⁸ Torej more samo ljubezen zagotavljati pristno občestvo, tj. sestrstvo, ki ni vsiljeno, temveč je svobodno izbrano in udeleženo v spoštovanju edinstvenosti vsake članice in prizadevanju vsake za graditev skupne harmonije. Samo v ljubezni se moreta uskladiti vodstvo in dialog, skrb in obzirnost, zahteve skupnosti in pravice osebe, edinost src in volje ter posameznikova svoboda.

7) Antropološka razsežnost. Bog je stvarnik vsakega človeka in počelo njegove izvolitve ter poklicanosti.⁶⁹ Njegova duhovna pot je zaprta v Božjo skrivnost; ni povezana z zunanostjo, niti ni popolnoma odvisna od čisto človeških omejenosti. Samo Bog ve za njegovo pot, saj ga samo on pozna od znotraj in zunaj. Bog ima načrt za vsako svoje ustvarjeno bitje in čeprav ima pravico do vsakega, mu vendar pusti svobodno voljo. Če se hočemo postaviti na njegovo mesto v svojih sodbah in delati načrte o prihodnosti drugih, je to znamenje ošabnosti.

Angela ima zaupanje v človekov odgovor na Božjo milost in tudi v njene čudeže. Zaupa v posameznikovo sposobnost, da začne znova. Zato naroča voditeljicam, naj ljubijo vse hčere enako, ker so vse Božje stvari in ne vedo, kakšne načrte ima z njimi Bog. Samo on ve, kaj hoče narediti iz njih. V svojem opominjanju ne smejo biti nikoli nasilne, temveč ko naredijo vse, kar morejo, upoštevajoč njihovo svobodo in dostojanstvo Božjega otroštva in neveste, naj prepustijo Bogu, »ki bo naredil čudovite stvari ob svojem času in kadar mu bo všeč«.⁷⁰

⁶⁵ Prim. O 7,1-2.

⁶⁶ L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici*, 109.

⁶⁷ N 9,1-2; naš prevod.

⁶⁸ O 10,10. 12; naš prevod.

⁶⁹ Prim. N 8,2; P, predgovor, 4.

⁷⁰ N 8,9.

2. Sredstva in poti Angeline duhovnosti

Angela opominja in celo prisrčno ter milo prosi drage hčere, naj si najprej prizadevajo spoznati, kaj pomeni njihova izbira za neveste Božjega Sina in kakšno je to novo in čudovito dostojanstvo. Nato nadaljuje: »Potem si z vsemi svojimi močmi prizadevajte, da boste ostale zveste poklicu, ki ste ga prejele od Boga, ter iščite in izbirajte vsa tista sredstva in vse tiste poti, ki so potrebne, da boste vztrajale in napredovale do konca. Ni namreč dovolj začeti, če tudi ne vztrajaš.«⁷¹

Predvsem naj bodo sestre čuječe, saj gre za njihovo življenje in zveličanje, kajti človeška narava in počutnost nista mrtvi in tudi nasprotnik, hudi duh, nikoli ne spi ter počiva (prim. 1 Pt 5,8). Ker se Angela zaveda realnosti človeške krhkosti ter skušnjav in preizkušenj, jih nagovarja, naj se nikoli ne ustrašijo, da ne bi padle v malodušje in nezdrav strah. Prav zato jim daje celo obljubo: »Zakaj, če si boste v prihodnje z vsemi svojimi močmi prizadevale živeti, kot se spodobi za prave neveste Najvišjega, in se držale tega Pravila kakor poti, po kateri morate hoditi in ki je bila načrtovana v vaše dobro, nedvomno in trdno verujem ter zaupam v Božjo dobroto, da ne bomo le vseh nevarnosti in nasprotovanj z lahkoto premagale, temveč jih bomo premagale celo v svojo veliko čast in veselje.«⁷²

Oglejmo si sedaj po vrsti sredstva in poti, ki jih daje Bog po Angeli devicam te družbe, sredstva in poti, ki jih je sama najprej živela. Na njeno duhovno pot je veliko vplival tudi vstop v tretji red sv. Frančiška. Vanj se je vključila predvsem zato, da bi lahko bolj svobodno hodila k sveti maši in se postila ter da bi se lahko pogosteje spovedala in prejela sveto obhajilo.⁷³

1) Post. Zaradi svoje dolgoletne izkušnje posta in odpovedovanja, ki je Angeli pomagal doseči notranjo svobodo, tudi svojim duhovnim hčeram priporoča – ne ukazuje – »naj vsaka voljno vzame nase telesni post«.⁷⁴ Nato jasno pokaže na vzročno zvezo med telesnim postom in

⁷¹ P, predgovor, 9-11; naš prevod.

⁷² P, predgovor, 23-25; naš prevod.

⁷³ Prim. Š. Klemen, n. d., 12; L. Mariani – M. B. Rio, n. d., 17-18. Za življenje tretjerednikov so značilni predvsem naslednji poudarki: trdo spokorno življenje (post in bedenje); značilna spokorniška obleka; dela ljubezni; molitveno življenje (sedem kano-ničnih ur malega oficija Božje Matere; kdor ni znal brati, je lahko to nadomestil z do-ločenim številom očenašev in zdravamarij; občasna skupna molitev; večerno izpraševanje vesti); pogosto obhajanje zakramentov (spoved, maša, sprejem obhajila, pogreb sobratov in sester) itd. Običajno je bilo predpisano mesečno srečanje z obhajanjem svete maše in spodbudo duhovnika (prim. A. Rubino, *Francescani*, v: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX, Roma 1997, 1112-1114.

⁷⁴ P 4, 1-2.

bistrovidnostjo, jasnostjo duha, ko ga opredeli »kot potrebno sredstvo in pot k pravemu duhovnemu postu, s katerim se prekinejo vse pregrehe in zmote uma«. ⁷⁵ Materialni post ima torej predvsem vlogo uzde (zavore) neurejenih mesenih strasti, ki prinašajo smrt; je orožje za doseg notranje svobode in osvoboditev od lastnih intelektualnih stranspoti.

Post in zdržnost torej nista cilj, temveč le vir in sredstvo vsega dobrega in duhovne rasti. Vedno morata imeti kak določen namen: npr. krotitev čutov, prošnja za Božje usmiljenje in pomoč vsem kristjanom, za izpolnitev obljube Svetega Duha. Zgled za to so vsi sveti ljudje, predvsem pa življenje Jezusa Kristusa. Po temeljiti utemeljitvi posta jih vabi, naj se postijo predvsem naslednje dneve: vse cerkveno zapovedane dneve, ves advent, štirideset dni po razglasenju, po velikonočni osmini trikrat na teden (ob sredo, petkih in sobotah), tri prošnje dneve, vsak dan binkoštna devetdnevnic, po binkošti pa tri dni v tednu do adventa. ⁷⁶ Post torej vključuje v cerkveno leto, ki razgrinja pred kristjane različne vidike ene same skrivnosti Kristusovega odrešenja.

Ker Angela upošteva edinstvenost duhovne poti vsake svoje hčere in se tudi dobro zaveda raznih nevarnosti, v katere lahko pride uporaba tega sredstva brez modrega razločevanja, jasno opozarja, da se ne sme nobena postiti »brez posebnega privoljenja svojega duhovnega očeta in predstojnic družbe, ki naj zmanjšajo te postne dneve toliko, kot se jim bo zdelo potrebno«. ⁷⁷

2) Molitev. Za Angelo je molitev »spremljevalka posta«, ⁷⁸ kar utemeljuje s Svetim pismom (Tob 12,8; Lk 2,37). Post kot zavora telesnih nagnjenj in čutov je zanj tako rekoč priznanje lastne moralne krhkosti in potreba čuječnosti; ima torej varovalno, obrambno vlogo. Nasprotno pa ima molitev pozitivno, konstruktivno in roditveno nalogo. Z njo si namreč »izprosimo od Boga milost duhovnega življenja«. ⁷⁹ Ker pa se z življenjem ne smemo igrati in ker nenehno potrebujemo Božjo pomoč, je treba nenehno moliti (prim. Lk 18,1).

Vse Angelino življenje je bilo prežeto z molitvijo. Večkrat se je umaknila, da bi bila sama z Gospodom. Tudi večji del noči je preživela v kontemplaciji. Iz tega njenega osebnega molitvenega izkustva izvira njena spodbuda, »naj bo vsaka skrbna glede molitve, tako premišljevalne kot ustne«. ⁸⁰

⁷⁵ P 4, 2; naš prevod.

⁷⁶ Prim. P 4,3-17.

⁷⁷ P 4,18-19; naš prevod.

⁷⁸ P 5,2.

⁷⁹ P 5,4.

⁸⁰ P 5,1.

a) Ustna – bogoslužna molitev. Angela zelo poudarja nujnost nenehne molitve z umom in duhom, toda priporoča tudi pogosto ustno molitev. Zakaj? Prebuja naše čute in nas pripravi za premišljevalno molitev. Iz bogatih lastnih izkušenj intuitivno zaznava potrebo, da je v molitev vključen ves človek, z vsemi svojimi razsežnostmi. Zato vzpodbuja vsako sestro, naj »vsak dan pobožno in pazljivo moli vsaj mali oficij Božje Matere in sedem spokornih psalmov, kajti ko molimo oficij, govorimo z Bogom.«⁸¹

b) Premišljevalna molitev. Po Angeli ustna molitev pripravlja premišljevalno molitev. Da bi dala snov in kakšen nasvet za takšno molitev, spodbuja sestre, naj dvigajo svojega duha k Bogu in se vsak dan vadijo v tem, da na ta ali drug način govorijo v globini svojega srca: »Moj Gospod, razsvetli temine mojega srca in daj mi milost, da bom rajši umrla, kot da bi danes žalila tvoje Božje veličastvo. Okrepi, Gospod, moja čustva in moje čute, naj ne zaidejo ne na levo ne na desno, naj me ne odvrnejo od tvojega presvetlega obličja, ob katerem se potolaži vsako potrto srce.«⁸² To je uvod v njeno premišljevalno molitev, ki izvira iz nje same in je prežeta z njeno duhovnostjo. Prav to daje svojim sestram kot *primer-shemo* premišljevalne molitve in spodbudo, da bi tudi same stopile vanjo in lahko ob njej premišljevale, še posebej v urah notranje suhote.

Ta Angelina molitev izraža njeno globoko povezanost z Ženinom in njuno medsebojno darovanje. Njena molitev je izraz njenega občudujočega pogleda na Ženina; pogleda, ki je poln vere, upanja in ljubezni; pogleda, ki išče njegovo lepoto in veličino. Angela je zaljubljena žena, nevesta in mati, ki naredi Ženinove interese za svoje in jih obravnava z Njim. V njej z vso skesanostjo priznava svojo krhkost in grešnost ter prosi odpuščanja zase in za vse človeštvo, tako za tiste, ki so mu blizu, kot tiste, ki so oddaljeni. Na koncu konča to svojo molitev s popolno izročitvijo same sebe Gospodu, da bi tako »gola« in svobodna od vsega mogla biti ponovno »oblečena« s Kristusom, postati povsem njegova in on njeno vse ter biti odsev njegove ljubezni v svetu.⁸³

⁸¹ P 5,9. Tisti pa, ki ne zna brati, predlaga namesto jutranjic triintrideset očenašev in zdravamarj v spomin na triintrideset let, ki jih je Jezus-Ženin preživel na svetu iz ljubezni do nas. Za ostale molitvene ure svetuje sedem očenašev in sedem zdravamarj, da si izprosi sedem darov Svetega Duha (prim. P 5,12-14).

⁸² P 5,16-19; naš prevod.

⁸³ Prim. P 5,35-44: »Zato, moj Gospod, moje edino življenje in upanje, sprejmi, prosim, to moje bedno in nečisto srce in sežgi vsa njegova slaba čustva in strasti v žarečem ognju svoje ljubezni. Prosim te, sprejmi mojo svobodno voljo, vsako dejanje moje volje, ki sama od sebe, okužena od greha, ne zna razlikovati dobro od slabega. Sprejmi vse moje misli, besede in dejanja; skratka, vse, kar je v meni in zunaj mene. Vse polagam v dar k nogam tvojega božjega veličastva. Prosim te, da to milostno sprejmeš, čeprav tega nisem vredna. Amen.« Ta molitev izročitve je zelo podobna Ignacijevi (*Duhovne vaje*, 234), a

c) *Molitev pri nogah Jezusa Kristusa*. Angela vedno znova spodbuja svoje hčere, naj imajo trdno upanje in vero v Boga, ki jim bo v vsem pomagal. Toda potrebno ga je z vso ponižnostjo prositi, se zateči v glavno zatočišče, ki naj bo vedno »pri nogah Jezusa Kristusa; tam – naroča Angela – vse goreče molite ...«⁸⁴ Seveda molitev ne sme biti beg od lastnega prizadevanja, delovanja. Upanje in trdna vera v Boga morata biti temeljni princip dinamike molitve in delovanja: »Delajte, zganite se, verujte, prizadevajte si, upajte, kličite k njemu iz vsega srca, in nedvomno boste videle čudovite stvari, če boste vse usmerjale v hvalo in slavo njegovega veličastva in v blagor duš.«⁸⁵

3) *Sveta maša in obhajilo*. Angela je v času, ko so zakramentalno življenje razvrednotili ne samo protestanti, temveč tudi mnogi katoliški duhovniki, gledala na sveto mašo z očmi vere in odkrila njen globok pomen. V svoji globoki veri je dala pravi pomen vsakodnevni evharistični daritvi, ko je niti duhovniki (niti papež) niso obhajali vsak dan. Zavedajoč se njenega resničnega pomena, spodbuja svoje hčere, »naj gre vsaka k maši in naj bo vsaj pri eni celi.«⁸⁶

Sveta maša zanjo ni predstava, niti žegnanje, temveč daritev, žrtvovanje; je udeležba pri skrivnosti ponavzočitve Kristusovega darovanja in smrti za vse ljudi. Da bi mogla biti vsaka pri sveti maši deležna v čim večji meri vseh zaslug trpljenja Jezusa Kristusa in tolažbe, Angela navaja potrebne duhovne drže, ki vključujejo tudi čute: skromnost, pobožnost, pozornost, duha vere, skesanost in željo po povezanosti s Kristusom.⁸⁷ Te drže omogočajo ponotranjenje daritve ter njeno prenašanje v vsakdanje življenje. Če pregledujemo Angelin življenjepis, jih lahko odkrijemo v vsem njenem življenju. V svojih spisih vedno znova spodbuja svoje hčere, da bi jih živele v svojem odnosu do Boga, do soster in vsakega človeka.⁸⁸

Tolažba, ki jo daje sveta maša, pomeni zanjo predvsem zavest, da je blizu Kristusu-Ženinu, »neumrljivemu Sinu večnega Boga« v trenutku njegovega trpljenja in smrti. Biti z Njim, ki je njeno vse. K temu spodbuja tudi svoje hčere, a vendar ne želi, da bi se predolgo zadrževale v

vendar ni nastala pod njegovim vplivom, saj je bila napisana že leta 1535, ko še ni bila potrjena Družba Jezusova (1541) in Ignacijeve *Duhovne vaje* (1548). Lahko da je na to molitev vplival duh tedanjega časa, a najverjetneje izhaja iz njene goreče želje, da bi bila povsem eno z Ljubljanim.

⁸⁴ O 11,3-4.

⁸⁵ N, predgovor, 17-18.

⁸⁶ P 6,1; naš prevod.

⁸⁷ Prim. P 6,1-4.

⁸⁸ Prim. P 1. 3. 4. 7. 10; N, predgovor, 1. 3. 5; O, predgovor, 11.

cerkvah. Vabi jih, da gredo v svojo sobo »in tam molijo tako in toliko časa, kot jim bosta narekovala Sveti Duh in njihova vest«. ⁸⁹

V tistem času ni bilo mogoče prejeti *svetega obhajila* vsak dan, zato Angela priporoča duhovno obhajilo. Vsak prvi petek v mesecu pa naj se njene hčere zberejo v cerkvi, kjer je njihov skupni duhovni oče, in prejmejo iz njegovih rok sveto obhajilo. Prav tako pa vsako sestro spodbuja, naj poleg tega ob slovesnih praznikih prejme sveto obhajilo v lastni župniji. ⁹⁰

4) Spoved. Vera v Jezusovo besedo je Angeli pomagala, da je v času, ko so protestantski vplivi izpodbijali odrešilni pomen zakramenta svete spovedi, priporočala svojim sestram, naj se vsaka spove vsaj enkrat mesečno pri skupnem duhovnem očetu in tudi v lastni župniji ob slovesnih praznikih. ⁹¹ Zanj je spoved predvsem zdravilo za dušne rane. Odrešilna je samo osebna spoved, »kajti nihče ne bo opravičen od greha, če ne bo prej duhovniku z besedo priznal grehov«. ⁹² Samo duhovnik lahko da odvezo, toda le za grehe, ki mu jih tisti, ki jih je storil, svobodno razkrije s svojimi besedami. Za takšno spoved se zahtevajo tudi potrebne drže: popolno, iskreno, jasno, pošteno in ponižno priznanje in skesanost. Za spoved naj se izbere poseben kraj ali določeno cerkev. ⁹³

Ker se zaveda, kako pomembno je imeti na svoji duhovni poti tudi duhovnega očeta, priporoča, da se spovejo pri skupnem duhovnem očetu. Na ta način je vključila v spoved tudi duhovno vodstvo posamezne sestre in celotne skupnosti. Skupni duhovni oče tudi omogoča ustvarjanje večje medsebojne edinosti, ki jo Angela tako zelo poudarja. Ker se je zavedala, koliko škode lahko naredijo slabi spovedniki in duhovni očetje, je poudarjala, da naj bo spovednik moder in zrelih let ter naj ga skupaj izvolijo, torej po skupnem razločevanju, da ne bi odločala le neka zunanja »simpatija«. Toda, pri spovedi je pomembna tudi notranja drža sester. Da ne bi spoved postala kaj drugega kot zdravilo za njihove duše, priporoča, da se vedejo, kakor da so pred Bogom, ki ni samo njihov ljubitelj, temveč tudi večni sodnik. ⁹⁴

⁸⁹ P 6,7.

⁹⁰ Prim. P 6,13-14. Zgovorno je dejstvo, da je Angela že v tistem času poudarjala pomen prvega petka v mesecu, ki se je začel poudarjati šele več kot sto let kasneje ob širjenju češčenja Srca Jezusovega (npr. bl. Marija od Učlovečenja, sv. Janez Eudes, sv. Marjeta Alacoque).

⁹¹ Prim. P 7,1. 12. 13.

⁹² P 7,2.

⁹³ Prim. P 7,4-12.

⁹⁴ Prim. 7,7-12.

5) *Evangeljski sveti.* Ko Angela konča z naštevanjem in razlaganjem vseh teh potrebnih sredstev, da bodo mogle kot neveste vztrajati do konca, spodbudi svoje hčere, naj se oklenejo tudi vseh treh svetov kot »poti«, ki jih vodijo k popolni združitvi s Kristusom-Ženinom oziroma k sprejemanju njegovih lastnih želja, k popolnemu priličenju njemu, k temu, da najdejo v njem svoje vse. Tako ne bo več živela ona, temveč bo Ženin živel v njej; prav to pa je njena veličina, njeno dostojanstvo.

Angela govori najprej o pokorščini, nato pa o devištvu in uboštvu. Zdi se, da daje na prvo mesto pokorščino, ker ta zadeva bolj razumsko raven človeka (odpoved svoji volji, lastnemu jazu). Nato pa preide na bivanjsko raven vsakega bitja, na najbolj naravno željo žene: »ljubiti« ter »imeti v lasti«.

a) *Pokorščina.* Za Angelo ima pokorščina vlogo osvobajanja od lastne volje, ki lahko napravi pekel v človekovi notranjosti, kadar se zoperstavi in kljubuje Božji volji. Zato vsako spodbuja, »da izpolnjuje sveto pokorščino, edino resnično odpoved lastni volji, ki je v nas kot temačen pekel«. ⁹⁵ Vzor pokorščine je Jezus Kristus. Njegove besede »Nisem prišel, da bi vršil svojo voljo, ampak voljo svojega Očeta, ki me je poslal«, so se v polnosti uresničile v Getsemaniju: »Oče, če hočeš [...] toda ne moja volja, ampak tvoja naj se zgodi« (Lk 22,42). V Jezusu je spopad človeške volje z Božjo dosegel višek prav tu, v krvavem potu. Toda ko je sprejel Očetovo voljo, je bil okrepčan in v njem je zasijala luč pokorščine Očetu, ki je razpršila temo notranjega boja. Prav iz odpovedi človeški volji v svobodnem sprejetju Božje volje izvira odrešenje človeštva, izvira tudi zaročniška poklicanost. Meričijanska pokorščina je torej globoko teologalna, ker je privolitev v Očetovo voljo po vzoru njegovega Sina. ⁹⁶

Ob vzoru Kristusa-Ženina Angela spodbuja svoje hčere, da bi v duhu vere gledale na Pravilo in svoje predstojnice, kajti le tako bodo lahko v njih srečale Boga in po njih spoznale Njegovo voljo ter ji bile pokorne. Samo v duhu vere morejo spoznati, da je »pokorščina v človeku kot velika luč, ki naredi dobro vsako njegovo delo in ga sprejema«. ⁹⁷ Samo pokorščina more ohranjati v vsaki *luč* »novega življenja«. Seveda nobene ne sili k pokorščini, kajti to je zadeva svobodne volje in osebne odločitve, hkrati pa je tudi izraz ljubezni do Boga in popolne pripadnosti Njemu.

Kot se je Kristus zaradi ljubezni popolnoma podredil Očetu, brez mere, tako je tudi njegova nevesta vabljen, da je povsem pokorna

⁹⁵ P 8,1-2; naš prevod.

⁹⁶ Prim. L. Mariani, I »Ricordi« di sant'Angela Merici, 62-63.

⁹⁷ P 8,4; naš prevod.

Božji volji in mu postaja tako povsem podobna. Božja volja se razodeva: po Božjih zapovedih; po zapovedih svete matere Cerkve; po škofu in pastirju in duhovnem očetu ter predstojnikih in predstojnicah družbe; po očetu in materi ter drugih predstojnikih v hiši; po državnih zakonih in odredbah.⁹⁸ Ko konča z naštevanjem vseh tistih, po katerih se razodeva Božja volja, poudari: »Predvsem pa naj bo poslušna nasvetom in navdihom, ki jih nenehno vzbuja v srcu Sveti Duh.«⁹⁹ Torej, predvsem pokorščina Svetemu Duhu, tj. sprejemati Božje navdihe in nanje odgovarjati. Sveti Duh, ki svetuje in navdihuje, ima namreč pravico do poslušnosti in izpolnitve svojih navdihov. Seveda pa je potrebno razločevati Njegove spodbude, zato daje Angela kriterije, o katerih smo že govorili: najvažnejši pa je deviško življenje, torej drugi evangelijski svet, ki ga priporoča svojim hčeram.

Na koncu poglavja o pokorščini Angela odločno povzame: »Torej, z eno besedo: poslušati Boga in vsako bitje zaradi ljubezni do Boga, kot pravi apostol, če le ni zapovedana stvar nasprotna Božji časti in lastni poštenosti.«¹⁰⁰ Ne zahteva torej slepe pokorščine, temveč odgovorno, ki vedno temelji na ljubezni do Boga, Najvišjega.

b) *Devištvo*. Zanimivo je poudariti, da Angela ne uporablja besede »čistost«. Vsi so namreč dolžni živeti čistost, tudi poročeni. Morda je uporabila to besedo tudi zato, da bi se izognila zamenjavi s tretjeredniki, ki niso imeli obljube večnega devištva. Angelin pojem devištva presega naravni vidik kreposti devištva (med device, celo med kolonele je sprejela tudi vdovo). Devištvo nima cilja v samem sebi, temveč v popolni in nedeljivi ljubezni do Kristusa-Ženina, ki je edini zaklad in edina ljubezen. Bistvo devištva je ljubezen; je neomadeževanost, celovitost duha, ki mu popolnoma vlada krepost ljubezni.

Devištvo je čudovita ponudba Boga-Ljubitelja, sprejeta z odgovorom ljubezni; je odnos zaročniške ljubezni, uresničen v kontemplaciji in akciji, darovanju in odpovedi, razpoložljivosti in zavestni, svobodni in hoteni izbiri. Devištvo, h kateremu spodbuja svoje hčere je po eni strani sredstvo, ki omogoča živeti zaročniško enost s Kristusom, po drugi strani pa je posledica tega notranjega, osebnega odnosa: je podaritev ljubezni in sprejemanje ljubezni. Zato Angela spodbuja vsako, da »naj bo tudi odločena ohraniti sveto devištvo in naj ne naredi zaobljube na kakšno človeško prigovarjanje, temveč naj prostovoljno prinese Bogu žrtev lastnega srca. Kajti devištvo (kakor pravijo kanonisti) je sestra angelov, zmaga nad poželjivostjo, kraljica kreposti in gospodarica vseh dobrin«.¹⁰¹

⁹⁸ Prim. P 8,7-13.

⁹⁹ P 8,14; naš prevod.

¹⁰⁰ P 8,17-18; naš prevod.

¹⁰¹ P 9,1-5.

Kot »neveste Najvišjega« jih Angela vabi, da bi vsaka naredila vse, da bi ga bila vredna. Predvsem naj »ohrani čisto srce in vest, očiščeno vsake slabe misli, vsake sence nevoščljivosti, zlohotnosti, vsake nesloge, sumničenja in vsake druge zle želje ali volje.«¹⁰² Angela ne našteva grehov zoper šesto ali deveto zapoved, kajti življenje po njih že predpostavlja. Gre veliko globlje in poudarja nujnost, da se vsaka reši vseh grehov zoper ljubezen in vsakega nereda v srcu, kajti vse to jo ločuje od Ženina, bližnjih in občestva. Ob koncu naštevanja vsega, česar naj se varuje v svoji notranjosti in zunanjih dejanjih ali držah – vse to je kot čudovit predlog za vsakodnevni preizkus (ekzamen) – povzame: »Skratka, naj se varuje v dejanju in obnašanju vsega, kar bi bilo nevredno posebno tistih, ki se imenujejo služabnice Jezusa Kristusa.«¹⁰³

Deviško življenje je »teologalno« življenje, kajti vsaka naj bo kot nevesta »vedno polna ljubezni, vere in upanja v Boga«.¹⁰⁴ Meričijansko »devišstvo« je tako rekoč »popolnost«, »svetost«.¹⁰⁵ Prav zato tako zelo spodbuja matere, naj naredijo vse, da bodo device čimbolj ugajale svojemu Ženinu¹⁰⁶ in polaga na srce sleherne radikalno zavzetost za ta sveti dragulj: »... vsaka naj bo pripravljena rajši umreti kot kdaj privoliti, da bi omadeževala in oskrnila ta sveti dragulj.«¹⁰⁷

Devištvo je torej v jedru meričijanske »zaročniške-materinske« duhovnosti. Nevesta se uresniči v materinstvu, v rojevanju otrok Ženinu. Zato Angela na koncu poudarja pomen pričevanja, ki izvira iz deviškega življenja, za vzgojo bližnjih.¹⁰⁸

c) *Uboštvo*. Deseto poglavje Pravila, ki je zadnje pravilo za duhovno življenje (sledi še samo poglavje o vodstvu samem), je posvečeno uboštvu. Lahko rečemo, da to poglavje razkriva višek Angeline duhovnosti. Prvo vzgojo v uboštvu je prejela v frančiškanski šoli. Uboštvo zanjo ni krepost, ki se uresničuje zgolj na materialnem področju, temveč zaobjema predvsem duha in srce. Zavedajoč se neizmerne pomembnosti evangeljskega uboštva v duhu, spodbuja svoje hčere: »Končno spodbujamo vsako, naj se oklene uboštva, ne samo tistega stvarnega glede posvetnih stvari, temveč predvsem resničnega uboštva v duhu, s katerim človek izprazni srce vsake navezanosti na materialne stvari in vsakega upanja vanje in samega sebe.«¹⁰⁹

¹⁰² P 9,7-10; naš prevod.

¹⁰³ P 9,20.

¹⁰⁴ P 9,11.

¹⁰⁵ Prim. A. Gentili – M. Regazzoni, *La spiritualità della Riforma cattolica*, 81.

¹⁰⁶ Prim. O 4.

¹⁰⁷ P 9,23.

¹⁰⁸ Prim. P 9,21-22.

¹⁰⁹ P 10,1-5; naš prevod.

Z besedo »končno« želi Angela poudariti, da govori o cilju, ki naj ga dosežejo. To »uboštvo v duhu« je višek vsake duhovnosti; je točka, v kateri se ustvarjeno bitje izprazni, izgubi v Stvarniku in živi samo še od njega. Dalje ni mogoče. Kot vidimo, se uboštvo uresničuje na dveh ravneh: na efektivni (stvarni) ravni, ki je ne smemo podcenjevati, in afektivni (čustveni) ravni, ki se mora doseči in jo opiše s tremi besedami: »navezanost«, »upanje«, »same sebe«. Afektivno uboštvo torej zaobjema tisto, kar se že ima (»navezanost«), tisto, kar naj bi imeli (»upanje«) in tisto, kar smo (»mi sami«). Prav k temu radikalnemu uboštvu vabi vsako izmed svojih hčera: »Zato naj si vsaka prizadeva, da se izprazni vsega in položi vse svoje dobro (bene), ljubezen in zadovoljstvo ne v posest, ne v hrano in sladkosnednost, ne v sorodnike in prijatelje, ne v samo sebe niti v sredstva in znanje, ampak samo v Boga in njegovo dobrohotno in neizrekljivo previdnost.«¹¹⁰

Uboštvo vzame vse, toda v zamenjavo da »vse«, tj. nebesa, Božje kraljestvo, oblast nad vsemi stvarmi in samim seboj, svobodo; torej Boga samega. Vse to je jasno, toda težko uresničljivo. Zato jih Angela spodbuja s samo Božjo besedo (Mt 6,31-33), da bi stopile na to pot in na njej vztrajale, in zaključí z opogumljajočimi besedami: »Ne vznemirjajte se zaradi kakršnihkoli časnih potreb, zakaj Bog, in samo on, ve, more in hoče poskrbeti za vas, on, ki ne želi nič drugega kot vaše dobro in radost.«¹¹¹ Uboštvo v duhu je torej živeti samo od izročnosti Bogu: Bog vidi in poskrbi. Popolnoma se »sleči«, da bi mogli »obleči« Kristusa-Ženina. Popolnoma se izprazniti, da bi računali samo na Boga-Ljubitelja in postali eno z njim. Živeti samo od ljubezni do Boga; ljubezni, ki devico izprazni same sebe, da bi lahko v njej živel samo Bog in po njej rojeval svoje otroke po Kristusu, ki živi v njej, in po njegovi besedi, ki govori po njenih besedah.¹¹²

Sklep: aktualnost Angeline duhovnosti

Angela Merici ni zapustila svojim duhovnim hčeram in zakladnici krščanske duhovne literature mnogih spisov, kot so storili nekateri znani ustanovitelji redov in učitelji krščanske duhovnosti. Kot smo lahko videli, njeni spisi in duhovnost niso bili predmet znanstvenih raziskav in interpretacij. Vsekakor pa je Družba sv. Uršule, ki jo je ustanovila, tako rekoč prva oblika »svetne ustanove« posvečenega življenja, saj

¹¹⁰ P 10,8-13; naš prevod.

¹¹¹ P 10,16-18; naš prevod.

¹¹² To popolno uboštvo v duhu in popolno izpraznitev zelo jasno in podrobno opisuje v svojih delih Janez od Križa, ki se je rodil dve leti po smrti Angele Merici (1542).

jo je Cerkev potrdila že takrat, pravno uredila pa šele dobrih štiristo let pozneje. Zato menim, da so Angelini spisi in življenje »magna charta« ne samo duhovnosti številnih uršulinskih redovnih in svetnih ustanov, temveč na neki način tudi vseh svetnih ustanov, ki jih 2. vatikanski koncil spodbuja, naj ohranijo svoj svetni značaj, da bodo mogle uspešno apostolsko delovati v svetu in kakor iz sveta, saj so bile zato ustanovljene (prim. R 11). Njena »zaročniško-materinska« duhovnost, v kateri se medsebojno prepletajo, vključujejo, povezujejo in dopolnjujejo trinitarična, kristocentrična, pnevmatološka, marijološka, ekleziološka, občestvena in antropološka razsežnost, pa razkriva temeljne razsežnosti krščanske duhovnosti v današnjem svetu, ki so v ospredju še posebej po 2. vatikanskem koncilu.¹¹³

1) V Angelini duhovnosti vedno znova stopi v ospredje *kristocentrična razsežnost*, še posebej v osebni, zaročniški odnosu z Jezusom Kristusom, Ljubiteljem in Ženinom. To kristocentričnost spet postavi v ospredje 2. vatikanski koncil: Jezus Kristus je cilj človeške zgodovine (prim. CS 45,2); on je vzor vse popolnosti (prim. C 40). Papež Janez Pavel II. naglašja, da je temeljna naloga Cerkev, »[...] da bi vsak človek našel Kristusa, da bi bil Kristus vsakemu sopotnik na življenjski poti z močjo resnice o človeku in svetu [...]« (RH 13).

2) Angela na poti duhovne rasti in apostolata poudarja prvenstveno *vlogo Svetega Duha* ter poslušnost njegovim nasvetom in navdihom. Še več, v tej odprtosti Duhu predvidi, da bodo morale njene hčere kaj spremeniti. Svetuje jim, naj v tem primeru skupaj molijo, razločujejo in po dobrem posvetovanju preudarno delujejo. Prav ta odprtost je omogočila, da se je iz drobcenega semena Družbe sv. Uršule razvilo neverjetno število uršulinskih redovnih in svetnih ustanov, ki so vedno in povsod ostale kontemplativne, apostolske in misijonarske. Njena odprtost Svetemu Duhu nagovarja tudi v današnjem času Cerkev, vsako krščansko skupnost in slehernega človeka. Le v njem, ki je resnični notranji učitelj, lahko človek odgovori na osebno poklicanost po evangeliju in doseže svetost (prim. C 40; CS 11). Duhovnost je tako rekoč umetnost sodelovanja s Svetim Duhom, umetnost dopuščanja, da njegova navzočnost obrodi sadove v našem življenju.

3) V Angelini duhovnosti se kaže neizmeren *čut za konkretnega človeka*, poudarjajoč spoštljiv, ljubeč, obziren in potrpežljiv odnos do vsakega človeka; samo Bog, ki ga je ustvaril, izvolil in poklical, ve za

¹¹³ Za pregled temeljnih razsežnosti krščanske duhovnosti v današnjem času glej: E. Ancilli, *Spiritualità cristiana (storia della)*, v: isti (ur.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, III, Roma 1995, 2399-2403; S. De Fiores, *Spiritualità contemporanea*, v: isti in Tullo Goffi (ur.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 1525-1536.

njegovo pot in ga popolnoma pozna. Angela je torej že več stoletij pred koncilom naglasila človekovo dostojanstvo, temelječe v njegovi ustvarjenosti po Božji podobi, sposobnosti spoznati in ljubiti Boga ter v odrešenosti v Kristusu. Človek je enota duše in telesa ter obdarovan z nravno vestjo in svobodo (prim. CS 12-17). Upoštevanje te človekove edinstvenosti in celovitosti je za duhovno življenje temeljnega pomena.

4) Angela ima zelo globok *sensus ecclesiae*. Prav občestvena ekleziologija je osrednji in temeljni pojem koncilskih dokumentov (prim. C 8-11). Njena duhovnost nas vodi v Cerkev, ki je prostor izkustva občestva z Očetom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu in občestvo z brati in sestrami v Kristusu.

5) Njena duhovnost je zakoreninjena v *Svetem pismu, bogoslužju in patristiki*, s čimer nas usmerja k temeljnim virom prave in zdrave krščanske duhovnosti.

6) Angela ne ponuja novih *sredstev in poti* duhovnega življenja, ampak jih s svojim življenjem in spisi osvetli z lučjo duha, ki ga lahko zasledimo pri največjih učiteljih duhovnega življenja in kateremu je na široko odprla vrata 2. vatikanski koncil. V njih ni videla cilja, temveč samo duhovno pomoč na poti h globljemu osebnemu in občestvenemu zedinjenju s Kristusom v Cerkvi in po njej.

7) Iz živega »zaročništva« s Kristusom, tj. nenehnega prizadevanja biti eno s Kristusom in da bi on postal vse, izvira poklic rodovitnega *duhovnega materinstva*. Po takšnem materinstvu ni žejalo le njenih sodobnikov, od katerih so mnogi bili deležni njene osebne duhovne pomoči, kot priča njen življenjepis, temveč žeja tudi današnjega človeka. Te potrebe današnjega časa ter nenadomestljivega poslanstva vsake žene in ženskega posvečenega življenja se globoko zaveda tudi Janez Pavel II. Žene posvečenega življenja še posebej spodbuja, naj bo njihova prva pastoralna naloga prav *osebno duhovno spremljanje* vseh, ki se nanje obračajo in iščejo pri njih duhovno pomoč, da bi mogli najti odgovore na temeljna življenjska vprašanja ter napredovati na poti k zrelosti na človeški in duhovni ravni.¹¹⁴ Še več, prav v tem poslanstvu vidi papež prihodnost oseb posvečenega življenja.¹¹⁵

8) *Živa enost zaročništva in materinstva* oziroma kontemplacije in apostolata je neizčrpni vrelec rodovitne pastoralne ustvarjalnosti, ki jo lahko občudujemo pri Angeli in pri vseh njenih duhovnih hčerah. Nje-

¹¹⁴ Prim. Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda Posvečeno življenje*, 39. 58. 103, v: CD 65.

¹¹⁵ Prim. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI (1988) 338. Za temeljitejšo razlago na_uka dokumentov o tem poslanstvu glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consecrata (1962-1996)*, Roma 2001, 295-306.

na duhovnost vedno znova spodbuja in usmerja vsakega človeka, da bi globlje zaživel *enost* med tako imenovanim »duhovnim« življenjem, torej molitvenim in zakramentalnim življenjem, in tako imenovanim »svetnim« življenjem v vsakdanjosti, v družini, na delovnem mestu ter v družbeno-socialnem in kulturnem poslanstvu.

Povzetek: Ivan Platovnjak, Duhovnost Angele Merici

Letos obhajajo slovenske uršulinke tristoto obletnico prihoda v Ljubljano. Ob njihovem jubileju poskuša prispevek na kratko osvetliti začetke Družbe sv. Uršule, ki jo je leta 1535 ustanovila Angela Merici, »usodo« njenih spisov, še posebej Pravila, ter razvoj uršulink do prihoda v Slovenijo. Prvenstveni namen pa je na podlagi njenih izvirnih spisov prikazati njeno duhovnost, h kateri vabi in spodbuja vse svoje duhovne hčere. V prvem delu pokaže temeljne razsežnosti njene »zaročniško-materinske« duhovnosti, ki so čisto v koncilskem duhu: trinitarična, kristocentrična, pneumatološka, marijološka, ekleziološka, občestvena in antropološka. Središče vse njene duhovnosti je osebni, zaročniški odnos s Kristusom, Ljubiteljem in Ženinom. Iz te žive enosti z Njim in nenehne kontemplacije Njega samega izvira duhovno materinstvo, tj. sodelovanje z Ženinom, da bi mogel On rasti v bližnjem. Drugi del naniza sredstva in poti, ki jih Angela priporoča svojim hčeram s svojimi besedami in predvsem z zgledom. V sklepu prikaže aktualnost nekaterih razsežnosti njene duhovnosti v današnjem svetu.

Ključne besede: Angela Merici, zgodovina uršulink, zaročniško-materinska duhovnost, razsežnosti duhovnosti, sredstva duhovnega življenja, evangelijski sveti

Summary: Ivan Platovnjak, Spirituality of Angela Merici

This year the Slovenian Ursulines are celebrating the tercentenary of their arrival to Ljubljana. The author tries to shortly examine the beginnings of the Company of St Ursula founded by Angela Merici in 1535, the »fate« of her writings, especially of the Rule, and the later development of the Ursulines up to their arrival in Slovenia. His primary intention is to show, on the basis of Angela Merici's original writings, her spirituality that she invites her daughters to practise. In the first part of the treatise he shows the basic dimensions of her »bridal-maternal« spirituality. These dimensions, completely in accordance with the spirit of Vatican II, are: trinitarian, christocentric, pneumatological, mariological, ecclesiological, communitarian and anthropological. The centre of all her spirituality is a personal, bridal relation to

Jesus Christ, Lover and Bridegroom. This unity with Him and the continuous contemplation of Him is a source of spiritual motherhood i.e. a collaboration with the Bridegroom so that He could grow in others. The second part of the treatise gives the means and ways advised by Angela to her daughters by her words and especially by her example. In the conclusion, the actuality of some dimensions of her spirituality in today's world has been presented.

Key words: Angela Merici, history of Ursulines, bridal-maternal spirituality, dimensions of spirituality, means of spiritual life, evangelical counsels.

Stanislav Slatinek

Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih

Ločitev zakoncev

Najlepša lastnost zakona je neločljivost.¹ Ko se zakonca odločita za neločljiv zakon se odločita za največjo dobrino zakona. Neločljivost prinaša v zakonsko skupnost veliko dobrega, po drugi strani pa prinaša v zakon tudi določene omejitve za človeka. Neločljivost ni samo naravna norma, ampak je ideal zakonske zveze, zaradi katere Kristus zavrača vsako ločitev zakoncev.² V neločljivosti zakoncev odseva svetost zakona. Neločljivost je danes koristna za zakonce, za otroke, za Cerkev in za vse človeštvo. Pomeni, da trdnega in izvršenega zakona med krščenimi katoličani ne more razvezati nobena človeška oblast. Razveže ga lahko le smrt.³ Zaradi neločljivosti zakona, imajo zakonci dolžnost, da ohranjajo zakonsko skupnost, skupno bivališče in si prizadevajo za medsebojni blagor, rodnjo in vzgojo otrok.⁴ Ob sklenitvi zakona se zakonca obvežeta na popolno podaritev. Pomembno je, da danes govorimo o zakonu, kot o neločljivi skupnosti. Tako se ponovno odkrije njegova vrednost in lepota.

Kljub temu pozna Cerkev tudi ločitev zakoncev.⁵ Gre za dve obliki ločitve: za razvezo zakonske vezi in za ločitev zakona ob ohranitvi zakonske vezi. Razveza zakonske vezi nastopi, kadar zakon med krščeninoma ali med krščenim in nekrščenim ni bil izvršen. Prav tako se lahko razveže zakon dveh nekrščenih s pavlinskim privilegijem, v korist vere zakonca, ki je prejel krst. S petrinskim privilegijem pa se lahko razveže zakon nekrščenega, ki ima istočasno več nekrščenih žena in po krstu v katoliški Cerkvi ostane pri eni izmed njih, potem ko je druge odpustil. Kadar pa se eden od zakoncev vede nemoralno in nepravilno do svojega partnerja, je nedolžni zakonec upravičen, da se od njega loči. Gre

¹ Prim. kan. 1056, ZCP 1983.

² Prim. Mt 19, 3-12.

³ Prim. kan. 1141.

⁴ Prim. kan. 1055.

za fizično ločitev zakoncev ob ohranitvi zakonske vezi. Zakonca se samo fizično ločita in še naprej ostaneta veljavno poročena. Cerkev namreč ščiti dostojanstva vsakega človeka, zato ne more zahtevati, da bi skupaj bivala zakonca, če gre za nevaren in ponižujoč odnos.

Fizična ločitev zakoncev, ki ne prizadene zakonske vezi, je priložnost, da zakonca resno premislita o vseh zakonskih problemih in se trudita, da bi čim prej obnovila skupno zakonsko življenje. To se zgodi največkrat s tihim ali izrečnim odpuščanjem nedolžnega zakonca. Lahko se zgodi, da tudi zakonec, ki je povzročil ločitev, nedolžnega zakonca prosi za spravo. Kljub temu mora biti ob vsaki ločitvi zagotovljeno dolžno vzdrževanje in vgoja otrok.

Najbolj pogost vzrok ločitve ob ohranitvi zakonske vezi je prešuštvo. Kadar eden od zakoncev živi prešušno, daje drugemu sozakoncu zakonit razlog za ločitev. Pravico do ločitve ima nedolžni zakonec, če ni privolil v prešuštvo ali zanj dal povoda ali tudi sam prešuštoval. Če pa je tudi sam prešuštoval, potem nima nobeden od zakoncev zakonitega razloga za ločitev.⁶

Drugi zakoniti razlogi, da zakonec zapusti sozakonca so takrat, če kateri od zakoncev prestopi v nekatoliško ločino, če otroke vzgaja nekatoliško, če hudobno in sramotno živi⁷, če zelo ogoroža duševne in telesne dobrine sozakonca in otrok in ne skrbi za blagor družine ali drugače povzroča, da je skupno življenje pretežko. Ločitev enega od zakoncev pomeni, da so razlogi za ločitev gotovi in je velika nevarnost, če odlaša. Čeprav imata lahko oba zakonca vsak svoje razloge za ločitev, ne moremo v kanonskem pravu govoriti o sporazumni ločitvi.

Ločitev, ki je nastopila zaradi katerega koli razloga, vedno traja za določen čas. Ne prizadene obstoječe zakonske vezi, ampak kliče zakonca k spravi in odpuščanju. Če nedolžni zakonec ni pripravljen drugmu odpustiti, lahko za nekaj časa razdre skupno zakonsko življenje, dokler med njima zopet ne pride do sprave. Krajevni ordinarij jima v tem primeru more dati odločbo o ločitvi. Da ločitev zakoncev ne postane trajna, je potrebno storiti vse, da se nedolžni zakonec čim prej odloči za odpuščanje krivde svojemu sozakoncu.

Nedolžni zakonec, ki je za nekaj časa razdril skupno zakonsko življenje, more prejemati zakramenta sprave in evharistije. Še posebej če si iskreno prizadeva za odpuščanje in izpolnjuje obveznosti do svojih otrok. Kadar sprava med zakoncema ni mogoča in ločitev postane trajna je velika nevarnost, da se bosta zakonca tudi civilno razvezala. S

⁵ Prim. kan. 1141-1150; 1151-1155.

⁶ Prim. A Baccolo, *Riflessioni sul tema della separazione dei coniugi in diritto canonico*, y: *Il diritto ecclesiastico*, 104 (1993), II, 96-97.

⁷ Prim. kan. 1131 par. 1, ZCP 1917.

civilno razvezo zakonca dokončno prekineta zakonsko skupnost in je tudi ne želita več obnoviti. Fizična ločitev zakoncev kateri sledi še civilna razveza je prelomitev pogodbe, s katero sta zakonca svobodno privolila, da bosta drug z drugim vztrajala in živela do smrti. Ponovno poročeni zakonec se tako znajde v položaju javnega in trajnega prešuštva.⁸

Prav s problemom civilnih razvez in ponovnih porok se pri nas srečujeta družba in Cerkev.⁹ V skrbi za človeka in blagor družbe morata biti družba in Cerkev pozorna na dejstvo, da je med mladimi zelo razširjeno nezaupanje do družine in do zakona. Z zakonodajo, ki omogoča civilno razvezo zakona, izgublja družina in zakonska zveza svojo trdnost. V tej zvezi je potrebno poudariti, da nezaupanje do zakonske skupnosti kdaj izvira tudi iz negativnih in travmatičnih izkušenj prejšnjega zakona ali zaradi ločitve staršev. Ta zaskrbljujoč pojav postaja vedno bolj družbeno prisoten pri nas. Razsežnost tega pojava zahteva posebno pozornost. Tisti, ki imajo odgovornost v družbi in v Cerkvi, bi se ob tem vprašanju morali resno zamislili.

Eden izmed zelo razširjenih sodobnih pojavov je rastoče število civilno razvezanih zakonov. Mnogi razvezani in znova poročeni verniki se sprašujejo, če se še lahko štejejo za člane Cerkve, kljub temu, da ne uživajo Kristusovega telesa. Cerkev vztrajno išče poti, kako bi verniki, ki že leta duhovno trpijo in imajo globoke notranje rane zaradi svojega razbitega zakona, mogli prejemati vse zakramente. Opažamo

⁸ Prim. KKC 2384.

⁹ Najnovejši dokumenti po letu 1998, ki obravnavajo vprašanje razvezanih in znova poročenih so: P. Hünemann, *Schutz des Glaubens? Kritische Rückfragen eines Dogmatikers*, v: Herder-Korrespondenz 9 (1998), 455-460; L. Prezzi, *Parole nuove. I divorziati risposati e le comunità cristiane*, v: Il regno-attualità 12 (1998), 371-372; Ufficio pastorale. Diocesi di Bolzano-Bressanone, *Colloquio con i divorziati risposati*, v: Il regno-documenti 15 (1998), 518-528; W. Egger, *Divorziati risposati. Il colloquio continua*, v: Il regno-attualità 22 (1998), 738; G. Delgado del Rio, *El divorzio católico? Un sitio a la verdad*, Palma de Mallorca 1998; N. Ferone, *L'istituto della separazione dei coniugi. Studio comparato tra diritto canonico e il diritto civile italiano*, Roma 1999; Pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, *La comunione ai divorziati risposati*, v: Il regno-documenti 15 (2000), 487-488; F. Targonski, *I divorziati e i risposati nei documenti della Chiesa*, v: Città di Vita 55 (2000), 371-394; C. Murtagh – R. Saunders, *Some Observations on Marriage in the Church after Divorce*, v: Newsletter 121 (2000), 77-81; E. Zanetti, *La Chiesa ammette la separazione fra coniugi? Motivazioni, circostanze e conseguenze*, v: Quaderni di diritto ecclesiale 13 (2000), 117-145; Papeški svet za razlago zakonskih besedil, *Prejemanje obhajila ločenih in ponovno poročenih*, v: Sporočila 19/9 (1.9.2000), 106/toč.1-5; V. Papež OFM, *Ego te absolvo*, Priročnik za spovednike, Ljubljana 2001; G. Tenholt, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen*, LIT, Theologie 22, Münster-Hamburg-London 2001; Papeški svet za družino, *Zakon družina in zunajzakonske skupnosti*, Cerkveni dokumenti 93, Ljubljana 2001.

namreč, da se problemi razvezanih zakonov, kljub nekaterim izjemam, kažejo najbolj na dva načina in sicer na socialni in religiozni ravni. V družinah razvezanih in znova poročenih nastajajo velike napetosti. Zato Cerkev priporoča čim večjemu številu vernikov, ki so se civilno razvezali, da resno razmislijo o svojem neuspelem zakonu, če morda le ni možna kakšna rešitev.¹⁰

Problemi razvezanih zakonov

Ko govorim o razvezanih zakonih mislim predvsem na tiste, ki so civilno razvezani in znova poročeni. Razveze imajo za posledico hudo škodo: »za zakonca, ki postane zapuščen; za otroke, ki jih ločitev staršev travmatizira in jih starši pogosto vlečejo vsak na svojo stran; zaradi učinka nalezljivosti, ki iz tega napravlja že pravo družbeno rano.«¹¹

O tem problemu je spregovoril tudi papež Janez Pavel II, 28. januarja 2002. Ob srečanju s sodniki rimske rote je poudaril, da danes ne moremo sprejeti mentaliteto ločitve. Nasprotujeta ji zvestoba naravnim in nadnaravnim darovom, katere je Bog dal človeku. Ko zakonca prideta v težave jima je potrebno pomagati in ju spodbujati k neločljivosti. Pokazati jima je treba, da je prav njuna ljubezen tista pot, ki pozitivno rešuje nastalo krizo. Mentaliteta ločitve je danes navzoča povsod tam kjer vlada prepričanje, da se nič ne splača. Navzoča je tudi na cerkvenih sodiščih. Vendar so cerkvena sodišča danes bolj poklicana, da zdravijo neveljavne zakone, kakor pa da jih razglašajo za neveljavne in nične. Mentaliteta ločitve se danes pojavlja kot družbena rana, ki zelo negativno vpliva na mlade generacije, katerim je na ta način zamračena lepota zakonske skupnosti.¹²

Na socialni ravni zakonske razveze najbolj prizadenejo ženske in otroke. Statistična poročila iz preteklih let nam govorijo, da se pri nas na 1000 prebivalcev civilno razveže skoraj vsak četrti zakon.¹³ Gre

¹⁰ Prim. Jan 6, 53.

¹¹ Prim. KKC 2385.

¹² Prim. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2.../hf_jp_ii_spe_20020128_roman-rot_a_it.htm (5.2.2002).

¹³ Leta 1998 je bilo v Sloveniji civilno sklenjenih 7528 zakonov, civilno razvezanih pa 2074 zakonov. Starost žene in moža pri razvezi je od 28 do 34 let. Če sta zakonca brez otrok, oziroma imata enega otroka, se razvezeta po petih oziroma največ devetih letih zakona. Takih razvez je bilo leta 1998 približno 200. Čisto drugače je, kadar je v zakonu več otrok. Tam kjer sta dva ali pa so trije otroci se je leta 1998 razvezalo 173 parov, vendar šele potem, ko so skupaj preživeli 15 ali največ 19 let zakona. Največ razvezanih moških se potem znova poroči s samsko žensko. Takih primerov je bilo 338. V nasprotnem primeru pa se razvezane ženske raje poročajo z razvezanim kakor samskim moškim. Takih primerov je bilo 307. Prim. *Statistični letopis 1999*, letnik XXXVIII, Ljubljana 1999, tabele štev. 4.24-4.32. V svetovnem merilu se vsako leto razveže tri milijone

za zelo mlade zakonce, še posebej za mlade ženske. Čeprav se nekaj razvezanih zakoncev znova poroči, je vsaka razveza najbolj boleča za njihove otroke. Nekateri otroci se morajo žal že v svoji zgodnji mladosti srečati s problemom razbite družine. V vsakem otroku pusti razveza lastnih staršev usodne posledice. Ker v večini primerov otroci tega ne razumejo se tudi odzivajo na zelo različne načine. Nekateri otroci krivijo sebe, da sta se oče in mati razšla, drugi iščejo krivca zunaj lastne družine. Samo redki otroci vidijo krivca v enem ali pa kar v obeh starših.

Drugi način, kjer se kažejo problemi zakonskih razvez je izrazito religiozne narave. Za verne, ki so razvezani in ponovno civilno poročeni, je najbolj boleče, kadar se jim v Cerkvi zaradi njihovega načina življenja odtegnejo nekatere pravice, na primer, da ne smejo prejemati zakramentov in opravljati nekaterih cerkvenih služb. Ne morejo namreč opravljati službe bravca, kateheta, krstnega ali birmanskega botra in članstva v župnijskem pastoralnem svetu.¹⁴ Razvezani in znova poročeni zakonci najbolj čutijo, da se je nekaj spremenilo, ko ne morejo prejeti več zakramentalne odveze pri spovedi in svetega obhajila.¹⁵ Mnogi se zato sprašujejo, kdaj bodo spet lahko opravili sveto spoved in prejeli obhajilo. Za nekatere je popolnoma nerazumljivo, da zaradi civilne razveze in ponovne poroke ne morejo več k zakramentom.¹⁶ Gre za številne razvezane in znova poročene vernike, ki se vedno znova sprašujejo ali bo tudi zanje kdaj nastopil čas milosti, odpuščanja, odveze od grehov in njihovih posledic? Ali bo kdaj nastopil čas v katerem bodo njihova raztrgana srca prejela zdravilo? Skratka, razvezani in znova poročeni zelo trpijo in s težavo hodijo po poti, ki so si jo izbrali.¹⁷

Zakonci izberejo civilno razvezo, ko izčrpajo vse druge načine pri reševanju svojih zakonskih konfliktov. Samo če ostaja civilna ločitev edini možni način, kako zagotoviti neke zakonite pravice, skrb za

zakonov. Za mnoge je sklenitev zakona samo eden izmed načinov, da se pokažejo odrasle. Sociologi ugotavljajo, da kriza zakoncev nastopi šele po štirih letih zakona, čeprav se četrtna zakoncev razveže že po dveh letih zakona. V Italiji so se razveze zakonov povečale za 0,5%. Leta 1990 je bilo razvezanih 27.682 zakonov, leta 1999 pa že 33.852. Prim. R. Stagliano, *Amore, sposiamoci presto ma solo per fare una prova*, v: La Repubblica (4. 2. 2002), 22.

¹⁴ Prim. E. Zanetti, *La Chiesa ammette la separazione fra coniugi?*, v: Quaderni di Diritto Ecclesiale 13 (2000), 143.

¹⁵ Prim. ZCP kan. 897-898.

¹⁶ O vprašanju prejetanja obhajila razvezanih in ponovno poročenih glej: Kongregacija za nauk vere, *Pismo škofom Katoliške cerkve glede prejetanja obhajila s strani ločenih in spet poročenih vernikov*, v: Priprava na zakon, Cerkevni dokumenti 71, 61-66; S. Slatinek, *Ločeni in znova poročeni*, v: Communio Kristjanova obzorja 46/4 (1996), 341-354.

¹⁷ Prim. J. Kopp, *Den Geschiedenen ein Gnadenjahr*, Kirchenbote (7. 5. 200), 7; S. Slatinek, *Ločeni in znova poročeni*, 344.

otroke ali obrambo dediščine, jo je mogoče tolerirati, ne da bi sestavljala moralno krivdo.¹⁸ Mnogi, ki so civilno razvezani, ostanejo neporočeni da ohranijo obstoječi cerkveni zakon. Taki verniki lahko še naprej prejemajo zakramente. Poklicani so, da več molijo, da radi poslušajo Božjo besedo, se udeležujejo svete maše, svoje otroke katoliško vzgajajo in zaupajo v Boga.

V kolikor pa se razvezani znova civilno poročijo se jim svetuje, da se v novem civilnem zakonu, zdržijo vseh zakonskih dejanj in svoj zakon živijo na način »probata praxis Ecclesiae«.¹⁹ To pomeni, da zakonca skupaj živita kot brat in sestra. Samo tako morejo zakonci, ki so razvezani in znova civilno poročeni prejemati zakrament sprave in svetega obhajila. Drugače jim je prejem teh dveh zakramentov pridržan, ker so v položaju, ki nasprotuje Božji postavi.²⁰ Razveza, pa čeprav samo civilna, pomeni prelomitev pogodbe v katero sta zakonca svobodno privolila, da bosta drug z drugim živela do smrti. Cerkveno pravo namreč odreja obhajilo tistim, ki trdovratno vztrajajo v javnem velikem grehu.²¹ Razlagalci kanonskih predpisov menijo, da se tako morejo imenovati vsi tisti, ki se zavedajo svoje drugačnosti, ker svobodno in hote živijo v zunajzakonski skupnosti. Taki ljudje ne morejo, ne znajo ali pa nočejo spremeniti svojega načina življenja. Dokler vztrajajo pri tem, tako dolgo ne morejo pristopiti k spovedi in k svetemu obhajilu.

O tem je 24. junija 2000 spregovoril tudi Papeški svet za razlago zakonskih besedil. Ker nekateri avtorji zagovarjajo stališče, da se razvezanim in ponovno poročenim ne sme odreči prejem svetega obhajila, Papeški svet živo priporoča, da se tem vernikom razloži, da kdor sprejema Kristusovo telo v stanju, ki je javno nevredno, stvarno škoduje cerkveni skupnosti, saj ravna na način, ki uničuje pravice Cerkve in vseh vernikov, ki živijo v skladu z zahtevami te skupnosti. Obenem Papeški svet spodbuja dušne pastirje, da naglašajo materinsko skrb Cerkve za vernike, ki se nahajajo v takšnem stanju, ki preprečuje, da bi lahko bili deležni evharistične mize.²²

Če upoštevamo vse to, se zdi, da so razvezani in ponovno poročeni verniki v težji situaciji kot tisti, ki niso v polni edinosti s katoliško Cerkvijo.²³ Kanonsko pravo namreč brani prejemati zakrament evharistije

¹⁸ KKC 2383.

¹⁹ Prim. B. Laukemper – Isermann, *Zum Recht der wiederverheirateten Geschiedenen auf die Sacramente*, v: R. Puza – A. Weiß (Hg.), *Iustitia in caritate*, Frankfurt a.M. 1997, 247-263.

²⁰ Prim. KKC 1650; Papeški svet za razlago zakonskih besedil, 106/toč. 1.

²¹ ZCP kan. 915.

²² Prim. Papeški svet za razlago zakonskih besedil, 106/toč. 2 in 5.

²³ Prim. F. Kamphaus, *Wenn Ehen scheitern*, v: T. Schneider (Hg.), *Geschieden, wieder-verheiratet, abgewiesen?*, Freiburg 1995, 413.

razvezanim in ponovno poročenim katoličanom, medtem, ko nekatoliškim kristjanom sme katoliški služabnik v hudi potrebi (*»urgetat gravis necessitas«*) podeliti zakrament evharistije. Zahteva se, da prosilec sam od sebe prosi za zakrament, da izpoveduje katoliško vero, da je pravilno pripravljen in da mu pravo ne brani, da bi zakrament prejel. V smrtni nevarnosti ali po presoji krajevnega škofa ali škofovske konference ali v drugi hudi potrebi morejo dopustno prejeti od katoliškega služabnika zakrament evharistije vzhodni in pravoslavni kristjani in evangeličani.²⁴ Gre za zelo drzno primerjavo. Na eni strani imamo razvezane katoličane, ki ne živijo v skladu z zakoni Cerkve, na drugi strani pa tiste, ki niso v polni edinosti s katoliško Cerkvijo. Za razvezane in ponovno poročene katoličane bi bila rešitev, da morejo podobno kot nekatoličani v *»hudi potrebi«* prositi in tudi prejeti zakrament sprave in evharistije. Vendar razvezanim in ponovno poročenim katoličanom cerkveno pravo te pravice ne daje. Nekatoličanom namreč, tudi če so razvezani in znova poročeni, pravo ne brani, da bi prejeli zakrament sprave in evharistije, če izpolnijo ostale pogoje, ker jih čisto cerkveni zakoni katoliške Cerkve in s tem tudi kanonska oblika poroke, ne vežejo. Ker pa razvezane in ponovno poročene katoličane vežejo vsi cerkveni zakoni, zato jim tudi v hudi stiski, razen v smrtni nevarnosti, pravo brani, da bi prejeli zakrament sprave in evharistije.²⁵ Gre torej za izredno zahteven pastoralni in pravni problem.

Drugo vprašanje, s katerim se danes bolj srečujejo duhovniki in spovedniki, pa je pravna sposobnost razvezanih in ponovno poročenih za prejem duhovnega obhajila.²⁶ Pogosto se sliši, da se razvezanim in ponovno poročenim vernikom, zato, ker ne morejo prejemati resničnega obhajila svetuje, da prejemajo duhovno obhajilo. Taka razlaga pa ni pravilna, še posebej če poznamo pomen duhovnega obhajila.

Duhovno obhajilo se je pojavilo v srednjem veku, ko je bila praksa obhajila bolj redka. Med teologi je veljalo prepričanje, da prejme Gospoda v zakramentu, kdor ima vero, duhovno pa tisti, ki ima vero in ljubezen. Tomaž Akvinski je zato učil, da duhovno sprejme Kristusa tisti, ki ima vero in ljubezen do Kristusa in ga hoče s spoštovanjem in namenom sprejeti, pa čeprav ga ne sprejme v zakramentu.²⁷ V 12. stoletju se je pomen duhovnega obhajila še povečal z razvojem meništva. Ker se je obhajilo v samostanih delilo samo enkrat na leto, so se razvile

²⁴ Prim. kan. 843 § 1; 844 § 2-4.

²⁵ Prim. kan. 213.

²⁶ Prim. G. Tenholt, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wieder-verheirateten Geschiedenen*, 256.

²⁷ Prim. H. R. Schlette, *Die Lehre von der Geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin*, München 1959, 20-113.

posebne evharistične pobožnosti. Med prejemanjem obhajila so se še posebej v ženskih samostanih pojavila tudi mistična izkustva. Razlage duhovnega obhajila so dosegle svoj vrh z Meistrom Eckhartom, ki je učil, da se lahko duhovno obhajilo prejme vsak dan in celo večkrat na dan. Na ta način bi naj človek prejemal celo več milosti, kot če bi Kristus prejemal resnično. Duhovno obhajilo sta v svojem času pripočevala tudi Terezija Avilska in Alfonz Marija Liguori. Šele z uvedbo vsakodnevne obhajila za časa papeža Pija X. leta 1905 je duhovno obhajilo zopet stopilo nekoliko v ozadje.²⁸

Teologi se danes strinjajo, da je za prejem duhovnega obhajila »sacramentum in voto« potrebna enaka moralna pripravljenost, kot se zahteva za resnični prejem zakramenta »sacramentum in re«. ²⁹ Duhovnega obhajila zato ni mogoče svetovati nekomu, ki mu resnični prejem zakramenta ni dovoljen. V zgodovini se je duhovno obhajilo vedno svetovalo samo tistim, ki so bili v stanju, da bi lahko resnično prejeli sveto obhajilo, vendar so jih pri tem ovirali upravičeni zadržki, visoka starost, huda bolezen ali dolga odsotnost duhovnika.

Zdi se, da je danes precej nevednosti glede duhovnega obhajila. Zato je bilo leta 1994 zelo dobrodošlo pismo Kongregacija za nauk vere, namenjeno škofom katoliške cerkve glede prejemanja obhajila s strani ločenih in spet poročenih vernikov. Kongregacija je izrazila skrb, da je tem vernikom treba pomagati, »da bodo poglobili razumevanje vrednot sodelovanja pri Kristusovi daritvi pri maši, duhovnega obhajila, molitve, premišljevanja božje besede, del ljubezni in pravičnosti«. ³⁰ S tem pismom so bili spodbujeni škofje, da pomagajo vernikom razumeti vrednost resničnega in duhovnega obhajila. Še več, škofje naj bi vernike poučili, da morejo v skladu s tradicijo, duhovno obhajilo prejeti samo tisti, ki so v stanju milosti. To pomeni, da se za duhovno obhajilo zahteva enaka duhovna pripravljenost, kot se zahteva za prejem resničnega zakramenta. Zato razvezani, ki niso v stanju, da bi lahko prejeli resnični zakrament svetega obhajila, nimajo pravice od Cerkve zahtevati duhovnega obhajila. Končno, to pomeni, da tudi duhovnik ali spovednik takim vernikom ne more svetovati duhovnega obhajila.

Napetosti v družinah razvezanih

Razvezani in znova poročeni, so prav tako kot vsi drugi verniki dolžni hoditi k sveti maši. Nekateri izmed njih se sprašujejo, kakšno je

²⁸ Prim. B. Weiß, *Geistliche Kommunion – eine Hilfe für die wiederverheiratete Geschiedene?*, v: T. Schneider (Hg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?*, 226-235.

²⁹ Prim. P. Fonk, *Geistliche Kommunion*, v: LThK IV (1995), 390.

³⁰ Prim. Kongregacija za nauk vere, *Priprava na zakon*, Cerkveni dokumenti 71, Ljubljana 1997, 64.

lahko njihovo sodelovanje pri sveti maši če leta in leta ne smejo k svetemu obhajilu. Pogosto namreč slišijo, kako se ob nedeljah pri sveti maši vernikom oznanjajo Pavlove besede: »Kdor bo nevredno jedel kruh in pil Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo«. ³¹ Zato razmišljajo, da duhovnikovo povabilo: »Vzemite in jejte« in »Pojdite v miru« ni njim namenjeno. Navajam pričevanje razvezanega moža. Iz njegovega pričevanja je mogoče razbrati, kakšno stisko doživljajo razvezani in ponovno poročeni:

»Danes je nedelja. Z družino sem bil pri sveti maši. Ko je bilo sveto obhajilo so se ljudje postavili v vrsto. V klopi smo ostali samo žena, hčerka in jaz. To je moja nova družina. Ker sem ločen in znova poročen vem, da ne smem hoditi k obhajilu. Čez nekaj dni bom spremljal hčerko k prvemu obhajilu. Večkrat me je že vprašala zakaj midva z ženo ne hodiva k obhajilu. Pogosto sem v zadregi. Ne najdem pravega odgovora. Težko je namreč odgovoriti devet letnemu otroku ...«³²

Razvezani in znova poročeni težko razumejo ali pa sploh ne morejo razumeti, da za polno udeležbo pri sveti maši ni dovolj samo iskreno kesanje, ampak je prav tako potrebno spreobrnjenje v samem načinu življenja. V svoji nevednosti za vse krivijo Cerkev in od nje zahtevajo, da spremeni svoje norme in razvezanim in znova poročenim preprosto deli vse zakramente, še posebej pa spravo in sveto obhajilo. Napetosti, ki nastajajo v družinah razvezanih in znova poročenih, so velikokrat naravnane zoper duhovnike. To je razvidno iz naslednjega pričevanja:

»Nikoli se nisem počutil tako zapuščenega kakor včeraj, ko je bila nedelja. Duhovnik je pri maši nagovoril ljudi. V homiliji niti z besedo ni omenil tistih, ki smo doživeli neuspeh v svojem zakonu. Mislim, da je zelo dobro, da ima Cerkev jasna pravila. Potrebna pa je tudi lepa beseda, ki ni namenjena samo bolnim, oddaljenim in klošarjem, ampak tudi razvezanim in znova poročenim. Dobro besedo potrebujemo tudi mi, ki si želimo postati dobri kristjani, pa nam ni uspelo ohraniti prvi zakon. Kljub temu smo imeli srečo, saj smo za sopotnika našli pravega človeka ...«³³

Razvezani in znova poročeni verniki se v Cerkvi pogosto počutijo drugorazredne. Mnogi zato iščejo pomoč pri zdravniku, psihiatru ali psihologu. Eden izmed psihologov, ki že več leta spremlja razvezane, je takole zapisal svoje mnenje:

»Kot psiholog lahko povem, kako doživljam razvezane in znova poročene zakonce. Želim se posebej omejiti samo na tiste, ki so verni in jim cerkveno življenje veliko pomeni. Prvo kar opazim je, da so razvezani in znova poročeni v sebi zelo raztrgani. Želijo si ustvariti novo družino,

³¹ Prim. 1 Kor 11, 27.

³² Pričevanje je shranjeno v arhivu škofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru.

³³ Prav tam.

hkrati pa bi bili radi vključeni v domače občestvo Cerkve, tako kot so bili prej. Pri tem pa doživljajo velike neskladnosti, ker so njihove želje v nasprotju s tem, kar uči Cerkev. Kot verniki se zavedajo, da je cerkveni zakon nerazvezljiv in jih zato boli, da so s svojim življenjem prelomili zvestobo ...»³⁴

Njihovo stisko in bolečino budno spremljajo tudi njihovi dušni pastirji. Še posebej takrat, ko gredo njihovi otroci k prvemu svetemu obhajilu. Takrat mnogi razvezani zopet navežejo stik s Cerkvijo. Eden izmed duhovnikov je povedal takole:

»Kadar obiskujem ljudi, še posebno bolne, mi ti pripovedujejo, kako so nesrečni, ker so njihovi otroci razvezani. Starši doživljajo veliko dramo razbitih zakonov svojih otrok. Razvezani danes ne hrepenijo več tako močno po zakramentalnem življenju. V čutenju ljudi se je danes veliko spremenilo. Danes se zakoni razvežejo na hitro. Težave se pojavijo kasneje, ko gredo njihovi otroci k prvemu svetemu obhajilu. Takrat so najbolj pripravljeni urediti svoj zakon ...»³⁵

Navadno imajo razvezani in znova poročeni starši pred svojim otrokom občutek, da so veliki grešniki. Tudi otroci se v takih družinah sprašujejo, kaj je narobe z njihovimi starši. Se jih naj sramujejo ali pa se jim dela krivica? Otroci razvezanih in ponovno poročenih staršev, že tako doživljajo veliko stisko, ker njihova starša ne živita skupaj. Znova pa doživljajo bolečino, ker se starša pri nedeljski sveti maši nikoli ne udeležita svetega obhajila. Dokler otrok ne doraste tega ne more razumeti. Tudi potem, ko dobi odgovore na vsa vprašanja, se še vedno sprašuje zakaj se to dogaja prav njegovi mami in očetu. Ne samo za otroka, tudi za odraslega je lahko kdaj uganka, kako da zakramentalno odvezo lahko prejmejo taki, ki preklinjajo, ki žalijo svojega bližnjega ali mu celo strežejo po življenju, potem ko se spokorijo, medtem, ko razvezani in znova poročeni pa ne.

Zato se Cerkev s posebno pozornostjo obrača k razvezanim in znova poročenim vernikom. Želi, da bi tudi razvezani in znova civilno poročeni verniki Cerkev doživeli kot sveti kraj usmiljenja in odpuščenja.

Kako pomagati razvezanim in znova poročenim?

Posebno skrb so razvezanim in znova poročenim vernikom dolžni izkazovati škofje in duhovniki, še posebej župniki. Razvezani in znova poročeni so zaupani njihovi pastoralni skrbi. Škofje so dolžni, da se z apostolsko pozornostjo obračajo k tistim, ki zaradi svojega življenjskega položaja ne morejo biti deležni redne pastoralne skrbi.³⁶ Vsak

³⁴ Prav tam.

³⁵ Prav tam.

³⁶ Prim. kan. 383 par. 1.

krajevni škof in vsak župnik ve, da so njihova posebna skrb razvezani in znova poročeni, da jih obvarujejo pred opuščanjem verske prakse. Zato so škofje in župniki pri navajanju cerkvenih predpisov podobni Jezusu, ki je z usmiljenjem sprejemal grešnike in jih klical k spreobrnjenju. V veliko oporo so lahko tem vernikom škofova pisma, homilije, radijski govori in drugi načini, ko izrazijo svojo skrb zanje in jih tako vabijo k molitvi. Tudi župniki so dolžni, da se pogosto v svojih pridigah spomnijo na razvezane in ponovno poročene vernike. Čeprav jim ne morejo zaupati javnih služb v Cerkvi je prav, da jih radi povabijo na različne župnijske slovesnosti, jih vključijo v dobrodelne dejavnosti, da se bodo v župniji čutili sprejete in ljubljene.

Razvezanim in znova poročenim vernikom so danes v veliko pomoč tudi živa cerkvena občestva. Verniki laiki ne morejo izključiti iz svoje srede tistih, ki so se civilno ločili in znova poročili. So prvi, ki so poklicani, da jim kot bratje in sestre pomagajo in jim stojijo ob strani. Vsaka razveza in ločitev zakona je zelo boleča. Zato morejo razvezani in znova poročeni prav v domačem župnijskem občestvu najti svoje prvo varno zavetje. Še posebej takrat, ko iščejo načine, kako bi se vključili v redno župnijsko življenje, jim domača župnija ne more zapreti vrat. Pogosto se razvezani in znova poročeni obračajo na svoje domače, na starše, sorodnike in druge vernike z različnimi vprašanji. Sprašujejo jih ali smejo postati botri pri krstu in birmi, ali smejo k sveti spovedi, ali lahko prejemajo sveto obhajilo, ali lahko gredo za pričo pri poroki, katera cerkvene službe lahko sprejmejo, ali lahko berejo berilo pri nedeljski sveti maši, ali lahko nosijo obhajilo bolnikom in drugo. Samo tisti, ki jih je pripravljen poslušati, jim bo lahko odgovarjal tako, da bodo čutili, da jih Cerkev sprejema z ljubeznijo kot svoje brate in sestre.³⁷

Pričakuje se, da si bodo razvezani in znova civilno poročeni verniki tudi med seboj radi pomagali. Najprej je potrebno, da temeljito razmislijo o veljavnosti svojega zakona. Zakonca namreč sama najbolje vesta zakaj sta se poročila in kaj je povzročilo razpad njune zakonske zveze. Ko zakonca razmišljata o tem, da njun zakon ni bil veljavno sklenjen morata biti drug pred drugim in pred Bogom iskrena, brez prikrivanja resnice. Šele potem, ko sta v vesti prepričana, da njun zakon ni bil veljaven in imata zato na razpolago dokaze in priče, lahko prosita pristojno škofijsko cerkveno sodišče, da uvede postopek za ugotovitev ničnosti njune prvega zakona.

Refleksijo svojega zakona najbolj naredita zakonca sama, ki po civilni ločitvi nista drug do drugega sovražno razpoložena. Kadar zakonca po razvezi več ne govorita, oziroma je zaradi mnogih notranjih ran njun odnos oviran, bo skupna refleksija nemogoča. Takrat bo pač potrebno, da refleksijo zakona naredil vsak zase ali pa vsaj tisti, ki iskreno išče resnico.

Razvezanim in znova poročenim vernikom so na široko odprta vrata škofijska cerkvena sodišča. Ljudje so danes zelo presenečeni, ko slišijo, da ima tudi Cerkev svoja sodišča in svoje sodnike. Vsaka urejena družba za svoje nemoteno delo potrebuje pravila in zakone. Katoliška Cerkev se ravna po svojih zakonih, ki so zbrani v Zakoniku cerkvenega prava. Zakonik je danes na voljo vsem ljudem,³⁸ da se lahko seznanijo s cerkvenimi zakoni in če potrebujejo pomoč, se lahko vedno obrnejo na pristojno cerkveno sodišče, da jim pomaga.³⁹ Največ pomoči si od škofijskega cerkvenega sodišča želijo tisti, ki so razvezani in znova civilno poročeni.

Skrivnost cerkvenih sodišč

Če so razvezani v vesti prepričani, da je prvi zakon razpadel po njihovi lastni krivdi, bodo ostali vezani na svojega prvega partnerja za vse življenje. V tem primeru gre za veljavno sklenjen cerkveni zakon, katerega ne more razvezati nobena človeška oblast in noben razlog; razveže ga lahko le smrt. Cerkev take zakonice, ki so pretrgali svojo zakonsko zvezo, spremlja z veliko ljubeznijo in jim na različne načine skuša pomagati, da bi našli svoje mesto v domačem župnijskem občestvu.

Veliko bolj lahko škofijsko cerkveno sodišče pomaga tistim, ki so razvezani, vendar so v vesti prepričani, da so svoj prvi cerkveni zakon sklenili neveljavno.⁴⁰ Taki lahko na škofijskem cerkvenem sodišču spro-

³⁷ Da bi ljudje ne bili v zadregi, kadar jim razvezani in znova poročeni postavljajo vprašanja, navajam na tem mestu najprimernejšo literaturo, po kateri lahko vsak seže, ki si želi o tem kaj več vedeti: Janez Pavel II, *Pismo družinam*, Cerkveni dokumenti 54, Ljubljana 1994; Papeški odbor za mednarodne evharistične kongrese, *Evharistija in svoboda*, Cerkveni dokument 69, Ljubljana 1997; Janez Pavel II, Papeški svet za družino, *Zakrament sprave*, Cerkveni dokument 70, Ljubljana 1997; Papeški svet za družino, *Priprava na zakon*, Cerkveni dokumenti 71, Ljubljana 1997; Kongregacija za duhovščino, *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov*, Cerkveni dokument 74, Ljubljana 1998; Papeški svet za družino, *Zakon družina in zunajzakonske skupnosti*, Cerkveni dokumenti 93, Ljubljana 2001.

³⁸ Prim. *Uvod*, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, 41.

³⁹ Prim. kan. 221.

⁴⁰ Na škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru je bilo leta 1999 sprejetih v obravnavo za ugotovitev ničnosti zakonske zveze 17 primerov. Iz prejšnjih let je ostalo 56 primerov. V rednem postopku na prvi stopnji je bilo pozitivno rešenih 24 primerov. Od tega je bil en primer ko ničnost zakon ni bila dokazana, v petih primerih pa so stranke odstopile od postopka. Vseh obravnavanih postopkov v letu 1999 je bilo 35. Leta 2000 je bilo na I. stopnji sprejetih v obravnavo 49 primerov in 43 primerov na II. stopnji. Od teh je bilo rešenih 35 primerov. Ničnost zakonske zveze ni bila ugotovljena v enem primeru. En primer pa je bil rešen z listinami. Leta 2001 pa je bilo na I. stopnji sprejetih 25 primerov in 31 primerov na II. stopnji. Vsi ti podatki kažejo, da je bilo v zadnjih letih največ prošelj za pomoč na škofijsko cerkveno sodišče poslanih v letu 2000.

žijo postopek za ugotavljanje neveljavnosti svoje zakonske zveze. Pri tem ne gre za cerkveno ločitev. Veljavno sklenjeni cerkveni zakon, razen v primerih, ki smo jih navajali na začetku, ni mogoče nikoli ločiti. Če pa sta oba zakonca ali vsaj ena izmed njih prepričana, da sta sklenila neveljavni cerkveni zakon, potem je pristojno cerkveno sodišče tisto, ki to raziše in tako zakoncema pomaga do pravice. V kolikor se dokaže neveljavna sklenitev cerkvenega zakona, sta zakonca prosta in moreta vsak zase skleneta pravi cerkveni zakon.

Razlogi za neveljavno sklenitev cerkvenega zakona so različni. Najbolj pogosto govorimo o hibi v privolitvi.⁴¹ Ta nastopi takrat kadar zaročenca ne vesta, da je zakon trajna skupnost med moškim in žensko, naravnana na roditev otrok z nekakšnim spolnim sodelovanjem; kadar je zmota v osebi, oziroma zmota o lastnosti osebe in je ta lastnost naravnost in predvsem hotena; kadar je zakon sklenjen na temelju zvičajne prevare; kadar zaročenca s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon ali kak bistveni sestavni del ali kako bistveno lastnost zakona; kadar zakon skleneta pod bodočim pogojem in kadar je zakon sklenjen zaradi sile ali hudega zunanjega strahu.

Poleg hibe v privolitvi poznamo tudi psihično nezrelost zaročencev.⁴² Tudi v tem primeru je zakon neveljavno sklenjen. Gre za ljudi, ki zaradi psihičnih vzrokov niso sposobni sprejeti bistvenih zakonskih obveznosti. Taki zakoni so sklenjeni zelo na hitro in se po nekaj mesecih razdro. Če sta se zakonca zaradi navedenih razlogov civilno ločila in obrnila na pristojno škofijsko cerkveno sodišče, je možno, da bo uveden pravi postopek, ki bo pokazal, če med zakoncema res ni bilo veljavnega zakona.

Skoraj ne poznamo neveljavno sklenjenih cerkvenih zakonov zaradi pomankljive oblike. Ti bi nastopili takrat kadar bi duhovnik pri poročnem obredu izpustil obred privolitve ali pa bi zaročenca pozabil vprašati za privolitev.⁴³ Prav tako bi hiba v obliki nastopila takrat, kadar bi pri sklenitvi cerkvenega zakona prisostvoval nepooblaščen duhovnik.⁴⁴ Kdorkoli bi vedel za navzočo hibo, bi moral takoj obvestiti pristojno cerkveno sodišče, da se neveljavno sklenjeni cerkveni zakon poveljavi ali ozdravi v korenini.⁴⁵

Vsakdo, bodisi krščen ali nekrščen, more pred škofijskim cerkvenim sodiščem nastopiti kot tožnik. Kdor hoče, da se pred cerkvenim sodiščem začne postopek, o veljavnosti ali neveljavnosti sklenjenega cer-

⁴¹ Prim. kann. 1095-1107.

⁴² Prim. kan. 1095.

⁴³ Prim. kan. 1057.

⁴⁴ Prim. kan. 1108.

⁴⁵ Prim. kann. 1161-1165.

kvenega zakona, mora pristojnemu sodniku izročiti tožbeni spis v katerem navede sporni predmet in prosi sodnika za pomoč. K tožbenemu spisu mora tožnik priložiti ženitveni zapisnik in sodbo o civilni razvezi. V tožbenem spisu pa mora navesti naslov tožene stranke in naslov vsaj dveh prič. Ko sodnik tožbeni spis sprejme, izda odločbo s katero povabi stranke pred sodišče k ugotovitvi pravnega spora. Da sodnik laže dožene resnico, mora izprašati stranki in njihove priče. Sodnik ima pravico, da v določenih primerih za mnenje vpraša še izvedenca, zdravnika, psihologa ali psihiatra. Če tožena stranka ne pride na zaslišanje in svoje odsotnosti ne opraviči, jo sodnik lahko razglasi za odsotno in se postopek nadaljuje brez njene navzočnosti do končne sodbe. Ko so dokazi zbrani, more sodnik strankama dovoliti, da si v sodni pisarni pregledajo spise. Če stranki nimata več kaj navesti, izda sodnik odločbo o zaključitvi dokaznega postopka. Sledi končna sodba katero pripravi sodni zbor treh sodnikov. S tem se zaključi pravdni postopek na prvi stopnji.

Stranka, ki misli, da ji je s sodbo prvostopenjskega cerkvenega sodišča prizadejana krivica, ima pravico zoper sodbo vložiti priziv na višjega sodnika. Priziv se vloži pri sodniku, ki je sodbo izrekel. Sodnik, ki je priziv sprejel, mora vse spise poslati prizivnemu sodniku na drugo stopnjo. Prizivno sodišče na drugi stopnji je pristojno, da prejšno sodbo potrdi ali pa v celoti ali delno spremeni. Tako se doseže pravnomočnost sodbe, ki uživa pravno trdnost in je naravnost ni mogoče več izpodbijati.

Delo na škofijskem cerkvenem sodišču poteka v službi vseh ljudi. Sodniki se dobro zavedajo, da morajo pravično soditi, saj je edini sodnik naš Gospod Jezus Kristus, ki vabi k zavzetemu delu vse sodnike cerkvenih sodišč, da bodo vsi ljudje, ki si želijo priti do pravice, deležni pomoči in usmiljenja.

Sklep

V Sloveniji imata dve škofiji, ljubljanska in mariborska, vsaka svoje škofijsko sodišče. Škofijski sodniki in sodni uslužbenci se zavedajo, kako odgovorno je njihovo poslanstvo. Sodišči med seboj tesno sodelujeta tako na prvi kakor na drugi stopnji. Vsako leto škofijsko cerkveno sodišče pripravi statistično poročilo iz katerega je razvidno njihovo delo v službi vseh ljudi.

Če objavljene podatke sestavimo v preglednico, vidimo, da se na škofijskih cerkvenih sodiščih v zadnjih petih letih rahlo dviguje število sodb o neveljavnosti zakonskih zvez. Leta 1995 je bilo neveljavno sklenjenih 55 cerkvenih zakonov. V letu 1999 pa že 78, kar je 1,6 % od vseh 4864 v Sloveniji cerkveno sklenjenih zakonov. Če še drži podatek,

da se pri nas vsako leto razveže skoraj vsak četrti zakon, potem je še vedno veliko razvezanih zakonov, ki svoje prošnje za ugotovitev neveljavnosti zakonske zveze niso naslovili na pristojno cerkveno sodišče. Zakaj tega ne storijo? Mogoče zato, ker so premalo poučeni? Ali pa ne vedo, da je sploh mogoče preveriti ali je bil njihov prvi neuspeli zakon veljavno sklenjen?

Sama razveza zakonske skupnosti še zdaleč ni dokaz, da sta zakonca sklenila neveljavno zakonsko zvezo. O neveljavnosti se lahko govori šele takrat, ko so za to dani resnični dokazi, ko gre za resnično hibo v privolitvi, ki je nastopila zaradi resne fizične ali psihične anomalije uresničevati obveznosti, ki jih zakon zahteva. Praksa obeh škofijskih cerkvenih sodišč v Sloveniji govori, da je bilo v zadnjih letih največ neveljavnih zakonov zaradi psihične nezrelosti. Drugi razlog neveljavnosti je poroka zaradi nosečnosti in na tretjem mestu je sila in strah s strani staršev, sorodnikov in okolice. Sodbe obeh sodišč kažejo, kako pereče je vprašanje sposobnosti zakoncev sprejeti bistvene zakonske obveznosti. Kdor namreč tega ni sposoben, ne more skleniti veljavnega cerkvenega zakona. Problem nezrelosti se kaže pri mnogih zakoncih. Zelo težka in odgovorna je namreč obveza zakoncev, da bodo živeli skupaj vse življenje. Za tako odločitev je potrebna ne samo fizična, ampak celostna zrelost osebe. Na to mladi, ki se pripravljajo na zakon, pozabljajo ali pa obljube ne vzamejo dovolj resno. Na to pozabljajo tudi tisti, ki zaročence pripravljajo na zakon. Naša družba se vse preveč mačehovsko obnaša do mladih družin. Potrebna bo torej večja obzirnost, do tistih, ki res želijo skleniti zakonsko skupnost.

Pred nami je priložnost, da več pozornosti namenimo družini, mladim, ki se poročajo, predvsem pa tistim, ki so razvezani in znova poročeni. Prav njim sta še posebej namenjena milost in usmiljenje. Raziskave med njimi jasno kažejo, da jim veliko pomeni srečen zakon in lepo skladno življenje v družini. Cerkev ima nalogo, da jim pomaga uresničiti želje po srečnem zakonu in družini. Zato so škofijska cerkvena sodišča na voljo še posebej njim, ki si želijo zakonito braniti in uveljaviti svoje pravice. Razvezanim in znova poročenim je potrebno pomagati najti resnico. In pomoč, ki jo lahko škofijska cerkvena sodišča nudijo razvezanim in znova poročenim spada med najpomembnejše naloge Cerkve.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih

V zadnjih letih je vedno več zakonskih ločitev. Uveljavljajo se zunajzakonske skupnosti med ločenimi osebami. Predstavljajo alternativo resni zakonski zvezi. Pomembno je, da se vsi zavemo pomembno-

sti tega problema. Najbolj uspešen način za obrambo zakonske zveze je družina, ukoreninjena v popolni ljubezni, ki ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega, ki vse prenaša, vse veruje, vse upa in nikoli ne mine (prim. 1 Kor 13, 5-7). Res je, da dejansko vsi zakonci in vse družine, kljub dobri volji, vsi ne razvijejo dobrega skupnega zakona. Med zakonci nastajajo tudi ločitve in razveze. Ko se prekine zakonska vez nastajajo v družinah razvezanih in znova civilno poročenih velike napeitosti. Vse to neizogibno prinaša nešteto izražen pastoralni nemir in tisočkrat ponovljeno vprašanje: ali so tisti, ki so znova civilno poročeni še upravičeni do zakramentov? Vprašanje je pastoralne narave in v korist samih zakoncev in celotnega cerkvenega občestva. Cerkev zato vztrajno išče načine kako bi takim ljudem pomagala, da se ne bodo počutili osamljene in zapuščene. Zato je pomembno, da naglasimo pomembno in nenadomestljivo vlogo škofijskih cerkvenih sodišč.

Ključne besede: zakonska zveza, zunajzakonske skupnosti, ločeni, razvezani, družina, škofijska cerkvena sodišča.

Summary: Stanislav Slatinek, Tensions in Families of the Divorced and Civilly Remarried

In the recent years the number of divorces has been growing and so has the number of nonmarital partnerships between divorced partners. Living together represents an alternative to serious matrimony. It is important that everyone becomes aware of this problem. The most successful way of defending matrimony is a family based on perfect love that does not insist on its own way, is not irritable or resentful, bears all things, believes all things, hopes all things and never ends (cf. 1 Cor 13.5-7). It is true that all couples and all families, in spite of their good will, do not develop a good matrimony. They also separate and divorce. When a matrimony is broken, great tensions develop in the families of the divorced and civilly remarried. All this inevitably results in the often expressed pastoral uneasiness and the question that has been asked thousands of times: Do the civilly remarried still have access to the sacraments? The question is of pastoral nature and is connected to the welfare of the spouses and of the whole church community. Thus, the Church has been steadfastly looking for ways of helping such people so that they might not feel alone and deserted. It is important to emphasize the important and indispensable role of diocesan church courts.

Key words: matrimony, nonmarital partnerships, the separated, the divorced, family, diocesan church courts.

Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Marija Ovsenik

Otrok in družina – težko uresničeni vrednoti neplodnega para

Uvod

»Kristjani radi govorimo o velikih družinah in si jih dajemo za zgled. Ob tem pa morda ne pomislimo na tiste, ki otrok ne morejo imeti. V Sloveniji je vse več takih parov. Posvojitev ni preprosta stvar - za posvojitev se je težko odločiti, še težje pa posvojenca dobiti,« povedo dolgoletni posvojitelji in nakazujejo realnost, s katero se danes sooča neplodni par,¹ ki v svojem zakonu ostaja brez rodnihi otrok in brez možnosti, da bi po biološki poti zgradil družino.

Po podatkih Svetovne zdravstvene organizacije je v svetu neplodnih že preko 10 % parov,² ta delež pa še narašča. V Sloveniji beležimo neplodnih že okoli 13 % parov.

Večina neplodnih parov se sama težko spoprime z neplodnostjo in njenimi posledicami, zato išče ustrezne nasvete in pomoč. Veliko zakoncev, iščočih pomoči v programu Deteljica³ zaradi neplodnosti oz.

¹ Po priporočilu Svetovne zdravstvene organizacije govorimo o neplodnem zakonu, če ženska po letu dni normalnih, rednih spolnih odnosov brez vsake kontracepcije ne zanosí. Dandanes se obravnava *neplodnost para* kot celota in ne samo ženska ali moška neplodnost. Z. Ograjenšek, *Neplodni par*, v: H. Meden Vrtovec s sodelavci, *Neplodnost*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, 235.

² Prav tam.

³ Program pomaga parom pri sprejetju neplodnosti, izobražuje in pripravlja pare na rejniško in posvojiteljsko starševstvo, svetuje in podpira novo družino po sprejemu otroka v posvojitev in rejništvo. Pogosto se zgodi, da po razbremenitvi boleče zapuščine neplodnosti, nekateri pari zanosijo in rodijo otroka, nekateri zagledajo smisel v življenju brez otroka, v partnerstvu in podelitvi z drugimi, večina pa se pripravi na posvojiteljsko ali rejniško starševstvo. Program preventivne pomoči otrokom deluje že deseto leto in v tem času se je razvil v tri programske sklope: psihosocialna pomoč zakoncem v težavah neplodnosti, priprava nadomestnih staršev na sprejem tujega otroka in psihosocialna pomoč nadomestni družini po sprejemu otroka. Prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti*. *Socialno delo*, 1 (2002), 43-55 in prim. V. Bevc, *Priprava na starševstvo tujemu otroku*, v: J. Rugelj, *Pot samouresničevanja*. Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski, Ljubljana 2000, 1007-1017.

iskanja alternativnih poti do otroka, je pred tem iskalo pomoč tudi pri duhovniku.⁴ Sodelovanje s temi zakonci je pokazalo, da v slednjem od njih tli želja, da bi, kljub njihovi manjšini, ki jo predstavljajo v družbi in tudi v Cerkvi, obstajalo razumevanje in poznavanje njihove posebnosti. Nemoč roditi otroka, pa tudi ne posvojiti ali vzeti v rejništvo in tako brez lastne odgovornosti oziroma krivde ostati v življenju brez otrok, je zanje težko breme. Le nekateri izmed njih postanejo posvojiteljski ali rejniški starši, in še to pogosto le z enim otrokom.

Druga pomembna, sicer povsem hipotetična ocena ob spremljanju teh parov pa je v tem, da vrednote, ki so za kristjana visoko na vrednostni lestvici in njihova uresničitev po svetopisemskih izročilih pomeni temeljni smisel življenja zakoncev, dodatno poglobijo stisko neplodnega para. »Kristjan je velik ljubitelj življenja, zato mu ni vseeno, kakšno je to edino življenje, ki ga ima na razpolago.«⁵ Prav zato se zakonca še veliko težje soočata z realnostjo neplodnosti in njenimi posledicami in tako se pogloblja ter podaljšuje tudi trpljenje, ki se pogosto ne osmisli več v duhovni rasti posameznika ali duhovni rodovitnosti para, ampak povzroči tako močno pogreznitev vase, »neizravnanost s seboj«,⁶ »človeško situacijo omrtvičenosti«,⁷ da je ob morebitni posvojitvi ali rejništvu ogroženo zdravje ne le posameznika, ampak vse družine.

Prispevek je kamenček v mozaiku odstiranja pogosto prikrite in tabuizirane teme jalovosti para in pomeni nove informacije in znanje za izhodišče vsem, ki se srečajo z neplodnim parom in so človeško ali strokovno zaproseni za pomoč, podporo in nasvet.

1. Osebna izpoved zakoncev P. o doživljanju neplodnosti⁸

Večletna članica programa, B. P., opisuje soočenje z neplodnostjo in hrepenenje po uresničitvi zanjo izredno pomembnih vrednot, kot sta otrok in družina. Dejstva neplodnosti ni mogla sprejeti vse do vključitve v skupino programa. Bila je tako prizadeta, da je bila 'omrtvičena' na vseh področjih svojega življenja. Njen obup, ki je povezan z ne-

⁴ Anketa (M. Bric, Teološka pastoralna šola, 2002) je na vzorcu 40 naključno izbranih udeležencev programa pokazala, da je 40 % anketiranih iskalo v letih odločanja za posvojitev pomoč pri duhovniku.

⁵ C. Sorč, *Človek v srcu Boga*. Župnijski urad Ljubljana-Dravljje, 1996, 54.

⁶ A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 212.

⁷ J. Ovsenik, M. Ovsenik; *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti*, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved, Portorož, 27.- 29. marec 2002.

⁸ U., B. P., *Moja jalovost po štirih letih vključitve v program, predstavitev osebne doživljanja neplodnosti na javnem nastopu, dne, 23. 2. 2001*, Zbornik utrinkov in spisov o neplodnosti članov programa preventivne pomoči otrokom, Dokumentacija programa Deteljice, Ljubljana 2001.

uresničeno željo po rojstvu otroka, po doživetju materinstva in družine, pa se je skozi nekaj let trajajoči zakon stopnjeval do popolne samizolacije z željo, da 'bi od hudega kar umrla'. Preplavaljal in obsedal jo je en sam klic, klic Rahele svojemu možu Jakobu (1 Mz, 30,1): »Daj mi otrok, sicer umrem!«

Skupaj z možem U. P. izpovedujeta doživljanje soočanja z neplodnostjo in njenimi posledicami in razodevata svojo izkušnjo, ki je pomembna za razumevanje globoke stiske večine neplodnih parov.

Žena piše:

»'... skušam prehiteti svoje hrepenenje po tebi, po tvojem otroškem dihu ...Vse hitreje hodim.

Ne morem prehiteti. Moje oči so oblačno nebo in velike deževne kaplje padajo na tla.'

(Neža Maurer)

Že pred poroko sem sanjalarila o topli, veliki družini, ki jo bova z možem ustvarila, o otrocih, ki se bodo rojevali iz in v najin zakon, o neizmerni sreči doživeti materinstvo. Spoznanje, da bom mogoče za vse svoje želje in hrepenenja prikrajsana, me je našlo povsem nepripravljeno na kakršno koli drugo možnost. Vendar se je v letih po poroki iz meseca v mesec, ko ni in ni hotelo biti tako zelo želene nosečnosti, potrjevala misel, da morda ne bom mogla biti nikoli mama. Misel na to, da nisem sposobna tistega, kar je sicer naravno, normalno za večino žensk, me je globoko prizadela.

Odpovedovati sem pričela na vseh področjih, ki sem jih prej z lahkoto obvladala. Bila sem jezna, ogorčena, razočarana – moje razpoloženje se je vedno bolj prevešalo v občutek skrajne nemoči in obupa, v občutek, da se mi je vse sesulo. Nisem več znala videti nobene svetle, lepe in dobre stvari okoli sebe – obsedena sem bila z mislijo: Midva pa nimava otrok!

O tem se nisem mogla pogovarjati z nikomer: ne le zaradi občutka krivde in strahu, da vsi nestrpno čakajo, kdaj bova zanosila, temveč tudi zato, ker nisem bila pripravljena slišati besede pomilovanja ali podpore oz. kakršne koli druge možnosti preseganja te bolečine razen nosečnosti. Edina rešitev, ki sem jo videla, je bila takojšnja nosečnost. Živela sem le za svojo stisko in bolečino, grozno trpela ob tem, vendar nisem znala ali zmogla ven iz začaranega kroga upa in ponovnega (vedno večjega) razočaranja, ki se je vrtel iz meseca v mesec.«

Mož piše:

»Tudi sam sem si želel večje število otrok, tudi mene se je boleče dotaknilo spoznanje najine jalovosti,⁹ vendar me je še bolj prizadelo, ko

sem videl, kako neizmerno trpi žena. Bil sem nemočen. Začel sem se umikati, bal sem se tistih dni v mesecu, ko sem vedel, da bosta ženino razočaranje in stiska dosegla vrhunec. Vedel sem, da tako ne bova mogla živeti v nedogled. Imela sva srečo, da sva na duhovnih vajah zakonske skupine spoznala zakonca S., ki sta že posvojila deklico in ki sta bila neverjetno odprta za najino stisko in sta potrpežljivo spremljala najino poskušanje, da nekaj spremeniva; prav onadva sta nama svetovala, naj se vključiva v program priprave na posvojitev in rejništvo v društvu posvojiteljskih družin Deteljica. Še sedaj se spomnim občutka velikega olajšanja po prihodu v skupino, ko sva spoznala, da nisva edina s problemom neplodnosti. Dejstvo, da imava v skupini možnost spregovoriti o najinih stiskah, mi je bilo v podporo. Nenadoma sva našla skupino ljudi, ki je doživljala podobne težave, ki se je srečevala s podobnimi vprašanji. Predvsem žena je začutila v skupini varen prostor. Začela sva se pogovarjati o najinem razočaranju, strahovih in dvomih, o najini jalovosti, o prizadetosti, s kakršno sva to doživljala in počasi sva bila sposobna o tem spregovoriti tudi z domačimi, s prijatelji. Nisva več čutila take bolečine in 'nenormalnosti' zaradi tega, ker ne moreva imeti rodnihih otrok. Brez strokovnega dela v skupini nama verjetno ne bi uspelo prerasti najinega problema neplodnosti in sprejeti to resnico Božjega načrta v svoje življenje. Verjetno nama je prav to omogočilo, da sva lahko po jasnem zavedanju odgovornosti z vso odprtostjo in veseljem sprejela v najin dom posvojenca in na ta način uresničila najini pomembni življenjski vrednoti - postala sva starša - mati in oče otroku, čeprav tujemu, in tako zgradila družino.»

2. Zapuščina neplodnosti skozi neuresničene vrednote ter vero in trpljenje zakoncev

Čeprav v zadnjem času v sekulariziranem svetu upada pomen patriarhalne družine, ostajata otrok in družina še vedno pomembni življenjski vrednoti, ki močno vplivata na smisel življenja posameznika in para.

⁹ Slovar slovenskega knjižnega jezika (Ljubljana 1970) opredeljuje z besedo *neploden* »tistega, ki ni ploden – neploden moški«, »tisto, ki ni plodna – neplodna ženska«, beseda *jalov* pa »takega, ki ne more imeti potomcev«.

V programu psihosocialne pomoči zakoncema v težavah zaradi neplodnosti je pomembno, da zakonca sprejmeta dejstvo, da nimata rodnihih otrok, torej nimata ali ne moreta imeti potomcev in ne, kdo od njiju je neploden. Za opredelitev tega stanja uporabljamo izraz neplodnost para ali jalovost para. Koliko je izraz neploden ali neplodnost primernejši ali sodobnejši od izraza jalov ali jalovost, je težko reči. Morda beseda jalov zveni krutejše od izraza neploden. Dejansko pa je vseeno, s katero besedo pari izrazijo resnico, da ostajajo brez rodnihih otrok. V programu je uporaba izraza prepuščena njim samim.

S sklenitvijo zakonske zveze zakonca stopita na pot udejanjanja ljubezni med možem in ženo, njuna pričakovanja kot tudi pričakovanja njihovih družin ter ožje in širše okolice pa so usmerjena tudi v rojevanje otrok in zgraditev družine. A vedno pogosteje se zgodi, da ta načrt prepreči neplodnost para.

Neplodnost je za par stresno stanje, pri katerem se ciklično menjujeta upanje na zanositev in razočaranje, ko je ni. Življenje para se osredotoči okoli misli na otroka, vse ostalo postane manj pomembno, za nekatere celo povsem nepomembno.¹⁰

Za večino zakoncev je neplodnost boleča izkušnja drugačnosti. Neplodnosti se sramujejo. Ker nimajo rodnihih otrok, se čutijo prikrajšani in zaznamovani¹¹ in iz tega razloga o neplodnosti v glavnem ne govorijo.

Odgovor okolice na omenjene težave para je molk, kar pomeni namreč lahko, da »o čemer ne znamo govoriti, moramo molčati - česar razumen človek (rationale) ne more u-razumiti - mogli bi trditi, da gre za artikulacijo onkraj našega znanja«.¹²

Večina parov se ni pripravljena spoprijeti s posledicami neplodnosti,¹³ in tako skozi leta, ko je življenje para popolnoma zapolnjeno le z mislijo na nosečnost in otroka, par zaradi neplodnosti zdrzne v zakon-

¹⁰ Prim. M. Burger, N. Tul, V. Velikonja, *Osebnostne lastnosti parov z zmanjšano plodnostjo, Psihološka obzorja*, 4 (1995), 8; prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo* 41, 1 (2002), 44-46.

¹¹ Anketa (V. Bevc, 2002) je na preliminarnem vzorcu 45 respondentov pokazala, da 77, 8 % anketiranih doživlja jalovost kot zaznamovanost, drugačnost.

¹² J. Ovsenik, M. Ovsenik, *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved*, Portorož, 27.- 29. marec 2002, kjer avtorja povzeta misel »o čemer ne znamo govoriti, moramo molčati« po L. Wittgenstein, v: D. Grlić, *Leksikon filozofa*, Naprijed, Zagreb 1983, 450-453.

¹³ Posledice neplodnosti so nizko samovrednotenje, občutki velike žalosti, depresija, večja medosebna občutljivost, razdražljivost, težave s partnerjem, psiho-somatski simptomi, socialna samo/izoliranost, izogibanje prijateljem in sorodnikom, ki imajo otroke, ker je srečanje z otrokom zanju preboleče; doživljanje sebe kot celostno nesposobna ali celo invalidna v svoji moškosti in ženskosti, moten in celo prekinjen naravni ritem spolnega življenja para, osramočenost, jeza na svoje telo, na partnerjevo ali lastno nesposobnost, da bi izpolnil željo po zanositvi. Tudi strokovnjaki žal še vedno ne upoštevajo te izkušnje neplodnosti, ki pogublja par. Prvič - ker jalov par o tem molči, ne želi spregovoriti in v tem oziru ne išče pomoči in drugič - ker se morda marsikateri par niti ne zaveda, kje so korenine zakonskih težav. Prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo* 41, 1 (2002), 50-53; prim. B. Cooper - Hilbert, *The Infertility Crisis, Networker* 23, 6 (1999), 65-76; prim. C. Bonnet (2000), *Djeca tajne*. Bios, Zagreb 2000, str.65-59; prim. M. Burger, N. Tul, V. Velikonja, *Osebnostne lastnosti parov z zmanjšano plodnostjo, Psihološka obzorja*, 4 (1995), 8.

sko krizo.¹⁴ Ob tem se pogosto med zakonca postavi vprašanje, če sta pravzaprav za skupno življenje, hkrati pa ju postavi pred veliko preizkušnjo, ki »je zelo nevarna, če je ne znata pametno in vzajemno reševati« kot piše Vider.¹⁵

Zapuščina neplodnosti poseže v vse pore življenja zakoncev. Najmočnejše pa posameznika prizadene na najbolj občutljivem in najintimnejšem področju, to je na področju naravnega spočetja in rojevanja otrok. Prikrajšanost za rodne otroke zahteva od zakoncev preoblikovanje njunih življenjskih vrednot, pogosto pa postavi na preizkušnjo smisel in posledično tudi obstoj zakonske zveze.¹⁶

V programu pomoči parom v težavah zaradi neplodnosti in iskanju možnosti za uresničitev vrednot, kot sta otrok in družina, je večina vključenih parov kristjanov, pripadnikov katoliške vere.¹⁷ Njihove izkušnje govore o tem, da prav vrednote, ki izhajajo iz krščanske vere in jih neploden par ne more živeti, pogosto še poglobijo njihovo trpljenje. Namreč v težavah neplodnosti par težko ali celo ne more zgraditi družine, ki je po svetopisemskem izročilu prva in osnovna celica družbe, »temelj Božje skupnosti na zemlji, prvenstveni prostor Boga med ljudmi«¹⁸ ter hkrati prostor za uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta.

Kljub temu da zakonca s sklenitvijo zakonske zveze že tvorita občestvo oseb, ki ga imajo nekatere teorije za družino, s tem pa tudi že ustvarita prostor osebnim odnosom med možem in ženo za uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta, se s tem ne zadovoljita. Brez otroka in družine ostajata neizpolnjena. Še več. Zaradi posledic neplodnosti, zdravljenja le-te in obsedenosti s potrebo po nosečnosti in otroku, se medsebojno odtujita. Nimata več moči za razvijanje zdravega in osrečujočega odnosa. Odtujita se tudi od udejanjanja osnovnega poslanstva zakramenta zakonske zveze, ki je v skupni ljubezni, v kateri bi

¹⁴ V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti*. Socialno delo 41, 1(2002), 46-47.

¹⁵ V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*. Ognjišče, Koper 1998, 67.

¹⁶ Anketa (V. Bevc, 2002) je na vzorcu 45 respondentov pokazala, da se je o pričakovanih do sebe pred vključitvijo v program opredelilo 46,7 % anketiranih za trditev *V zakonu mora biti otrok za vsako ceno*, 44,4 % za trditev *Življenje zakoncev brez otroka nima nobenega smisla*, 40,0 % za trditev *Posvojen otrok odpravi zagrenjenost in žalost v dolgotrajnem zakonu brez otrok* in 44,4 % za trditev *Bojim se nadaljnega življenja brez otroka*.

¹⁷ Anketa (M. Bric, Teološka pastoralna šola, 2002) je na vzorcu 40 naključno izbranih udeležencev programa je pokazala, da je 85 % respondentov izpovedalo katoliško vero.

¹⁸ C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija*. Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 543.

¹⁹ Prav tam, 534.

zmogla zgraditi »odnos, ki presega naravo vsakega izmed njiju«, ¹⁹ in ne »zgolj v sredstvu za nagonsko uresničitev želje po otroku«, ²⁰ čeprav je otrok seveda logična in zelena posledica ljubezni med možem in ženo, na kar opozarjajo tudi sami pari. Torej niso prvi in edini namen zakonske zveze zgolj otroci ali samo izpolnitev odnosa do drugega, ²¹ ampak je namen zakoncev v svojem jedru potrditev odnosa do sebe, torej v ljubezenski daritvi drug drugemu zaradi njiju samih in v graditvi odnosa, ki presega dano naravo vsakega izmed njiju, saj je človek kot piše Trstenjak tudi presegajoče bitje preko stopnje spoznavanja in stopnje verovanja (gnosis in pistis). V njih »se človek dviga nad bitne meje, v katerih je hkrati vedno obenem prehodno bitje«. ²²

Preizkušnja neplodnosti zakoncema povzroča hudo trpljenje, ker ne moreta udejanjiti zanju pomembnih vrednot, saj »vrednota bivanje upravičuje« (Stres po M. Heideggerju). »Vrednota zahteva obstoj, zahteva svoje udejanjenje. Pojem vrednote obsega tudi upravičenje same sebe.« ²³ Od tod izhaja tudi potreba neplodnega para, da svoje vrednote udejanji in živi.

Izkušnje večine neplodnih parov, med drugim tudi opisane izkušnje zakoncev P., govorijo o tem, da posameznik zaradi neplodnosti para sprejme stanje brez rodnihih otrok toliko težje, kolikor višje na njuni lestvici vrednot obstajajo vrednote otrok, starševstvo in družina. Te vrednote pa so pri krščanskih zakoncih zelo visoko na osebni lestvici. ²⁴

Trpljenje neplodnega para je vezano na soočanje z dejstvom, da bo sta brez rodnihih otrok. To je neke vrste žalovanje za izgubo otroka, ki ga ni. Ostajata brez otroka, brez svoje lastne družine in z neizživetim starševstvom, materinstvom in očetovstvom.

Bolečina je razumljiva v kontekstu neuresničenih lastnih vrednot, saj ostajata brez možnosti, da bi izkusila starševstvo, ki je »za vsakega človeka novo odkritje najprej samega sebe kot očeta ali matere in hkrati novo prepoznanje zakonske zveze. Otrok je v tem smislu najosnovnejša in največja uresničitev zakonske in božje ljubezni, saj je vsako rojstva otroka najvišja oblika sodelovanja z Bogom, je utelešenje božje ljubezni do človeka. Rojevanje je nadaljevanje stvarjenja, starši s tem po-

²⁰ V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*. Ognjišče, Koper 1998, 67-69.

²¹ Prim. C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija*. Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 534-535.

²² A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje: oznanjevalna antropologija*. Mohorjeva družba, Celje, 1988, 30.

²³ A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 81.

²⁴ Anketa (V. Bevc, 2002) opravljena na preliminarnem vzorcu 45 respondentov je pokazala, da se je o pričakovanjih do sebe pred vključitvijo v program opredelilo 46,7 % anketiranih za trditev *V zakonu mora biti otrok za vsako ceno*, 44,4 % za trditev *Življenje zakoncev brez otroka nima nobenega smisla*.

stanejo božji ustvarjalci«. ²⁵ Neizbežno vprašanje človekove biti je »samo-nadaljevanje da ali ne, še živeti ali ne – algoritem človeške refleksivnosti«. ²⁶

Nekateri pari se nikoli ne sprijaznijo s tem, da ne morejo sodelovati v veliki skrivnosti (Ef 5, 32), ki jo prinaša rojstvo otrok. Hrepenijo še potem, ko že posvojijo otroka. Ta želja ostaja v njih kot nikoli sprejet primanjkljaj, kot »neodžalovana neplodnost«, ²⁷ neodpuščena bolečina, kar se preko »rasti nравne osebnosti v nadčloveško nesebičnost in svobodo« ²⁸ odraža na sprejetju sebe in v ljubezni do sebe, pa tudi na sprejemanju in ljubezni do drugih, do posvojenega otroka.

Ob tem se pokaže kot novo odkrije ne le rodno starševstvo, ampak tudi posvojiteljsko in rejniško starševstvo. V prvem, rodnem ali biološkem starševstvu, »starši spoznajo in izražajo svoje materinstvo in očetovstvo ne le kot telesno, marveč tudi kot bistveno duhovno poslanstvo«, ²⁹ medtem ko v drugem, nadomestnem ali socialnem starševstvu v bistvu le kot »duhovno poslanstvo kot vrelec duhovne rodovitnosti«. ³⁰ Nekateri pari iz programa najdejo smisel prav v takem starševstvu, ki ga odkrivajo v daritvi s posvojencem ali rejncem. Vendar vsi neplodni pari tega ne zmorejo, pa tudi če bi zmogli in želeli ni toliko otrok za posvojitev in rejništvo kot je prosilcev samih.

Zato bodo vedno pari, ki ne bodo mogli uresničiti svojih želja po otroku in družini in morda bodo ostali v večno nerazrešenem notranjem konfliktu, ki ga povzroča pri slednjem od njih neskladje med oblikovanimi vrednotami in možnostmi. Tovrstna razcepljenost posameznega zakonca je morda razumljiva skozi dejstvo, ki ga navaja Stres, »da je človek sebi zadan kot naloga in kot dolžnost«, saj v svojem najvišjem duhovnem dometu človek ne pripada samemu sebi, temveč je zavezan k takemu bivanju, da ga to sili in zavezuje k nenehnemu preseganju samega sebe, v t.i. »človekovo razsrediščenost in nepripadnost

²⁵ C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija*. Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 543.

²⁶ J. Ovsenik, M. Ovsenik, *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved*, Portorož, 27.- 29. marec 2002.

²⁷ V. Bevc, *Jalovost para - boleča izkušnja zakoncev in dejstvo, ki ne sme ostati zamolčano, ko se neploden par odloča za posvojitev ali rejništvo otroka*, *Strokovno-pravni informator Firis*, 5 (2000), 35-49; C. Bonnet, *Djeca tajne*. Bios, Zagreb 2000.

²⁸ A. Trstenjak, *Hoja za človekom. Druga, popravljena izdaja*. Mohorjeva družba, Zbirka Družinska knjižnjica, Celje, 1994, 206.

²⁹ C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija*. Ljubljana, Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 543.

³⁰ Okrožnica o dostojanstvu žene, Janez Pavel II. (1988), v: Direktorij družinske pastoralne za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 74.

samemu sebi».³¹ Če je ta ne-pripadnost sebi pomembno vezana na podelitev otroku, ki ga ni, se pojavi vprašanje smisla bivanja. In ker leta ni uresničen, ni izživet, sledi trpljenje, ki ga je možno doumeti z vidika opredelitve in smiselnosti vrednot neplodnega para in njegove nezmožnosti udejanjanja življenjskih vlog in z njimi povezanih nalog in dolžnosti, ki izhajajo iz njih.

Pri oblikovanju in uresničevanju človekovih vrednot pa ima poleg družine, ožjega in širšega okolja ter tradicije močan vpliv tudi krščanska vera, katere svetopisemsko pojmovanje obsega celostni odgovor človekove volje, razuma, čustev in delovanja in je za človeka tudi pomemben božji poziv. Torej, če je vera vedno eksistencialno usmerjena in usmerja celotno življenje, nam je osvetljen še en pomemben vzvod trpljenja zakoncev zaradi neplodnosti. Človeka Božja beseda namreč vspodbuja, da oblikuje določeno stališče do življenja, da razvije določene vrednote in stremi k udejanjanju te svoje življenjske usmeritve in tako tudi k življenju po Božjem načrtu.³²

Za kristjana je odločilna vzgoja za krščanske vrednote in njihovo uresničevanje. Kadar nastopi neskladje med oblikovanimi in uresničnimi vrednotami, človek občuti to kot notranji konflikt, ki povzroča veliko trpljenje in ga posameznik pogosto lahko zaznava kot /ne/Božje delovanje proti njemu, čeprav »evangelij kaže, da telesna neplodnost ni absolutno zlo« in da poslanstvo neplodnega para ni le »v posvojitvi zapuščenih otrok«, ampak predvsem v »zahtevnem opraviu služenja bližnjemu«.³³

V tem bolečem in pogreznjenem stanju se običajno znajdejo zakonci, ki kljub (lahko tudi večletnemu) zdravljenju neplodnosti ostajajo brez rodnihi otrok in tako še posebej kot kristjani po naravni poti ne morejo udejanjiti svetopisemskega sporočila, da so otroci velikanska vrednota. »Celo tvorno veselje ne premore vrednosti enega samega otroka. Jezus trdi še več, da je namreč vsak otrok neka ponovitev samega Boga-človeka: Kdor sprejme takega otroka, mene sprejme (Mt 18,5)«.³⁴

Prikrajšani so za telesno rodovitnost in s tem za uresničitev pomembne krščanske vrednote – roditi otroke in ustvariti velike družine. Nekateri od teh parov so tako strti ob spoznanju neplodnosti, da nekaj časa niso sposobni iskati odgovora na svoje trpljenje v Božji milosti in iščejo odgovor na vprašanje, zakaj so kaznovani. Trpljenje jim blokira

³¹ A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 215.

³² Prim. F. Škrabl, *Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi*, v: *Bogoslovni vestnik* 61, (2001), 386.

³³ KKC 2379.

³⁴ V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*, Ognjišče, Koper 1998, 55.

sposobnost, da bi uteho in moč za premagovanje te posebne preizkušnje dobili v zaupanju v Božji načrt. Nekateri so se v trenutkih soočenja z neplodnostjo in njenimi posledicami, ki so se kazale tudi v neurešničenih vrednotah, kljub globoki vernosti, ki so jo gojili in v skladu z njo tudi živeli, znašli v nekakšni življenjski brezsmiselnosti ali kot temu pravi znani logoterapevt Viktor Frankl »bivanjski prikrajšanosti«, ³⁵ ki jih je lahko oddaljevala od resnice, da je »odgovor vere najprej Božje delo, ne samo zaradi tega, ker spodbuda prihaja od Boga, ampak predvsem zato, ker je samo dejanje, s katerim človek sprejema in odgovarja na Božjo besedo, spodbujeno od Duha in je zaradi tega Božja milost«. ³⁶

Podobno nagovarja Ovsenik v Algoritmu človeško-akcijske refleksivnosti, ³⁷ kjer se med dve zaporedni si fizično-materialni stanji prav lahko vmeša nefizično/nematerialno delovanje misli/duha/uma/zavesti kot pojav žive narave, človeka in ljudi. V načinu obstajanja človeka, ki je naravno zmožen misliti, presojati, izbirati, svobodno se odločati, namreč naletimo na pojav vzajemno dialektičnega medsebojnega ustvarjanja med materijo (matter) in duhom (spirit), ko: »metaforično govorjeno – materija pomeni ustvarjanje duha (je način obstajanja človeka kot opazovalca v območju razpravljanja/diskurza) in duh pomeni ustvarjanje materije, katero ustvarja«. ³⁸ V primeru omrtvičenosti neplodnih parov in posameznikov je pomoč na fizičnem nivoju omejena na posvojitev ali rejništvo otroka oziroma kot priporoča Cerkev še na druge oblike varuštva, povsem odprte pa so možnosti na duševnem področju, to je stanja človekovega duha/duše/misli/ samozavedanja: vrednote, (ne)vera in človekov pogled na svet, ljudi, življenje in samega sebe v vsem tem, z eno besedo s človekovim lastnim (ne)razumevanjem in (ne)sprejemanjem dejstva, da je vsak človek v resnici rojen v ta svet brez svoje volje, a hkrati povabljen, da vse to sprejme tudi z lastno voljo tako, kakor da bi vse bilo in se dogajalo po njegovi lastni odločitvi in izbiri. To, kar se dogaja s človekom, v njem in po njem mora 'po-svojiti', sprejeti za svoja dejanja / delo(vanje). Šele po taki poti

³⁵ E. Lukas, *Tudi trpljenje ima smisel*, Mohorjeva družba, Celje 2001, 14; prim. V. Frankl, *Lječnik i duša. temelji logoterapije i egzistencijske analize*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.

³⁶ F. Škrabl, *Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi*, v: BV, 61, (2001), 386.

³⁷ J. Ovsenik, *Stebri nove doktrine organizacije, managementa in organizacijskega obnašanja*, Moderna organizacija, Kranj 1999, 30-31, 311-312.

³⁸ J. Ovsenik, M. Ovsenik, *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti*, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved, Portorož, 27.- 29. marec 2002, po H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition – The Reizing of the Living*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holand/Boston: USA/London:England 1980, xviii.

more človek začutiti, da se on sam uresničuje in udejanja in skozi to vse bolj postaja on sam: njegova lastna samo-organizirajoča se in samo-obvladujoča se oseba in osebnost, katere bistvo je v tem, da zna, zmore in hoče sama sprejemati nase tako veselje kot tudi žalost in trpljenje, ki sta obe nepogrešljivi sestavini vsega, kar nosi pečat življenja v našem svetu. Človekova naloga v tem je s svojim načinom življenja uresničevati in uveljavljati pot dinamične uravnovešenosti med obema stranema, to je med veseljem, ki dviga človeškega duha in med žalostjo/trpljenjem, ki človekovega duha tare in pritiska k tlom. V tem nenehnem iskanju mora človek skupaj s svojo naravo soustvarjati naravno samo-skladnost svojega telesa in duha/duše/misli, kakor je to izraženo v znanem starorimskem latinskem reku 'zdrav duh v zdravem telesu' (mens sana in corpore sano). Ljudje, ki so neplodni morajo duhovno prerasti breme svoje težave ter poskušati najti smiselne rešitve predvsem v območju svojega duhovnega/miselnega/psihičnega življenja, ki naj bi bilo intenzivnejše, kolikor teže posamezniki prenašajo neodpravljeni primanjkljaj iz območja svojega biološko-fizičnega življenja.³⁹

Vera pomaga pri premagovanju trpljenja, ki ga povzroči neplodnost, vendar dobi pravo moč šele v podelitvi boleče izkušnje drugemu,⁴⁰ »še ob pomoči pri doživljajskem preseganju svojega življenjskega primankljaja v skupinah.«⁴¹ To se dogaja na sestankih skupine programa, ko se omogoča »uresničevanje optimalnega števila komunikacijskih povezav med udeleženci in izpostavljanje posameznih mnenj in predlogov takojšnji kritiki in oceni udeležencev tega sestanka.⁴² To različno komuniciranje se odvija s pomočjo nekaterih elementov socialno-andragoške metode,⁴³ ki omogoči poglobljeno komunikacijo med člani skupine, da preko njihovih lastnih izkušenj, ustrezne litera-

³⁹ Prim. prav tam.

⁴⁰ B. P., *Moja jalovost včeraj, danes jutri, pregledni referat spisov z dne 6. 2. 2000* razodeva, da je temeljna pomoč zakoncem pri preseganju in sprejemanju jalovosti: najprej s pomočjo programa iskreno priznanje le te sebi in zakoncu, odkrit pogovor o težavah zaradi neplodnosti z možem, ženo ali ljudmi v posvojiteljski skupini – posledica česar pa ni le sprejemanje svoje oziroma skupne jalovosti, temveč tudi bolj polno in osrečujoče bivanje na vseh področjih življenja.

⁴¹ V. Bevc, *Posvojitev otrok*. DAG Grafika, Ljubljana, 1999; J. Ramovš, *Sto zdravil za dušo in telo*, Mohorjeva družba, Celje 1990, 171-172.

⁴² D. Kavran, J. Florjančič, *Kadrovska funkcija – management*, Moderna organizacija, Kranj 1992, 298.

⁴³ V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti*. *Socialno delo* 41, 1 (2002), 43-55 in V. Bevc, *Priprava na starševstvo tujemu otroku*, v: J. Rugelj, *Pot samouresničevanja*. Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski, Ljubljana 2000, 1007-1017.

ture, napisanih utrinkov ali izpovednih spisov ter na podlagi preglednih referatov utrinkov ali spisov omogočijo »dvosmerno komunikacijo in s tem sklenitev kroga komunikacije«. ⁴⁴ Tak način komunikacije omogoča učinkovito samo-vpraševanje, ki poteka tako, da »človek kot samopremišljevalec« ⁴⁵ (preko avtoanalize) še posebej ob pomoči in stiku z drugimi udeleženci v programu uspe najti zase specifično primerne dejavnosti in življenjske rešitve, potem ko uvidi lastno težavo in bolečino ter težavo in bolečino drugih parov. V tem procesu se zakonci odprejo drugim zakoncem, ki trpijo zaradi neplodnosti in na ta način pričnejo neplodnost sprejemati in tudi odkrivati nov smisel svojega življenja. Vendar zmore to le tisti, ki v sebi ve, da »kdor hoče tolažiti, mora ljubiti. Samo tako se more bližnji ponovno dvigniti iz svoje bolečine, more odkriti v sebi moč in vir novega življenja«. ⁴⁶ Ob sočutni podpori in razumevanju neplodnih parov v skupini, ki so prehodili enako ali zelo podobno pot neplodnosti in se rešili njenih posledic, pa tudi tistih, ki imajo že izkušnjo nadomestnega starševstva, se počasi sestavlja mozaik njihovega ponovnega ovrednotenja življenja, mozaik tistih vrednot, ki jih bo par lahko resnično živel. Mozaik sestavljajo vrednote, ki so se oblikovale skozi trpljenje para zaradi neplodnosti. Pogled na tiste vrednote, ki so bile pred spoznanjem neplodnosti za par samo po sebi umevne, je spremenjen. Marsikateri zakonec se šele ob neplodnosti zave, kakšna vrednota sta otrok in družina, da to nista samo-umetni danosti, ampak da sta dar le nekaterim. »Otrok ni nekaj dolgozanega, ampak je dar.« ⁴⁷

Ko pa je otrok pravica para, torej predmet lastništva, dar vsakomur, se ob soočanju z neplodnostjo mnogo parov sprašuje podobno kot je zapisal član programa: »Zakaj jih nimam /.../ zakaj sem označen kot oni, ki nima otrok /.../ To pa boli, boli. O, Bog, zakaj si mi določil to pokoro. Zakaj si me izbral za to bolečino, zakaj me preizkušaš?« ⁴⁸

Izkušnje neplodnih parov iz programa vedno znova kažejo na to, da je trpljenje neizogibna eksistencialna dota človeške osebe in terja od nje povsem osebno profiliran odgovor, ki ga mora človek sam izobliko-

⁴⁴ J. Florjančič, *Komuniciranje in vodenje sestankov v organizaciji združenega dela*, Moderna organizacija, Kranj 1985, 21.

⁴⁵ M. Ovsenik, *Globalizacija, etika in človekove pravice*. Zbornik 20. Znanstvenega posvetovanja o razvoju organizacijskih ved, Portorož, 28.- 30. marec 2002, Moderna organizacija, Kranj, 2001, 948-954.

⁴⁶ C. Sorč, *Človek v srcu Boga*. Župnijski urad Ljubljana-Dravljje, 1996, 42.

⁴⁷ Katekizem katoliške Cerkve, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 591, paragraf 2378.

⁴⁸ E. L., *Moja jalovost, spis z dne, 10. 9. 1998*, Zbornik utrinkov in spisov o neplodnosti članov programa preventivne pomoči otrokom, Dokumentacija programa Deteljica, Ljubljana 2001.

vati in ga s prenašanjem trpljenja sam uresničiti. Seveda je odziv na trpljenje odvisen od tega, kako ga človek razume in si ga osmisli.⁴⁹

Večina neplodnih parov smisel trpljenja težko dojame skozi logiko trpljenja kot 'Konverzija' Trpljenja Sveta, torej kot piše de Chardin, da je »v trpljenju v ekstremni intenzivnosti skrita sama kvišku težeča sila Sveta. Ves problem je v tem, da se ta sila osvobodi in sicer s tem, da se osmisli njen pomen in njene potence«.⁵⁰

Smisel trpljenja zaradi neplodnosti se odkriva zgolj v sprejemanju neplodnosti, ki je možna le v skupini »po poti doživljajskega preseganja zlih izkušenj v novo kakovost življenja, k novim spoznanjem«⁵¹ in oblikovanja novih vrednot.

Neploden par se ob pomoči drugih parov v skupini lažje sooči z resnico in tako lažje razume smisel trpljenja. S tem se že poda na pot iskanja odgovora, kakšno poslanstvo ima v Božjem načrtu; ali bo to v zakonski daritvi ljubezni med možem in ženo, torej »v zakonskem življenju, ki je v človeškem in krščanskem smislu polno in more izžarevati rodovitnost ljubezni, sprejemanja in žrtve«,⁵² v podelitvi z drugimi, morda posvojitvi ali rejništvu otroka.

Tako v krizi zaradi neplodnosti s pomočjo zaupanja v Svetega Duha, ki »prinaša življenje v polnosti«,⁵³ torej milosti, »vere in zaupanja v Boga, sočutja in razumevanja bližnjega okolja, torej članov skupine in preko njih svojega lastnega okolja in lastne, trdne izpolnitve smisla«⁵⁴ zakonca lahko preoblikujeta vrstni red vrednot, ki jima prinaša novo osmišljenje njunega življenja po spoznanju neplodnosti.

Vrednote, ki jih človek oblikuje in jih lahko tudi uresniči, delujejo na celostno človekovo življenje in koreninijo⁵⁵ na različnih življenjskih področjih: v družini in partnerstvu, v poklicu, v družbi. Istočasno pa vernemu človeku pomenijo uresničevanje Božjega načrta. Situacije, ki onemogočajo, da bi se posameznik zakoreninil v omenjeni »življenjski trojici«,⁵⁶ močno vplivajo na duševno in fizično zdravje posameznika. »Če človeku manjka ena od življenjske trojice, jo lahko za silo kompen-

⁴⁹ J. Muhovič, *O logiki trpljenja, Tretji dan*, letnik 26, 8/9 (1997), 37.

⁵⁰ P. T. de Chardin, *O trpljenju, Tretji dan*, letnik 26, 8/9 (1997), 43.

⁵¹ J. Ramovš, *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje*, Založništvo Slovenska knjiga, Ljubljana 1990, 149.

⁵² KKC 1654.

⁵³ C. Sorč, *Duh življenja*. Družina, Ljubljana 1998, 165.

⁵⁴ E. Lukas, *Tudi trpljenje ima smisel*. Mohorjeva družba, Celje 2001, 74.

⁵⁵ Prim. M. Ovsenik, *Globalizacija, etika in človekove pravice*. Zbornik 20. Znanstvenega posvetovanja o razvoju organizacijskih ved, Portorož, 28.-30. marec 2002, Moderna organizacija, Kranj 2001, 948-954.

⁵⁶ J. Rugelj, *Pot samouresničevanja*, Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski Ljubljana 2000, 124.

zira z drugima dvema; če mu manjkata dve, je na pragu psihofizičnega zloma; če pa je opeharjen za vse tri, je popoln izkoreninjenec, človek v skrajni krizi, ki se mora z nečim drogirati, sicer praviloma zblazni ali si vzame življenje». ⁵⁷

Neploden par nima možnosti, da se zakorenini v starševstvu in družini, saj ostaja brez rodnega otroka, izkušnje udeležencev programa pa govorijo o nizki stopnji zadovoljstva z delom in tudi zakoreninjenosti v družbi in poklicu, kar je fenomen kapitalistično orientirane sedanjosti. ⁵⁸ Ob tem pa ne gre zanemariti dejstva, da »v razmerah razvoja modernih organizacijskih razmerij postaja človeško delo tudi temelj samouresničevanja človeka in ne le temelj človekovega življenja oz. nujna osnova njegovega obstoja«. ⁵⁹ Zato človek, ki nima možnosti za samouresničitev v delu, pa morda posledično tudi ne v poklicu in družbi, neploden par tudi ne v starševstvu in kot kaže kriza v večini neplodnih parov, tudi ne v partnerstvu, je večji potencialni kandidat za psihosomatska obolenja. To potrjujejo različne raziskave, ki govore o višjem odstotku bolezni odvisnosti pri neplodnih parih kot so le-te v populaciji plodnih parov.

Neploden par torej ne more uresničiti svojih izoblikovanih vrednot o otroku, družini in starševstvu, ki so še posebej pri kristjanih visoko na vrednostni lestvici. Otrok se namreč sprejema kot »veliko bogastvo in odgovornost zakona ter hkrati eden njegovih velikih namenov. Otroci so zares najodličnejši dar zakona in kar največ prispevajo k blagru staršev (CS 50,1), nam je dejal koncil«. ⁶⁰

Nemožnost izpolnjevanja pomembnih moralnih vrednot in načel Cerkve lahko še pripomore k razvoju »eksistencialne frustracije«, ⁶¹ ki ima pri posamezniku za posledico travmo. Le-ta se lahko stopnjuje do nevroze, ki lahko pelje neploden par v resne življenjske krize, pa tudi bolezen. ⁶²

⁵⁷ Prav tam.

⁵⁸ Prim. M. Ovsenik, *Globalizacija, etika in človekove pravice*. Zbornik 20. Znanstvenega posvetovanja o razvoju organizacijskih ved, Portorož, 28.- 30.marec 2002, Moderna organizacija, Kranj 2001, 948-954.

⁵⁹ J. Florjančič, *Kadrovski management*, v: J. Florjančič (ur.), *Operativni management*, Moderna organizacija, Kranj 1995, 84.

⁶⁰ V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*, Ognjišče, Koper 1998, 67.

⁶¹ E. Lukas, *Tudi trpljenje ima smisel*. Mohorjeva družba, Celje 2001, 14.

⁶² Pari z zmanjšano plodnostjo zatekajo v somatizacijo, ki jim pomaga, da svoje psihične stiske rešujejo v obliki somatskih težav, pa tudi psihičnih, ki so pogostejše pri ženskah in povzročajo nevrotične motnje. Prim. M. Burger, N. Tul, V. Velikonja, *Osebnostne lastnosti parov z zmanjšano plodnostjo*, *Psihološka obzorja*, 4 (1995), 8, 16. Zaradi nevroze se posameznik odziva na okolje mnogo slabše, kot bi se lahko, ne razvije svojih potencialov in živi manj kvalitetno. Prim. J. Rugelj, *Pot samouresničevanja*. Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski. Ljubljana 2000, 519. To velja tudi za življenje večine jalovih parov, ki skozi leta zdrav-

Posledice krize zaradi neplodnosti posežejo v celotno življenje posameznika. Problem neplodnosti preplavi celotnega človeka in bistveno poseže v življenje in tudi vrednostno lestvico, kot nam to razodeva tudi osebna izpoved zakoncev P.⁶³ Pogosto se kriza pogloblja prav s soočanjem, da posamezni par ne bo mogel živeti vrednot, ki so za marsikaterega kristjana na prvem mestu.

Program psihosocialne pomoči zakoncem v težavah zaradi neplodnosti omogoča premagovanje zaznamovanosti neplodnosti in zakonca najprej usmeri v udejanjanje vrednote zakonske zveze. Razblinja tudi iluzijo, ki se je oklepa velika večina neplodnih parov, da jim bo posvojen otrok prinesel srečo, jih odrešil trpljenja in zakonske krize. Program omogoča paru najprej usmeritev v izgradnjo kvalitetnega partnerstva in šele kasneje morda tudi starševstva tujemu otroku. Le tako se lahko izognemo napačnemu pogledu na namen zakonske zveze, češ »da sta se v pripravi na zakon imela rada v veliki meri zato, da bi prišla do otrok. Vzela sta se torej na neki način kot sredstvo za uresničitev nagnosti želje po otroku. Ko zdaj tega ni, nastaja sumljiva praznina, ki jo je vsekakor treba čim prej in čim trdneje zapolniti.«⁶⁴

O tem pričajo izpovedni spisi večine neplodnih parov, ki so vključeni v program preventivne pomoči otrokom v društvu Deteljica. Njihovo doživljanje neplodnosti in nemožnost uresničitve vrednot je pomembno spoznanje, ki kliče družbeno skupnost, pa tudi občestvo Cerkve k sprejemanju njihove drugačne življenjske situacije in umestitvi njihovih potreb med potrebe velike večine s tem problemom neobremenjenih parov.

3. Odnos Cerkve do neplodnih parov

Odnos Cerkve do neplodnih parov se kaže že v samih dokumentih,⁶⁵ kjer v posebnih poglavjih poudarja pastoralo tistih zakonskih parov, ki doživljajo izkustvo telesne neplodnosti. Izhajajoč iz pomena rasti zakonske in družinske duhovnosti se Cerkev dobro zaveda, da je poklicanost družine končno poklicanost h krščanski svetosti. Zato je naloga pastore, da postavi zakonsko in družinsko 'življenje po Duhu' v samo središče svojega prizadevanja. S tem pa daje smernice tudi za odnos do

ljenja postajajo obsedeni s potrebo po otroku in nestrpni v njeni zadovoljitvi. Prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi neplodnosti*. *Socialno delo*, letnik 41, 1 (2002), 34–55.

⁶³ Osebna izpoved zakoncev P. podana v 2. poglavju tega prispevka.

⁶⁴ V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*, Ognjišče, Koper 1998, 67.

⁶⁵ Direktorij družinske pastore za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 73–75, 94–95; Katekizem katoliške Cerkve, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 431, 588–591.

neplodnih parov, ki po mnenju Cerkve potrebujejo »posebne in obzirne pastoralne skrbi. Gre namreč za hudo preizkušnjo in za naraščajoče trpljenje, ki pričakuje razumevanja in ustreznega vrednotenja. Občestvo verujočih je poklicano, da razsvetli in podpira te trpeče zakonce tako, da jim v njihovem bridkem stanju pomaga odkriti priliko za posebno deležnost pri Kristusovem križu, ki je vrec duhovne rodovitnosti«. ⁶⁶

Cerkev poziva svoje vernike, da »v zavesti, da zakonsko življenje tudi tedaj ne izgubi svoje vrednosti, če roditev novega življenja ni mogoča, moramo povabiti te zakonske pare, naj svojo ljubezen razširijo onstran vezi mesa in krvi in naj opravijo drugačno pomembno služenje človeškemu življenju, kot so posvojitve, različne oblike vzgojne dejavnosti, pomoč drugim družinam ali pa revnim in prizadetim otrokom«. ⁶⁷

Omenjeni cerkveni dokumenti pričajo, da se Cerkev zaveda težav in trpljenja neplodnega para, pa tudi pomena pomoči neplodnim parom in njihove potrebe po pripravi na nadomestno starševstvo, česar naša država zaenkrat še ni dojela ⁶⁸ in tudi ne večina strokovnih služb centrov za socialno delo, ki po javnih pooblastilih ⁶⁹ vodijo postopek posvojitve otroka. Marsikateri strokovnih delavcev s tega področja tudi ne premore človeške empatičnosti, ki je potrebna za prepoznavanje stiske neplodnega para in tako ostajajo ti pari, pogosto pa tudi otrokovi biološki starši (roditelji), ⁷⁰ v svojem trpljenju nenagovorjeni. ⁷¹ Večina strokovnih služb obstaja celo meni, da se težave in trpljenje neplodnega para lahko reši z otrokom. To pa ne drži. Osnovni in edini namen posvojitve je namreč optimalna otrokova korist. ⁷² Če pa se s posvojitvijo otroka zadovolji le odvisnostno potrebo po otroku, ki jo je par razvil med soočanjem z neplodnostjo, gre za hudo zlorabo otroka kot kratkoročnega terapevtskega sredstva za občutek lažne sreče, oz. za navidezno rešitev neplodnosti para. Taka posvojitve se praviloma čez čas izkaže za povsem neuspešno in posvojitelska družina ponavadi zabrede v hude identitetne težave, o katerih pa posvojitelja ne želi ta odkrito govoriti. To jima onemogoča nepremagan občutek močne

⁶⁶ Okrožnica o dostojanstvu žene, Janez Pavel II. (1988), v: Direktorij družinske pastoralne za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 73, tč.112.

⁶⁷ Apostolska spodbuda o družini, Janez Pavel II. (1981), prav tam.

⁶⁸ Prim. P. Rapoša Tajnšek in sodelavci, *Organizacija in standardi na področju posvojitve, raziskava*, Visoka šola za socialno delo, Raziskovalni center, Ljubljana 1999; prim. P. Rapoša Tajnšek, *Postopki, organizacija in standardi na področju posvojitve, Socialno delo* 41, 1 (2002), 1-41.

⁶⁹ Predpisi o zakonski zvezi in družinskih razmerjih z uvodn prof. dr. K. Zupančiča, 4. Spremenjena in dopolnjena izdaja, Uradni list RS, Ljubljana 1996, 107.

⁷⁰ V. Bevc, *Posvojitve otrok: o pogumu in bolečini žensk, ki so oddale otroke v posvojitve*, DAG Grafika, Ljubljana, 1999; V. Bevc, *Oddaja otroka v posvojitve. Tretji dan*, let. 27, 1 (1998), 76-82.

sramote, ki jo med neplodnimi pari pogosteje doživljajo ženske in na kar kaže tudi svetopisemska prispodoba »Odvzel je Bog mojo sramoto.« (1Mz 30,23), sramoto, ki jo je čutila Rahela v letih nerodovitnosti, predno je končno rodila sina Jožefa. Da bi se izognili takim težavam, je nujno potrebna psihosocialna pomoč zakoncem, da premagajo drugačnost zaradi neplodnosti in si po smernicah Cerkve lahko poiščejo nov smisel bivanja v morebitni posvojitvi ali varuštvu. Ob tem je presenetljivo zavedanje Cerkve, da naj se »v tem pogledu pripravljajo in vzgajajo, da bodo gojili posebno sposobnost, ki jih zahteva izbira posvojitve ali varuštva«. ⁷³

Nekateri zakonci, ki so v programu Deteljice poiskali pomoč zaradi neplodnosti in iščejo možnosti za uresničitev svoje želje po otroku in družini, pričakujejo boljše razumevanje njihove drugačnosti in humanejši odnos širše družbene skupnosti pa tudi občestva Cerkve. K temu jih nekako vzpodbuja tudi sama Cerkev, saj smatra, da »družina ni poklicana le k življenju in poslanstvu Cerkve, ampak tudi k udeležbi pri življenju družbe in njenem razvoju«. ⁷⁴

Večina neplodnih parov iz programa se zaveda, da morajo o svojem doživljanju neplodnosti in nemožnosti uresničitve vrednot sami nagovoriti svoje okolje, podobno kot sta to z javno izpovedjo storila zakonca, posvojitelja in tudi starša svojih dveh hčera: »V Cerkvi zelo pogrešava prostor tudi za poročene pare brez otrok. Še vedno sva občutljiva na to, da zakonca in zakon kar istovetijo s staršema in družino. Ko je Jezus posvetil ljubezen med možem in ženo in jo povzdignil v zakrament, sploh ni omenil otrok. Ti so seveda logična in zelena posledica te ljubezni, ne pa pravilo. Zakonca sta sama po sebi posvečena po zakramentu zakona in enakovredna s tistimi zakonci, ki jim je dano tudi starševstvo. Midva pa sva velikokrat občutila, da miselnost v Cerkvi ni takšna. Ni prav, da se večje število otrok postavlja kot nekakšen ideal krščanske družine, saj vendar ni dosegljiv za kar velik del zakoncev.«

Stališča Cerkve do problema neplodnosti zakonske zveze imajo velik pomen tako za zakonce, ki jih pesti ta problem, kot tudi za vse

⁷¹ V. Bevc, *Jalovost para - boleča izkušnja zakoncev in dejstvo, ki ne sme ostati zamolčano, ko se neploden par odloča za posvojitev ali rejništvo otroka*. Strokovno pravni informator, *Firis* 8, 5 (2000), 35-50.

⁷² V. Bevc, *Ali je današnja praksa posvojitve v Sloveniji res v korist otroka?*. Strokovno pravni informator, *Firis* 9, 5 (2001), 30-37; V. Bevc, *Kako doseči, da bo posvojitev res najboljša možna rešitev za otroka*. Strokovno pravni informator, *Firis* 9, 7-8 (2001), 28-42; V. Bevc, *Posvojitev otroka - izbira ali dolžnost strokovne službe centra za socialno delo?*. Strokovno pravni informator, *Firis* 9, 12 (2001), 15-34.

⁷³ Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 94-95, tč.160.

⁷⁴ Prav tam, 95, tč. 162.

tiste vernike, ki tega problema nimajo, a živijo v občestvu z manjšino 'drugačnih'. Odnos Cerkve do neplodnega para se pogosto izrazi v medčloveških stikih v skupnosti, kjer človek s svojim problemom živi.

Izkušnje neplodnih parov, ki so udeleženci programa Deteljice in so v visokem deležu kristjani (85 %) in dejavni verniki, govorijo o pomembni vlogi Cerkve in še posebej duhovnika, pri katerem zakonci pogosto iščejo pomoč. Najpogosteje želijo ti pari pogovor in nasvet glede umetne oploditve, posvojitve otroka, smisla življenja zakoncev brez otrok.⁷⁵

P. Vital Vider⁷⁶ dobro ponazori nalogo duhovnika, ko pravi, da »gre za pogovore in posvetovanja o stvareh iz družinskega in zakonskega življenja, kjer lahko duhovnik s 'soljo Božje besede' osvetli kakšna vprašanja ob raznih zakonskih in vzgojnih težavah«.

Mesto duhovnika med ljudmi je po pričakovanjih omenjenih zakoncev torej prostor za pomoč in odgovore na njihove stiske v situacijah, ko ostajajo sami brez rodni otrok, pa tudi v primerih, ko morda posvojijo otroka ali ga vzamejo v rejništvo. Poslanstvo duhovnika je torej poleg opravljanja naloge »pastirja in varuha naših duš« tudi »v zanimanju za življenje poročenih, za njihove težave, pričakovanja in krize«, vendar Vider⁷⁷ istočasno poziva tudi zakonce, naj ne pozabijo, da ni samo duhovnikova naloga, da je njihov prijatelj in brat, ki naj jim pomaga z vsemi človeškimi in krščanskimi sredstvi, pač pa je tudi njihova naloga in poslanstvo pomagati njemu.

Poziv neplodnih parov, da bi bili razumljeni in slišani, ni tuje Cerkvi in njenemu občestvu in se kaže tudi skozi voljo in vzpodbude za dialog kot ga v primeru med verstvi opisuje Ocvirk,⁷⁸ hkrati pa kaže tudi na

⁷⁵ Anketa (M. Bric, Teološka pastoralna šola, 2001) je na vzorcu 40 naključno izbranih udeležencev programa pokazala, da je v letih odločanja za posvojitve (to je tudi obdobje soočanja s posledicami neplodnosti, opomba V. Bevc) iskalo pomoč pri duhovniku 40 % anketiranih. Najpogosteje je ta pomoč v obliki pogovora.

⁷⁶ Koncilski odlok o službi in življenju duhovnikov (D3) pokaže mesto duhovnika med ljudmi, torej tudi med zakonci in družinami. Ne smemo prezreti obeh poudarkov: da gre najprej za stvari, ki se nanašajo na Boga, na vero, Kristusa in Cerkev, na sakramente in ljubezen do soljudi – in drugič, da morajo ljudem biti bratje.

Duhovniki kot bratje laikov, seveda tudi poročenih, morajo poznati njihovo življenje. Z veseljem moramo ugotoviti, da se Cerkev tudi na Slovenskem prav po duhovnikih že dolgo ni toliko zanimala za življenje poročenih, za njihove probleme, težave, pričakovanja in krize kot prav danes. Tako duhovniki počasi izpolnjujejo še eno zelo važno priporočilo koncila njim: »Duhovniki naj dobijo potrebno izobrazbo glede družinskih vprašanj in naj z različnimi pastoralnimi sredstvi podpirajo poklicanost zakoncev v njihovem zakonskem in družinskem življenju« (CS 52,5). Prim. V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*, ognjišče, Koper 1998, 118-119.

⁷⁷ Prim. prav tam, 119.

⁷⁸ Prim. D. Ocvirk, *Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo*, BV 61, (2001), 363-377.

nujnost vzpostavitve harmoničnosti sistema, kjer »vsak del, še tako majhen (npr. neploden par- opomba V. Bevc), lahko vpliva na delovanje sistema kot celote«. ⁷⁹ In ob tem ne gre prezreti dejstva, da v »biološkem smislu posameznik služi ohranitvi sistema, v družbenem smislu pa družbeni sistem služi ohranitvi posameznika«. ⁸⁰ Le tako se ohranja živost, harmonija in sožitje med podsistemi sistema. Neplodeni pari, ki ostanejo v življenju brez otrok ali postanejo družina s posvojenim ali rejniškim otrokom, so del sistema Cerkve in družbe kot celote in s svojimi posebnostmi bivanja želijo dialog z namenom, da bi bili čimbolj enakovredno obravnavali skozi vrednote, ki so jim dane za udejanjanje.

Sklep

Neplodnost para se odraži prav v nemoči zakoncev, da bi uresničili vrednote, ki so jih oblikovali skozi življenje tudi s pomočjo vere, kateri pripadajo. Te vrednote so otrok, starševstvo, družina.

Prispevek govori o neplodnih parih in o trpljenju, ki jim ga zada neplodnost, ker ne morejo uresničiti vrednot: otroka, starševstva in družine; o pomenu vere in odpiranja drugemu v svoji bolečini, torej tudi o služenju drugemu med premagovanjem trpljenja ob neplodnosti in krize, ki jo le-ta porodi. O tem problemu se skoraj ne govori, ostaja neraziskan in neopisano področje stiske človeka, kar pa ne pomeni, da si neploden par, kljub temu, da se neplodnosti sramovanju, globoko v sebi tega želi. »In želim si, da bi na podlagi dobrih strokovnih izkušenj in znanja, ki ga imajo nekateri strokovnjaki na tem področju socialnega dela, zagledala tudi strokovna javnost nas – našo stvarnost tako kot je in ne tako, kot si jo nekateri rišejo in predstavljajo sami. To pomeni, da ne prezrejo stiske neplodnega para in bolečine, ki jo prinese obdobje zdravljenja neplodnosti, da ob vlogi za posvojitev otroka ne bežijo z neplodnimi pari vred pred dejanskim stanjem, posledicami neplodnosti, ampak naj nam, neplodnim parom, pomagajo soočiti se z realnostjo in nas usmeriti v okrepitev virov in moči za zadovoljno partnersko živ-

⁷⁹ M. Ovsenik, M. Ambrož, *Neprofitni avtopoietični sistemi*, Institut za samorazvoj, Škofja Loka 1999, 11.

Opozarjata na avtopoiezo sistemov, in sicer, da so vsi sistemi med seboj odvisni, vsi so med seboj povezani in prav to jim daje možnost vpliva na sistem in možnost, da ga ohranjajo pri življenju. Po Maturanu in Varelu povzemata, da socialni sistemi spodbujajo delovanje svojih članov (svojih podsistemov) saj le-ta obstaja zanje, medtem ko organski sistem omejuje delovanje svojih podsistemov, saj le-ti obstajajo zanj. Hkrati pa poudarjata pomen razumevanja povezav med deli v sistemu in povezav sistema z okoljem, ki je središčnega pomena za uspešno usklajevanje razlik v sistemu in razlik med sistemom in okoljem.

⁸⁰ Prim. M. Ovsenik, M. Ambrož, *Ustvarjalno vodenje poslovnih procesov*, Turistica, Visoka šola za turizem, Portorož 2000, 65.

ljenje in morda tudi družinsko življenje ob posvojenem otroku,« meni udeleženka programa.⁸¹

Izkušnje krščanskih zakoncev so pomembne za boljše razumevanje njihovega položaja in ustrežnejše odzivanje širšega in ožjega družbenega okolja do njih, kamor sodi tudi cerkveno občestvo. Njihova pričevanja so dragocena tudi in predvsem za oblikovanje mnenj in stališč posameznikov. Le na ta način se lahko ustvarijo zadovoljnejši medčloveški odnosi za boljše sožitje v skupnosti z neplodnimi pari. K temu pa lahko veliko pripomore tudi Cerkev po duhovnikih, ki so po koncilskem odloku »vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi«,⁸² kar se vidi tudi iz dejstva, da se neplodni pari pogosto zatečejo k njim po pomoč. Ob tem pa se mora Cerkev, podobno kot nekatere druge družbene ustanove, prizadevati za boljše poznavanje in razumevanje položaja neplodnih parov, nadomestnih staršev in posvojenih otrok.⁸³

Nekateri od teh parov čutijo kot kristjani še posebno nalogo, ki izhaja iz njihove potrebe, da bi jih družba in tudi Cerkev ustrezno razumela in sprejela. Zato je njihov trud usmerjen tudi v vzpodbujanje dialoga za razumevanje in poznavanje njihovih težav, ki jim jih je povzročila neplodnost ter njihove drugačnosti, ko jim uspe zgraditi družino s posvojitvijo ali rejništvom otroka. K tem humanejšim odnosom v družbenem sprejemanju in odzivanju pa lahko veliko pripomore Cerkev z razumevanjem stiske neplodnega para in razvijanjem dialoga o zamolčanih temah, kot je neplodnost, umetna oploditev, pa tudi posvojitev in rejništvo.

Povzetek: Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Mara Ovsenik, Otrok in družina – težko uresničeni vrednoti neplodnega para

Otrok, starševstvo in družina so za krščanske pare na vrhu lestvice vrednot. Udejanjanje le-teh naj bi samoumevno sledilo zakramentu zakonske zveze. A vedno pogosteje ta načrt prepreči neplodnost para. Neskladje med vrednotami in možnostmi njihove uresničitve povzroča hudo trpljenje. Neplodnosti se zakonci večinoma sramujejo in zato o njej ne govorijo, pogosto so tiho tudi o medicinskih posegih za za-

⁸¹ E. Tomšič Porenta, *Odmev s seminarja o posvojitvah v Prevaljah. Strokovno pravni informator Firis* 9, 5 (2001), 41.

⁸² Konciljski odlok o službi in življenju duhovnikov pravi, da »so duhovniki vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga, zato imajo stike z drugimi ljudmi kakor brati (D3). V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon*, Ognjišče, Koper 1998, 118.

⁸³ V. Bevc, *Poznavanje nadomestnega starševstva – prispevek k humanim odnosom med šolo in domom*, v: A. Žerovnik, (ur.), *Družina – šola. Zbornik simpozija za humano šolo*, Ljubljana, 6. in 7. nov. 1997, Družina in Pedagoški inštitut, 171-180.

nositev, pa tudi o prizadevanjih za posvojitev ali rejništvo. Tudi okolica se izogiba tem pogovorom.

Prispevek in v njem opisane izkušnje neplodnih parov odstirajo zamolčano temo, kar pomeni nove informacije in znanje za izhodišče vsem, ki se srečajo z neplodnim parom in so kot ljudje ali strokovnjaki zaproseni za pomoč, podporo ali nasvet.

Izkušnje udeležencev programa priprave na nadomestno starševstvo Deteljica, ki so se v 85 % izrekli za krščansko vero, pa govorijo tudi o visokem odstotku tistih zakoncev, ki se v težavah neplodnosti obračajo po pomoč in nasvet k duhovniku in ob tem pričakujejo razumevanje Cerkve, pa tudi vzpodbujanje dialoga med verniki o zamolčanih temah, kot je neplodnost in tudi posvojitev.

Ključne besede: neplodnost, neploden par, rodni otrok, posvojitev, rejništvo, vrednota, vera, trpljenje, zakonska zveza, družina, avtopoieza sistemov, odnos Cerkve do neplodnega para.

Summary: Children and family – values that are difficult to attain for an infertile couple

For Christian couples, children, parenthood and family are fundamental and most important of values. These values are expected to be attained as a matter of course as soon as the couple is united in the sacrament of the holy matrimony. Unfortunately, such planes cannot be realised when the couple turns out to be infertile. The discord between the internalised values and the possibilities for their actual realisation is the source of unbearable pain for the couple. Infertility is often regarded as something to be ashamed of by the spouses, and for this reason it is an issue that they avoid to discuss. Also kept secret are medical interventions aimed at remedying the infertility, and the couple's efforts made at adopting a child or accepting one in foster care. Those close to the married couple tend to join the circle of silence surrounding these issues.

The present contribution contains experience and stories of infertile couples, and thus helps to remove the veil that is often drawn over these issues. It provides new information and insight intended by the authors as a starting-point for all who come into contact with an infertile couple, who may ask them for either their human or professional help, support or advice. The fact that as much as 85 per cent of the members of our Deteljica Society, which provides a programme preparing adoptive parents to their future parenthood, declare themselves as practicing Christians indicates that a high percentage of infertile spouses are likely to turn to a priest for his help and advice in their

distress caused by infertility. These spouses expect an understanding of their problem from the Church; they also expect that the Church will promote dialogue between Christians on the painful issues such as the infertility of a couple or adoption of a child. Through this dialogue more humane mutual relations could be established.

Keywords: infertility, infertile couple, biological child, adoption, foster care, values, religion, distress, matrimony, family, autopoiesis of systems, attitude of the Church towards infertile couples.

Marijan Smolik

Patrolog A. G. Hamman (1910-2000)

Prav je, da se tudi v Bogoslovnem vestniku spomnimo patrologa Hammana vsaj po smrti, čeprav smo ga nekateri spoznavali osebno in po spisih tudi v nekdanjih letih. Ob svoji 85-letnici je svojo življenjsko pot sam predstavil v knjigi: Adalbert Gautier Hamman, *La vie est un long jour de fête. Mémoires*, ki je 1995 izšla v založbi Brepols v Turnhoutu v Belgiji na 406 straneh (ISBN 2-503-83033-1). Kljub težavam, na katere je frančiškanski pater naletel, je svoje razgibano življenje imel za en sam »dolg praznični dan«, kakor bi se slovensko glasil naslov njegovih spominov.

Podobno kot sem ob pregledovanju knjige o bratih Hugonu in Karlu Rahnerju (BV 56/1996, št. 1) opozarjal na stike slovenskih teologov z bratoma, naj tudi ob Hammanovih spominih omenim, da sem ga spoznal med študijem v Parizu, kjer smo obvezno prebirali njegova dela. Takrat sem s pomočjo zdaj že pokojnih slovenskih duhovnikov lahko poskrbel, da smo vsaj nekaj Hammanovih knjig kupili za Semeniško knjižnico in za knjižnico Teološke fakultete. Zaradi francoščine so, žal, zdaj manjkrat v rokah mlajših teologov, vendar bo treba tudi to premagati, če hočemo ostati v zvezi s svetovno patrologijo. Pred časom (letnice ne vem) je predaval tudi na naši Teološki fakulteti, leta 1993 pa je Družina izdala njegovo knjigo *Korenine naše vere*, v prevodu njegovega redovnega in poklicnega sobrata p. Mirana Špeliča. V Rimu sta bila med študijem on in dr. Silvester Novak z njim tudi v osebni stiku, zato je prav, da tudi drugi ob Hammanovi življenjski poti spoznajo zelo razgibano obdobje cerkvene zgodovine druge polovice dvajsetega stoletja, ko smo Slovenci po sili razmer živeli skoraj povsem odrezani od tega dogajanja.

Avtor se je v življenju v različnih deželah srečal z vrsto pomembnih teologov in laikov, kamor so ga vabili na predavanja. Doživel je obe svetovni vojni (Francozi prvo imenujejo La Grande guerre - velika vojna), po letu 1945 pa so se mu odprla vrata različnih ustanov v Evropi, Kanadi, Maroku, Italiji, Nemčiji, skandinavskih deželah, pa tudi v Egiptu, Izraelu, Indiji in Jugoslaviji. Branje njegovih spominov je zato res poučno, vsaj nekaj bo mogoče povzeti na nekaj straneh.

Svojo življenjsko pot je Hamman osvetlil pod tremi vidiki: najprej govori o svojem pedagoškem delu (enseigner), nato o pisanju in objav-

ljanju (*écrire*), v tretjem, najobsežnejšem pa o stikih z narodnostno in versko različnimi skupinami (*rassembler*). Kot dober frančišken je v dodatku (*épilogue*) opisal še svoje redovne korenine v šoli asiškega Ubožca. Uvodno poglavje (*préambule*) je posvetil otroštvu in študiju, ki nikakor ni bilo dolgočasno, enolično.

Rodil se je v učiteljski družini leta 1910 v takrat nemškem kraju Rahling - Alzacija in Lorena sta namreč po francoskem porazu 1870 postali del Nemčije. Tako je bil tudi učiteljev sin najprej Walter in je šele leta 1918, spet v Franciji, postal Gautier. Odraščal je pod vplivom nemške in francoske kulture, kar je znal pozneje odlično izkoristiti. Po gimnazijskem študiju se je leta 1928 odločil za redovniški poklic, vstopil je v frančiškanski noviciat. O svoji redovni vzgoji je pozneje sodil, da je premalo ali celo nič temeljila na izvirnih frančiškanskih koreninah, kar pa je dopolnjeval z branjem Frančiškovih spisov.

V teologiji v Metzu je imel močan vpliv nemški dogmatik M. Scheeben, ki je mlademu teologu posredoval prvi stik s cerkvenimi očeti. Pouk liturgike je bil takrat daleč od patrističnih korenin poznejšega liturgičnega gibanja. Poleti 1935 je bil posvečen za duhovnika. V zadnjem teološkem letniku se je skrbno pripravljajal na pridigarsko službo. Zato ga je zelo presenetil predstojnik - provincial, ko mu je povedal, da so ga določili za profesorsko službo, češ da bo dober pedagog, ker je iz učiteljske družine. Seveda je ubogal brez ugovora. Pozneje je ugotovil, da je bila služba v gimnaziji le vmesna doba, ker so ga takoj namenili za pouk teologije. Učil je v kolegiju v Phalsbourgu v Vogezih, ki ga je poznal že iz mladih let. V začetku je moral učiti zemljepis, nato geologijo, znal je biti konkreten in je pozneje ugotovil, da je bil »vse življenje srečen profesor«. 16. marca 1938, ob Hitlerjevi zasedbi Češkoslovaške, je rekel učencem: »Češkoslovaška je postala nemška kolonija, za nekaj časa je prenehala obstajati.« Učil je tudi grščino, ki jo je vzel ljubil že v gimnaziji. Ko ob pisanju spominov gleda nazaj na ta leta, spoznava, da je bilo to življenje prelepo, da bi moglo dolgo trajati. In res, v jeseni 1939 je prišlo do splošne mobilizacije, ki je tudi njega potegnila v vojni stroj. A takrat je bil hkrati s profesorsko službo tudi že slušatelj teološke fakultete v Strasbourgu, ki so jo ustanovili v času, ko je bila Alzacija pod nemško upravo in je zato do našega časa ostala edina francoska državna teološka fakulteta.

Mobilizacijo je uspel spremeniti v pastoralno delo, ker se je prostovoljno javil za vojaškega kurata. Nameraval je hkrati narediti tudi licenciatski izpit. V maju 1940 pa je doživel nemški vdor v Francijo, na fronti izgubil mnogo vojaških prijateljev in končno prišel v nemško ujetništvo. Ker je zbolel, je prišel v bolnišnico, od tam pa v Strasbourg, kjer je ostrmel nad rdečo zastavo s kljukastim križem, ki je visela na zvoniku stolnice. Predstojniki so ga tudi tam vključili v pastoralno in

tako je jeseni 1940 pridigal kar v francoščini. To je trajalo le malo časa, ker so v Metzu lahko spet organizirali tečaj teologije, Hammana pa poklicali, da je začel predavati. Ponoči 21. novembra 1941 pa je Gestapo redovnike razgnal. Morali so oditi, vendar so smeli iti v območje francoske države na jugu Francije. Vlak brez udobja jih je peljal skoz Lyon na jug, prefektura v Toulousu pa jih je poslala v benediktinski samostan En Calcat. Hammana so poslali v Clermont-Ferrand, kamor se je zatekla francoska univerza iz Strasbourga, da bi končal teološki študij. Ker tam ni bilo primerne knjižnice, si je za doktorsko nalogo izbral analizo pred kratkim objavljenega spisa srednjeveškega avtorja Viljema Occama, zdaj znane osebnosti, ki jo je Umberto Eco oveko-večil v romanu Ime rože. Ob svojem študiju je takrat spoznal znamenitega zgodovinarja msgr. Amanna, ki je bil ob svojem občudovanja vrednem znanju tako starinski, da je pisal samo s peresom, ker se ni naučil pisati na pisalni stroj (kot jaz ne na računalnik). Svojo disertacijo je pisal pod skrbnim vodstvom Jeana Riviera, ki z napisanim zlepa ni bil zadovoljen, naučil pa ga je znanstvene natančnosti. Ker je ob študiju seveda tudi duhovniško deloval, je spoznal Michela Debréja, ki je po vojni postal francoski zunanji minister in je Hammanu omogočil potovanja in predavanja v nemških deželah. V decembru 1942 je postal doktor teologije z disertacijo: Occamov nauk o Cerkvi in državi (*La doctrine de l'Eglise et de l'Etat, chez Occam. Etude sur le Breviloquium*).

Že v tem času je začel Hamman učiti tudi v redovni bogoslovni šoli, ki je našla zatočišče blizu prestolnice »svobodne« Francije v starem praznem gradu La Tourette pri Lyonu. Grad je pozneje preuredil slavni arhitekt Le Corbusier za dominikanski samostan, takrat pa se je Frančiškovo uboštvo moralo znajti v grajskih sobanah, ki so jih zasilno preuredili za redovniške potrebe. Bližina Lyona, kjer je bil bogata jezuitska knjižnica in kjer je takrat domoval Henri de Lubac, mu je omogočila, da se je vedno bolj poglobljal v spise cerkvenih očetov. Priateljstvo z De Lubacom je trajalo do njegove smrti leta 1991. Med bližnjimi dominikanci v Lyonu sta živela takrat tudi p. Lebre in p. Chenu. Oba sta večkrat predavala tudi frančiškanskim teologom, posebej ker je p. Chenu globoko prodril v miselnost sv. Bonaventure. Z obema patroma je Hamman ostal tesno povezan tudi v desetletjih, ko sta trpela zaradi tega, ker ju uradna Cerkev ni razumela, posebej tudi ob težavah z duhovniki delavci. Avtor navaja srečanja še z mnogimi drugimi redovniki in javnimi delavci, ki jih je spoznal v mladih letih. Branje njegovih spominov je zato nekakšna zgodovina francoske (pozneje tudi nemške) teologije izpred petdesetih let.

V začetku 4. poglavja izvemo nekaj več o Lyonu, krščanskem mestu v antični dobi in središču misijonskega delovanja, ko je v 19. stoletju tu

živela Pavlina Jaricot. V drugi svetovni vojni pa je bila prestolnica »svobodne« Francije in tudi središče francoskega odporniškega gibanja. Tja se je leta 1941 zateklo mnogo beguncev iz Alzacije in Lorene, tudi škof iz Metza je bival tam. V tem mestu je novembra 1941 začel izhajati list *Témoignage chrétien*, ki je postal glasilo duhovnega odpora pod vodstvom jezuitov, zlasti p. Chaillleta. Naslov prvega zvezka je bil značilen za francosko narodnostno zavest: »Francija, pazi, da ne izgubiš svoje duše!« V Lyonu je takrat »gostoval« tudi Emmanuel Mounier z revijo *Esprit*. Ni čudno, da je marsikdo izmed teh razumnikov okusil tudi zapor in nemško taborišče. Beguncem so pomagali z izdelovanjem ponarejenih dokumentov, ker so imeli za svojo sveto dolžnost, obvarovati čim več življenj, kljub stalnim stikom z nemško policijo in nadzorstvom. Čas pa je hitro tekkel in po zavezniški invaziji na zahodni obali 6. junija 1944 so vsi vedeli, da bo nemške okupacije kmalu konec. Osvoboditev Pariza 25. avgusta je pomenila še korak bliže k svobodi. Osebnost pa je Hammana prizadela novica, da je 7. decembra umrl njegov oče, s katerim ga je vezala tiha, spoštljiva ljubezen.

Avtor podrobno opisuje, kako so po vojni urejali življenje v frančiškanskih šolah, seveda tudi z njegovo pomočjo. Posebej se je trudil za poživljenje ekumenizma, za pastoracijo mladih družin in druge nujno potrebne dejavnosti. Popolnoma nove izkušnje pa mu je prineslo nekajletno delovanje na redovni teološki šoli v Maroku, ki je bil takrat še povsem francoski. Tam je doživel nepozabne božične praznike med ljudmi, ki so živeli tako, kakor nam jih opisuje Sveto pismo, npr. v Rutini knjigi. Zelo ga je pretresel stik s pobožnimi muslimani. Navaja pripoved francoskega profesorja, ki je doživel kot povabljenec med obedom pri nekem muslimanskem veljaku, da je v družbo nenapovedan vstopil muslimanski pridigar (učitelj), se vpričo vseh začel bičati, potem pa je zavzeto bičal tudi grešno življenje ljudi tega kraja. Nihče si ga ni upal motiti, ker je bil tabu - svet. Hamman si je odtelej takega predstavljal npr. Janeza Krstnika.

Novo okno v svet se mu je odprlo leta 1961, ko je bil povabljen za gostujočega profesorja v kanadski, francosko govoreči Quebec. Tam seveda ni učil teologije samo redovne sobrate, saj je bila teološka šola odprta za vse vrste študentov in študentk. Ko se je vrnil v Besançon in upal, da bo življenje mirnejše, je doživel koncil, ki ga je sklical papež Janez XXIII. Ob spominu na ta čas je naš avtor segel nazaj v leto 1951, ko je bil z univerzitetnimi študenti in učitelji prvič v Rimu še pri papežu Piju XII., in to kmalu po izidu njegove tako osporavane okrožnice *Humani generis* (1950). Papeža so takrat prinesli k avdienci še na nosilnici, potem pa je spregovoril svoj slavospev univerzitetnemu študiju. Na poti domov so Francozi takrat obiskali tudi Assisi, kar je zanj, frančiškana, pomenilo posebno globoko doživetje zlasti ob obisku San

Damiana. V naslednjih letih se je večkrat vračal v Rim, kjer je predaval v francoskem centru sv. Ludvika in nato tudi na frančiškanski univerzi Antonianum. Med zadnjim koncilskim zasedanjem leta 1965 je bil v Rimu, nato pa je s presledki tam ostal kar naslednjih dvajset let.

Na predlog torinskega nadškofa Pellegrina je bil imenovan v pokoncilsko komisijo za preureditev liturgične molitve brevirja. Njegovo glavno delo pa je bilo poučevanje na novem institutu za patristične študije Augustinianum. Po koncilu niti na rimskih cerkvenih univerzah niso več predavali samo v latinščini, zato se je moral zaradi številnih tujih slušateljev tudi on naučiti italijansko, da so ga vsi razumeli. Podrobnih doživljajev tega obdobja seveda ne morem povzeti, avtor pa se jih izčrpno spominja. Prvi del svoje knjige končuje s slavospevom učiteljski službi: »Najlepši ni poklic izdajatelja knjig, ki je na neki način le porodničar, ampak vzgojitelj, ker ustvarja ljudi. Imel sem to veselje, da sem vse življenje lahko posvetil temu delu. Res sem bil srečen« (str. 143).

Drugi del spominov je posvetil pisanju. V približnem časovnem zaporedju je razložil, ob kakšnih izzivih in zakaj je bil »potegnjen« v pisanje in celo v založništvo. Hotel je namreč čim širšemu krogu približati, kar se je dogajalo v času najstarejših krščanskih piscev, saj večina ljudi njihovih besedil ni poznala. Ena prvih knjig te vrste je bila knjiga z molitvami prvih kristjanov *Prières des premiers chrétiens*, ki je izšla leta 1952. V žepni obliki je ta zbirka najstarejših krščanskih molitev postala svetovno znana, saj so jo prevedli v številne jezike. Z njo je približal stara liturgična besedila, dotlej znana le strokovnjakom, najširši javnosti.

Nekoliko manj znana je pozneje postala zbirka evharističnih molitev (*Prières eucharistiques des premiers chrétiens*, 1957) in zgodovinski pregled o molitvi nasploh v dveh delih (*La prière*, 1959 in 1963). Strokovnjakom je namenil izdajo molitev v izvirnih jezikih s francoskim prevodom (*La prière dans l'Eglise ancienne*, 1989), ki je izšla tudi v nemški izdaji.

Pri izdaji molitev prvih kristjanov je sodeloval z zgodovinarjem in pisateljem Daniel-Ropsom, ki ga je nato navdušil še za knjigo o mučencih (*La geste du sang*, 1954). Bolj poljudno je samostojno v številnih knjigah zbirke Ichthys v letih 1958-1970 izdal vrsto prevodov spisov cerkvenih očetov. To delo ga je končno privedlo do prizadevanja za dopolnitev patristične zbirke njegovega sonarodnjaka duhovnika J. F. Migneja (1800-1875), ki je v 19. stoletju v lastni tiskarni natisnil nad 300 zvezkov del latinskih in grških cerkvenih očetov: *Patrologia latina*, *Patrologia graeca* in *Patrologia graeco-latina*. Hamman je to ogromno delo dopolnil s 5 zvezki *Supplementum patrologiae latinae*, ki so na več

kot 3000 straneh izšli v letih 1959-1974. Leta 1975 je poskrbel tudi za primerno slovesnost ob stoletnici Mignejeve smrti. Proslavili so nepojmljivo pridnost človeka, ki je poskrbel za dovolj cenovno dostopno ceneno izdajo patrističnih spisov, še danes kljub novejšim zbirkam vsak dan v rokah obiskovalcev knjižnic po vsem svetu (V času ljubljanskega škofa Jegliča je zbirko na pobudo prof. Grivca dobilo tudi ljubljansko semenišče in jo po ustanovitvi univerze izročilo teološki fakulteti.) Pariško tiskarno je uničil požar leta 1968, zato Migne vseh načrtov ni mogel uresničiti.

Hamman se je lotil opisovanja tudi vsakodnevnega življenja prvih kristjanov (*La vie quotidienne des premiers chrétiens*,

1971, ki so jo mnogo prevajali in je doživela novo izdajo leta 1992), posebej pa je opisal življenje kristjanov v Severni Afriki v času sv. Avgušтина (*La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de St. Augustine*, 1979), ko se je, kot že omenjeno, lahko na kraju samem vživiljal v domovino severnoafriškega škofa in cerkvenega učitelja. Edina Hammanova knjiga v slovenskem prevodu je že omenjena *Korenine naše vere*. Kateheza cerkvenih očetov, predavanja v pariški stolnici Notre-Dame 1980-1981 (*Les racines de la foi*, 1983), Ljubljana 1993.

V tretjem delu spominov je opisano prizadevanje teologov, ki so v povojnih letih utrjevali gibanje za francosko-nemško spravo. Bolečine vojnih let so bile splošno zelo boleče, vendar so se kristjani uprli misli na maščevanje. Tudi Hamman se je vključil v prizadevanje za pomoč Nemcem, ki so tedaj trpeli bolj kot Francozi. Že omenjeno znanje z Marcelom Debréjem, ki ga je vlada poverila za »nemške in avstrijske zadeve«, ga je privedlo do novega delokroga. Vabili so ga, da je pridigal francoskim vojakom na zasedenem nemškem ozemlju, bil je na Tirolskem in na Dunaju, kjer je prvič prišel v stik z Avstrijci. Spoznal je, da so nemško priključitev Avstrije leta 1938 vsaj nekateri prebivalci imeli za okupacijo, čeprav so jo mnogi pozdravljali. Nepozabne spomine je ohranil na orkestre, ki so za božič 1947 igrali na ruševinah dunajskih palač in cerkva. Baročne cerkve in glasba sta se mu zdele nenavadne, koralni napevi duhovnikov so mu prihajali kakor z drugega sveta.

V Mainzu je leta 1947 predaval na univerzi, kako so v Franciji začeli prenavljati življenje katoličanov. S podobnimi temami je nastopil tudi v drugih mestih. V severni Nemčiji, kjer so bili do konca vojne 1945 v večini protestanti, zaradi katoliških beguncev z Vzhoda pa se je razmerje močno spremenilo, je leta 1953 predaval v Kielu. Tam so se že kazali učinki ekumenskega in francosko-nemškega sodelovanja. Zlasti mladi študenti z obeh strani meje so bili dovzetni za premagovanje stoletnega sovraštva. Opisal je tudi srečanje s takrat že ostarelim Roma-

nom Guardinijem (1885-1968) in še mladim Ursom von Balthasarjem (1905-1988). Guardini je leta 1947 predaval v Tübingenu, kamor je prišel tudi Hamman. Na mlade poslušalce je z jasnim in lepim govorom naredil nepozaben vtis.

Povojna leta so bila tudi leta ekumenskih prizadevanj, za našega avtorja seveda predvsem na katoliški in protestantski strani. Že v mladosti je kot Alzačan poznal obe skupnosti kristjanov. Srečanja s pastorm Marcom Boegnerjem (1881-1970) sta mu ostala v spominu, zlasti tisto leta 1951 v Assisiju ob sv. Frančišku. Z nemškimi protestanti se je srečaval na nemških univerzah, kakor sem že omenil, potem tudi v Švici z reformiranimi v Ženevi in Baslu. Dalj časa je leta 1974 predaval na reformirani fakulteti v švicarskem Neuchatlu, ko je nadomeščal profesorja Willyja Rordorfa, specialista za zgodovino nedelje. Hammanova predavanja so bila uvod v številne in globoke osebne pogovore.

Tudi v skandinavske dežele, Švedsko, Norveško, Dansko in Finsko so ga vabili za predavanja. V Angliji se je udeleževal konferenc v Oxfordu. Tam je navezal stike tudi z grškimi pravoslavni teologi, ki so ga leta 1957 prvič povabili v Grčijo. Tam je ugotovil, da francoski vpliv zajema samo splošno kulturo, teološko pa so bili pravoslavni usmerjeni le v nemško protestantsko literaturo. Dobil je stik z obema grškima teološkima fakultetama v Atenah in Solunu.

Iz Grčije se je podal tudi v Carigrad - Bizanc starih časov. Rad bi bil obiskal tudi vse cerkve, ki so opisane v Janezovem Razodetju, a je uspel videti le Smirno, Pergam in Efez. Prvi stik s Cerkvijo na Vzhodu se je nato podaljšal še z obiskom Libanona, Iraka, Jeruzalema. Seveda sta k vzhodu sodila tudi Egipt in Etiopija, čeprav sta to afriški deželi. Hammanu kot patrologu vendar ni uspelo videti Aleksandrije!

V zadnjih dveh poglavjih svojih spominov je opisal še kulturne stike z umetnostjo v različnih deželah, o katerih je že prej poročal z vidika teoloških vprašanj. S temi nameni je bil zlasti v takrat francoski severni Afriki in v Latinski Ameriki. Seveda je kot frančiškan povsod obiskoval tudi svoje redovne sobrate, raztresene po vseh celinah. Spomine je sklenil s ponovnim pogledom na asiškega Ubožca, s časovnim pregledom svojega dela, z izborom iz svoje bibliografije ter s podrobnim imenskim kazalom (nanj včasih pisci spominov in založbe pozabijo, pa je knjiga zato veliko manj vredna).

Branje obsežnih in s podatki nabitih spominov je res poučno, zdi se mi, da je izčrpno povzel dogajanje v Evropi v drugi polovici dvajsetega stoletja, teološka vprašanja tistega časa, opisal osebnosti, ki jih je srečaval, bodisi iz družbenega ali znanstvenega in verskega življenja. Za slovenske bralce je težava le v francoščini, v kateri so spomini seveda objavljeni, ker le malo mlajših ta jezik razume ali v njem celo uživa. Ni

mi znano, če je bila knjiga v teh letih tudi prevedena. V naši fakultetni knjižnici je samo izvirnik.

Ob branju lahko parafraziramo naslov Hammanovih spominov: Življenje je dolg praznični dan, tudi za branje, ki je samo po sebi naporno zaradi nabitosti s podatki, pa vendar zapusti prazničen vtis zlasti po petletnem presledku od izida in prvega branja do poročila o njegovi smrti 20. julija 2000 v Parizu. Spomnili so se ga namreč v glasilu Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov *Notitiae* v zadnji številki leta 2001 (424-425, str.554-555). Hvaležen sem za ta povod, da objavljam že pred leti napisan povzetek.

Toni Drašček

Religije in geopolitika

V torek, 11. septembra 2001, se je začela pisati nova zgodovina človeštva. Soočeni smo s tragedijo svetovnih razsežnosti. Kar se je zgodilo v ZDA, nam je vsem tako blizu, zato nas neizprosno sili k razmišljanju. Teroristični napad zadeva vsakogar od nas, naj živimo na katerikoli točki našega planeta. Vrste se analize, komentarji, iskanje razlogov. Ljudje hočemo preprosto razumeti. Na kaj naj opremo svoja predvidevanja? Ali sploh slutimo daljnosežnost dogodka, ki je že spremenil zgodovino človeštva? Kdo je odgovoren? V tej mučni situaciji nehote iščemo zunanjega sovražnika: kje je tisti grešni kozel, kateremu bi lahko naprtili krivdo. Se je svet znova razdelil? Je to morebiti spopad civilizacij, spopad in merjenje moči Vzhoda in Zahoda? Analitiki in komentatorji povezujejo morebitne storilce z njihovo versko pripadnostjo, kar vso stvar še bolj zaplete. Kakšno vlogo ima torej religija?

Kompleksnost teh vprašanj in premislekov nam lahko pomaga vsaj nekoliko osvetliti francoski jezuit, doktor političnih znanosti Pierre de Charentenay. Veliko je potoval po svetu in se srečeval z visokimi gospodarskimi in političnimi veljaki. Sad njegovih srečanj, pogovorov in premislekov je knjiga *Quand le ciel trouble la terre, Religions et géopolitique*. Predgovor je napisal general Philippe Morillon, in sicer kot pričevanje lastne izkušnje, ki jo je doživel leta 1992 v Bosni in Hercegovini. Morillon meni, da se v tej deželi po padcu komunističnega režima ni odvijal verski, ampak predvsem kulturni in politični spopad, spopad za identiteto. Vpričo napredka globalizacije se zavedamo, da ostaja identiteta bolj kot kdajkoli vrednota, kjer se današnje populacije prepoznajo, ker hočejo vedeti, kdo so, se hočejo razlikovati od drugih.

Knjiga naj bi obogatila medverski dialog, kjer se uveljavljata univerzalni vrednoti: spoštovanje življenja in mir. Dosežemo ju lahko samo z ljubeznijo in v njej. Morda bodo zapisana spoznanja vsaj nekoliko prispevala k ozaveščenju večplastnosti odnosov med religijo in geopolitiko.

Ali se je v dobi televizije in potrošništva, brezposelnosti in vsakovrstnih zavarovanj še potrebno obračati k religiji? Vsekakor se, nebo vedno znova vrača na zemljo, vpleta v politiko, socialo in mednarodne odnose in pretresa njihove načrte. Očitne so najmanj tri razsežnosti družbenega življenja: 1.) vznik islama kot politične moči, ki močno spreminja odnos med religijo in politiko (Iran, Afganistan). (Ali ni v

tem nova mednarodna danost z novimi kriteriji in morebiti nastavki novih nasprotovanj in novih zidov, tako masivnih in trdnih kot je bil berlinski (Bosna, Severna Irska).

2.) v dobi brez splošne etike in propadlih ideologij se religija krepi kot prostor smisla. (To je zadnje posameznikovo zavetišče pred pritiskom ali zatiranjem družbe in politike.)

3.) medijsko zbujanje strahu in konfliktov: Če religija zbuja strah, je lahko detonator. Religija je srcu najbližja, zato se jo uporablja za zastraševanje. Religijsko je del kulture, ki tudi sama predpisuje identiteto kakega naroda in določa njegovo politiko. V geopolitičnih vprašanjih niso več odločilni samo gospodarski ali vojaški, temveč tudi kulturni in verski dejavniki. Od konca hladne vojne je svet postal multipolaren, vendar pod ameriško hegemonijo. Regionalni spori so se vedno bolj hranili z nacionalnimi in kulturnimi nasprotji, kjer igra religija vedno pomembnejšo vlogo. In prav to temeljito analizira knjiga, ko poudarja, da se mora religijo upoštevati kot poseben dejavnik v politični analizi, pa tudi kot prvino geopolitične konstelacije. Religija si prizadeva za mir, če kliče k spoštovanju človekovih pravic, in postane dejavnik vojne, kadar pozablja na svoje izvore, zanika svobodo, zavrača razlike in išče oblast.

Charentenay najprej teoretsko opredeli odnos med versko in politično resnico, potem razloži vsebino pojmov identiteta, kultura, religija in politika. Sledijo poglavja o religiji na obrobju sekulariziranega sveta ter religiji sredi tradicionalnega sveta, o tekmovalnosti in skladnosti religij. Sklepno poglavje pa razgrne pravo eksplozijo religijskega in opozarja na njegove nevarnosti.

Religije ne govore samo o človekovem odnosu do Boga ali onostranstva, temveč urejajo tudi življenje in odnose med ljudmi, določajo organizacijo kake družbe. V integrističnem modelu religija gospoduje političnemu življenju; v bolj sekulariziranem modelu pa politika ohranja svojo avtonomijo, ne da bi posegala na versko območje in ne da bi bila od njega odvisna. Tako smo v geopolitični razsežnosti religij. Religije so del identitete kakega ljudstva in so eden stebrov čuta pripadnosti, eno od gibal individualnega in kolektivnega življenja. »Nacije ne konstituira samo pravni in državni sistem, ozemlje in vlada, ampak predvsem ljudstvo, ki si deli določene vrednote, dediščino, rodove, jezik in pogosto vero« (42). Uveljavitev identitete kakega ljudstva zahteva najprej avtonomijo in neodvisnost. Tako se oblikujejo nacionalne identitete, izвори dostojanstva ljudstev in posameznikov, temelji svobode in odgovornosti.

Globalizacija je povzročila protizahodni kompleks

Od iranske revolucije leta 1979 nastaja vtis, da nastaja novo nasprotje med Vzhodom in Zahodom, med islamskim in krščanskim

svetom, kar oblikuje nastavke nove geopolitike. Zahod, še posebej ZDA, s svojo močjo in včasih celo s svojo aroganco, vztrajno kaže, kako so od njega odvisne vse dežele tretjega sveta. Ta oblast Zahoda je izvor konfliktov. Aroganca ustvarja strah in nasprotovanje. »Poleg te arogance izvira možni konflikt tudi iz spopada med kulturnimi posebnostmi tretjega sveta in univerzalnostjo, ki jo pospešujeta Zahod in razviti svet. Obstajajo torej razlike v osnovnih vrednotah in verovanjih teh dveh svetov. Moderni zahodni svet bi hotel svoje vrednote vsiliti celotnemu planetu« (56). Nevarno je, da se to spremeni v nasprotje med Zahodom in ostalim svetom, da se nezahodne civilizacije uprejo oblasti in moči Zahoda.

Sekularizacija premesti religijo

Gre za globalno sociokulturno spremembo, ki se kaže v zmanjšanju institucionalne in kulturne vloge religije. Danes so razlogi te krize bolj poznani in jih lahko razvrstimo takole: 1.) v vseh razsežnostih življenja uporabljen racionalizem znanosti in tehnike skrči prostor religijskega spraševanja (demitologizacija); 2.) laičnost institucij (v politiki, izobraževanju, humanitarnosti so religije opustile svojo stoletno prevlado); 3.) razvoj potrošniške in komunikacijske družbe (z različnimi varovanji zaščiten posameznik nima niti časa niti želje, da bi mislil na onostranstvo).

Na nacionalnem in mednarodnem političnem prizorišču so verstva kot posebna vplivna skupina, kot lobiji. Načini delovanja odpirajo vprašanja sredstev, pristojnosti, skrajnosti. »Zaradi pomanjkanja verodostojnih političnih ustanov, ustanovljenih političnih opozicij, zanesljivih sindikatov, so se ljudstva v številnih primerih obrnila k zadnji institucionalni skupnosti, ki je še delovala verodostojno, verski instituciji« (96). Vera je tukaj le govornik, posrednik, izraz. Za kulturo in vero se skrivajo povsem preprosto politični problemi, vprašanja interesa, zahteva po oblasti, ki se drugače ne more izraziti. Tako kulturne kot tudi verske danosti so del družbene resničnosti. »Civilna družba ni nikoli popolnoma laična ali ateistična. En del njene identitete se kaže v religijskem. Ameriški politolog *Huntington* pokaže, da je vera in kultura onstran političnega in ekonomskega, onstran globalizacije. Vera je simptom problema, ki se nahaja drugje. Vedno kaže na druge stvari, v tem primeru na politiko in njeno nezadostnost« (97).

V *totalitarnih* režimih je ideološki prostor tako vsebinsko poln, da ni prostora niti za vero niti za kakršnokoli združenje civilne družbe. Nasprotno, vse religije oblast razume kot možne tekmece na bojišču oblasti. Drugače je v *avtoritarnih* režimih, kjer se uveljavljata moč in nasilje za ohranjanje diktatorja na oblasti. Politično prizorišče je prazno: ni

razprave, ni priznane opozicije, ni predstavniške institucije. Prav v teh režimih množice najbolj skušajo uporabljati vero kot protest, kot nadomestek za politiko. Verstva se svobodno razvijajo, dokler ne postanejo zaščitnik prevaranih množic in dokler ne spodbijajo gospodovanja obstoječe oblasti. Tedaj so predmet šikaniranja, preganjanj, razen če je njihova moč tako velika, da premagajo oblast, ki jih je podcenjevala ali ignorirala. V *demokratskem* sistemu ima politika prostor za normalno funkcioniranje. Ljudstvo svobodno izraža svoje želje. Religija ostaja v svojem polju in ji ni treba direktno posegati v družbo, razen kot vplivna skupina.

Kako delujejo religije

Vplivna skupina je možna le, če je resnično možen pritisk na oblast, se pravi ko je v državi še razpoložljiv politični prostor, v katerem bo lahko religija delovala. Drug način delovanja vernikov na političnem in socialnem prizorišču je *začasno nadomeščanje*. Verska ustanova za določeno obdobje prevzame odgovornost za vodenje politike ali nekaterih socialnih ustanov v državi: v izobraževanju, zdravstvu, socialnih službah. Religija kot *izraz razočaranja*. Ker ni drugih nadomestnih rešitev, lahko voditelji za fasado ene velikih religij mobilizirajo ves politični prostor. Do tega pride v nesekulariziranih deželah, se pravi, kjer se še ni oddvojilo religijsko in politično, kjer ni laičnosti. Religija kot *sredstvo ekspanzionizma*. Izražanje moči navzven skozi ekspanzijo in delovanje religije. »Mednarodni politični prostor je veliko odprtejši številnim vplivom. Muslimanske dežele širijo svojo oblast, ko s pomočjo verskih idej vplivajo na miselnost. Saudska Arabija širi svojo politiko vpliva navzven s spodbujanjem islamizacije tujih dežel. Geopolitika je lahko zaskrbljena ob tej novi veliko težje obvladljivi, skritejši in globlji metodi vplivanja, ker igra na spremembo duha« (111).

Politične skušnjave islama

Strah pred islamom se širi. Na mednarodni ravni je islam prišel do moči z iransko revolucijo ajatolaha Homeinija leta 1979. Šlo je za pristen poskus islama, da se sam in resno spopade z modernostjo, z upravljanjem celotnega ljudstva, moderne ekonomije. »Dolgo časa so islamske dežele zaostajale, vedno sledile Zahodu, kateremu so dolgovale tudi svoje ekonomske uspehe. V motivacijah muslimanskih bratov, kot so Homeinijevi in Sadama Huseina, prevladuje protizahodni odziv« (138). Zato nekateri avtorji menijo, da nima islamski fundamentalizem ničesar več verskega in je le ideologija kakor komunizem ali fašizem. Politični fundamentalizem se naslanja na verske in pravne temelje

islamske kulture. Stari izrazi so dobili nove, borbene, celo politične pomene. »Ob koncu 20. stoletja je islamizem bolj kot kadarkoli konkretno sredstvo odklanjanja Zahoda in njegovih vrednot, odklanjanja odvisnosti. Tako je islamizem pokazal, da je bil islam politična misel za moderne čase« (146). Saudska Arabija uporablja islam za popoln nadzor države in nafte. Skupine palestinskega Hamasa so spremenile islam v politično sredstvo, ki pomeni kulturno osnovo nacionalne identitete. »Islamistični integrizem je dosegel višek fanatizma z uporabo komandosov kamikaz, ki sejejo teror med civilisti. To lahko uniči v nekaj letih ustvarjeno krhko delo za mir. Povzroči nasilje, delitev in vojno« (149). Oddaljeni avtor in manipulator ne tvega, ampak uporablja kot orožje mentaliteto, ideologijo, fanatizirane duhove. Kdo oborožuje islamistične komandose? Kdo manipulira z njimi? Zunanje sile igrajo svojo igro na najbolj makiavelističen način.

Na Zahodu so močno navzoči islamski simboli: mošeje, ženske rute, brade, večkrat dnevno javne molitve. Mladi evropski muslimani se težko vključujejo v evropsko kulturo, ki jih zavrača. Hočejo se upreti kulturni hegemoniji Zahoda, ki vsrkava njih same in njihovo kulturo. Prav tukaj je prostor za integrizem, ki daje zavrženim in preziranim mladim novo dostojanstvo. »V tej protizahodni ideologiji postanejo meje verskega in zločina nejasne« (156). Evropa je tako tarča islamizma, najsi bo z bombami ali svilenimi rutami. Politične skušnjave islama so se konkretizirale v islamističnih državah, katerih verske skrbi prehajajo postopno v ozadje, in dajejo prostor političnim strategijam, ki izhajajo bolj iz volje do moči kot pa iz misijonarskega duha. »Dejanja mednarodnega terorizma so »nadaljevanje politike z drugačnimi sredstvi«, z nedopustnimi sredstvi izsiljevanja in nasilja. Nezaupanje ostaja pravilo, kajti islamizem lahko služi za alibi represivnim muslimanskim režimom, ki odklanjajo vsakršen dialog in uporabljajo avtoritarna pravila. Islamizem služi vsemu« (159).

Hinduizem in budizem

Hinduizem predstavlja največjo strukturirano religijsko skupnost Azije. Mnogi izobraženci v ZDA in v Evropi skušajo ubežati življenju, ki mu gospoduje kapitalizem, rentabilnost, mehanizacija in tehnologija. Zavračajo prisile stresnega načina življenja in se vračajo v naravo, k svobodnejšim in pristnejšim človeškim odnosom, kjer se lahko izraža smisel življenja.

V imenu vedno bolj borbenega hinduizma pa ekstremistična gibanja sejejo nemir in nered: Indija mora pripadati Hindujcem. Nedavni nemiri kažejo, da doživlja Indija obdobje hitre industrializacije. Versko nasilje izraža nezadovoljstvo do političnega sistema in strah pred pri-

hodnostjo, ki ji gospoduje modernost, obenem izražajo tudi strah vpricho groznje, ki preti hindujski socio-religijski organizaciji: hinduizem ni samo religija, ampak tudi na kastah utemeljen socialni sistem. Številna gibanja, povezana z iskanjem narodove neodvisnosti, so se spraševala o tej politično nesprejemljivi resničnosti. »Mlade najbrž bolj zanima potrošnja, znanost, televizija in racionalnost zahodnega sveta kot pa hindujska kozmologija in nujna askeza za doseg mokše, stanja osvobojenosti od ciklusa reinkarnacij. Sekularizacija se uveljavlja, ko stopajo verska vprašanja v ozadje ter se ločuje versko in politično področje« (173). Čim hitreje so spremembe, tem skrajnejše so reakcije.

Versko vprašanje je v Indiji zelo občutljivo. Če je laičnost Indije bistveni pogoj njene prihodnosti, potem mora vlada kontrolirati sektaške in ekstremistične odklone, ne samo z nadzorom, upravljanjem javnega mnenja ali policijo, ampak predvsem s ponovno vzpostavitvijo verodostojnosti države: z zavračanjem korupcije, jasno politično linijo, učinkovito ekonomijo, spoštovanjem demokracije, enako pravičnostjo za vse verske skupnosti. Drugo ključno dejanje pa je nedvomno boj proti nevednosti, nepismenosti. »Vzgoja in izobrazba bo dala prebivalstvu samostojnost, da bo sposobno političnega premisleka, s katerim bi se osvobodilo maščevalnosti in nacionalizmov, ki vodijo naravnost v konflikte. Tako bodo obudili demokracijo, ki so si jo polastile elite« (176).

Iz hinduizma rojeni budizem se prilagaja vsem kulturnim, socialnim, individualnim okoljem. Zato prinaša modernosti to, kar ji najbolj manjka in česar absolutno potrebuje: sredstva umika, pomiritve, vedrine, umirjenosti. »Znatno bo vplival na razviti svet modernosti, ker ji bo pomagal uresničiti povsod razglašene cilje: srečo, pravo svobodo, enakost pravic, spoznanje. Zagovorniki ocenjujejo, da ni treba pridigati ali širiti načel budizma, ker se bo njegovo širjenje nujno dogodilo, modernost ga potrebuje, da bi našla svoje ravnovesje« (178).

Judovstvo in antisemitizem

Judovstvo je več kot religija: ljudstvo Hebrejcev, ki je nekoč živelo na ozemlju Palestine in je bilo stoletja preganjano. Organizirana preganjanja Judov so proizvedla pojav diaspore, ustanovitev judovskih občestev v številnih deželah. »Nekateri Judje so v prejšnjem stoletju ustanovili sionistično gibanje, da bi se vrnil v prvotno deželo, Jeruzalem. Z judovstvom pomešan sionizem še otežuje razumevanje vpliva judovske religije na politiko« (186). Sionistično gibanje zagovarja vrnitev v Izrael in ustanovitev Velikega Izraela.

Od Konstantina dalje so bili Judje grešni kozli za vse nesreče in težave Evrope. Križarske vojne spremljajo pokoli Judov. Inkvizicijske

komisije so v vsej Evropi delovale proti Judom. Najhujše je znano: holokavst koncentracijskih taborišč in nacistična »končna rešitev«. Prikriti antisemitizem ostaja še vedno navzoč v javnem mnenju in še posebno pri mednarodni skrajni desnici. »Judje se še vedno bojijo, da ne bodo odkritosrčno sprejeti in bi se vrnili časi preganjanja. Izrael branijo zaradi mednarodne zaščite in priznanja, ki jim zagotavlja obstoj njihove države« (188).

Diaspora je daleč od Izraela, a pozorno spremlja dogajanja v tej novi, leta 1948 ustvarjeni državi. Za diasporo ni ne počitka ne odmora, dokler ne bo dokončnega miru na Bližnjem vzhodu. Predvsem judovska diaspora v ZDA igra osrednjo politično vlogo pri podpiranju izraelske vlade. Judovski lobi opravlja naravnost politično delo, sledeč bolj nacionalističnemu kot pa verskemu navdihu. Odločilna je torej drža ameriške judovske diaspare.

Celoten problem Izraela je pravzaprav v nujni in nekoristni navezanosti na zemljo. »Judovstvo vendar ne more ostati brezbrizno do dogajanj v Izraelu, obljubljeni deželi, kraju pričakovanja in upanja, kraju uresničenja obljube. Zelo veliko Judov vsega sveta s svojim političnim vplivom posebej skrbi za obrambo izraelskega naroda in njegovega ozemlja« (196).

Krščanstvo varuje človekove pravice

Od spreobrnjenja cesarja Konstantina v 4. stoletju je krščanstvo gradilo in podiralo mednarodno politiko, mešalo politiko in vero v teokratičnih režimih, v katerih je papež blagoslavljal cesarje in kralje mazilil v katedralah. Relativna moč krščanstva se je zmanjšala po velikem razkolu s pravoslavnimi leta 1054. V začetku 13. stoletja je nastopila inkvizicija, doktrinalna policija, ki je izvrševala socialni in politični nadzor. Cerkev je branila svojo oblast in nihče se ji ni smel upirati. Samo smrt je lahko zbrisala žalitev. In prav v tej perspektivi so bile organizirane križarske vojne. Z izbruhom protestantske reforme v začetku 16. stoletja je katoliška Cerkev prestala eno najtežjih kriz. »Katoliška Cerkev ni bila več vsenavzoča moč na Zahodu. Bila je potegnjena v geopolitične in vplivne boje. Kljub tem delitvam je Cerkev v mnogih deželah ostala še dolgo navezana na politične oblasti, čeprav je njena moč bledela. Čeprav politično oslabela je vendar skušala obdržati svojo oblast« (198).

Z drugim vatikanskim koncilom se je katolicizem rešil želje po neposrednem nadzoru nad politiko. Koncil je do sveta zavzel »preroški« položaj dialoga, ki se začne z boljšim razumevanjem velikih sprememb v miselnosti, načinu življenja in delovanja naših sodobnikov. Cerkev odslej dopušča načelo verske svobode, sprejema načelo ločitve Cerkve

in države, priznava avtonomijo zemeljskih stvarnosti. To spoštovanje avtonomije države in človeške dejavnosti ustvarja nujen prostor laičnosti. V tem je obramba človekovih pravic stalni boj Janeza Pavla II. »Človekovim pravicam posvečena pozornost je nova v Cerkvi: datira v čas okrožnice Janeza XXIII. *Pacem in terris*, napisane 1963. Janez XXIII. odobri *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah* iz 1948, ki je Cerkev ni bila nikoli prej javno sprejela« (201). Lokalni škofje in komisije *Pravičnost in mir* prenašajo to misel v številne dežele. Cerkev se sedaj lahko ima za konico boja za človekove pravice in svobodo. Človekove pravice so prvo glavno sredstvo delovanja katoliške Cerkve in hkrati njen prvi cilj. Drugo veliko področje njenega delovanja je področje politične in ekonomske ideologije. Sledeč tradiciji iz 19. stoletja, se je Cerkev umeščala med Vzhod in Zahod, med socializem in liberalizem. Za katoličana sta ta dva ideološka sistema, prignana do konca, nesprejemljiva. Razpravo o liberalizmu so obogatili severnoameriški škofje, ki so 1986 izdali zelo pomembno pastoralno pismo *Ekonomska pravičnost za vse*. Poudarek je jasno postavljen na skupno dobro, na obveznost zagotavljati pravičnost za vse, na nujnost zadovoljitve osnovnih potreb revnih, na obvladovanje ekonomskega in socialnega življenja po določenih merilih, življenje družine, udeležbo izključenih. Teologija osvoboditve je navdihovala različna in zelo številna gibanja proti liberalizmu. Cerkve v Afriki, ki so dolgo časa razmišljale o inkulturaciji vere, se sedaj sprašujejo o politiki, oblasti, korupciji in sredstvih za njeno odpravo. »Cerkev na univerzalni ravni preko svojega socialnega nauka, obravnava vsa vprašanja, tudi o dolgu tretjega sveta in razvoju, o priseljevanju in korupciji, o drogi in mednarodni mafiji, o izdelovanju orožja in trgovini z njim, o jedrskem oboroževanju in razorožitvi« (216).

Izbruh religijskega in njegove nevarnosti

V sedemdesetih letih 20. stoletja je bila sekularizacija na višku. Edgar Morin je v mnogih publikacijah ponavljal, da je sekularizacija povzročila tudi tesnobo in strah. Mnogo bolj razpršeno in bučno se ponovno rojeva iskanje duhovnega. »Tako se oblikuje to, kar različni sociologi imenujejo »metaforična religija« ali »analogična religija«. Iz kvazireligijskega prekipeva tradicionalno religijsko. Dogodki, na katere se je nekoč gledalo le s socialnega ali političnega vidika, so sedaj predmet verskih razlag« (224).

Pred sekularizacijo je bilo območje religije skoraj edini prostor, kjer se je izražalo verovanje. Danes je religija le posebna oblika verovanja. »Daniele Hervieu-Leger povzema ta razvoj, rekoč, da »pluralizem modernih družb proizvaja pluralizacijo tipov verovanja«. Religija je ena

od poti, ki jo človeška skupina lahko izbere, da bi spet našla svojo identiteto in svojo povezanost. S to svobodo izbire pridemo do nekakšne religijske samopostrežbe, ki predlaga veliko različnost oblik verovanja: vse postane mogoče» (224). Treba je torej ponovno opredeliti odnos do institucije in načela pravovernosti, ponovno proučiti karizmo, voditeljstvo, odnos do čustev, telesa, politike in pojavov fundamentalizma. Izza hladne in puste modernosti se vrača čustvenost. Državljan, ki odklanja beton in onesnaženje, zavrača tudi hladnost in anonimnost odnosov. Išče stik, človeški odnos, toplino in čustva. Druga velika kulturna sprememba, ki ima neposredne posledice na religijo in njeno prakso, je izguba spomina. »Nič in nihče nima več posebne verodostojnosti v imenu pretekle avtoritete ali zgodovine. Izguba spomina preprečuje posamezniku in skupnosti versko prenovu. Ni utopije, ker ni tradicije« (229).

Najprej je pomembno ločiti med svetim in religijskim. Družbeno nosi v sebi velik del svetega. Tako lahko veliki družbeni, celo politični dogodki postanejo priložnosti za proizvajanje svetega, takšna je velika državna ali športna »liturgija«, ki je ne motivira nič verskega. Potem je treba upoštevati ločitev vere in institucije. Pomemben je človek, oseba, njegova ustvarjalnost, njegova sprejemljivost sil sveta in Boga. Institucija je le sredstvo.

Zakaj se ljudje odločijo vstopiti v neko sekto? Ker hočejo protestirati proti družbi in njenemu razvoju, odklanjajo sekularizacijo, razvoj, liberalizacijo. »Bolj kot se širi brezbriznost, večja je nevarnost ekstremistične politike. Na svetovni ravni so številne sekte, ki se umeščajo na skrajno desnico politične šahovnice z bolj ali manj uveljavljenimi političnimi nameni. Sekta je lahko preprosto mafijska. Očitno je, da drobljenje religijskega in iz njega izhajajoča sektaška popačenja tvorijo razmeroma vznemirljivo in nevarno spremembo. Nobena tradicija ne nadzoruje več bližine religijskega s politiko. Religijski pojav prevzema skrajne izraze in tako uhaja zgodovinskim religijam« (238).

Če ostajajo verstva zvesta svojim izvirnim uvidom, lahko služijo miru, razvoju in človekovim pravicam. Nevarna je instrumentalizacija vere od politike ali ideologije. »Če nebo pride vznemirit zemljo, je to zato, ker se zemlja ne zna več sama obvladovati. V to praznino se vrača vera. Njena manifestacija je simptom družbenega in političnega nereda« (245). Religije lahko postanejo ograja, opozorilo pred ekscesi politike, točka odpora proti vsem totalizatorskim poskusom, čuvaj pred vznemirljivimi položaji ekonomije ali sociale, z eno besedo: regulator iztirjajočega skupnega življenja.

Osvetlitev zahtevnih odnosov med verstvi in geopolitiko nas kliče k budnosti, da bi verstva ostajala v okviru svojega poslanstva: motivirati ljudi, da bi z vsemi sredstvi gradili solidarnější in bolj človeški svet.

Mihael Kuzmič, **Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethlehemu v ZDA 1893-1924. Naselitev in njihove zgodovinske, socialne, politične, literarne in verske dejavnosti**, Ljubljana 2001, 325 str.

Knjiga akademskega dekana mednarodne protestantske Evangelistične teološke fakultete v Osijeku na Hrvaškem M. Kuzmiča je izšla v založbi Inštituta za slovensko izseljenstvo pri ZRC SAZU in je za objavo pripravljena disertacija, ki jo je avtor zagovarjal na oddelku za ameriške študije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Nastala je kot sad večdesetletnega zbiranja gradiva med slovenskimi izseljenci v Združenih državah in predvsem v Bethlehemu, PA, kjer je avtor preživel več obdobj in se vključeval v tamkajšnje protestantsko skupnost, in pomeni model interdisciplinarnega obravnavanja izseljenjske skupnosti.

Obravnavana tematika je postavljena med dva časovna okvira: na začetku stoji najstarejše obdobje izseljevanja, kajti slovenski izseljenci iz Prekmurja in Porabja so se v Bethlehemu začeli naseljevati v devetdesetih letih 19. stoletja, naloga pa se zaključi z letom 1924, ko so Združene države uvedle nove restriktivne ukrepe v njihovi priseljenjski politiki, ki so skoraj zaustavili prihod novih priseljencev. V tem razponu je skupnost, ki sicer ni izstopala po svojem številu, razvila izjemno bogate dejavnosti, ki so imele svoj temelj v dveh cerkvenih občestvih: luteranski cerkveni občini sv. Ivana, ka-

tere začetek postavljajo v leto 1910, in katoliške župnije sv. Jožefa, ki je bila ustanovljena julija 1913. V nekaterih delih avtor posega še v poznejši čas, ko so priseljenci razvili prej zastavljene cilje v obsežni meri, kar daje besedilu še dodatno vrednost in kaže možnosti nadaljnega raziskovanja.

Osrednji del naloge je razdeljen v tri vsebinske sklope. Po uvodnih delih (predstavitvi virov, literature, problematike grafije prekmurskih besedil, metodologije dela) sledi pregled zgodovinskih, socialnih in političnih dejavnosti slovenskih priseljencev iz Ogrske. V oris je vključena analiza vzrokov izseljevanja iz Prekmurja in Porabja v Ameriko (s temeljnim pregledom že opravljenih raziskav prekmurskega izseljevanja v ZDA), počasno nastajanje mesta Bethlehem ter srečanje priseljencev z novim okoljem. Pri tem jim je bilo v močno oporo Slovensko društvo, ki je bilo prvo prekmursko bratsko podporno društvo ogrskih Slovencev v Ameriki in je nastalo kot sad samoorganiziranja ter medsebojne pomoči. Posebno razsežnost je izseljevanju iz Prekmurja in Porabja dalo dejstvo, da so bili pod madžarsko oblastjo in podvrženi različnim oblikam pritiska državnih oblasti; o tem avtor spregovori, ko analizira politično ozadje in vprašanje 'vendstva' med slovenskimi izseljenci iz Ogrske v ZDA. Ker so bili nosilci madžarskih državnih interesov tudi cerkveni uslužbenci, so se posledice političnih dejavnosti odražale tudi na verskem področju.

Osrednji del raziskave je namenjen publicistični, literarni in izdajateljski dejavnosti med slovenskimi izseljenci iz Ogrske v ZDA, s poudarkom na skupnosti v Bethlehemu. Tu se srečamo s pregledom doslej opravljenega dela pri preučevanju prekmurskega tiska ter s podrobno analizo publicistične dejavnosti, ki so jo razvili slovenski izseljenci iz Prekmurja in Porabja v svoji novi domovini. Avtorju je uspelo zbrati in predstaviti večji del vseh naslovov, od časopisov, koledarjev, do nabožnih tiskov, literarnih besedil in priložnostih slavnostnih izdaj, ki so izšle v slovenski bethlehemski skupnosti. Pri pravi bibliografskega in biografskega pregleda se je moral soočiti s temeljnim problemom vseh slovenskih izseljenskih skupnosti, to je s premajhno skrbjo za ohranjanje dokumentarnega gradiva, ki so ga v preteklosti ustvarile slovenske skupnosti, in grožnjo, da bo gradivo uničeno, ko prihaja do menjave rodov in vedno skromnejšega znanja jezika, v katerem so bila napisana ohranjena besedila. Dragoceno pomoč so mu nudili najstarejši člani te skupnosti, ki so bili pomemben vir dodatnih informacij.

Zadnji del knjige obsega pregled slovenske versko-cerkvene dejavnosti v Bethlehemu. Slovenci iz Prekmurja in Porabja so s seboj v novi svet ponesli tudi razdeljenost med dve krščanski skupnosti. Izseljenci iz protestantskega okolja so se povezali v okviru luteranske cerkvene občine sv. Ivana ter v

njej, ob podpori Cerkve in njenih voditeljev iz stare domovine, razvili ne le vse izvirne cerkvene, temveč tudi vrsto socialnih, družabnih in prosvetnih dejavnosti. Izseljenci katoliškega porekla so ustanovili župnijo sv. Jožefa in v njenem okviru razmahnili cerkveno življenje, ki je bilo značilno za domala vse slovenske izseljenske skupnosti v Združenih državah. Za organiziranje pastoralnega dela so se zavzeli člani frančiškanskega Komisariata sv. Križa iz New Yorka, ki so v skupnost pošiljali svoje duhovnike. To cerkveno občestvo je imelo tesnejše vezi z drugimi cerkvenimi skupnostmi v Združenih državah, kjer so priseljenci iz Prekmurja predstavljali večinski del, npr. skupnostjo sv. Križa v Bridgeportu, CT. Obe cerkveni ustanovi sta odigrali pomembno vlogo pri povezovanju njunih članov, pri organiziranju in vključevanju v tamkajšnje družbeno okolje. Mogoče je reči, da sta se ustanovi med seboj dopolnjevali ter, ob neizbežnem občasnem poudarjanju razlik, dali bistven prispevek pri uveljavljanju interesov celotne slovenske izseljenske skupnosti iz Prekmurja in Porabja v tem delu Pensilvanije. Svojevrsten pokazatelj življenja obeh cerkvenih občestev so podatki o njunem gospodarskem poslovanju, vključeni v celovit pregled.

Kot se za izvirno znanstveno delo spodobi je nalogi dodan daljši povzetek v angleškem jeziku, obsežen pregled virov in literature, svojevrstno zgodovinsko vrednost imajo še ilustracije, grafikoni in

drugo slikovno gradivo. Bralcu pa bi bila dobrodošla tudi osebno, krajevno in stvarno kazalo. Poleg temeljite in celovite multidisciplinarne predstavitve slovenske skupnosti v Bethlehemu, kar je bil prvotni namen avtorja, ima objavljeno delo še dodatno vrednost in pomen; obravnavati ga je namreč mogoče kot model preučevanja izseljenških skupnosti ne le v Združenih državah, temveč tudi v drugih okoljih, s čimer bo dobrodošla pomoč vsem, ki se ukvarjajo z zgodovino slovenskega izseljenstva.

Bogdan Kolar

Pirnat Alojz, **Per una spiritualità dell'amore per i nemici. Un tentativo di tematizzazione attraverso alcune teologie recenti**, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, VI+216 str.

Lojze Pirnat je pisal svojo doktorsko tezo tako rekoč dvakrat: prvič med leti 1982 in 1984 v času študija v Rimu in neposredno po njem (zagovor je imel 12. aprila 1984), in drugič v zadnjih letih, ko je moral besedilo za izdajo aktualizirati in dopolniti. Drugo obdobje je trajalo dlje od prvega. Aktualizacija ni bila samo formalna. To avtor pojasni v predgovoru, ki je – tudi kot pojasnilo k drugi izdaji – narasel na šest strani (rimske številke). Pred dvajsetimi leti je bil poudarek v nalogi drugje, kot bi bil danes, vendar je tema ljubezni do sovražnika aktualna ne glede na spremembe neposrednih polj odčitavanja. Pred dvajsetimi leti ga je k naslovu naloge nagnil problem trdnjav grobega spominjanja in pozabljanja v komunističnih deželah na eni ter nešteti žrtve, ki jih je hotela ta miselnost izbrisati iz spomina in resničnosti. Vprašanje v naslovu se nanaša na žrtve: dolgo v dvajseto stoletje padajoče sence epohalnega spopada med ideologijami in verstvi so postale preizkušnja vere, za mnoge priložnost prečiščenja in okrepljenega iskanja globljih razlogov in drugačne pravičnosti, za mnoge pa tudi spolzki nagib, na katerem padajo tudi generacije, ki s prvotnim spopadom nimajo nič skupnega. Av-

tor nalogo posveti tistim kristjanom, ki so v spopadu – tudi kot žrtve spopadov – kljubovale z ljubeznijo do sovražnika. To ni bila v prvi vrsti njihova ljubezen, pač pa doživetje božje sklanjajoče se ljubezni do vseh ljudi, ki jih je navdalo z občudovanjem in grozo obenem. V tem smislu je téma naloge zares aktualna.

Teza ima štiri dele oziroma sedem (devet) poglavij, predgovor k sedanji izdaji (rimske številke), predgovor k prvi nalogi, uvod in seznam kratic in seznam literature. Prvi del (17-31) je antropološki in razmeroma kratek. Drugi del (36-74) govori o bibličnih temeljih ljubezni do sovražnikov in ima dve poglavji; obravnavata ločeno ljubezen do sovražnikov v Stari in Novi zavezi. Tretji del (77-159) teološko tematizira ljubezen do sovražnikov, in sicer pod petimi vidiki (pet poglavij) oziroma pod vidiki petih pokoncilskih teologij križa: a) človeški položaj in skrivnost križa (M. Flick – Z. Alszeghy); b) ljubezen Križanega in človeško upanje (J. Moltmann); c) Božje odrešenje prihaja preko trpeče ljubezni (E. Shillebeeckx); č) ljubezen do sovražnikov in revolucija (G. Girardi) in d) osvoboditev po ljubezni do sovražnikov (L. Boff). V četrtem delu (163-205) avtor sistematizira teologije križa pod vidikom duhovne teologije. Glede na to evangeljski predlog o ljubezni do sovražnikov poudarja, da edinstvo s Kristusom predpostavlja temeljito poznavanje dejanskega stanja, zlasti poznavanje

ločilnih črt med ljudmi, in neomajno vero, da je nasprotja mogoče razumeti in preseči le v luči ljubezni do sovražnikov. V tem smislu so vprašanja, ki si jih avtor zastavlja z »zaposneli objavi«, vprašanja vsakega človeka, ki ne misli, da je pozabljanje nasprotnik spominjanja, oziroma ki hoče formalizirati pozabljanje v luči odpuščanja. Ravno v tem času je bilo v slovenski jezik prevedeno prvo delo Paula Ricoeurja, in sicer prvi zvezek njegove trilogije *Čas in pripoved*. V njej se avtor skoraj zaskrbljeno vprašuje, če z vprašanji, ki se nanašajo na izkušnje groze v 20. stoletju, ne sega predaleč na področje verstev (krščanstva) in se s tem omejuje kot filozof. Pokazal je, da se nekatere področja prekrivajo in da vprašanj ni mogoče nikoli popolnoma izolirati od sorodnih tém. Tako tudi vprašanja, ki si jih postavlja Alojz Pirnat, segajo daleč na neteološko področje in vsaj deloma formalizirajo družbenooblikovalni princip verskega izkustva. Duhovna teologija dvajsetega stoletja je tako jasno dolžna distancirati se od kozmičnih elementov verstva – zlasti do tako imenovanih verskih spopadov – in se okleniti brezpogojne Božje ljubezni.

Avtor je naštel naslednje motive za predelavo izdajo svoje teze: a) jasna prisotnost teologije sprave v celotnem pontifikatu Janeza Pavla II.; b) premik od razlik k razlikovanju v delih in dejavnosti J. Ratzingerja; c) tako v Cerkvi kakor v družbi je treba ovrednotiti dediščino velikih duhov, ki so kot

katoličani bistveno prispevali k spremembi po letu 1989 na ozemlju nekdanje Jugoslavije (med katerimi avtor posebno omenja Alojzija Stepinca); č) vedno pomembnejši glas žensk in ženske teologije, ki zelo jasno indicira antropološko krizo med spoloma in družbenimi skupinami; d) dialog s Franklovo psihologijo; e) upoštevanje sodobne človekove stiske zaradi ne-smisla in f) pojav te tematike v sodobni literaturi.

Zasnova naloge se seveda ni spremenila. Avtor se namreč vprašuje, kaj človeka nagiba k temu, da svojo identiteto išče tudi v nasilju in sovraštvu, in sicer ne glede na to, da so se v zgodovini vedno pojavljale pobude, kako ozdraviti od nasilja in destruktivnosti. Avtor seveda izhaja iz prepričanja, da je merilo absolutnih enostranskih rešitev, izključevanj nasprotne strani in kar je podobnih idej o rešitvi, ljubezen do sovražnikov, ki je srčika odrešenjskega sporočila. To merilo je kritično tudi do verstev; tudi krščanstvo, čeprav nosilec tega sporočila, ni že vnaprej rešeno pred nevarnostjo izključevanja. Tu bi lahko dodal mnenje sociologije, ki vidi v temeljih modernih družbenih ustanov ponovitev religioznega vzorca izključevanja, in poudaril: ne le da verstva (krščanstvo) ni povsem rešeno nevarnosti, da uniči vrednote, za katere se prizadeva, ampak so v bistvu sporočila, ki se tičejo najprej njih samih. »Zdi se,« kot pravi avtor disertacije, »da je temelj tega nerazumevanje narave absolutnega ...« (7).

Avtor Alojz Pirnat pri nalogi ni imel samo akademskih ciljev. Naloge se je lotil tudi zaradi bivanjske zgroženosti nad logiko medsebojnega obdolževanja. Poskus prenesti krivdo na drugega pa ni le motiv za izbruhe nasilja in krivic, ampak je tudi dokaz, da je sovraštvo, nasilje, egoizem in podobno nekaj, kar človek (človeštvo) ne more nositi sam. Osebnosti in strukturalni greh sta tako lahko tudi pojma, ki govorita o neznosnosti tega bremena za tiste, ki so krivi, in ne le o krivici, ki jo povzroči vsakršen poskus, to breme preložiti na ramena nedolžnih.

Ljubezen do sovražnikov je delovna hipoteza, ki ima zelo malo zagovornikov in še manj možnosti, da bi postala sistematična teologija. Glede na teologije in duhovne usmeritve v sodobnem svetu, ki jih navaja avtor, imamo vtis, da ne gre le za slabe napovedi za morebitno sistematizacijo tega predmeta v teologiji, pač pa tudi za spremembo samo teologije. Podobno kot se ljubezen radikalno vprašuje po tem, kdo je človek, da je vreden take pozornosti, bi se morala tudi (sistematična) teologija vprašati, kako iz »refleksije o Bogu« prestopiti k »pogovoru z Bogom«, da bi lahko govorila tudi s človekom. Avtorja zato vznemirja tudi dejstvo, da je tudi na teološkem področju toliko knjig, ki govorijo o nasilju, in tako malo tistih, ki govorijo o odpuščanju.

Alojz Pirnat se je v nalogi najprej vprašal, kako nesmisel nasilja razumejo antropološke vede. Filo-

zofija, psihologija, sociologija in kulturna antropologija poskušajo nasilje »razumeti«, vendar se vsaj v nekaterih sodobnih tokovih vidi, da ljubezen do sovražnika ne igra nepomembne vloge. Ta proces prepoznavanje merila je avtor odkrival tudi v raziskovanju Svetega pisma. Kljub navidezni indiferentnosti nekaterih svetopisemskih avtorjev do nasilja si duh ljubezni utira pot do Janezove opredelitve, da je Bog Ljubezen (1 Jn 4,8.16). V tretjem delu, ki govori o teološki tematizaciji ljubezni in sovraštva ter ljubezni do sovražnikov, je avtor pokazal, da je ideja o izvirnem grehu velikokrat igrala vlogo »pomembne« uganke, ki je zasenčila teologijo križa. Zanimiv in temeljito obdelan prispevek petih teoloških poskusov v času po drugem vatikanskem koncilu zaslužijo pozornost predvsem kot izhodišča nadaljnje refleksije o pomenu ljubezni za teologijo kot tako.

Avtorjev cilj je bil postaviti temelj duhovni teologiji. Zaveda se, da bo evangelijska zahteva ljubiti sovražnike še vedno predstavljala nekaj nerazumnega in norega – tu bi se lahko spomnili Evdokimove knjige *Nora božja ljubezen (L'Amour fou de Dieu)*, ki ji je Evdokimov dal podnaslov *Skrivnost njenega molka* –, toda na drugi strani je ta ljubezen logika poklicanosti k svetosti. Avtor je zato zapoved ljubezni predstavil tudi kot notranji proces razodetja kot učlovečenja. Ljubezen tvega skrajno ponižanje in je v bistvu »pot križa« (170). Avtor v zadnjem de-

lu ponovno razmišlja ob svetopisemskih tekstih in se s pomočjo maloštevilnih avtorjev dokoplje do preprostih, vendar pomembnih spoznanj o Božji samopredstavitvi (1 Jn 4,8.16). Poglavlje ni sistematično; avtor je nízal posamezna spoznanja kot kamenčke mozaika. Ker temu poglavju manjka sklep, bi najbrž ta značaj lahko pripisali zadnjemu poglavju, ki govori o *Cerkvi, zakramentu sprave*.

Škoda bi bilo, če bi to vsekakor odlično delo ne zagledalo luči dneva tudi v slovenskem jeziku. Velikokrat je slišati tarnanje, da v slovenskem jeziku ni ustrezne teološke literature domačih avtorjev. Toliko bolj je lahko to reči za tematiko ljubezni do sovražnika, ki naj bi v našem prostoru razkrinkala prekletstvo obremenjevanja s krivdo in položaj tistih, ki so izgubili vse, razen sovraštva.

Anton Mlinar

Ivan Platovnjak, **La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita consecrata (1962-1996)**, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 508 str. (ISBN 88-7652-889-X)

Obsežno doktorsko delo Ivana Platovnjaka o duhovnem vodstvu v Katoliški cerkvi od drugega vatičanskega koncila do apostolske posinodalne spodbude *Vita consecrata* (1996) je izšlo kot šesti zvezek iz serije *Duhovnost*, ki jo je Papeška univerza Gregoriana v Rimu začela izdajati leta 1996. Avtor sledi razvoju nauka o duhovnem vodstvu, vendar v uvodu oziroma v predstavitvi dela takoj omeni, da je bil eden temeljnih ciljev njegove raziskave ugotoviti, kako globoka je kriza duhovnega vodstva v spremenjenih kulturnih razmerah sedanjega časa, kakšni so odzivi nanjo v Cerkvi ter pastoralne posledice teh sprememb. Ne glede na to je večina tretjega dela, zlasti 8. poglavje, posvečena razvoju nauka o duhovnem vodstvu in ponovni definiciji narave in ciljev duhovnega vodstva. Že v času koncila so mnogi teologi ugotavljali, da bo v prihodnosti praktično nemogoče govoriti zgolj o metodoloških prilagoditvah ali o pastoralni praksi na tem področju. Toda to ni pomenilo, da bo do velikih sprememb na tem področju prišlo na enostaven način.

Doktorsko delo je razdeljeno na tri dele oziroma na devet poglavij; pred tem je obširen uvod

(7-28), na koncu prav tako dokaj obsežen sklep (447-455), nekaj prilog (457-466), šest strani dolg seznam kratic (467-472), seznam virov in literature (473-493) ter imensko kazalo (495-500).

V obširnem uvodu (7-28), ki bi ga lahko imeli za samostojno razpravo, nas avtor najprej seznani s cilji, svojim pristopom in delom, z metodologijo in itinerarijem v svojem delu, nato pa spregovori o krizi duhovnega vodstva, o verski in zgodovinsko-kulturni umestitvi krize v tradicionalni pojem duhovnega vodstva in o možnostih, ki jih tej ravni samozvesti Cerkve nudijo sedanje razmere v svetu. Struktura uvoda se potem v nekem smislu ponovi v osrednjem delu disertacije ter v vsakem od njenih devetih poglavij. Mislim, da je potrebno opozoriti na to nedvomno pomembno metodološko prvo delo.

Preden na splošno predstavim vsebino, pogledjmo na zanimivo in dosledno metodološko plat disertacije. Ker je avtor v podnaslovu uporabil besedo »razvoj«, se zdi, da hoče slediti organskemu razvoju, se pravi rasti vsebine v vse smeri (evoluciji), in sicer tako kvantitativno kakor kvalitativno. Ta vzorec se v nalogi nekajkrat ponovi. Na neki način bi lahko vsako od poglavij obravnavali kot samostojno razpravo. Poglavja pa si sledijo tako, da jih vsebinski sklopi, menjave zgodovinskega ritma in tako imenovani medij smisla (horizont) ne zmede. Vsako od njih ima strukturalne elemente cele naloge, od uvoda do sklepa. To velja še pose-

bej za peto in šesto poglavje (drugi del) ter za osmo poglavje (tretji del). Podrobnejši pogled pove, da avtor to drevo (drevesa) skrbno obrezuje in njegovo (njihovo) rast podreja duhovniški duhovnosti, to je pripravi duhovnikov na njihov poklic in duhovniku kot duhovnemu voditelju. Metodološko gre tako rekoč za obnavljanje tradicionalnega pojma duhovnega vodstva, ki ga pozna katoliško krščanstvo že iz davnine in ga je zlasti v srednjem veku zelo približalo vzgoji (*educatio*) in inkulturaciji, če uporabim sedanji izraz. Zdi se, kot da bi se spominjali idealne oblike duhovnega vodstva kot nekakšnega načina prehranjevanja. Na izvirnost naloge tako vpliva posebna komparativno-dinamična metoda, kot ji pravi avtor (str. 9), in sicer zlasti zaradi integracije treh meril: zgodovinske pomembnosti, obsežnosti posameznih posegov v sedanjem ritmu razvoja in pomembnosti vsebine. Nek izrazito »strateški« vidik metodologije – duhovno vodstvo ni zgolj teorija, ampak je predvsem stvar neposrednega izkustva – pa opozori na avtorjevo prepričanje, da je zgodovinski horizont (medij smisla) naloge pomemben predvsem zaradi pojmovanja duhovniškega poklica v prihodnosti. Horizont (smisel) je ravno dovolj daleč in dovolj blizu, da vpliva na pojme in celotno pripoved. Morda bi lahko rekli, da je s tem duhovno vodstvo kodirano. Na to opozori v uvodu, kasneje pa se zdi, da bi moral bralec na to sklepati na osnovi metodologije

oziroma »strategije«. Avtor namreč suvereno obravnava elemente sodobne kulturne in duhovne atmosfere, ne precenjuje in tudi ne podcenjuje zgodovinskega vidika ter pokaže tudi na tako imenovane neteološke vidike sodobne krize.

Kot rečeno, je delo razdeljeno na tri dele oziroma na devet poglavij. Na število prvih sedem poglavij naloge je vplivalo sedem naslovov cerkvenih dokumentov, ki jih avtor natančno analizira pod vidikom duhovnega vodstva. Zadnji dve poglavji, ki sestavljata tretji del naloge, sistematizirata vsebino najprej v doktrinarnem (8. poglavje) in v pastoralnem smislu (9. poglavje). Prva štiri poglavja, ki sestavljajo prvi del, govorijo o razvoju nauka o duhovnem vodstvu na drugem vatikanskem koncilu (1962-1965) in tik pred njim. Avtor v tem delu obravnava štiri koncilске dokumente in sicer odlok o duhovniški vzgoji *Optatam totius* (prvo poglavje: 33-73), odlok o službi in življenju duhovnikov *Presbyterorum ordinis* (75-98), odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja *Perfectae caritatis* (99-120) in odlok o laškem apostolatu *Apostolicam actuositatem* (121-135). Vzorec tém, to je duhovniška in redovniška duhovnost ter duhovnost laikov, se ponovi v drugem delu, ki ima tri poglavja. V petem poglavju, ki je tudi najboljše (141-258), avtor najprej analizira posinodalno apostolsko spodbudo *Pastores dabo vobis* (1992), v šestem (259-314) posinodalno apostolsko spodbudo *Vita consecrata* (1996), v sedmem

(315-341) pa posinodalni apostolski spodbudi *Christifideles laici* (1988). Očitno je, da je težišče na duhovniški duhovnosti. Drugemu delu sledi jo prehodni sklepi (343-345), ki se nanašajo na vsebinsko in zgodovinsko analizo pravkar omenjenih besedil. Tretji del obsega dve poglavji. V osmem (351-409) govori o naravi in ciljih duhovnega vodstva, v devetem (411-445) pa o pastoralnih vidikih duhovnega vodstva.

Na vsebino disertacije je vplivalo dejstvo krize redovnih in duhovnih poklicev ter strukturni problemi pri ocenjevanju razmerja med vero in razumom v zadnjih desetletjih. Medtem ko na bralca naredi velik vtis že prej omenjeni »strateški« vidik duhovnosti v krščanstvu, ki duhovnost (duhovno vodstvo) razume kot nekakšen patrimonij krščanstva, ki ga ni mogoče »nacionalizirati«, je na avtorja prav tako velik vtis naredilo dejstvo, da so o strukturalni krizi duhovnega vodstva govorili že pred koncilom. Pod tem zornim kotom je bil koncil »krizno zasedanje«, strateški vidiki pa vsaj deloma vprašanje preživetja. Ni šlo le za trenutni zastoj in nujno prilagoditev metod, za pomanjkanje ljudi, ki bi bili pripravljeni sprejeti nase breme vodstva in bi bili sposobni ponovno stopiti na učno pot, pač pa za to, da so dozoreli tudi motivi za krizo (15) in pojavi, ki jih spremlja jo (18-19). To na eni strani pomeni pozitivno stališče do tako imenovanih neteoloških razlogov za krizo, na drugi strani pa tudi, da se bo duhovno vodstvo moralo v prihod-

nosti soočiti prav z zrelostjo razlogov, ki govorijo »proti« njemu, in se spoprijeti z lastno zgodovino vodstva, ki je namesto k duhovni zrelosti vodilo v duhovno odvisnost. Drugače povedano se to glasi takole: upoštevati moramo to, da je na področju duhovnega vodstva v preteklosti prihajalo do nevarnih absolutizacij posameznih kulturnih in subkulturnih vidikov, skratka do globalizacije tistih vprašanj, pri katerih bi najprej morali upoštevati »regionalni« oziroma osebni vidik. Duhovno vodstvo je bilo večkrat pretveza za to, kako nekoga disciplinirati in ga napraviti za »našega«. Na to je dokončno opozorila šele kriza filozofije (nihilizem) in teologije v 19. stoletju ter bliskovit razvoj humanističnih znanosti, čeprav so problem poznali že mnogo prej in čeprav to – seveda tudi na drugih področjih in v drugačnih oblikah – predstavlja velik komunikacijski problem. Avtor disertacije že v uvodu opozori na pomanjkljivost antropologije, ki človeka pozna predvsem kot posameznika in od zunaj ter nanj gleda dokaj neprizadeto. Nimamo niti enotne ideje o človeku, o kateri bi se strinjale različne specialne znanosti o človeku, niti antropologije, ki bi človeka poznala oziroma obravnavala z vidika komunikacije. Ta vidik izpričuje, da je človek, ki se ne prepozna v drugem, tudi sebi vedno večji tujec. Zdi se, da ti dve stvari (bistvo in eksistenca) sploh ne gresta skupaj in da je človek v konkretnih osebnih razmerjih mnogo manj dostopen razumu in ra-

zumnosti, mnogo bolj šibek in dovzeten za manipulacijo. To skratka pomeni, da na izziv duhovnega vodstva ne moremo gledati le z vidika reorganizacije pomembnega internega vprašanja v (katoliškem) krščanstvu, pač pa tudi, kako naj prav krščanstvo da svoj prispevek k razvoju človeka in človeštva v današnjem času. Ne dvoimi namreč, da krščanska duhovnost v bistvu izvira iz žive komunikacije in da je sposobna oplemenititi prizadevanja tistih humanističnih znanosti, ki danes iščejo kvaliteten pristop k človeku, družbi in celotnemu človeškemu okolju, ter spodbuditi redefinicijo permanentnega izobraževanja v Cerkvi. Za to ni potrebno spreminjati pogleda na duhovno vodstvo. Celo nasprotno: duhovno vodstvo bo šele ob ustreznem upoštevanju drugih vidikov sposobno izraziti sebe in dati svoj prispevek.

Ne moremo se podrobneje ukvarjati z vsebino posameznih poglavij. Vsebino namreč močno določa metodološki pristop ter avtorjeva samozavest, da je treba biti dosleden v detajlih. Doktorsko delo ima več kot 1500 opomb. Nobe na podrobnost ni zanemarjena. Zlasti tudi ne ustne intervencije v času oblikovanja uradnih dokumentov. Nek molk (malo besednih intervencij sinodalnih škofov) je na svoj način pokazal, da krize ne bi smeli definirati tisti, ki se je bojijo. To velja na poseben način za sinodo leta 1994, ki je govorila o posvečenem življenju (redovništvu), in o posinodalni apostolski

spodbudi *Vita consecrata*, ki ji je sledila leta 1996. Z drugimi besedami: vprašanje duhovnega vodstva je razdeljevalo med seboj bodisi škofo na koncilu bodisi škofo na sinodah po koncilu, in sicer tudi tako, da so o tem molčali. Pomembnost pojma »kriza« v celotni disertaciji s tem še narašča. Med izraze krize sodi tudi mnenje, da se bo morda kaj uredilo samo po sebi v pastoralnem delu. Toda na drugi strani je glavni izraz krize v tem, da se zdi, da jo je mogoče obvladati z dobrimi dokumenti. Avtor na več mestih poudarja, da se težjim vprašanjem ne smemo izogibati, obenem pa predlaga, da bi na nadaljnje delo na tem področju morali nedvomno vplivati dve vedno bolj pomembni prvini prenove: odkrije prvenstva delovanja Svetega Duha ter samozavest Cerkve kot občestva (*communio*). V obsežnem petem poglavju je ta model raziskave očitno v ospredju, čeprav avtor večinoma uporablja tradicionalno terminologijo.

Vsebinsko je najbolj zanimivo osmo poglavje. V njem avtor s teološko-fenomenološko metodo sintetizira to, kar je zbral in obravnaval v prejšnjih poglavjih, in opredeli naravo in cilje duhovnega vodstva. Pomembno izhodišče in sporočilo tega poglavja je, naj bi o duhovnem vodstvu govorili z vidika duhovnega izkustva. Ponovi torej misel, naj o krizi ne govori tisti, ki je ne mara ali se je boji. To me spominja na dogodek v Apd 16,16-34, kjer je krizo nedvomno najbolje opredelil Pavel. Definicija duhov-

nega vodstva in razdelitev poglavja na šest podpoglavij, ki sledijo definiciji, seveda kljub vsemu ni krizna. Naj opredelitev strnem v naslednjem svobodnem prevodu: »Duhovno vodstvo je izkustvo duhovne pomoči, ki jo kvalificirajo različne razsežnosti in značaji duhovnega vodstva; vpeto je v medosebni odnos, ki se uresničuje kot duhovni pogovor, ki se razlikuje od drugih oblik duhovne pomoči; potrebuje tudi nekatere zunanje pogoje, da je avtentično in plodno; njegov cilj je spoznati in razumeti božjo voljo ter rasti v Kristusu« (352; prim. kasneje 409). Duhovno vodstvo je »duhovni pogovor, ki se razlikuje od drugih oblik duhovne pomoči«. Avtor hoče s tem poudariti pomen zakramenta sprave in nekako izpostavi pomen svetega leta 1983, ki je bilo posvečeno spravi in pristnemu razumevanju pokore. Pri duhovnem vodstvu gre v bistvu za človekovo človeško zrelost oziroma za »Kristusovo zrelost« (prim. Ef 4,13). Sklene, da je narava duhovnega vodstva v bistvu njen cilj (horizont): »Duhovno vodstvo je izkustvo duhovne pomoči«, in sicer v smislu razlikovanja duhov (duhovnega razlikovanja) oziroma neposredne »šole« Svetega Duha. Duhovno vodstvo se izraža kot notranje življenje Cerkve, kot Kristusova edinost z Očetom v Svetem Duhu.

V devetem poglavju (tretji del) avtor opredeli pastoralne implikacije duhovnega vodstva. Že iz definicije sledi, da je duhovno vodstvo časovno hkrati omejeno in

neomejeno. Omejeno je v smislu trajanja, neomejeno v smislu dinamike (ritma). To pomeni, da so naslovniki duhovnega vodstva skoraj samoumevno tisti, ki naj bi nekoč sami postali duhovni voditelji. Zgolj vodenje je tako rekoč v nasprotju s samim duhovnim vodstvom. Biti naslovnik duhovnega vodstva pomeni biti tisti, ki tudi naslavlja. Ne glede na to pa avtor meni, da je treba (bodoče) duhovne voditelje pripravljati posebej. Teorija in praksa se v tem očitno ne pokrivata. To lahko razumemo tudi tako, da je prišlo do sistemske napake oziroma da se ne zanašamo na *telos* zaprtega sistema, ki deluje po (najbrž) binarni kodi, lahko pa tudi kot nalogo »ročnega vodenja avtomata, ki se je pokvaril«. Zaradi običajnega binarnega kodiranja je to vodenje izredno težko, saj si upravljalec (voditelj) ne sme privoščiti napak. Razhajanje med teorijo in prakso, ki ga na drugi strani avtor razume kot nujno in neposredno preverjanje teorije s prakso, lahko potemtakem vprašanje, kdo je lahko duhovni voditelj, dodatno zaplete. Ne glede na to, da avtor večkrat ugotavlja, da je premalo tistih, ki bi bili pripravljeni spoprijeti se z nalogo duhovnega vodstva, potem tudi poudarja, da bi moral duhovni voditelj obvladati tudi nekatera specialna znanja iz teologije in s področja humanističnih znanosti. Morebitni krog tistih, ki bi bili pripravljeni prejeti za ta plug in zao-rati ledino, visoke zahteve še dodatno omejijo. Poleg tega pa se

tudi tu ni mogoče izogniti kontroli, četudi metodologija supervizije ne izpostavlja tega vidika.

Osrednji cilj disertacije je bil osvetliti razvoj koncilskega in pokoncilskega nauka o duhovnem vodstvu. To je avtor dosegel tako, da je temeljni vzorec duhovnega vodstva – vzgojo duhovnikov, redovnikov in laikov – osvežil s koncilskimi spoznanji o Cerkvi kot občestvu vernih in o delovanju Svetega Duha. Vendar je temeljni vzorec ostal. V času po koncilu je dal prednost duhovniški duhovnosti oziroma duhovnemu vodstvu, ki se nanaša na pripravo kandidatov za duhovnike in na življenje duhovnikov. Zelo dobrodošle so omembe laikov in žensk (npr. str. 198, 207, 302, 311, 324), ki bi lahko vsaj posredno opravljali službo duhovnega vodstva. Tradicionalna razdelitev vsebine pa je najbrž omejila možnosti redefinicije duhovnega vodstva in morebitne razširitve tega služenja na laike. Avtor se v tretjem delu namenoma opredeli za opisno oziroma za funkcionalno definicijo duhovnega vodstva. To daje vtis, da je »ustvarjalni dvom« na tem področju zelo tvegan in, razumljivo, razmeroma redek pojav. Avtor večkrat omenja tako imenovani molk, ko bi bilo treba govoriti o naravi duhovnega vodstva. Pač pa avtor pokaže, da dobro pozna zadržke in zadrege, ki to onemogočajo.

Nalogo sklene s sedmimi sklepnimi ugotovitvami, od katerih nekatere dobesečno klicejo po nadaljnjem delu. Naj jih na kratko

omenim: v pojmovanje duhovnega vodstva je treba vnesti nova spoznanja o Cerkvi in o delovanju Svetega Duha; duhovno vodstvo naj se izraža kot spoštovanje svobode vesti in vere; duhovno vodstvo je treba nenehno preverjati na temelju medosebnega odnosa; duhovno vodstvo je instrument poosebljanja vzgoje; duhovno vodstvo se mora nenehno ozirati na spoznanja humanističnih znanosti; prav tako pomembno je spoznanje, da duhovno vodstvo ni vezano na zakrament svetega reda; slednje pomeni, da posebna priprava duhovnih voditeljev ne le ostane, ampak da jo je treba še poglobiti.

Avtor Ivan Platovnjak je v bistvu ponovno povedal, da je treba oceniti razmere, ki so povzročile, da je tradicionalni pojem in pomen duhovnega vodstva v preteklih stoletjih nekako poniknil kot voda v pesku in dal prostor predvsem duhovni formaciji, hkrati pa se pogumno soočiti s krizo in se je ne bati. S tem je hotel pokazati na naloge sedanjega časa na področju duhovnega vodenja, pa tudi na zadrege, kako to povedati in izpeljati. Duhovno vodstvo neposredno zadeva teorijo in prakso, pri čemer je poudarek na vezniku »in«. Sodobno je tudi to, da avtor razmišlja samozavestno in projektno. Napake je treba odpravljati zato, da bi projekt uspel. Poleg tega je bilo duhovno vodstvo vedno izrazito globalen oziroma globaliziran pojem. To sicer lahko rodi dvom o tem, da gre za praktično vprašanje, zlasti če pomislimo na to, kak-

šni so odmevi na procese globalizacije na gospodarskem in finančnem področju, obenem pa tudi dvom o tem, kakšno vlogo imajo kulture in običaji. Zdi se, da je utemeljen tudi dvom, če morda v ozadju idealnih pojmov nezavedno ne tiči esencializem, ki hladno oblikuje le posameznika in dejavnike, ki se ne pokoravajo razumu, »nadzoruje«.

Ker nekatere humanistične znanosti, na primer sociologija religije, izrecno zahtevajo, naj bi človeka opredelili z vidika komunikacije, sklepam predstavitev Platonjakkove disertacije s to izzivalno temo. Ker humanistične znanosti nazadnje tudi same ne povedo, kaj naj bi pomenilo »opredeliti človeka z vidika komunikacije«, oziroma ne povedo, da se je za to definicijo potrebno odpovedati celo nekaterim pravilom jezika – in torej tega pojma preprosto še nimamo –, ni mogoče tajiti, da imamo pri tej podobi opraviti z detajli na človekovi podobi, ki jih opredeljuje ta pojma »ugajanje« in »ugibanje«. Neteološki elementi imajo torej dva obraza: tistega, ki nam pomaga odkrivati odvisnost od struktur našega mišljenja, in tistega, ki vnaša nemir in ga je treba izdvojiti, da bi videli nalogo duhovnega vodstva v današnjem svetu.

Upoštevanje neteoloških elementov v tej izrazito praktični oziroma terapevtski teologiji je pomembno zlasti zato, ker hočemo upoštevati celega človeka, človeka v komunikacijskem krogu. Za to moramo imeti toliko poguma in skromnosti, da stvarno ocenimo

lastno odgovornost in se izognemo nevarni težnji, da bi nasledili na ceh pravil lastnega jezika, miselnih vzorcev in definicij. Še preden je misel izrečena, nanjo vpliva jezik in začne oblikovati zrcalno podobo naših notranjih zaznav. Slepih ulic duhovnega vodstva v preteklih stoletjih, ki so vodile v odvisnost in so bile le pretveza za oblastiteljnost, niso povzročile kulturne razlike, ampak kompleks večvrednosti tako imenovane teologije, zaradi katere se duhovni voditelji niso znali ali niso hoteli vživeti v mišljenje drugih. Hoteli so bili 'močni'. To krizo duhovnega vodstva lahko spremljamo od srede 16. stoletja naprej. Zanj je bilo že od začetka značilno, da ni znala prav oceniti tako imenovanih neteoloških dejavnikov, ker zanje v »teološkem« načinu razmišljanja ni bilo prostora. Danes je na področju duhovnega vodstva jasno, da se mora duhovna teologija ukvarjati s temi dejavniki in jih tudi previdno razlikovati od teoloških, da bi jih lahko ustvarjalno izločila. Gre za skrbno raziskavo psiholoških in socioloških dejavnikov znotraj posameznih veroizpovedi in teologij ter medsebojni odnos veroizpovedi zlasti v primeru, ko se pojavi kakov nov dejavnik.

V sedanjem svetu k temu »novemu« dejavniku nedvomno spada prizadevanje, da bi človeka opredelili z vidika komunikacije. To je zahteven projekt. Na temelju evangeljske zgodbe o Marti in Mariji (Lk 10, 38-42) lahko sklepamo, da je Luka hotel povedati, kaj pomeni

opredeliti človeka z vidika njegovih odnosov. Večina današnjih opredelitev človeka sloni na religioznih (teoloških) predstavah o človekovi osebi (individualnosti). Za te podobne je značilno, da nočejo nikakor izgubiti vidika razumnosti in verjetnosti. Zato so ti pojmi hladni. Luka je v zgodbi pokazal, kako je komunikacija prepletena s čutenjem. Ali je v tem »humanističnem« pojmovanju človeka kot posameznika, o katerem lahko govorimo razumno in hladno, vključena tudi humanistična opredelitev vere in duhovnega vodstva, je drugo vprašanje. Upoštevati pa gre spoznanje sociologije religije, ki je zaradi te »hladnosti« trdila, da je religija predvsem stanje zavesti oziroma da religija v praksi – na primer v duhovnem vodstvu – predvsem razlikuje med sta-

njem zavesti in vodenjem zunanjih pojavov, ki odražajo mehanizme zavesti. Po mnenju humanističnih znanosti se namreč religija osredotoči na človeka-posameznika nena zadnje tudi zaradi lastnih psiholoških ali družbenih teženj. V teh spoznanjih naj bi teologija duhovnosti odkrila tudi pozitivne plati, in sicer kako so zgodovinski, družbeni, kulturni in drugi pogoji vplivali na pojmovanje duhovnega vodstva in duhovništva in na težnje po centralizaciji. Izostrena zavest o medsebojni pripadnosti vsega človeštva ter različni znanstveni pripomočki, ki so »odrasli«, sodijo med pomembna znamenja časa, ki jih preobrazba duhovnega vodstva ne more in ne sme spregledati.

Anton Mlinar

Popravki v Bogoslovnem vestniku 62 (2002) št. 1:

Opomba 19 v prispevku Albina Kralja *Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv se pravilno glasi:*

Izraz »kakofanija« (gr. *kakía* – zlo, zloba; *fanérón* – manifestirati se, dati se spoznati, razodeti se, kazati se) – »manifestacija zla« je termin, ki zelo spominja na izraze »hirofanija«, »kratofanija«, »teofanija«, ki jih uporablja eden najbolj cenjenih modernih klasičnih religiologov, predstavnik fenomenološke smeri Mircea Eliade za manifestacijo oziroma tudi za razodetje svetega kot izvora religije (prim. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main-Leipzig 1998, posebej prvo poglavje, 21-61). Ta izraz je v našem kontekstu zelo ustrezen in posrečen zaradi možne primerjave z znano Elaidejevo študijo, saj gre pri manifestaciji zla v svetu za podobne fenomenološke prvine, torej za neko neobvladljivo, presežno, skrivnostno, religiozno (ali v tem primeru bolj natančno rečeno »anti-religiozno«) dimenzijo v njeni pojavnosti.

V prispevku Petra Kvaternika *Sodelavci in svetovalci* je izpadel angleški povzetek:

Summary: Peter Kvaternik, Collaborators and Advisers. Elements for a Theory of Parish Pastoral Councils

Parish pastoral councils were started by the Church after the Second Vatican Council and have become an indispensable means of collaboration of the laity in the pastoral life of the parishes. In Slovenia they began to be founded in the first years after Vatican II and at first their number grew rather rapidly, later it stagnated. The Jubilee Year 2000 gave the parish councils a new impetus when elections were held in the parishes of all three Slovenian dioceses on the same Sunday.

Now it is of special importance how the parish pastoral councils will be understood, which will give them a greater or lesser role in the parish and thus outline their future development or decline. In order to fit them correctly into the parish, the important factors are the understanding of the community in accordance with Vatican II, how the spirituality in the community is attended to, the consciousness of shared responsibilities, the actual collaboration of the laity in the pastoral life and the role of the parish priest in all this. Namely, the style of leader-

ship and the role of the parish pastoral council in the running of the parish community both depend on the vision of the role of the parish priest in the community.

Key words: parish pastoral council, laity, parish, community, shared responsibilities, collaboration.

Avtorjema se opravičujemo.
Uredništvo

Vsebina
Contents

Razprave Articles

- 157 **Bogdan Kolar**, Izselenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Sloven-
skem
Emigration as a Constant Pastoral Challenge to the Slovenian Church
- 175 **Maksimilijan Matjaž**, Wegmetaphorik im Markusevangelium
Metaforika poti v Markovem evangeliju
- 187 **Drago Ocvirk**, Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in
fundamentalizmi
*Human Rights, Justifications of Human Dignity by Different Religions
and Fundamentalism*
- 211 **Ivan Platovnjak**, Duhovnost Angele Merici
Spirituality of Angela Merici
- 235 **Stanislav Slatinek**, Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poro-
čenih
Tensions in Families of the Divorced and Civilly Remarried
- 251 **Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Marija Ovsenik**, Otrok in družina – težko
uresničeni vrednoti neplodnega para
*Children and Family – Values that are Difficult to Attain for an Infertile
Couple*

Pregledi Reviews

- 237 **Marijan Smolik**, Patrolog A. G. Hamman (1910-2000)
- 281 **Anton Drašček**, Religije in geopolitika

Ocene Book Reviews

- 291 **Bogdan Kolar**, Mihael Kuzmič, *Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethle-
hemu v ZDA 1893-1924*
- 293 **Anton Mlinar**, Alojz Pirnat, *Per una spiritualità dell'amore per i nemici*
- 297 **Anton Mlinar**, Ivan Platovnjak, *La direzione spirituale oggi*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

dipl. soc. delavka **Viktorija Bevc**, Grablovičeva 28, SI - 1000 Ljubljana
Dipl. teol. **Anton Drašček**, Podbrdo 10, SI - 5243 Podbrdo
Prof. dr. **Jože Florjančič**, Kidričeva cesta 55 a, SI - 4000 Kranj
Doc. dr. **Bogdan Kolar** SDB, Ob Ljublanici 34, SI - 1110 Ljubljana
Doc. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, SI - 2000 Maribor
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, SI - 1217 Vodice
Prof. dr. **Drago Ocvirk**, Šentjakob 33, SI - 1231 Ljubljana
Prof. dr. **Marija Ovsenik**, Topniška 33, SI - 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Ivan Platovnjak**, Vita Kraigherja 2, SI - 2000 Maribor
Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, SI - 2000 Maribor
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, SI - 1000 Ljubljana

