

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Drago K. Ocvirk** *Krščansko in islamsko mučenstvo*
- Marjana Harcet** *Ženske, ki umirajo za Alaha*
- Andrej Naglič** *Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča RS ...*
- Dominik Frelih** *Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice*
- Maria Carmela Palmisano** *Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide*
- Avguštin Lah** *Umrissse einer trinitarischen Ökologie*
- Mik Šetina** *Lex naturalis kot zakon praktičnega uma*
- Janez Vodičar** *Narativna kateheza*
- Erika Prijatelj** *Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja*
- Mateja Repanšek Tkalec** *The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man*
- Brigita Perše** *Tipologija živosti župnij v Sloveniji*
- Boštjan Lenart** *Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 70

2010 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
Ephemerides theologicae

4

Letnik 70
Leto 2010

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

- 1. Janez Juhant (ur.),** Na poti k resnici in spravi
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
- 2. Robert Petkovšek,** Heidegger-Index
- 3. Janez Juhant (ur.),** Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
- 4. Peter Kvaternik (ur.),** V prelomnih časih
- 5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.),**
Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
- 6. Miran Špelič OFM,** La povertà negli apoftegmi dei Padri
- 7. Rafko Valenčič,** Pastoralna razpotja časa
- 8. Drago Ocvirk CM,** Misijoni - povezovalci človeštva
- 9. Ciril Sorč,** V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
- 10. Anton Štrukelj,** Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
- 11. Ciril Sorč,** Od kod in kam? (Trinitas 3)
- 12. Tadej Strehovec OFM,** Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
- 13. Saša Knežević,** Božanska oikonomija z Apokalipso
- 14. Avguštin Lah,** Mi v Trojici (Trinitas 4)
- 15. Erika Prijatelj OSU,** Psihološka dinamika rasti v veri
- 16. Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.),** Teologija Primoža Trubarja
- 17. Nadja Furlan,** Iz poligamije v monogamijo
- 18. Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.),** Odrešenje in sprava, čemu?
- 19. Janez Juhant,** Idejni spopad - Slovenci in moderna
- 20. Janez Juhant,** Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
- 21. Bogdan Kolar,** Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
- 22. Fanika Krajnc-Vrečko,** Človek v Božjem okolju
- 23. Bojan Žalec,** Človek, morala in umetnost
- 24. Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.),** Na poti k dialoški človeškosti
- 25. René Girard,** Grešni kozel

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 463 Drago K. Ocvirk**, Krščansko in islamsko mučenstvo
Christian and Islamic Martyrdom
- 473 Marjana Harcet**, Ženske, ki umirajo za Alaha
Women Who Die For Allah
- 483 Andrej Naglič**, Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi
Freedom of Religion in the Decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the Constitutionality of the Religious Freedom Act
- 495 Dominik Frelih**, Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice. Search for an unchangeable basis
Pravica do zamenjave veroizpovedi v dokumentih ZN in vpliv islamskih držav na besedilo in prakso. Iskanje nespremenljive osnove
- 517 Maria Carmela Palmisano**, Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide
O nedavnem odkritju dveh novih hebrejskih listov iz rokopisa C Sirahove knjige
About the Recent Discovery of Two New Hebrew Leaves of the ms C of the Book of Ben Sira
- 531 Avguštin Lah**, Umriss einer trinitarischen Ökologie
Orisi trinitarične ekologije
Outlines of a Trinitarian Ecology
- 541 Mik Šetina**, Lex naturalis kot zakon praktičnega uma. Tomažev pojmovanje naravnega zakona
Lex naturalis as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas
- 553 Janez Vodičar**, Narativna kateheza
Narrative Catechesis
- 565 Erika Prijatelj**, Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja
Montessori Method and Pre-School Religious Education
- 577 Mateja Repanšek Tkalec**, The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man
Etika v odnosu do izobraževanja za trajnostni razvoj človeka
- 583 Brigita Perše**, Tipologija živosti župnij v Sloveniji
A Typology of the Liveliness of Slovenian Parishes
- 605 Boštjan Lenart**, Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela
Conceptual Background of Our Pastoral Work

OCENE / REVIEWS

- 615** Krainer, Larissa, in Peter Heintel, *Prozessethik: Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse* (**Anton Mlinar**)

617 Paleari, Marco, ur., *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza* (**Rafko Valenčič**)

622 Mati Terezija, *Pridi, bodi moja luč: zasebni spisi svetnice iz Kalkute* (**Anton Štrukelj**)

POROČILA / REPORTS

629 Obisk predsednika Republike Slovenije dr. Danila Türka
(Teološka fakulteta, 7. decembra 2010)

629 Stanko Gerjolj, *Pozdravni nagovor*

631 Danilo Türk, *Država in verske skupnosti*

643 Andrej Saje, 45. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov (Brescia, 7.–10. junij 2010)

644 Erika Prijatelj, NELCEE (Praga, 14.–17. oktober 2010)

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

647 Martin Kmetec, *Islamizem v Turčiji in njegova kritika* (**Robert Petkovšek**)

650 Barbara Simonič, *Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije* (**Bojan Žalec**)

IN MEMORIAM

655 prof. dr. Stanko Janežič (1920–2010) (**Avguštin Lah**)

659 Janežičev ustvarjalni duh (**Fanika Krajnc - Vrečko**)

663 prof. dr. Jože Plevnik DJ (1928–2010) (**Maksimilijan Matjaž**)

SEZNAM RECENZENTOV (2010) / LIST OF CRITICS (2010)

666 Seznam recenzentov (2010)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

667 Letno kazalo

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

671 Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

- † **Dominik Frelih, dipl. teolog** doktorand UL na področju politologije
- izr. prof. dr. Stanko Gerjolj** za didaktiko in pedagogiko religije
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si*
- asist. dr. Marjana Harcet** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *marjana.harcet@teof.uni-lj.si*
- doc. dr. Avguštin Lah** za dogmatično teologijo, TEOF UL
naslov: Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
e-pošta: *avgustin.lah@guest.arnes.si*
- mag. Boštjan Lenart** naslov: Tomšičeva 7, SI – 2380 Slovenj Gradec
e-naslov: *bostjan.lenart@rkc.si*
- doc. dr. Maksimilijan Matjaž** za biblični študij NZ, TEOF UL
naslov: Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
e-pošta: *maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si*
- izr. prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo; UP
naslov: Ljubljanska 9 A, SI – 1241 Kamnik
e-naslov: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- mag. Andrej Naglič** naslov: Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.naglic@rkc.si*
- prof. dr. Drago Ocvirk** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *drago.ocvirk@guest.arnes.si*
- doc. dr. Maria Carmela Palmisano** za biblični študij in judovstvo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si*
- dr. Brigita Perše** Pastoralna služba, Nadškofija Ljubljana
naslov: Ciril – Metodov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *brigita.perse@gmail.com*
- doc. dr. Robert Petkovšek** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *robert.petkovsek@teof.uni-lj.si*
- doc. dr. Erika Prijatelj** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *erika.prijatelj@teof.uni-lj.si*
- prof. Mateja Repanšek Tkalec** naslov: Šmartno 27a, SI – 1219 Laze v Tuhinju
e-naslov: *tejatkalec@volja.net*
- doc. dr. Andrej Saje** za cerkveno pravo, TEOF UL
naslov: Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- mag. Mik Šetina** naslov: Zbilje 97, SI – 1215 Medvode
e-naslov: *mik.setina@gmail.com*
- prof. dr. Anton Štrukelj** za dogmatično teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *anton.strukelj@guest.arnes.si*
- dr. Danilo Türk** predsednik Republike Slovenije
naslov: Erjavčeva 17, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *gp.uprs@up-rs.si*

- prof. emer. dr. Rafko Valenčič** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *rafko.valencic@guest.arnes.si*
- dr. Fanika Krajnc - Vrečko** dr. teolog, prof. sl. in nem. jez.; vodja knjižnice TEOF UL (Maribor)
naslov: Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
e-naslov: *fanika.vrecko@uni-mb.si*
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*
- doc. dr. Bojan Žalec** znanstveni sodelavec, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *bojan.zalec@guest.arnes.si*

Razprave
Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 4, 463-472
UDK: 28:27:233-34
Prejeto: 12/2010

Drago K. Ocvirk

Krščansko in islamsko mučenje

Povzetek: Razprava analizira krščanske in islamske prakse in doktrine v zvezi z mučeništvom in pokaže, da so po eni strani določene s svojo religijsko naravnano-stjo, po drugi pa odvisne od družbenih kontekstov in praks ter se z njimi spreminjajo. Medtem ko krščanstvo goji in priznava le trpniško mučenje, pozna večinski sunitiski islam borbeno mučenje, ki je povezano z Mohamedovim ustvarjanjem države in osvajanja, ki so jih vodili njegovi nasledniki. Šiiti kot zatirana islamska manjšina je razvil podoben tip mučenja kot krščanstvo in ga oprl na Huseinovo tragično smrt. V sodobnih družbenih razmerah, pa se vsi trije tipi mučenja spreminjajo in islamska dva vse bolj prepletata.

Ključne besede: Pričevanje, martyria, mučenje, krščanstvo, islam, sunizem, šiizem, šahid, takija, kitman

Abstract: Christian and Islamic Martyrdom

The paper analyzes Christian and Islamic practices and doctrines relating to martyrdom. It shows that on the one hand they are determined by their religious orientation, on the other hand, however, they depend on their social contexts and practices and change together with them. While Christianity recognizes only the suffering martyrdom, the majority Sunni Islam knows a combatant martyrdom, which is related to Mohammed's state building and to the conquests made by his successors. Shi'a Islam as the oppressed minority has developed a similar type of martyrdom as Christianity and has based it on Hussein's tragic death. In the present social situation, however, all three types of martyrdom are changing and the two Islamic kinds of martyrdom are intertwining more and more.

Key words: witnessing, martyria, martyrdom, Christianity, Islam, sunnism, shi'ism, shahid, taqiyya, kitman

»O**bstanek** nove skupnosti (ume) ni bil zagotovljen tako kakor v krščanstvu z versko vdanostjo njenih mučencev, marveč z vojaškimi uspehi njenih voditeljev.«

(Malise Ruthven 2006, 68)

Besede imajo svojo zgodovino, jo v sebi nosijo in o njej same po sebi pripovedujejo. Čeprav pozna mučenje že Stara zaveza posebej za časa nasilne heleni-

zacije, pa se besede mučeništvo, mučenec, mučenka pojavijo s krščanstvom, in sicer v grški obliki *martyria*, *martyr* ali *martyros*. *Martyria* ne pomeni nič drugega kakor pričevanje za nebeško kraljestvo, za katerega priča – *martyr* ali *martyros* – zastavi svoje zemeljsko življenje, da bi prišla v Kristusovo kraljestvo, ki ni od tega sveta (Jn 18,36). Ne le helenski kristjani, marveč tudi arabski so takšno ravnanje razumeli kot pričevanje – *šahada*, ki ga podaja priča – *šahid* (mn. *šuhada*). Ta beseda se je v počasni levitvi nazarencov iz judovsko-krščanske sekte v novo samostojno versko skupnost – muslimansko ummo – selila iz krščanskega semantičnega območja v novega, ki se je v veliki meri oblikoval prav proti krščanski kristologiji in iz nje izhajajoči trojstveni teologiji (Gallez 2005, 483–501; Cook 2007, 16). V islamskem semantičnem območju pomeni beseda *šahada* še naprej pričevanje, a je vsebina tega pričevanja povsem drugačna od krščanske. Daleč proč od krščanske *martyria* je tudi ponesrečen slovenski prevod te besede z mučeništvom, saj zajame en sam vidik »pričevanja«, in sicer trpljenje in smrt, ne pa vsega njenega krščanskega bistva.

Če je torej beseda »mučeništvo« izvirno povezana s krščanstvom in dobi v islamu svojski pomen, pa je danes splošno razširjena in se uporablja tudi v posve-tnih, nereligijskih pomenih (Selengut 2003, 193–218). V vsaki skupnosti se namreč najdejo ljudje, ki so pripravljeni umreti za kakšen »višji cilj«, ki jim je bolj pri srcu kakor življenje. Skupinski glas jih razglša za junake, heroje in jih postavlja za zgled drugim članom skupnosti, ki niso tako zagnani za tisti »višji cilj« ali pa se celo potuhnejo, ko bi se morali žrtvovati. Slednji veljajo za strahopetce in izdajalce, ki jih je treba vsaj zaničevati, če že ne kaznovati, da ne bi njihovemu »slabemu« zgledu sledili še drugi.

Vprašanja: Kdo je mučenec? Kaj mučeništvo sploh je? Zakaj so ljudje pripravljeni umreti za »višji cilj« ali zanj moriti? se danes zastavljajo v Sloveniji, ko poskušamo, sicer dokaj neuspešno, urediti krvavo dediščino komunizma. Zastavljajo pa se tudi svetovni javnosti, in sicer v prvi vrsti zaradi tiste oblike terorizma, ki ga izvajajo muslimani in ga utemeljujejo in opravičujejo s svojo religijo. Primerjava krščanskega in islamskega pojmovanja mučeništva bo prispevala k boljšemu razumevanju tega pojava v družbah, ki jih ti religiji zaznamujeta in določata, spotoma pa se bo pokazalo, da je mučeništvo zelo kompleksen pojav in ga ni mogoče zvesti zgolj na religijske vzgibe.

1. *Martyria* – pričevanje

Krščanstvo je nastalo v cesarski tvorbi in na območju, kjer je bila nadplemenska, državna ureditev trdno zasidrana že stoletja. To je pomembno dejstvo, saj se začetnik krščanstva in za njim njegovi učenci in učenke niso potegovali za prva mesta v »zemeljskem kraljestvu«, temveč v »nebeškem« oz. »Božjem«. Slednje jim je bilo tako pri srcu, da so zaradi njega rade volje zapustili zemeljsko. »Zgodnji krščanski mučenci so po besedah starodavnega rimskega zgodovinarja 'namerno' drveli pred rimske guvernerje in državne uslužbence, da bi pred njimi izpovedali svojo zvestobo novi krščanski veri in s tem hkrati izrazili svojo nezve-

stobo uradnemu rimskemu kultu. Zaradi tega so bili ti zgodnji kristjani pretepeni, mučeni in umorjeni. ... Te zgodnje mučence so v zgodnjem rimskem krščanstvu zelo občudovali in posnemali, verjeli pa so tudi, da je v nebeškem kraljestvu pripravljeno posebno mesto vsem, ki so pripravljani 'pričevati'« (Selengut 2003, 193). V prvih štirih stoletjih obstoja krščanstva je bilo takšno »pričevanje« množičen pojav in izjemno učinkovito pri širjenju te vere v rimskem cesarstvu. Tertulijan je to dejstvo povzel v rek, ki je postal znamenit: *Sanguis martyrum semen christianorum, Kri mučencev, seme kristjanov*.

Gotovo so najokrutnejše preganjanje in množično smrt doživeli japonski kristjani v 17. stoletju, in sicer v času, ko se je utrjevala enotna država na račun lokalnih vladarjev daimijev. Podobno kakor nekoč v Rimu imamo opravka z močnimi državnimi strukturami, ki skrbno nadzirajo vse vidike življenja podanikov. »Niti zloglasni načini uničevanja kristjanov, niti junaška vzdržnost mučencev niso bili nikoli preseženi v dolgi in trpljenja polni zgodovini mučeništva' (Boxer 1951, 337). Na začetku je bila najbolj pogosta oblika mučenja zažiganje. Anglež Richard Cocks je opisal, kako je oktobra 1619 videl goreti 55 živih ljudi vseh starosti in obeh spolov v izsušenem koritu reke Kamo v Kjotu. Med njimi so bili majhni otroci, stari pet ali šest let, v materinih naročjih, ki so kričale: 'Jezus, sprejmi njihove duše!' (349). Mučenje kristjanov je postala nekakšna predstava. Eno od njih opisuje Boxer: 'Mučenje je gledalo okrog 150 000 ljudi po nekaterih virih ali okrog 30 000 po nekaterih drugih, verjetno bolj verodostojnih. Ko so polena začela goreti, so mučenci pozdravili gledalce s *sajonara* (nasvidenje), le-ti pa so zapeli *Magnificat*, za njim pa še psalma *Laudate pueri Dominum* in *Laudate Dominum omnes gentes*, medtem so japonski sodniki sedeli na svoji strani v svoji najljubši pozi, dostojanstveno in resno. Ker je prejšnjo noč deževalo, so bila polena mokra in je les gorel počasi. Toda dokler je trajalo mučenje, so gledalci prepevali nabožne speve in pesmi. Ko je smrt prekinila trpljenje žrtev, je množica zapela *Te Deum laudamus*' (342–343) ... Ko so se kristjani v Kjušu uprli (1637), so jih pokončali 37 000. Po tej katastrofi se je japonska Cerkev pogreznila v molk in umaknila v temo« (Ocvirk 2006, 133–134).

Ko je krščanstvo v rimskem cesarstvu postalo državna religija, je ta krvava oblika »pričevanja« za Božje kraljestvo v Evropi prenehala in uveljavljati so se začele druge oblike »pričevanja«, npr. meništvo in devištvo. Kljub temu pa »pričevanje« s podaritvijo življenja v krščanstvu ni nikoli povsem zamrlo in se je obdržalo vse do danes. Tako papež v *Poslanici za misijonsko nedeljo 2010* poudarja pomen mučeništva, ko zapiše, da »bi rad s posebno naklonjenostjo izrazil svoje priznanje misijonarjem in misijonarkam, ki na najbolj oddaljenih in težavnih krajih pričujejo za prihod Božjega kraljestva, pogosto tudi za ceno lastnega življenja. Njim, ki so predhodnica evangeljskega oznanjevanja, naj gre prijateljstvo, bližina in podpora slehernega vernika. Naj jih Bog, ki '*ljubi veselega darovalca*' (2 Kor 9,7), napolni z duhovnim žarom in globokim veseljem« (Benedikt XVI. 2010). Misijonarji in misijonarke, se pravi tisti, ki širijo krščanstvo zunaj krščanskega sveta, so od 4. stol. dalje najpogostejše med tistimi, ki so prelili kri za Kristusa, niso pa edini. V drugem krščanskem tisočletju ne manjka različnih oblik »pričevanja« z življenjem. Nekateri so bili umorjeni, ko so branili pravice Cerkve pred vladarji, npr. Tomaž Becket

in Tomaž More; mučenke in mučence so ustvarile tudi krščanske Cerkve druga drugi; Katoliška cerkev je za mučenke razglasila vrsto žena in deklet, ki so raje umrle, kakor da bi popustile moškimi strastem: npr. vrsta redovnic med francosko revolucijo, ali Marija Goretti. Prav tako imajo vse Cerkve vrsto mučencev iz časov nacističnega in komunističnega zatiranja, npr. Maksimilijan Kolbe je dal svoje življenje v Auschwitzu, da je rešil družinskega očeta; Lojzeta Grozdeta so zverinsko umorili partizani.

Če so kristjani v prvih stoletjih sami prepoznali »priče«, mučence in mučenke, in jih spontano častili, pa je kasneje razglašanje mučeništva in svetništva vzela v roke institucija. Zanimivo je – pa naj je bilo mučeništvo priznано tako ali drugače – da niso bili za zgled in na oltar nikoli postavljeni ljudje, ki so umrli za vero z orožjem v roki ali s preklinjanjem svojih mučiteljev. Koliko vitezov, vojakov in redovnikov je, denimo, umrlo v vojnah za osvoboditev Svete dežele, pa zato ni bil nihče od njih razglašen za mučenca. Ko je npr. nadškof v Honiari (Salomonovi otoki) sprožil postopek za priznanje mučeništva Janeza Krstnika Epalla (1808–1845), prvega škofa za Melanezijo in Mikronezijo, ki so ga umorili domorodci na otoku San Isabel, se je postopek takoj zaustavil, ko so v arhivih maristov v Rimu odkrili, da so imeli njegovi spremljevalci puške (Girard 2008, 480–483).

Za »pričo« obvelja torej le oseba, ki v trpljenju in smrti posnema Jezusa, ki ni dovolil uporabe orožja, da bi ga ubranili pred preganjalci, in je umirajoč na križu odpustil tistim, ki so ga nanj pribili. Tako je ravnal tudi prvi mučenec Štefan. Zato so v krščanstvu lahko »priče« – mučenci in mučenke – le tisti, ki posnemajo in uresničujejo ta vzorec. Razumljivo, to lahko storijo ljudje obeh spolov v vseh zrelih obdobjih življenja od mladosti do starosti. Zato najdemo v krščanstvu široko paleto »prič«, mučenk in mučencev.

»Pričevanje« mora biti javno ali pa ga ni. Sploh je javno pričevanje vgrajeno v samo krščanstvo, mučeništvo je le njegova najvišja oblika, zato je prikrivanje ali tajitev vere v nasprotju z njo. Jezus sam svari pred tem, da bi ga zatajili. »Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, duše pa ne morejo umoriti. Bojte se rajši tistega, ki more dušo in telo pogubiti v peklenški dolini! ... Vsakega torej, ki bo priznal mene pred ljudmi, bom tudi jaz priznal pred svojim Očetom, ki je v nebesih. Kdor pa bo mene zatajil pred ljudmi, ga bom tudi jaz zatajil pred svojim Očetom, ki je v nebesih« (Mt 10,28–33). Kristus sam je »pred Poncijem Pilatom lepo pričeval«, spomni Pavel Timoteja in ga spodbuja: »Bojuj dober boj vere, sezi po večnem življenju, v katero si bil poklican in si to lepo izpovedal pred mnogimi pričami« (1 Tim 6,12–13). In še: »Če z njim vztrajamo, bomo z njim tudi zakraljevali. Če pa ga bomo zatajili, bo tudi on nas zatajil« (2 Tim 2,12).

Znano je, kako so preganjano Cerkev pretresali hudi boji, ali naj tiste, ki so v strahu pred mučenjem zatajili vero in darovali malikom (*lapsi*), sprejmejo nazaj v skupnost ali ne. Vendar pa to nikakor ne pomeni, da bi v krščanski tradiciji imeli za mučence tiste, ki so kaj takega sami hoteli ali spodbudili. Mučeništvo je moralo človeka doleteti ali pa ni mučenec. V 13. stol. je bila med frančiškani razširjena želja, da bi umrli za Kristusa. Najlažje jim je bilo priti do mučeništva, če so šli med muslimane, jim dokazovali njihovo zmoto in sramotili njihovega preroka. Ponavadi so jih muslimani prvič prebičali, če so se vrnili in ponovili isto, so jih spet dobili. V tretje pa so

jih mučili in silili, naj se odpovejo krščanski veri in sprejmejo islam. Ker tega niso storili, so jih pogubili. Nikogar od teh ni Cerkev razglasila za »pričo«, mučenca, in je v tem videla le nerazsodno in nemoralno razpolaganje s svojim življenjem. Še bolj drastičen je primer iz leta 1998, kjer sam menim, da gre za mučeništvo. Pred sodiščem v mestu Sahiwal (Pakistan) se je pred kamerami s pištolo ustrelil katoliški škof v Faisalabadu dr. John Joseph. To je storil potem, ko so skupino njegovih vernikov obsodili na smrt po islamski zakonodaji o bogokletstvu. Ker so bila izčrpana vsa pravna sredstva in ni bilo več mogoče rešiti nedolžnih ljudi, je poskušal s tem dejanjem pritegniti pozornost svetovne javnosti, saj je bila takrat tam tudi angleška televizija. Svoj namen je dosegel, kristjani so bili pomiloščeni ... a njega, čeprav je zanj žrtvoval svoje življenje, Cerkev ni razglasila za mučenca (BBC 1998).

2. Med borbenim in trpiskim mučeništvom

Po islamski zgodbi se je islam pojavil v puščavskem delu Arabije, kjer so gospodarila beduinska nomadska plemena. Med zgodovinarji ni enotnosti glede začetkov islama. Nekateri postavljajo njegove začetke precej bolj na sever v takratno rimsko provinco Sirijo, kar bi pomenilo, da je islam podobno kot krščanstvo nastal v državniško urejeni družbi (Ocvirk 2009, 37). Nekateri drugi sledijo v grobih orisih islamski zgodbi, tudi Fred Donner, pomembna avtoriteta med poznavalci zgodnjega islama. Po njegovem je bil Mohamed vizionar, ki je deloval v zahodni Arabiji in sprožil »verniško gibanje«, ki ni bilo nova religija, marveč reformno monoteistično gibanje. »Kljub temu pa so Verniki imeli jasno zavest, da so edinstvena skupnost, ki temelji na izpolnjevanju Božjega razodetja in jo povezuje, verjetno, izraz *hidžra*« (2010, 87). *Hidžra* ima bolj ko ne enak pomen kot *džihad* in jo Koran večkrat povezuje z odhodom z doma zaradi vojskovanja (3,195; 22,58). Proti koncu Mohamedovega življenja je gibanje postajalo vse bolj bojovito in se je z verniki tudi vojaško spopadalo, »bojevalo ali trudilo 'na Božji poti' (*fi sabil Allah*, pravi Koran), da bi premagalo nevero« (Donner 2010, 87–88).

Osnovni namen verniškega gibanja, kot je izražen v Koranu, je religijski: verovanje v enega enotnega Boga in pravilno ravnanje, s katerim se izpričuje podrejenost Bogu. Tako politična kot socialna razsežnost gibanja sta stranski učinek osnovnega namena in sta od njega odvisni. Vendar pa je prav politični element islama oz. njegovo ustvarjanje nadplemenske družbe, ki je prerasla v močno vojaško in osvajalno državo, odločilno prispeval k notranji delitvi islama, državljski vojni med muslimani in k dvema nasprotujočima oblikama mučeništva, ki sta se iz tega izcimili. V tradiciji Mohameda in njegovih tovarišev se je izoblikovalo borbeno mučeništvo, trpisko mučeništvo pa v tradiciji privrženecv Alijeve in Fatimine veje Mohamedove hiše (*Ahl al-Bayt*), ki so izgubili boj za oblast.

2.1 Borbeni mučenci

Za razliko od Jezusa Kristusa ni Mohamed kaj posebej trpel – če odmislimo nasprotovanje v Mekki, napad nanj v Taifu in polomljeno čeljust v bitki pri Ohodu – in je umrl v Ajšinem naročju. Še več, bil je nadvse uspešen politik in vojskovod-

ja, ki je vzpostavil novo državo, in to tako trdno, da je prestala dvojno hudo preizkušnjo: najprej njegovo nenadno smrt, potem pa tri desetletja trajajočo državljansko vojno. On, ki je »čudovit vzor« (Koran 33,21) in v vsem vreden posnemanja, ni potemtakem ravno pravšen vzor za »pričevanje«, mučeništvo, kakršnega pozna krščanstvo. Ravno nasprotno, kot vojskovodja je povzročil čez 80 spopadov in bitk in sam v mnogih sodeloval, svoje privrženca pa je spodbujal, naj se borijo do zadnjega diha.

Tako npr. Hishamova Sira pripoveduje, kako je Prerok pred začetkom bitke pri Badru, s katero so se začeli njegovi vojaški uspehi, obljubil raj vsem, ki bodo v njej padli. »Resda je Mohamed skoraj vso bitko ostal v ozadju, v zavetišču, ki so ga postavili posebej zanj. Goreče in ves nemiren je molil. V nekem trenutku je stopil ven, vrgel v smer proti sovražnikom polno pest kamenja in zaklical: 'Urok na ta obličja!' To zarotitveno kretnjo je okreplil z vero: 'Pri tistem, ki v svojih rokah drži Mohamedovo dušo,' je ponavljal, 'danes noben bojevnik, ki je bil dovolj vztrajen, ki je prodiral in se ni umikal, ne bo ubit, ne da bi mu Alah odprl vrata v raj!' Omajr ibn al-Homam je ravno hotel pojesti nekaj dateljnov, ki jih je držal v roki. Slišal je to spodbudo in zaklical: 'Čudovito! Čudovito! Da pridem v raj, se moram samo pustiti ubiti tem ljudem?' Vrgel je dateljne na tla, pograbil svoj meč in se pognal v bojni metež, in ni dolgo trajalo, ko je bil ubit« (Rodinson 2005, 201–202). Tak odnos do življenja, kakor ga ima Omajr, je značilen za vso umo: »Resnično, med judi boste našli takšne, ki so še bolj navezani na življenje kakor tisti, ki pridružujejo Bogu še druge bogove. Vsak od njih hoče živeti tisoč let. Toda to dolgo življenje jih ne bo obvarovalo pred kaznijo« (Koran 2,96). Ljubezen do življenja je povezana z nevero, nenavezanost nanj pa z islamsko vero.

Vendar pa je za razumevanje islamskega pojmovanja mučeništva še pomembnejša bitka pri Ohodu, ki pa so jo muslimani izgubili. V njej se je moral boriti tudi Mohamed in je bil ranjen. »Kamen mu je izbil zob in mu preklal ustnico, drugi mu je strl čelado na licu. Kri mu je lila po obrazu. Neki Kurajš je močno udaril po njem, da je padel vznok v neko luknjo. Dvignili so ga in moral se je opreti na dva tovariša, tako je bil potolčen. Nekdo je zakričal, da je mrtev, to pa je samo podkrepilo paniko. Naposled je s svojo skupinico prispel v zavetje pod pobočja gore Ohod« (Rodinson 2005, 217). A za utrditev mučeniškega modela je v tej bitki pomemben Prerokov stric Hamza. Tega je namreč s kopjem prebodel abesinski suženj Vahši, ki mu je njegov gospodar obljubil svobodo, če ga ubije, ker se je hotel tako maščevati za smrt svojega strica pri Badru. Ko so po bitki kurajške ženske rezale s sovražnikovih trupel dele telesa in si delale krvave ogrlice iz njihovih nosov in ušes, je Hind, žena meškega voditelja, odprla Hamzove prsi, iztrgala jetra morilcu svojega očeta, jih žvečila in nazadnje izpljunila. Zaradi takšne usode »ga običajno imenujejo *sajid al-Šuhada*, vodja mučencev ali plemeniti med mučenci. Tega naslova ni dobil zato, ker bi bil prvi mučenec – ta naslov bi verjetno moral iti Bilalu ali komu od tistih, ki so padli v prejšnjih bitkah – ampak zato, ker sta njegovo življenje in smrt pokazala, kaj bi moral biti mučenec. Pokazal je kakovost heroja, se junaško boril za islam in častno umrl« (Cook 2007, 25).

Medtem ko se je krščanski model mučeništva razvil med preganjanji in prvi med preganjanci je začetnik krščanstva sam, se je islamski vzorec vzpostavil najprej na

bojnem polju in na čelu mučencev, »padlih borcev«, je Hamza. Ta vzorec je prevladoval tudi po Mohamedovi smrti, ko so njegovi nasledniki šli z orožjem osvajat svet, da bi vzpostavili pravično kraljestvo pod Božjim vodstvom in postavo. Čeprav je pri osvajanju igral določeno vlogo tudi plen in možnost obogatitve z njim, pa je bil religijski vzgib vendarle prevladujoč, še zlasti, ker ga je krepilo verovanje v skorajšnjo Poslednjo sodbo in je bila v igri večna usoda: ali raj ali pekel (Donner 2010, 142–144). V obdobju osvajanj so se Arabci srečali s kugo in tudi njene žrtve so dobile status mučencev. Posebna skupina mučencev, čeprav ne velika, so tisti, ki so jih zaradi islama mučili v neislamskih državah, predvsem v Bizancu.

Po Mohamedovi smrti sta se izoblikovali dve religijski, življenjski in politični usmeritvi, ki sta si nasprotujoči in daleč vsaka k sebi. Umo sta potegnili v dve državljanski vojni v letih 655–692 in jo razdelili vse do danes. Eno predstavljajo Mohamedovi krvni sorodniki z Alijem in Fatimo, drugo pa Prerokovi vojni tovariši z Abu Bekrjem in Umarjem na čelu. »Vlečenje sem in tja med dvema sferama: sfero intimnosti rajnega z njegovimi domačimi, ki ostanejo brez legitimnosti, in sfero zunanjega, ki odloča o vsem ... Alijeva sfera je sfera množic, zavitih v črno, ki se tako včeraj kot danes stekajo proti grobnicam, pri katerih se izgubljajo v zamaknjemem trpljenju. Abu Bekrova sfera je sfera vojščakov zavojevalcev, od *džihada* prvih časov do velikega muslimanskega imperija, združenega okrog ene same različice Korana. Šiiti trdijo vse od Mohamedove hčere Fatime, ki je umrla šest mesecev za svojim očetom, do Iračanov v 21. stoletju, da so njim, preganjanim misijonarjem resničnega etičnega in preroškega islama, drugi ukradli oblast. Suniti pa od Abu Bekra, prvega kalifa, do nostalgikov Sadama Huseina in prek saudskega režima ter Bin Ladna na ves glas kričijo, da so edini varuhi koranske dogme. Prvotna scena prerokove smrti se s tem lovom na zapuščino in z razbeljenimi frustracijami vsak dan preigrava v sodobnih imaginarijih« (Gozlan 2008, 28–29).

»Sfera vojščakov« se je počasi izoblikovala v večino, ki je dolgo imela za skupni imenovallec predvsem antišiiizem, dokler ni končno našla svoj temelj v suni in postala večinski sunizem. Podobno kakor se je pri prehodu krščanstva iz preganjane religije v državno spremenilo tudi »pričevanje« iz mučeništva v meništvo in devišstvo, se je spremenilo tudi pojmovanje mučeništva v islamu, ko se je ta utrdil ozemeljsko in je v njem prevladal sunizem. Zato suniti v glavnem niso imeli več prav pogosto priložnosti za mučeništvo, pa so ga s hadisi razširili. Tako naj bi Mohamed razložil, da obstaja še sedem vrst mučencev, ki se razlikujejo od tistih, ki so umorjeni na Alahovi poti, se pravi v džihadu. Tako so mučenci ljudje, ki so umrli zaradi želodčnih bolečin in oni, ki so se utopili; tisti, na katere se je zrušila zgradba in oni, ki so zgoreli; tisti, ki jih je pobralo vnetje poprsnice, porodnice, ki so umrle na porodu in že omenjene žrtve kuge (Cook 2007, 34).

2.2 Trpinski mučenci

Šiiti, »sfera množic, zavitih v črno«, kot jih označuje Martine Gozlan, so poraženci v državljanski vojni in manjšina, največkrat zatirana, pod vladavino nasprotnikov. Svojo identiteto gradijo na »križevem potu« in mučeništvu Mohamedovega vnuka Huseina. To dvojje je vse do danes bistveni del šiitskega spominjanja,

podoživljanja, ponavljanja. »Tako šiiti na praznik ašure, ko se spominjajo Huseinove žeje, v joku delijo vodo mimoidočim; v spomin na izdajo prebivalcev Kufe pa se na ašuro, desetega dne v mesecu *muhamamu*, množično bičajo. Zaradi hudega ponižanja žensk iz prerokove hiše je razkritje žensk strogo prepovedano. Da se ta predpis ne bi kršil, 'moralna policija' po iranskih mestih terorizira premalo zakrite ženske. Zejnab, ki je umrla v ujetništvu, so šiiti postavili veličasten mavzolej v predmestju Damaska, kamor zdaj romajo velike množice šiitov in obujajo spomin ne le na pogumno prerokovo vnukinjo, marveč tudi na njenega krvnika Jazida. Vse te komemoracije spodbujajo močna čustva ljubezni in popolne predanosti Mohamedovi družini, hkrati pa sovraštvo do njenih zatiralcev in preganjalcev sunitov. Umor v Karbali je utemeljitveno dejanje šiizma, krvava zibel njegove teologije« (Gozlan 2008, 57–58).

Čeprav so se šiiti razcepili v več skupin, pa vsi z izjemo asasinov gojijo pasiven odnos do trpljenja, zatiranja in preganjanja. Zvesto sledijo Huseinovemu zgledu in sploh vse Alijeve in Fatimine družine. Na teh osnovah so izoblikovali lastno dožemanje in uresničevanje mučeništva, ki je bližje krščanskemu kakor sunitskemu. »Šiizem je močno zasidran v čaščenju svetih, božanskih osebnosti in predvsem svojih mučencev. Njihovo mučeništvo živo gojijo v ljudskem spominu z letnimi pasijonskimi igrami. Šiizem ni podoben le ljudskemu islamu, marveč tudi krščanstvu« (Gellner 1992, 17).

Vendar pa se je v večinski dvanajstniški veji šiizma to trpno pojmovanje mučeništva začelo zaradi družbenih sprememb v Iranu približevati sunitskemu (Khosrokhvar 2000). Sunizacijo šiitskega mučeništva je dosegla svoj vrhunec z ajatolahom Homeinijem, ki je eshatološka in mesijanska pričakovanja v zvezi z vrnitvijo skritega imama prevedel v politično in teroristično akcijo za obnovo »medinske ume«. Tudi maščevanje, ki so ga šiiti pričakovali na koncu časov, je prenesel v sedanost. »Šiizem ni religija, utemeljena na odpuščanju, ampak je religija maščevanja. Homeini je bil véliki predstavnik tega izročila. Ves čas svojega delovanja ni nikoli nikomur odpustil, tudi najožjim tovarišem in pomočnikom ne... Vse kaže, da ga je vse življenje razjedalo sovraštvo. Zahodu, šahu in Rushdieju ni bil le nasproten, sovražil jih je« (Mozaffari 1998, 63–64). A kot že rečeno, sodobno dvanajstniško nasilje ne izhaja le iz šiitskih verovanj – ne nazadnje so bila podlaga skoraj štirinajst stoletnemu trpinskemu mučeništvu – ampak iz družbenih sprememb zadnjega poldruga stoletja v Iranu, kjer so se mule in bazar združili proti oblasti. To se je končalo z islamskim režimom, z oblastjo mul – *mularhijo* – ki utemeljuje svoje nasilje le z islamom (Thoraval 1998, 156). Zaradi tega nastaja vtis, da je ta religija izključni vir nasilja, v resnici pa je Homeini zaslužen, da se je »revolucionarna tematika izrazila v islamski govorici, ki ji je uspelo sprožiti družbeno mobilizacijo. To ni omejeno le na Iran, ampak potekajo podobni procesi drugod po islamskem svetu, ker se boj proti družbenim krivicam in zavračanje zahoda zlahka izražajo v islamskih kategorijah« (Khosrokhavar 1997, 22).

Naj se sliši še tako absurdno, toda dvanajstniški šiizem je s Homeinijevo revolucijo zajadral v logiko svojega smrtnega sovražnika, v sunitsko pojmovanje nasilja in z njim povezanega mučeništva. »Homeini je šiizem s tem, ko ga je spremenil v oblastni stroj, 'suniziral'... Ta obrat postavlja drugega proti drugemu dva islama,

ki se sovražita, zmerni, ekumenski, mirovniški muslimani iz obeh taborov pa so odrinjeni na rob... Šiiti in suniti preigravajo zdaj v veliki meri prvotno sceno izvojitve prvih kalifov v Medini in drame v Karbali, ker so jih sovražne ideologije tako zmanipulirale, da pozabljajo svoje pristne duhovne vire, zaradi zahodnih posegov v islamski svet in njegove zadeve pa so postali fanatiki. Paradokсно, zdaj ko se vse bolj razplamteva vojna dveh islamov, si postajata sunizem in šiizem patetično podobna zaradi enake volje po moči, kateri sta se predala« (Gozlan 2008, 105).

Sunizem in šiizem kot nasprotna pola islama sta donedavna gojila vsak svojo vrsto mučeništva: prvi borčevsko, aktivno in nasilno, drugi pa žrtveno, pasivno in trpečo. Zdaj pa se mučeništvo tudi v šiizmu preveša v borčevsko, po drugi strani pa je tudi pri sunitih zaznati neko trpinsko stanje in pasivno šiitsko držo nemoči. Iz te nemoči izvirata bes in jeza nad Zahodom, ki velja za krivca vseh muslimanskih tegob v globalnem svetu, hkrati pa ta bes in jeza občutek nemoči še poglobljata. Ta začarani krog nemoči in besa ima Abdelwahab Meddeb za »bolezen islama« in jo razume kot sprevržen izraz želje po priznanju in enakopravni udeležbi pri ustvarjanju skupnega sveta (2002).

3. Razlike med krščanskim in islamskim mučeništvom

Medtem ko je bilo mučeništvo v sunizmu skorajda izključno v domeni moških, pa je džihadistični terorizem odprl vrata vanj tudi ženskam. Ta novejši pojav analizira Marjana Harget v razpravi: *Ženske, ki umirajo za Alaha* in se zato tu ob tem ne ustavljam (2010). Pasivno mučeništvo pa je bilo podobno kakor v krščanstvu na voljo vsem ne glede na spol ali starost. Zanimivo je tudi, da struktura mučeniške pripovedi v islamu povsem izključuje odpuščanje, ki je ključni element krščanskega mučeništva, in zahteva namesto njega tako prekletstvo zatiralca in mučitelja kot maščevanje umorjenega. »Za nemaščevano kri, takšno kot je ta od Huseina ali drugih šiitskih mučencev, pravijo, da vre in brbota iz tal kot znamenje, da pokojni ne more počivati. Ta nemir razodeva, da pokojni potrebuje zadoščenje, ki se ga doseže z nujnim maščevanjem za njegovo krivično smrt (ki so jo po navedi povzročili drugi muslimani)« (Cook 2007, 117–118).

Ogromna razlika med krščanskim mučeništvom in islamskim zadeva priznanje oz. zatajitev vere. Medtem ko postavlja krščanstvo zvestobo Jezusu in njeno javno izpovedovanje nad vse zemeljske dobrine, vključno življenje, pa je v islamu ravno obratno. V njem je namreč »sveta hinavščina«, pretvarjanje, zavajanje in prikrivanje ne le dovoljeno, marveč hvalevredno, ko gre za kakršnekoli koristi vernikov v odnosih z neverniki. To zavajanje sovražnika, danes bi rekli dezinformacija, so uporabljala beduinska plemena pred islamom, z njo so nadaljevali muslimani in jo danes še kako uporabljajo teroristi islamističnega in džihadističnega izvora. »Strokovna pojma za to početje sta *takija* zavajanje (*suggestio falsi*) in *kitman* prikrivanje (*suppresio veri*)« (Kippenberg in Stroumsa 1995, 345–346). Doktrina dovljuje *takijo/kitman* v dveh primerih: pri muslimanih, ki živijo pod nemuslimansko oblastjo in zakonom, ter pri islamskih manjšinah, ki jih preganjajo sunitske oblasti.

Nauk o prikrivanju ali tajitvi vere, če je zaradi nje ogroženo življenje ali kakšna druga dobrina, se opira na Koran: »Verniki naj nimajo nevernikov za zaveznike namesto vernikov. Če bi storili kaj takega, bi se povsem ločili od Boga, razen če ni to zato, da se zavarujete (*tattaqu*) pred njimi. Kljub temu vas Bog svari, da se ga pazite. Bog je cilj vsega. Reci: 'Ali prikritujete, kar je v vašem srcu, ali pa to razkrijete, Bog to pozna, kakor pozna, kar je v nebesih in na zemlji.' Bog je Vsemogočen« (3,28–29). Tako so šiiti kot preganjana manjšina pod suniti razvili vrsto obrambnih mehanizmov, da so se zaščitili in ohranili.

Razumljivo, da suniti niso tega nauka na svojem teritoriju cenili in so ga imeli za nevarnega, ker »so menili, da slabi džihad in mučeništvo. Hanafijci imajo npr. raje mučence, ki umrejo med mučenjem, kakor tiste, ki rešijo svoje življenje s *ta-kijo* in zanikajo svojo vero z besedo« (Meddeb 2002, 187). Nič pa sunitov ni ta nauk motil, kadar so bili sami pod nemuslimanskimi vladarji ali v manjšini. »Leta 1504 imenuje oranški mufti muslimane, ki so na silo postali kristjani, *ghuraba*, tj. tujci. Pri tem je mislil na zelo lep hadis, ki pravi: 'Islam se je rodil tujec in bo končal tujec tako, kakor je začel. Blagoslovljeni tujci.' Potem pa jim svetuje, naj živijo *ta-kijski* islam, islam prikrivanja, in jim razloži, kaj naj skrivajo svoje verovanje in obredje, kako naj gojijo svojo vero na skritem v srcu in se delajo navzven, da so kristjani« (188). Danes je ta praksa močno razširjena v islamskih družbah in ustvarja splošno ozračje nezaupanja, saj človek ne more nikoli vedeti, ali je sogovornik iskren ali ne.

Reference

- BBC.** 1998. http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/88890.stm (pridobljeno 10.05.1998).
- Benedikt XVI.** 2010. Graditev cerkvenega občestva je ključnega pomena za misijonsko delovanje. *Misijonska obzorja* 24, 5:6–8.
- Boxer, Charles Ralph.** 1951. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkley: University of California.
- Donner, Fred McGraw.** 2010. *Muhammad and the believers: at the origins of Islam*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gallez, Edouard-Marie.** 2005. *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*. Pariz: Edition de Paris.
- Gellner, Ernest.** 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Girard, Charles, ur.** 2008. *Lettres des missionnaires maristes en Océanie 1836–1854*. Pariz: Karthala.
- Gozlan, Martine.** 2008. *Sunnites, chiites. Pourquoi ils s'entretuent*. Pariz: Seuil.
- Harcet, Marjana.** 2010. Ženske, ki umirajo za Alaha. *Bogoslovni vestnik* 70:473–482.
- Khosrokhvar, Farhad.** 1997. *Anthropologie de la révolution iranienne: Le rêve impossible*. Pariz: L'Harmattan.
- Kippenberg, G. Hans,** in Guy Stroumsa, ur. 1995. *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill.
- Meddeb, Abdelwahab.** 2002. *La maladie de l'islam*. Pariz: Seuil.
- Mozaffari, Mehdi.** 1998. *Fatwa: Violence and Discourtesy*. Aarhus: Aarhus Uni. Press.
- Ocvirk, K. Drago.** 2006. *Misijoni – povezovalci človeštva. Krščansko misijonstvo v univerzalizaciji človeštva. Antropologija misijonov*. Ljubljana: Družina.
- . 2009. Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani. *Bogoslovni vestnik* 69:31–41.
- Rodinson, Maxime.** 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Ruthven, Malise.** 2006. *Islam in the World*. London: Granta Books.
- Selengut, Charles.** 2003. *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*. New York: Altamira Press.
- Thoraval, Yves.** 1998. *Islam. Mali leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 4, 473-482
 UDK: 28-423.78:305.55.2
 Prejeto: 12/2010

Marjana Harcet **Ženske, ki umirajo za Alaha**

Povzetek: Članek pokaže, da po klasičnem islamskem učenju ženske niso poklicane k džihadu, čeprav so že v najzgodnejšem islamu obstajale muslimanke, ki so poprijele za orožje, in kakor poročajo viri, jim tega ni nihče očital. Vendar pa se od žensk kljub temu ni pričakovalo, da bi se vedle kakor moški. To lahko opazimo na podlagi tega, da ni povsem enotnega stališča glede tako imenovanih *mutarajjulat*. Danes prevladuje prepričanje, da so imele v klasičnem obdobju islama ženske predvsem vloge mater in podpornic mudžahidov in da same niso hodile na teren, čeprav zagovorniki aktivne udeležbe žensk v džihadu pravijo, da ni čisto tako, kakor dokazuje Muhammad Khayr Haykal. V drugem delu se članek osredotoči na dejstvo, da eshatološki cilji žensk in moških, ki se odločajo za mučeništvo, niso enaki: medtem ko moške pri njihovih dejanjih lahko motivira obljubljena rajska nagrada v obliki dvainsedemdesetih devic, se morajo ženske zadovoljiti z enim nebeškim ženinom. Ker pa to niso razlogi, iz katerih se ženske odločajo za samorazstrelitvene teroristične napade, so v zadnjem delu predstavljeni motivi posameznic za tovrstne napade. Med njimi najdemo verske in nacionalistične motive, diskriminacijo in podrejenost, pri nekaterih pa tudi željo, da se tako odkupijo za domnevne grehe. Motivi, ki jih imajo organizacije, ko novačijo ženske, pa so nekoliko drugačni in se povezujejo predvsem z vplivom in odmevnostjo terorističnih napadov, ki jih izpeljejo ženske. Naposled se članek bežno dotakne sestrstev in vprašanj o njihovi dejavnosti.

Ključne besede: mučenice, islam, samorazstrelitev, terorizem, ženske, devištvo, religija, nacionalizem, Al Kaida; Hamas, šahide, diskriminacija, podrejenost, emancipacija

Abstract: Women Who Die For Allah

The paper shows that the classical Islamic teaching does not expect women to actively participate in the jihad even though already in early Islam there existed women warriors. As reported by the sources, they were respected and not reproached therefor. Nevertheless, women were not expected to behave like men, as it can be seen by the lack of a uniform standpoint concerning the so-called *mutarajjulat*'s. Nowadays the opinion prevails that in the classical period of Islam women were expected to be mothers, to supply sons and to support the mujahid. On the other hand, the advocates of women's active participation in the jihad say that this was not quite so as it is shown by the case of Muhammad Khayra Haykala. The second part of the paper focuses on the fact that the eschatological goals of women and men opting for martyrdom are not the same: while men can be motivated in their actions by the promised heavenly

reward seventy-two virgins, women must contend with just one bridegroom in heaven. However, since these are not the reasons why women decide to engage in suicidal terrorist attacks, the last part of the paper presents the motives of individual women for such attacks. Among them one can find religious and nationalist motives, discrimination and subordination and sometimes the wish for redemption from alleged sins. The motives of the organizations recruiting women are somewhat different, namely terrorist attacks conducted by them get much more publicity and than the ones carried out by men. Finally, the article touches on the phenomenon of sisterhoods and their activities.

Key words: women martyrs, Islam, self-detonation, terrorism, women, virginity, religion, nationalism, al-Qaeda, Hamas, shahid, discrimination, subordination, emancipation

Po klasičnem islamskem učenju ženske niso poklicane k džihadu. Vsaj ne v takšnem smislu, kakor so poklicani moški. Ženska svoj džihad opravi z romanjem v Meko, da pričuje s svojimi besedami, s stališči, z dejanji in z molitvijo. To velja za ženske in za džihad na splošno. Vendar ko džihad postane osebna obveza, potem je ženska poklicana, enako kakor moški, in za osebni džihad ženski ni treba nikogar prositi za dovoljenje – ne svojega moža ne svojega skrbnika, je zapisal Umm Badr v *Al-Qaida Womens Magazine* leta 2004.

Na podlagi takšnega stališča je možno razumeti, da so danes islamske mučenice oziroma *šahide* (beseda izvira iz besede *šahid*, ki pomeni mučenika) dovoljene. O tem, če in kako lahko ženske uresničujejo svoj džihad, bo tekla beseda v nadaljevanju, v katerem bo kratek pregled sodobnih raziskovalcev, ki se ukvarjajo z navedenim vprašanjem. Na začetku pa je treba reči predvsem to, da danes *šahide* obstajajo, ne glede na to, ali tradicionalni islamski nauk takšno obliko žrtvovanja žensk za Alaha dovoljuje ali zavrača.

1. Poklicanost žensk k džihadu

Dejstvo je, da je število muslimank, ki izvajajo samorazstrelitvene napade, v porastu. Kakor navaja Yoram Schweitzer, je med letoma 1985 in 2006 v samorazstrelitvenih napadih umrlo več kakor 220 žensk: največ na Šrilanki (75), sledi Izrael s palestinskimi območji (67), potem sta tu Rusija in Čečenija (47) ter Turčija (15). V tem obdobju je bilo nekoliko manj samorazstrelitvenih napadalk v Libanonu, v Uzbekistanu in v Iraku, kjer so bile po štiri bombaškinje, po dve so zabeležili v Maroku in v Pakistanu in po eno v Indiji, v Tadžikistanu in v Jordaniji. David Cook (2005, 376) ugotavlja: v luči tega, da se število muslimank, ki se angažirajo v radikalnih islamskih in nacionalističnih skupinah, vedno bolj veča, se danes ne moremo izogniti vprašanju o tem, kaj o tovrstnih napadih pravijo islamski viri in islamski pravnik, obenem pa se lahko vprašamo tudi, kakšni so motivi teh žensk in kakšni so motivi organizacij, ki te ženske novačijo in mobilizirajo.

'Aliyya Mustafa Mubarak je v delu *Mohamedove spremljevalke kot bojevnice (Sahabiyyat mujahidat)* navedla kar 67 žensk, ki so se v Mohamedovem času ali kmalu po njegovi smrti borile v islamskih osvajalskih bitkah. Čeprav je velik delež žensk takšnih, ki niso bile bojevnice, ampak samo podpornice (Cook 2005, 376), je dejansko nekaj primerov, za katere lahko rečemo, da so to predhodnice sodobnih mučenic – *šahid*. Eden najbolj znanih primerov zgodnjega udejstvovanja ženske v džihadu je zagotovo Nusayb bint K'ab, ki so jo imenovali tudi Um 'Umara. Čeprav se je Nusayb bint K'ab leta 625 med kalifatom Abu Bakra z možem in sinovoma odpravila na bojišče na Uhud, da bi pomagala ranjencem, je takrat tudi sama poprijela za orožje. Izročilo navaja njeno trditev, da so bile z njo še štiri goreče bojevnice (Cook 2005, 376; von Knop 2007, 407).

Vendar to ni bil osamljen primer v tistem času. Džihada so se udeleževale tudi prerokove sorodnice. Med njimi so bile Mohamedova žena Ajša, vnukinja Zajnab in teta Safija. Tako je Ajša leta 656 vodila bitko pri Basri oziroma tako imenovano bitko kamele, vnukinja Zajnab bint Al se je leta 680 borila v bitki pri Karbali in teta Safija je leta 627 med bitko na Hendeku (*Khandaq*) obglavila Juda, ki je vdrl v Medinsko zatočišče, kamor so se pred napadalci iz Meke skrile ženske in otroci (Cook 2005, 376). Kakor ugotavlja Katharina von Knop (2007, 407), so te ženske za zgled sodobnim mučenicam: tistim, ki se odločajo za mučeništvo, tistim, ki so izgubile svoje družinske člane v džihadu, in tistim, ki podpirajo ideologijo mučeništva.

Pričevanja iz poznejšega obdobja – med 9. in 11. stoletjem – govorijo celo o bojevnica, ki so jih imenovali *mutarajjulat*. Toda ker so se oblačile in vedle kakor moški, jih je prerok Mohamed preklel (skupaj z moškimi homoseksualci), čeprav naj bi številne zgodbe kazale na to, da te ženske niso bile nujno lezbijke, ampak predvsem bojevnice, pravi Cook (2005, 376–377).

Vsekakor navedeni primeri pričajo o tem, da v Mohamedovem času ženskam ni bilo prepovedano poprijeti za orožje in stopiti na bojišče ter se boriti za islam in za Alaha, čeprav v kanoničnih islamskih zbirkah ne najdemo soglasnega mnenja o tem, ali se ženske lahko posvetijo džihadu ali ne.

Muhammad Khayr Haykal v delu *Džihad in bojevanje v skladu s šeriatskimi predpisi (al-Jihad wa-l-qital fi al-siyasa al-shara'iyya)*, ki ga je napisal leta 1993, določa, kdo je primeren za tovrstno bojevanje. Primeren kandidat za mudžahida mora biti musliman, odrasel, moški, zdrav, svoboden in zmožen (378). Tradicionalno islamsko učenje torej ni naklonjeno aktivni udeležbi žensk v džihadu. Neki pravnik iz 10. stoletja, Ibn Babawayhi, resda poroča o tem, da so se džihada udeleževale tako ženske kakor moški, vendar vsak na svoj način. Medtem ko so bili moški dolžni, da za džihad dajo svoje življenje in prelijejo kri, je bila naloga žensk, da z dejanji in z molitvijo podpirajo in spodbujajo svoje može in sinove v njihovem džihadu. Materin džihad je, imeti veliko otrok in jih vzgajati tako, da postanejo *šahidi*. Nekatere matere s ponosom zatrjujejo, da bi bila zanje največja čast, če bi njihovi sinovi izvedli samomorilski napad, ko odrastejo (von Knop 2007, 410). Drugače pa v Heratu, v Kabulu in v Peshawarju obstajajo tudi šole za deklice, v katerih so dekleta vzgojena v radikalnem antiameriškem in antiizraelskem duhu od prvega dne šole dalje, piše von Knopova. Tovrstno šolanje vzgaja dekleta v klasičnem smislu: ženske vidi predvsem kot podpornice moških, saj naj bi bili podpora moških

šahidov in vzgoja za džihad kratkoročno in dolgoročno pomembnejši od samorazstrelitev žensk (409). To stališče je v skladu z ideologijo vodij Al Kaide Osama bin Ladna in Yussufa al-Ayyirija. Prvi je na posnetku, ki ga je dne 18. oktobra 2003 predvajala Al Jazeera, povedal, kako se od muslimank pričakuje, da bodo odigrale svojo vlogo (406). Drugi, Yussuf al-Ayyiri, ki je bil eden od vodij savdskoarabske veje Al Kaide, pa je izrecno poudaril, da vloga žensk ni bojevanje, temveč predvsem podpora moških v njihovi dejavni vlogi v džihadu, ker ima to življenjski pomen za celotno islamsko skupnost – *umma*. Njegove besede lahko po von Knopovi (406) povzamemo takole: »Ženske naslavljamo zato, ker smo opazili, da nihče ne more bolje vplivati na moškega, kakor ženska, ki je v nekaj prepričana. Takrat moški stori to kar hoče ženska. Rek, da za vsakim velikim moškim stoji ženska, danes pomeni, da za vsakim mudžahidom stoji ženska.«

Dejstvo, da so danes mučeništvo nase vzele (tudi) ženske, je za muslimane vir ponosa in sramote obenem. Številke, ki kažejo porast mučenic, ne zbuja le vprašanja, ali je žensko mučeništvo v islamu sploh možno, ampak tudi, kaj se je zgodilo z moškimi mučeniki. Nekdanji ambasador kraljevine Savdske Arabije v Združenem kraljestvu, Ghazi al-Qusabi, v svoji *Poeziji mučeništva* opaza, da ni več močnih in možatih arabskih vodij (Cook 2007, 161–163). Da ženski terorizem obstaja in da vpliva na ugled moških, je leta 2002 potrdil tudi egiptovski islamistični tednik Al-Sha'ab, ki je poročal: »Ženska je, ženska, ženska je tista, ki je vir ponosa za ženske tega naroda in vir časti, ki sramoti podrejene moške, katerih sramota ne more biti oprana razen s krvjo.« (von Knop 2007, 401) Udeležbe in pomena ženskih mučenic pa ni spregledal niti vodja Hamasa, šejk Ahmad Yasin, ki je svoj čas zavračal, da bi bile ženske lahko samomorilske napadalke in s tem mučenice. Šejk je svoje stališče spremenil in že nekajkrat potrdil, da številne palestinske samomorilke dejansko prihajajo iz Hamasa (Cook 2007, 161–163). Tako je januarja 2004 Reem Raiyshi postala prva ženska, ki je izvedla samorazstrelitev v imenu Hamasa, od koder so tudi potrdili, da se v njihovih vrstah uri kar nekaj žensk z območja Gaze (Davis 2006, 6).

Čeprav je nastop mučenic (še vedno) bolj povezan s Palestino in z Egiptom (Cook 2005, 380), se je zgodilo veliko sprememb tudi v konzervativnejši Saudski Arabiji. V Al Kaidi so ženske veljale za pomočnice, podpornice in vzgojiteljice (Von Knop 2007, 411), vse dokler ni nastopila ena najbolj nenavadnih sprememb pri radikalnih muslimanih iz Saudske Arabije. Ta preobrat se je zgodil, ko je Yusuf al-Ayyiri, ki je bil eden ideoloških vodij Al Kaide, pred smrtjo junija 2003 napisal dokument *Vloga žensk v džihadu proti sovražnikom (Dawr al-nisa' fi jihad al-'ada')* in v njem navedel primere sedmih žensk, ki so dejansko bile bojevnice, in to ne le v Mohamedovem času, temveč tudi v srednjem veku. Kakor opaza Cook, se je al-Ayyiri zavestno odločil, da bo pokazal na takšne ženske, ki niso bile le podpornice, ampak dejanske akterke – bojevnice. Postavlja jih kot vzor sodobnim muslimankam, čeprav jih neposredno ne poziva k akciji. Lahko pričakujemo, da bo ta tekst prispeval k temu, da bo tabu glede mučenic v Saudski Arabiji oslabil (2005, 381–382), to pa se sklada tudi z dejstvom, da danes radikalni muslimani poskušajo upravičiti sodelovanje žensk v džihadu. Cook navaja Al-Takrurija in šest fatev, ki opravičujejo udejstvovanje žensk v mučeniških operacijah (380). Eno od njih je izdal znani Egipčan Yusuf al-Qaradawi, tri so nastale pod okriljem znamenite egiptovske uni-

verze al-Azhar, eno je podpisal Faysal al-Mawlawi iz Evropskega sveta za raziskave in pravno mnenje v Dublinu, zadnjo pa Nizar 'Abd al-Qadir Riyyan z islamske univerze v Gazi. Navsezadnje pa o tem, da se spremembe zares dogajajo, priča tudi Al Kaidina revija Al Khansa, ki je prva džihadistična publikacija, namenjena izključno ženskam: kljub temu da ne zagovarja neposredno udeležbe žensk v terorističnih napadih, promovira džihadistično zavest.

2. Sodobni pogled na mučenice

Kakor smo videli, klasični pogled na mučeništvo načeloma ni sprejemal žensk kot mučenic, čeprav se ni moglo nikoli povsem prezreti, da so v zgodovini islama dejansko obstajale. Verjetno zato, da bi lažje opravičil svojo naklonjenost novačenju žensk, je že omenjeni Haykal ločil dve vrsti džihada: džihad kot fard kifaya, ko je džihad dolžnost skupnosti, in džihad kot fard 'ayn, ko je džihad posameznikova obveza. V prvem primeru ženska nima ne pravice ne dolžnosti bojevanja, v drugem primeru pa je osebno zavezana, da izpolni svoj džihad. Zato je upravičena tudi do vojaške vzgoje, da bo lahko izpolnila svojo dolžnost, ko in če bo prišel ta čas, navaja Cook (2005, 379). Kakor ugotavlja, je s tem Haykal naredil revolucionaren prestop od tradicionalnega k sodobnemu razumevanju džihada in vloge žensk v njem.

Vprašanje pa je, ali so ženske s tem, ko sledijo moškemu konceptu džihada in same izvajajo napade, tudi dejansko bolj aktivne kakor tedaj, ko »le« podpirajo svoje moške sorodnike, vzgajajo otroke v ideologiji in pospešujejo teroristično delovanje, se sprašuje von Knop (2007, 397). »Terorizem ni samo moška zadeva; je tudi ženska zadeva. Razlika je le, da večina radikalnih muslimank sledi ženski džihad, a ta interpretacija džihada ni nič manj nevarna kot moška interpretacija, ki vključuje nošenje orožja in izvedbo napadov.« (411)

Izročilo pravi, da bo mučenik, ki se je žrtvoval za Boga, nagrajen v raju. Poleg tega mu bodo odpuščeni grehi, pri Bogu bo lahko posredoval za sedemdeset svojih bližnjih in nagrajen bo z dvainsedemdesetimi *hurijami* oziroma devicami, ki so v Koranu omenjene štirikrat: 44,54; 52,20; 55,72 in 56,22.

Čeprav nekateri islamski učenjaki dobesednemu tolmačenju nasprotujejo, ker je po njihovem mnenju obstoj rajskih devic treba razumeti alegorično, kot nagrado, ki bo tako popolna in lepa kakor dih jemljjoča ženska, v Palestini obstaja široko prepričanje o devicah. O njih pišejo mediji in učijo v šolah. Dobesednemu razumevanju izročila pritrjujejo tudi radikalni ideologi, ki s svojimi teološkimi nauki o raju usmerjajo mlade k mučeništvu (Frank 2008, 102). Irshad Manji v delu *Kaj je narobe danes z islamom?* to slikovito opiše takole: »Mesec dni pred 11. septembrom je nabiralec privržencev za palestinski Hamas, ki se je iz odporniškega gibanja sprevrgel v terorizem, povedal postaji CBS, da privablja svoje kandidate z viziijo o sedemdesetih devicah. To je kot permanentno dovoljenje za ejakuliranje v zameno za pripravljenost detoniranja, in dolgo so trdili, da Koran zagotavlja mučenikom tako nagrado.« (Manji 2008, 68–69) Toda Manji (69) pravi, da imajo v raju težave, saj se je v Koran verjetno prikladla človeška napaka v prevodu: »Kot

pravijo nove raziskave, niso device tiste, ki jih lahko mučeniki pričakujejo kot svojo nagrado, ampak rozine! Besedo, ki jo strokovnjaki za Koran vsa stoletja razumejo kot 'temnooke device' – hur –, bi bilo verjetno pravilneje razumeti kot 'bele rozine'. (Ne smejte se. Vsaj ne preveč. Rozine so bile v Arabiji 7. stoletja tako dragocena poslastica, da so jih imeli za nebeški užitek.)«

A če vendarle vzamemo pod drobnogled tradicionalno islamsko učenje o devicah, vidimo, da se vprašanje rajske nagrade postavi v povsem novo luč, ko se vprašamo, s čim bo nagrajena ženska mučenica, saj v raju zanjo ni predvidenega nič hurijam podobnega. Vprašanje je bilo zastavljeno tudi na spletni strani Hamasa in odgovor je jasno pokazal, da so bili njegovi avtorji nekoliko v zadregi. Kljub čedilje bolj naklonjenemu odnosu Hamasa do mučeništva, kakor bo videti tudi v nadaljevanju teksta, je odgovor le povzegal tradicionalne poglede na žensko: ženska bo v raju nagrajena tako, da bo združena s svojo družino, tiste ženske, ki pa v tuzemskem življenju niso bile poročene, bodo v raju poročene z nekom iz raja (Cook 2005, 381; Cook 2007, 163). V vsakem primeru je jasno, da ženska v raju ne bo našla dvainsedemdesetih moških devičnikov zase, ampak samo enega moža. Druga interpretacija pravi, da bo ženska mučenica ena od dvainsedemdesetih devic, ki čakajo na svojega mučenika (Von Knop 2007, 410).

3. Dejavniki, ki vplivajo na porast podpore ženskemu mučeništvu

Razlogi, da se ženske odločajo za samomorilske napade, so zelo kompleksni. Ker tistih, ki usodno dejanje uspešno izvedejo, ne moremo vprašati po njihovih razlogih, je eden od najboljših načinov, da kaj izvemo, verjetno ta, ki se ga je lotila Nathalie Assouline, izraelska producentka filma *Šahida – Alahove neveste* (*Shahida – Brides of Allah*). Assoulinova je po intervjujih z ženskami, ki so se bile pripravljene razstreliti, a so se zaradi spodletelega poskusa namesto v raju znašle v zaporu, povedala, da je to kompleksna stvarnost in da ni možno dati enopomenskega odgovora o razlogih za njihovo dejanje. Kakor je ugotovila po analizi osebnih zgodb zapornic, ki so bile vpletene v teroristične napade v Izraelu, razlogi niso samo ideološki, samo verski ali samo socialni (Mukerji 2010). Zapornice so kot razloge za svoja dejanja navajale celo paleto motivov: nekatere so se za svoja dejanja odločile iz verskih in nacionalističnih motivov, druge zaradi diskriminacije in podrejenosti, za tretje pa je bil to način, da se odkupijo za domnevne grehe. V grobem lahko te razloge razdelimo na dve kategoriji: na osebne in na skupnostne, čeprav je razmejitve med enimi in drugimi dejansko skorajda nemogoča. A kakor bomo videli, to razdelitev kljub temu nekateri raziskovalci uporabljajo pri raziskovanju fenomena ženskega mučeništva.

Prva bombašica, 17-letna Libanonka Sana Mahaydali, se je razstrelila leta 1985. Svoj napad JE izvedla v bližini vozil izraelskih vojakov in s tem dala jasno vedeti, da se je razstrelila zaradi nacionalističnih interesov. Ta način upora in izražanja nestrinjanja se je iz Libanona kmalu razširil tudi po drugih državah in postopoma so to obliko protesta prevzele tudi članice tamilskih tigrov na Šrilanki (LTTE) in čla-

nice kurdske delavske stranke (PKK) (von Knop 2007, 398). Danes so nacionalistični in verski razlogi za samorazstrelitvene napade navadno okrepljeni z motivi različnih organizacij, ki posameznice in posameznike novačijo in jih tudi svojim ciljem ustrezno spodbujajo (Speckhard in Ahkmedova 2006, 468). Tako je, denimo, tudi v Pakistanu, kjer verski ekstremisti in predstojniki medres in džihadskih organizacij uporabljajo ženske za svoje lastne interese, ugotavlja Maria Alvanou. To je toliko bolj problematično, ker pakistanske radikalke lahko postanejo »grožnja civilni družbi, pravu in redu, ogrozijo stabilnost in preživetje zmernega in liberalnega islama v Pakistanu« (Maria Alvanou 2007).

Speckhard in Ahkmedova (2006) zavračata stališče, da so razlogi žensk, ki se odločajo za mučeništvo, drugačni kakor razlogi moških, čeprav mediji in veliko število raziskovalcev pripisujejo posebno vlogo pri odločitvi za samorazstrelitveni napad prav družbenim pričakovanjem in predsodkom družbe. Med zagovorniki te teorije je tudi von Knopova (2007, 399–400), ki ugotavlja, da imajo teroristke podobne motive kakor teroristi, vendar pa jim to, da so zaradi spola zatirane, daje še dodatno motivacijo. Dejstvo je, da so teroristični napadi dejanja, ki se dogajajo v javnem prostoru, ta prostor pa ženskam drugače ni dostopen. Udeleževanje žensk v terorizmu je torej –paradokсно – svojevrstno dejanje emancipacije. Kot potrditev tega von Knopova navaja: v palestinski družbi je samorazstrelitev edini način, da ženske postanejo junakinje.

Velik odstotek žensk v LTTE Mia Bloom pripisuje dejstvu, da se ženska, ki je bila posiljena, po hindujski tradiciji ne more poročiti in ne sme imeti otrok. Ker so zlorabljene tamilske ženske po družbenem prepričanju »poškodovano blago« (400), jim boj za tamilsko neodvisnost pomeni način, kako se odkupiti in narediti nekaj dobrega, kljub svojemu »statusu«. Kakor navajata Farhana Ali in Jerrold Post, jih k temu pogosto spodbujajo tudi njihove družine, saj samorazstrelitveni napad razumejo kot darovanje ženske, ki ne bo nikoli postala mati (2008, 643). Veliko število žensk med bombaši LTTE pa Christoph Reuter razlaga kot povsem praktičen ukrep: med bombaši je več žensk, ker so moški fizično boljše usposobljeni za bojvniške napade (Crenshaw 2007, 156).

O samorazstrelitvenih dejanjih kot načinu »odkupa za grehe« govorijo raziskovalci tudi pri čečenskih črnih vdovah. Te ženske naj bi se za svoja samorazstrelitvena dejanja nemalokrat odločile zato, ker so jih posilili ruski vojaki in ker s tem dejanjem želijo družini povrniti ugled. V Čečeniji je globoko zakoreninjeno prepričanje, da vdove nimajo svetle prihodnosti, zato verjamejo, da je nasilje nad Rusi, ki so zakrivali smrt njihovih mož, za vdove najboljše zadoščenje (Ali in Post 2008, 643). Toda motivi posameznic za angažiranje v terorističnih napadih se razlikujejo od motivov organizacij, ki te ženske novačijo, opozarja von Knopova (2007, 398).

Ko različne nacionalistično ali versko naravnane organizacije novačijo, so njihovi razlogi za pridobivanje žensk povezani s tem, da so ženske bolj »učinkovite«. Paradokсно: ta učinkovitost izvira iz njihove družbene umeščenosti in iz stereotipov o ženskah. Ženske, ki so po nekakšnem splošnem razumevanju v primerjavi z moškimi razumljene kot bolj miroljubne, materinske, nežne, predane družini in družinskim vrednotam, sposobne kompromisov in odpovedovanja, z dejanji, kakor so samorazstrelitveni napadi, preprosto pretresejo javnost. Šok spriči dejstva, da

so hčere, žene in matere sposobne tovrstnih dejanj, navadno zbudi veliko pozornost medijev, ki osupnejo javnost s pretresljivimi zgodbami, ko si zastavljajo vprašanje, kako lahko ženska zapusti svoje otroke in družino in uniči toliko življenj (Mukerji 2010). Von Knopova (2007, 398–401) ugotavlja, da se ljudje nad terorističnimi dejanji žensk odkrito zgražajo, ker ne morejo verjeti, da lahko ženske zapustijo svoje domove in se odločijo za morilski podvig, ki zahteva številne nedolžne žrtve. Ženske so torej »učinkovite« zato, ker je teroristično dejanje v popolnem nasprotju z dejanji, ki se pričakujejo od žensk.

Posamezne organizacije pa novačijo ženske tudi zato, ker so ženske dokaj nevinne v družbi, še izpostavlja von Knopova (411). Preiskovalci, ki poskušajo prepričati samorazstrelitvene napade, se navadno v prvi vrsti ne osredotočajo na ženske.

Razlogi so po eni strani povezani s prevladujočim prepričanjem, da ženske niso nasilne, po drugi strani pa omejenost žensk na dom dejansko odvrča pozornost od njih. Nazadnje von Knopova izpostavi tudi povsem praktičen vidik novačenja žensk: vključitev žensk v teroristične napade sama po sebi pomeni večje število potencialnih napadalcev.

Na tem mestu se naposled zdi smiselno zapisati kako besedo tudi o sestrstvih, saj se kar samo od sebe zastavlja vprašanje, kako je z ženskimi teroristkami v Evropi. Oktobra 2010 je po Evropi završal nemir spričo dejstva, da po nekaterih podatkih samo v Nemčiji živi več kakor sto islamskih skrajnežev, ki so izurjeni za teroristične napade. Kako pa je z ženskami? Se združujejo po vzoru bratovščin – in če se, na kakšen način so dejavne? Von Knopova v članku *The Female Jihad: Al Qaeda's Women* (2007, 407–408) piše, da so ženske, ki delijo ideologijo salafijskega džihada, organizirane v tako imenovanih sestrstvih. Sestrstva so nastopila hkrati z islamsko bratovščino, ki jo je oblikoval Hassan al Banna leta 1928. Toda glede na vlogo ženske v islamski družbi, ki je omejila ženske na zasebno sfero, sestrstva niso nikoli dosegla takšne odmevnosti kakor bratovščine, saj se članice sestrstev srečujejo v zasebnosti svojih domov ali na spletu. Sodobne raziskave kažejo, da so ženske v sestrstvih nekoliko bolj organizirane v Nemčiji kakor drugod v Evropi, toda kakor opozarja von Knopova, vsa sestrstva ne sledijo radikalni interpretaciji islama, čeprav lahko radikalna sestrstva najdemo povsod po Evropi.

4. Sklep

»Lahko zares ljubimo Boga, ki ga uporabljajo kot municijo proti polovici njegovih častilcev? Igra ljubezen vlogo?« (Manji 2008, 241)

Kakor je v svojih delih izpostavil Cook, so danes in v prihodnje muslimani postavljeni pred velik izziv, da izoblikujejo takšno teorijo mučeništva, ki bo okrepila skupnost, kajti čaščenje samomorilskih napadalcev deluje destruktivno za islamsko skupnost (2007, 164), ne glede na to, ali te napade izvajajo ženske ali moški, in tudi ne glede na to, ali je to posredno ali neposredno udejstvovanje v terorističnih dejavnostih. V tem smislu se dejansko pokaže, da tudi samo podpiranje teroristične ideologije to ideologijo krepi in jo dejansko vzpostavlja. Zato ni nedolžna vloga mater, ki svojim sinovom in hčeram postavljajo za zgled dejanja mučenikov in mu-

čenic. Ne le da je smrt kot cilj življenja (nekoliko) sporen cilj, tisto, kar je še toliko bolj treba izpodbijati, je prepričanje, da je smrt številnih nedolžnih lahko Bogu všečno dejanje. »Borite se na Božji poti proti tistim, ki se bojujejo proti vam. Toda ne prestopajte meje! Bog resnično ne mara tistih, ki prestopajo meje (dovoljene-ga).« (Koran 2,190) V opombi k navedenemu odlomku Korana je v izdaji iz leta 1984, ki je bila natisnjena v Zagrebu, zapisano, da je to prvi *ajet*, ki dovoljuje bojevanje, vendar samo pri obrambi. Muslimanom ni dovoljeno začenjati boja, razen kadar so napadeni. To je tudi razlog, da se muslimani ne smejo bojevati proti otrokom, starejšim, ženskam in proti civilnemu prebivalstvu (Koran 1984, 43). Samorazstrelitve posameznikov in posameznic, ki povzročijo smrt nedolžnih, so torej v nasprotju s Koranom in s konkretnim Allahovim naukom, kakor verujejo muslimani. Umreti za Alaha ne bi smelo pomeniti uboja nedolžnih. V tem smislu je sodobna teorija mučeništva res potrebna prenove. Zagovarjanje emancipacije muslimank, ki se odzovejo na džihad, ker naj bi to kazalo na njihov upor podrejenosti in željo po aktivni udeležbi v javnem življenju, je borna tolažba. Potem ko so mrtve ali v zaporu, če se jim dejanje izjalovi, je težko govoriti o emancipaciji. Tudi obljubljena rajska nagrada je nekoliko vprašljiva, če upoštevamo dejstvo, da morajo biti razlogi za mučeništvo popolnoma čisti in dejanje storjeno izključno v želji po podeditvi Alahu. Navsezadnje je teroristično dejanje zaradi želje po emancipaciji dvomljivo tudi zato, ker nagrada za mučenike in mučenice predpostavlja neenako obravnavo v raju, saj je moškim obljubljenih kar dvainsedemdeset devic, ženskam pa samo en ženin.

Trud za reinterpretacijo klasičnega razumevanja džihada, da bi ustrezal tudi udejstvovanju žensk v terorističnih napadih, ni napredek, za katerega bi si bilo treba prizadevati, saj terorizem deluje razdiralno, ne glede na to, kako ga opravičujejo njegovi zagovorniki. Zato se bodo morali muslimani bolj kakor reinterpretaciji klasičnega razumevanja džihada posvetiti ponovnemu branju svetih islamskih tekstov, njihovi reinterpretaciji in opustitvi praks, ki ne izvirajo iz vere. Prizadevati si je treba za pravilen *idžtiħad* – neodvisno mišljenje in za pravilno razlago svetih virov islama. Vsekakor bi bilo to – in ne radikalizem – veliko bolj konstruktivno od terorističnih napadov, ki so zagotovo odsev obupa in ne poguma. Ko bi bil to pogum, bi se borili s sredstvi, ki jih omogočata razum in življenje, ne pa surova moč in smrt.

Reference

- Ali, Farhana, in Jerrold Post.** 2008. The History and Evolution of Martyrdom in the Service of Defensive Jihad: An Analysis of Suicide Bombers in Current Conflicts. *Social research* 75, št. 2:615–654.
- Alvanou, Maria.** 2007. Pakistani women and jihad: a new dangerous trend. <http://www.itstime.it/Commenti/Pakistan%20women%20and%20jihad.pdf> (pridobljeno 6. 12. 2010).
- Badr, Umm.** B.I. Women Must Participate in Jihad. *Al-Qaida Womens Magazine*. <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=subjects&Area=jihad&ID=SP77904> (pridobljeno 6. 12. 2010)
- Cook, David.** 2005. Women Fighting in Jihad? *Studies in Conflict & Terrorism* 28, št.5:375–384.
- . 2007. *Martyrdom in Islam*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Crenshaw, Martha.** 2007. Explaining Suicide Terrorism: A Review Essay. *Security Studies* 16, št. 1:133–162.

- Davis, Jessica.** 2006. Women and Terrorism in Radical Islam: Planners, perpetrators, patrons? [Http://centreforforeignpolicystudies.dal.ca/pdf/gradsymp06/Davis.pdf](http://centreforforeignpolicystudies.dal.ca/pdf/gradsymp06/Davis.pdf) (6. 12. 2010).
- Kur'an.** 1984. Zagreb: Stvarnost.
- Manji, Irshad.** 2008. *Kaj je narobe danes z islamom? Poziv k poštenosti in prenovi.* Petrovče: Znamenje.
- O'rourke, Lindsey A.** 2009. What's Special about Female Suicide Terrorism? *Security Studies* 18, št. 4:681–718.
- Schweitzer, Yoram, ur.** 2006. *Female suicide bombers: Dying for equality?* Tel Aviv: Tel Aviv University: Jaffee Center for Strategic Studies (JCSS).
- Soumya Mukerji.** 2010. Can a loving mother be a terrorist? [Http://www.mid-day.com/news/2010/may/090510-natalie-assouline-israeli-filmmaker-documentary-brides-of-allah.htm](http://www.mid-day.com/news/2010/may/090510-natalie-assouline-israeli-filmmaker-documentary-brides-of-allah.htm) (pridobljeno 6. 12. 2010).
- Speckhard, Anne, in Khapta Ahkmedova.** 2006. The Making of a Martyr: Chechen Suicide Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism* 29, št. 5:429–492.
- Von Knop, Katharina.** 2007. The Female Jihad. Al Qaeda's Women. *Studies in Conflict & Terrorism* 30, št. 5:397–414.

Andrej Naglič

Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi

Povzetek: V prispevku je prikazano razumevanje svobode vere, izhajajoče iz nedavne odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije (USRS) o presoji ustavnosti posameznih določb Zakona o verski svobodi. Odločba omogoča sistematičen pregled človekove pravice, ki se v Ustavi Republike Slovenije (URS) postopkovno in vsebinsko prepleta v več členih. Najbrž je prav to razlog, da je USRS izpostavilo celovito razlago svobode vere, zlasti v pravnosistemski medsebojni usklajenosti 41. člena in 7. člena URS. Konsistentnemu pogledu USRS je v odločbi mogoče slediti od opredelitve obsega verske svobode, oblik njenega uresničevanja in razreševanja konfliktov posameznih vidikov, prikaza vloge države in načina njenega ravnanja do praktičnega vidika državne finančne intervencije. USRS na tej podlagi začrta humanistično razlago načela ločitve države in verskih skupnosti, ki presega tako etatistični kakor individualistični model. Verska prepričanja in verske skupnosti so po mnenju USRS sestavni del pluralne demokratične družbe, v kateri skupno dobro pomenijo ustavno zagotovljene človekove pravice in temeljne svoboščine. Že v odločbi iz leta 2003 je USRS namreč poudarilo, da država lahko razvija skupne državljanske vrednote, predvsem tiste, ki omogočajo skupno življenje ljudi z različnimi prepričanji. Verska in nazorska prepričanja in organizacije, ki s svojo konfesionalno ali nekonfesionalno dejavnostjo prispevajo k skupnim vrednotam družbe, so zato neločljivi in splošnokoristni sodelavci države. Dolžnost in interes države je, da jih pri tem nepristransko podpira. Ti poudarki USRS bodo neobhodni pri nadaljnjem razvoju pravno-političnega diskurza o svobodi vere v Sloveniji.

Ključne besede: verska svoboda, ločitev države in verskih skupnosti, sekularizacija, sodelovanje države in verskih skupnosti, državna finančna pomoč verskim skupnostim, ustavnost

Abstract: **Freedom of Religion in the Decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the Constitutionality of the Religious Freedom Act**

The paper presents the understanding of freedom of religion as it results from the recent decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia regarding the assessment of the constitutionality of individual provisions of the Religious Freedom Act. The decision provides a systematic review of this human right, which is contained, with regard to content and proceedings, in several articles of the Constitution of the Republic of Slovenia. This must have been the reason why the Constitutional Court pointed out a comprehensive interpretation of freedom of religion, especially regarding the legal and systemic coherence of Articles

41 and 7 of the Constitution. The consistent point of view of the Constitutional Court can be followed in this decision from the definition of the scope of religious freedom, the forms of its implementation and the resolution of conflicts in its individual aspects, the presentation of the role of the state and the method of its action up to the practical aspect of a financial intervention by the state. On this basis, the Constitutional Court traces out a humanistic interpretation of the principle of separation of the state and religious communities that exceeds the statist model as well as the individualistic one. According to the Constitutional Court, religious beliefs and religious communities are an integral part of a pluralistic democratic society where the common good is represented by constitutionally guaranteed human rights and fundamental freedoms. Already in its decision in the year 2003, the Constitutional Court emphasized that the state may develop common civic values, especially those that enable the common life of people with different beliefs. Religious and ideological beliefs as well as organisations, whose confessional or non-confessional activity contributes to the common values of society, are therefore inseparable and universally beneficial collaborators of the state. It is the duty and an interest of the state to impartially support these organisations in the performance of their activities. These emphases by the Constitutional Court will be indispensable in the further development of the legal-political discourse regarding the freedom of religion in Slovenia.

Key words: freedom of religion, principle of separation of the state and religious communities, secularity, cooperation of the state and religious communities, state financial aid to religious communities, constitutionality

1. Uvod

Religija zavzema vse bolj pomembno mesto v javnem življenju (Berger 2009; Torron-Durham 2010). Najnovejši izvršilni akt predsednika Združenih držav Amerike (ZDA) s področja svobode vere utrjuje sodelovanje med državo in verskimi skupnostmi na področju splošnokoristnega delovanja države blaginje oziroma socialne države (ZDA 2010). Ukaz predsednika Obama določa, da imajo verske skupnosti pravico pod enakimi pogoji sodelovati pri pridobivanju državnih sredstev, ki so namenjena financiranju socialnih programov (Sec. 2/b). Pri tem se mora država izogibati izrazitemu poistovetenju z versko skupnostjo (Sec. 2/e). Izrazito poistovetenje pomenijo primeri, ko se od države financirani programi izvajajo znotraj izključno verske dejavnosti, v istem času in na istem mestu, in uporabniki storitev nimajo možnosti izbire, ali bodo državno financirano storitev uporabili v okviru oziroma zunaj verske skupnosti (Sec. 2/f). Med primere izrazitega poistovetenja države in verskih skupnosti pa ne sodi izvajanje državno financiranih storitev v prostorih, ki so zgolj opremljeni z religioznimi simboli. Verske skupnosti pri izvajanju javnih storitev namreč ohranjajo vso notranjo avtonomijo, ki izhaja iz načela ločitve države in verskih skupnosti, vključno s pravico do imenovanja in razreševanja svojemu lastnemu vrednostnemu sistemu lojalnega osebja (Sec. 2/g).

Z vprašanjem umeščenosti religije v javnem življenju se je v odločbi *U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010* srečalo tudi USRS. V okviru odločanja o ustavnosti posameznih določb

Zakona o verski svobodi (ZVS) je predložilo celovito in sistematično razlago svobode vere. URS versko svobodo zagotavlja in varuje v 41. členu (svoboda vesti). Določba sodi med razmeroma maloštevilne in taksativno našteje človekove pravice in temeljne svoboščine, ki jih nikakor ni dopustno začasno razveljaviti ali omejiti, niti v vojnem niti izrednem stanju (16. člen). S svobodo vero so povezane ali iz nje izhajajo številne pravice in svoboščine: načelo demokratičnosti (1. člen), ločitev države in verskih skupnosti (7. člen), enakost pred zakonom (14. člen), pravica do osebnega dostojanstva in varnosti (34. člen), varstvo pravic zasebnosti in osebnostnih pravic (35. člen), varstvo osebnih podatkov (38. člen), svoboda izražanja (39. člen), pravica do zbiranja in združevanja (42. člen), pravica do ugovora vesti (46. člen), pravice in dolžnosti staršev (54. člen), svoboda izobraževanja in šolanja (57. člen), prepoved spodbujanja k neenakopravnosti in nestrpnosti ter prepoved spodbujanja k nasilju in vojni (63. člen) in dolžnost sodelovanja pri obrambi države (123. člen) (prim. Movrin 2008, 37–38).

Zaradi vsebinske izčrpnosti in sistematične razdelanosti bo odločba USRS lahko v pomoč državi in verskim skupnostim pri urejanju medsebojnih odprtih vprašanj (npr. verska duhovna oskrba v javnih zavodih, v vojski in policiji; vzdrževanje in obdavičitev sakralnih kulturnih spomenikov). Usmerjala pa bo tudi delo zakonodajalca pri pripravi morebitnih dopolnitev razveljavljenih določb ZVS. USRS v tem smislu omogoča ureditev meril za registracijo verskih skupnosti (USRS 2010, tč. 126) in morebitno drugačno ureditev verske duhovne oskrbe v zavodih za prestajanje kazni zapora in v javnih bolnišnicah (tč. 148). Pri tem pa je pomembno poudariti, da obstoječega ZVS ni nujno kakorkoli spreminjati ali dopolnjevati, ker od USRS razveljavljene določbe zakona ne onemogočajo izvrševanja pravice do svobode vere.

2. Vsebina pravice

URS navaja, da verska svoboda, kakor jo določa 41. člen URS, obsega pravico, imeti vero, pravico, svobodno izbrati vero, pravico, ne imeti vere, in pravico, svobodno spremeniti vero. Na prvi ravni to pomeni svobodo verovanja, ki je notranji premislek in notranja odločitev posameznika o verskih vprašanjih (*forum internum*). Te ravni pravno ni mogoče urejati ali omejevati in pripada samo fizičnim osebam. (USRS 2010, tč. 80) Na drugi ravni pa pravice svobode vere pomenijo manifestacijo notranjih osebnih odločitev s področja vere navzven, zunaj sebe (*forum externum*). Manifestacija obsega pravico do svobodnega izpovedovanja vere, ki pomeni ustno ali pisno izražanje in izvrševanje vere. Obsega tudi splošno svobodo ravnanja, ki vključuje bogoslužje in obredje, druga ravnanja v skladu z verskim naukom in povezovanje v verske skupnosti. Svobodno izpovedovanje vere in splošna svoboda ravnanja pripadata tako posameznikom kakor verskim skupnostim (tč. 81).

3. Način uresničevanja pravice

3.1 Individualni in kolektivni vidik

V skladu s sistematiko USRS se verska svoboda uresničuje individualno ali kolektivno. Kolektivni vidik pomeni pravico posameznikov, da ustanavljajo ver-

ske skupnosti in se vanje povezujejo. V tem oziru imajo verske skupnosti pravico, da samostojno in neodvisno (avtonomno) urejajo svoje notranje zadeve, ki zadevajo njihovo delovanje in notranji položaj pripadnikov (USRS 2010, tč. 90). Kolektivni vidik svobode vere verskim skupnostim zagotavlja tudi svojo lastno svobodo vesti (tč. 88). Ta se izraža v pravici, da svobodno in v skladu s svojimi lastnimi pravili izpovedujejo verska prepričanja in opravljajo verska ravnanja (tč. 91).

3.2 Pozitivni in negativni vidik

Pri uresničevanju verske svobode – bodisi individualne bodisi kolektivne – je po mnenju USRS pomembno, ločiti pozitivni in negativni vidik (USRS 2002). Pozitivni vidik pomeni pravico, imeti versko prepričanje (USRS 2010, tč. 82) in v tem oziru možnost, povezati se v versko skupnost (tč. 89). Posameznik vero prosto izpoveduje sam ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, s poukom, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in z opravljanjem verskih obredov. Vidik zagotavlja vsakršno (ustno ali pisno, zasebno ali javno) izražanje vere, vključno z molitvami in s širjenjem verskih resnic. Varovana so tudi ravnanja, ki pomenijo izpolnjevanje verskih pravil (bogoslužje, obredi, rituali, procesije, uporaba verskih oblačil, simbolov ipd.). Pozitivni vidik svobode vere, skratka, vključuje navzven zaznavna ravnanja, ki so pomembno povezana s posameznikovim verskim prepričanjem (tč. 84). Nasprotno pa negativni vidik verske svobode pomeni pravico, ne imeti verskega prepričanja (tč. 82), in možnost, ne povezati se v versko skupnost (tč. 89). Posameznik ni dolžan imeti vere ali se o tem izreči; zaradi tega ga ni dovoljeno kaznovati, diskriminirati ali zapostavljati; ni ga dopustno siliti k njenemu izpovedovanju; pravico ima, odkloniti sodelovanje pri ravnanjih, ki pomenijo izvajanje vere (tč. 85).

3.3 Odnos med pozitivnim in negativnim vidikom

USRS poudarja, da negativni vidik svobode vere nima apriorne prednosti pred pozitivnim vidikom. V vsakem konkretnem primeru je treba na podlagi 2. člena in tretjega odstavka 15. člena URS opraviti tehtanje in v skladu z načelom sorazmernosti presoditi, kateremu vidiku verske svobode pripada prednost v tem trenutku (USRS 2010, tč. 86). To pomeni, da mora biti cilj posega v človekovo pravico ustavno dopusten in stvarno upravičen. Poseg pa mora biti nujen (neizogiben), primeren za doseg zasledovanega cilja in teža posledic ocenjevanega posega proporcionalna z vrednostjo zasledovanega cilja oziroma z nastalimi koristmi (tč. 122). Kot zgleda primernih posegov za zagotovitev negativnega vidika svobode vere navaja USRS prepoved obveznega obiskovanja verskega pouka in organizacijo verskega pouka pred začetkom ali po koncu pouka, tako da lahko učenci, ki se verskega pouka ne želijo udeležiti, nemoteno odidejo domov (USRS 2001).

V skladu s stališčem USRS vsaka posameznikova zaznava izpovedovanja ali izvajanja vere še ne pomeni takšne konfrontacije z verskim prepričanjem, da bi to pomenilo poseg v njegovo negativno versko svobodo. Tako sama po sebi vidna ali zvočna zaznava verskih obeležij (npr. pogled na cerkev ali mošejo, na versko procesijo, na vernika v verskih oblačilih, petje muezina ali zvok cerkvenih zvonov) ne

more pomeniti protipravne prisilne konfrontacije z vero (USRS 2010, tč. 167). Tudi zbiranje podatkov o veroizpovedi ob popisu prebivalstva je po mnenju USRS dopusten poseg v negativni vidik svobode vere, saj je zagotovljeno, da se popisana oseba svobodno (ne)opredeli (USRS 2002). Negativna verska svoboda je pripadnikom vojske v celoti zagotovljena že s tem, ko je prepuščeno njihovi svobodni izbiri, ali bodo pravico do verske duhovne oskrbe uveljavili ali ne (USRS 2010, tč. 168).

Primer nedopustnega poseganja v negativno svobodo vere je na primer obvezna prisega na Biblijo pri prevzemu državne funkcije, namestitvev križev v učilnicah javnih šol in molitve in blagoslovitve na maturitetnih slovesnostih v javnih šolah (tč. 167). Otroci se namreč osebno še oblikujejo, njihova voljna sposobnost praviloma še ni popolna in dovzetnost za vzgibe iz okolja ni predvidljiva (tč. 170). Na otroke je lažje vplivati kakor na odrasle (ESČP 2001, 15.2). Odnos med pozitivnim in negativnim vidikom verske svobode je zato pri otrocih v javnem prostoru treba obravnavati bistveno drugače kakor pri odgovornih, voljno sposobnih odraslih osebah (USRS 2010, tč. 170). Zagotavljanje verske vzgoje otrok je pravica staršev (USRS 2010, tč. 86), ki jim na primer omogoča, da ob popisu odgovarjajo na popisovalčevo vprašanje o veroizpovedi svojih otrok (USRS 2002). Sklepati je torej mogoče, da v negativni vidik svobode vere ni nedopustnega posega, ko država od naslovnika ne zahteva nekega določenega ravnanja, dejanja ali izraza pripadnosti določeni veri in ko je posameznikova svoboda izbire ohranjena, upošteva starost in zrelost osebe (ESČP 1999, 18.2; 1996, 18.12; 1981, 13.8).

4. Dolžnost države pri zagotavljanju pravice

4.1 Pasivna drža

Verska svoboda je po navedbah USRS v prvi vrsti obrambna pravica. To pomeni, da država, lokalne skupnosti in drugi nosilci javnih pooblastil vanjo ne smejo nedopustno posegati. Državi je prepovedano: odločati o vprašanjih, ki zadevajo nauk vere ali notranjo avtonomijo verskih skupnosti; zahtevati opredeljevanje do verskih vprašanj; nagrajevati ali kaznovati ravnanja, ki pomenijo izpovedovanje vere; diskriminirati glede človekovih pravic in temeljnih svoboščin; neupravičeno razlikovati (privilegirati ali zapostavljati) posameznike zaradi njihove veroizpovedi (USRS 2010, tč. 92).

4.2 Aktivni nastop

Svoboda vere od države zahteva tudi pozitivne ukrepe (USRS 2010, tč. 94). UR zahteva, da je zagotovljena možnost za učinkovito in dejansko izvajanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Prispevek države pri tem je odvisen od tega, koliko zmore. Vendar pa mora biti podpora tolikšna in takšna, da omogoča dejansko izvajanje pravice (prim. USRS 2001). Država mora v tem pogledu preprečiti vsakršno prisilno (neželeno) konfrontacijo posameznika s kakršnimkoli verskim prepričanjem (USRS 2010, tč. 86). Verske vsebine v javnih šolah ne smejo biti predpisane kot ob-

vezne za vse učence. Pri pouku v državni šoli ena (ne)vera ne sme prevladati nad drugo (USRS 2001). Država mora graditi in zagotavljati strpnost med pripadniki različnih ver, preprečiti neupravičeno razlikovanje na podlagi vere med posamezniki (npr. pri zaposlovanju, kjer to ni nujno po naravi stvari), vzpostaviti okvir za pridobitev pravne subjektivitete verskim skupnostim in v posebnih okoliščinah (npr. vojska, zapori ipd.) omogočiti dostop do verske oskrbe (USRS 2010, tč. 94).

Po mnenju USRS mora biti aktivni nastop države navzoč zlasti v okoliščinah, v katerih je posameznikom udejanjanje svobode vere bistveno oteženo ali celo onemogočeno in kadar okoliščine izzovejo še posebno intenzivno doživljanje vprašanj in dilem, ki jih zajema pojem verskega prepričanja. To so predvsem zaprta okolja (vojska in zavodi za prestajanje kazni) in tudi odprta okolja, v katerih pa posameznikom telesne in druge lastnosti znatno ovirajo ali onemogočajo uresničevanje verske svobode zunaj ustanove (bolnišnice in socialnovarstveni zavodi). V teh primerih mora država posameznikom omogočiti individualna ravnanja verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov), omogočiti dostop do knjig z versko vsebino, dostop duhovnika in dopustiti izvedbo verskih obredov. Ker je verski obred kot medij med vernikom in transcendo bistvena sestavina izvajanja vere, ki se navadno skupinsko udejanja v posebnih posvečenih prostorih, je pozitivna dolžnost države, v zaporih in v javnih bolnišnicah omogočiti uporabo primernih prostorov za kolektivno izvajanje vere (tč. 143). Zagotavljanje pravnega varstva svobode vere pa zajema zgolj tista ravnanja, ki so razumno povezana z bistvom verskega prepričanja in brez katerih verska svoboda za posameznika postane okrnjena (tč. 84). V tem smislu lekarnarjeva odklonitev prodaje kontracepcijskih tablet ne velja za izvajanje vere (ESČP 2001, 2.10).

5. Ravnanje države pri zagotavljanju pravice

5.1 Načelo ločitve države in verskih skupnosti

USRS razlaga, da svobodo vere iz 41. člena URS varuje predvsem načelo ločitve države in verskih skupnosti, ki ga določa 7. člen URS. Cilj tega načela je, zagotoviti resnično svobodo vesti in enakosti posameznikov in verskih skupnosti. Ni namen načela o ločenosti, varovati državo pred verskimi skupnostmi in opredelitvami, ampak zagotavljati polno svobodo vesti in enakopravnosti vseh verujočih in neverujočih (USRS 2010, tč. 102). Visoki zid med državo in verskimi skupnostmi zagotavlja v obeh smereh zaščito pred vplivom in poistovetenjem, to pa je pomembno zaradi spoštovanja posameznikove verske svobode (tč. 147). Načelo ločitve, ki ni človekova pravica, je, skratka, treba razlagati v luči svobode vere, ki jo URS umešča med človekove pravice in temeljne svoboščine. Verska svoboda je namreč ena od redkih pravic in svoboščin, ki v skladu s 16. členom URS uživa absolutno varstvo in je ni dovoljeno v nobenem primeru odpraviti oziroma se sme omejiti le v zelo redkih okoliščinah (Ivanc 2007).

Čeprav ustavodajalčev pogled izhaja s stališča, da verske skupnosti ne morejo opravljati funkcij, ki so pridržane državi (npr. sklepanje zakonskih zvez, vodenje

matičnih knjig, izdajanje javnih listin), pa po mnenju ustavodajalca to ne preprečuje vključevanja nekaterih institucij verskih skupnosti v razne javne institucije (npr. teoloških fakultet v javne univerze ob upoštevanju področne zakonodaje) (USRS 2010, tč. 96). Načelo ločitve države in verskih skupnosti ima tri prvine: versko nevtralnost (sekularnost) države, svobodo (avtonomnost) verskih skupnosti na njihovem lastnem področju in enakopraven odnos države do verskih skupnosti (tč. 99).

5.2 Prvina nevtralnosti (sekularnosti) države

Nevtralnost (sekularnost) iz prvega odstavka 7. člena URS državo zavezuje, da v svoje delovanje ne vnaša verskih elementov, da je nepristranska, da verskih nazorov niti ne prevzema niti ne zavrača (ne podpira in ne ovira) in ne zahteva izključitve vere iz javnega življenja (USRS 2010, tč. 101). Nevtralnost državi ne zapoveduje brezbriznosti do verskih potreb ljudi. Ustavna dolžnost države je, da v neki meri upošteva tudi verske probleme posameznikov in verskih skupnosti in aktivno ustvarja možnosti za uresničevanje svobode vere kot človekove pravice (tč. 104). Pri tem pa se ne sme zgoditi simbolno istovetenje države z vero oziroma verskimi skupnostmi (tč. 146). O tem govorimo, ko se vzpostavi institucionalna vez med državo in verskimi skupnostmi in je ta vez prepoznavna tudi navzven, v očeh in ali v odnosu do tretjih (primerljivo z ustavnosodno prakso ZDA, ki ocenjuje, ali dejanje države v očeh razumnega opazovalca postavlja drugače verujočega ali neverujočega v položaj manj zaželenega člana skupnosti) (tč. 147).

5.3 Prvina svobodnega delovanja (avtonomnosti) verskih skupnosti

Po mnenju USRS svoboda (avtonomnost) verskih skupnosti iz drugega odstavka 7. člena URS pomeni zaščito delovanja verskih skupnosti pred posegi države. To je jamstvo samostojnosti v notranjih zadevah verskih skupnosti (USRS 2010, tč. 105). Po vsebini to pomeni svobodo: ustanavljanja verskih skupnosti; organiziranja in izvajanja verskih obredov in drugih verskih zadev; organiziranja in samostojnega odločanja o svojem lastnem notranjem ustroju, o sestavi, o internih pristojnostih, o delovanju organov, o imenovanju in nalogah duhovnikov in drugih predstavnikov, o pravicah in dolžnostih pripadnikov in o povezovanju z drugimi organizacijami ali verskimi skupnostmi (tč. 106). Verske skupnosti ne smejo biti siljene v sprejemanje notranje demokratičnosti (kakor to v neki meri velja npr. za društva pri volitvah organov in pri odločanju zbora članov). Notranje odločitve verskih skupnosti ne smejo biti izpostavljene nadzoru države (npr. ni mogoče izpodbijati odločitev organov verskih skupnosti pred sodiščem države). Prepovedano je, da bi državna oblast nastopala kot razsodnik v sporih verske narave (tč. 119). Svoboda delovanja je verskim skupnostim zagotovljena v zasebnem in v javnem življenju. Kljub avtonomnosti pa verske skupnosti niso odvezane dolžnosti, da delujejo v skladu s pravnim redom države (tč. 106).

5.4 Prvina enakopravnosti verskih skupnosti

Enakopravnost verskih skupnosti iz drugega odstavka 7. člena URS določa enako obravnavo verskih skupnosti (USRS 2010, tč. 108). Po Aristotelu to načelo obsega presojo o razdeljevalni pravičnosti (*iustitia distributiva*) in pomeni sorazmerno enakost v obravnavanju ali dodelitev pravic in dolžnosti po meri vrednosti, po številu, po sposobnosti, po potrebnosti itd. Ulpijan je pozneje to izrazil z izrekom »vsakomur svoje« (*suum cuique*), ki je pogoj za mirno sožitje med ljudmi in za zagotovitev učinkovitosti pravnega sistema (Kranjc 2006, 237). Kadar se torej neenako obravnava v sorazmerju z neenakostjo, ki obstoji v neenakem, ni pravno nedopustne neenakosti. Takšna ideja razdeljevalne pravičnosti je zavrnitev pravičnosti kot numerične enakosti (Šturm 2002, 172–192).

Kjer je to stvarno upravičeno, tudi različno obravnavanje verskih skupnosti samo po sebi ne nasprotuje načelu enakopravnosti (Kaučič 2002, 10). Vendar pa je treba na podlagi 2. člena in tretjega odstavka 15. člena URS različno obravnavanje verskih skupnosti pri izvajanju kake človekove pravice ali temeljne svoboščine, ki temelji na veri, presojati po strogem testu sorazmernosti (USRS 2010, tč. 109). Vezanje različnih pravnih posledic na podobno dejansko stanje mora ob tem zasledovati dopusten cilj (tč. 135). Druge vrste razlikovanj, torej tiste, katerih razlikovalni temelj bodisi ni vera ali kaka druga osebna okoliščina bodisi ne zadevajo uživanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin, pa so ustavno dopustne že, če ne kršijo splošnega načela enakosti pred zakonom iz drugega odstavka 14. člena URS. Tedaj je razlikovanje med verskimi skupnostmi glede nekega vprašanja dopustno, če zanj obstaja razumen, stvaren, v naravi stvari utemeljen razlog (tč. 109).

Posamezne verske skupnosti so tako lahko upravičene do pridobitve posebnih pravic v primerjavi s preostalimi (npr. finančna pomoč države) (tč. 124). Takšen razlog je na primer zgodovinsko dejstvo holokavsta, ki omogoča spregled pogoja števila vernikov (tč. 207, 208). Nadalje – zaradi vloge v nacionalni zgodovini in tradiciji – države lahko poudarijo položaj posamezne verske skupnosti nad preostalimi (ESČP 2007, 29.6; 2004, 28.10). V tem oziru moramo kot razumen in stvaren razlog razlikovanja najbrž razumeti in obravnavati tudi navedbo preambule Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, ki poudarja večstoletno zgodovinsko povezanost med slovenskim ljudstvom in katoliško Cerkvijo (DZRS 2004).

6. Državna finančna pomoč verskim skupnostim

Načelo o ločenosti države in verskih skupnosti ne preprečuje državi, da vzpostavi s tistimi verskimi skupnostmi, ki opravljajo tudi splošno koristne dejavnosti, pozitivna razmerja, oblike sodelovanja in skupnega prizadevanja, kakršnega ima v tem pogledu z drugimi civilnodružbenimi organizacijami (USRS 2010, tč. 103; prim. USRS 2003). Moderno dojemanje verske svobode vključuje tesno sodelovanje države s cerkvami in z drugimi verskimi skupnostmi, zaščito pozitivnega vidika svobode vere in državno intervencijo v segment javnega delovanja Cerkva in drugih verskih skupnosti, če je to potrebno za zaščito javnega reda (Šturm 2004, 642).

Čeprav nihče nima pravice zahtevati državne podpore pri izražanju vere, USRS opozarja na vsebinsko povezanost svobode vere z načelom demokratičnosti (USRS 2001). Sodobna demokratična in socialna država dejavno sodeluje na številnih družbenih področjih, ki jih na različne načine posredno ali neposredno pospešuje. Ker tudi verske skupnosti na temelju svojega prepričanja opravljajo naloge na teh področjih, jih država pri spodbujanju in pospeševanju različnih dejavnosti v družbi ne sme prezreti ali jih celo izločiti. Verska nevtralnost države ne pomeni potiskanja vere na transki tir družbe, saj bi to lahko povzročilo diskriminacijo na podlagi vere in zanižanje nevtralnosti. Verske skupnosti lahko že s svojim temeljnim poslanstvom, to je s skrbjo za versko svobodo kot človekovo pravico, opravljajo pomembno in koristno vlogo z vidika utrjevanja človekovega dostojanstva v sodobni demokratični družbi, ki presega zgolj zasledovanje individualnih ciljev (USRS 2010, tč. 103; Movrin 2008, 49–50).

Po navedbah USRS je tako dopustna državna gmotna podpora vsake registrirane verske skupnosti, ki ustreza opisu splošnokoristne organizacije. Splošna koristnost sestoji iz dveh prvin. Prva je zavzemanje za duhovnost in za človekovo dostojanstvo v zasebnem in v javnem življenju in prizadevanje za osmišljanje bivanja na področju verskega življenja (*res spirituales*). To je tako imenovana notranja splošna koristnost, ki jo je treba razumeti kot domnevano lastnost vseh registriranih verskih skupnosti. Druga prvina, ki mora biti vsebovana v tem pojmu kumulativno s prvo, pa je neposredni širši družbeni prispevek verskih skupnosti, kadar s svojimi dejavnostmi presegajo zgolj notranje versko življenje, tako da opravljajo še kulturne, vzgojne, izobraževalne, solidarnostne, karitativne in druge dejavnosti s področja socialne države (*res mixtae*), na katerih ima svoje pristojnosti država (USRS 2010, tč. 129; prim. USRS 2003). Primer ustavno dopustnega zagotavljanja denarne »odmere« verskim skupnostim je plačilo za delo, ki ga duhovniki opravijo z zagotavljanjem verske duhovne oskrbe vernikom po zaporih in v javnih bolnišnicah (USRS 2010, tč. 146). Javna sredstva se verskim skupnostim po mnenju USRS dodeljujejo izključno prek javnih razpisov s posamičnim aktom (tč. 137).

7. Sklep

Temeljno sporočilo USRS lahko strnemo v pravnosistemsko trditev, da vse tisto, kar sodi v okvir izvajanja pravice do svobode vere iz 41. člena URS, ne more biti v neskladju z načelom ločenosti iz prvega odstavka 7. člena URS (USRS 2010, tč. 104). Načelo o ločenosti države in verskih skupnosti ni etatiistično, temveč humanistično. Nevtralna država spoštuje pravico posameznikov do svobodnega, osebnega ali skupinskega izpovedovanja vere (tč. 102). V Sloveniji torej ne velja niti antiklerikalni model ločitve (nekdanj poimenovan »francoski«), ki je državo želel osvoboditi Cerkve in vero iz javnega življenja potisniti v zasebnost posameznika, niti liberalni model (nekdanj poimenovan »ameriški«), ki je v načelu ločitve v izhodišču videl zgolj zaščito »cerkvenega vrta« pred »vsiljivo divjino« države (Hamburger 2004, 480; Thiemann 2007, 103). Sodelovanje države z verskimi skupnostmi pa z ustavnopravnega vidika ni samo po sebi nedovoljeno niti tedaj, kadar presega mero, ki jo zahteva svoboda vere iz 41. člena URS. To velja vse dotlej, dokler je dr-

žava pri tem versko nevtralna in se z vero ali verskimi skupnostmi ne istoveti (USRS 2010, tč. 104). Na področju vprašanja sodelovanja in problematike čezmernega istovetenja države in verskih skupnosti sta si poziciji USRS in predsednika ZDA izrazito podobni. Izhajata iz predpostavke, da je vera sestavni del javnega življenja oziroma družbe. Nihče ne more biti prizadet v svoji svobodi (ne)verovanja samo zato, ker dejavnost svobodne demokratične družbe vključuje tudi verski vidik prek državljanov, ki so kot verniki zavezani svoji religiji (USRS 2010, tč. 83).

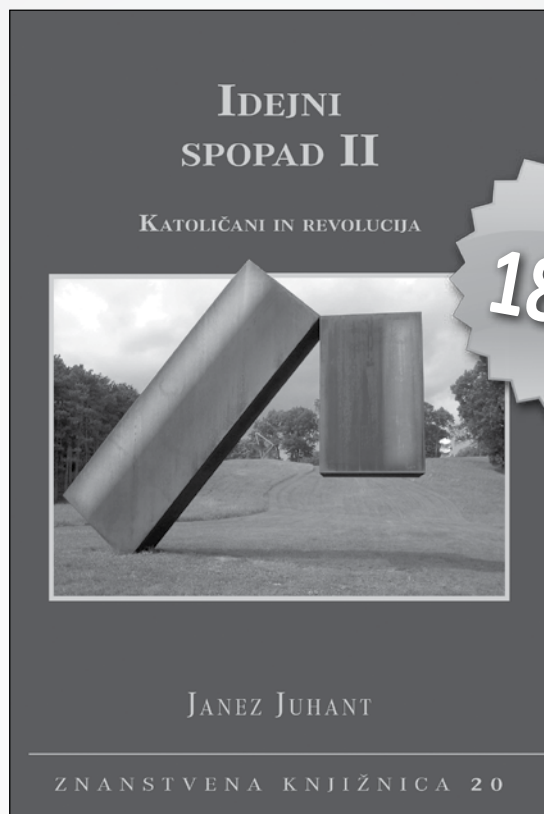
Obstoj verskih prepričanj oziroma verskih skupnosti je tako nepogrešljiv sestavni del pluralizma v demokratični družbi (ESČP 2000, 26.10). Če so religiozna prepričanja in prakse popolnoma ločeni od javnega in političnega življenja, potem politične ideje, vrednote in institucije slabijo. Ne morejo si pridobiti naklonjenosti velikega števila državljanov demokracije, ki so dejavni predvsem skozi religiozno motiviranost (Thiemann 2007, 82). Religija pomeni najbolj globoke strasti človeka, ki jih je mogoče usmeriti v skupno dobro. Vlada, ki si prizadeva za vsevključujoči cilj skupnega dobrega, religije preprosto ne sme izriniti iz javnega prostora (Thiemann 2007, 29). Politika, ki spoštuje dostojanstvo človeške osebe, mora tudi drugače ljudi sprejeti takšne, kakor so. Soglasja in posameznih politik v družbi ni mogoče uveljavljati v pričakovanju, da se bodo ljudje kakorkoli radikalno spremenili (Raz 1990, 46).

Religija predmet človekovih želja postavlja onstran posvetnih dobrin in nadtje. Vsakomur nalaga dolžnosti do človeške vrste in ga tu in tam odvrča od zagledanosti vase (Tocqueville 1996, 33). Proizvede splošno navado, da človek deluje s pogledom, uprtim v prihodnost. V tem je splošnokoristna tako za srečo v tem življenju kakor za blaženost v onem. To je ena od največjih političnih posledic religije (153). »Religijo, ki ima v demokraciji že globoke korenine, je zato potrebno skrbno čuvati kot najdragocenejšo dediščino aristokratskih stoletij.« (149)

Reference

- Berger, Peter, L.** 2009. Desekularizacija sveta: globalni pregled. *Tretji dan*, št. 1/2:3–14.
- Državni zbor Republike Slovenije [DZRS].** 2004. Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. *Uradni list RS*, št. 4/2004.
- Evropsko sodišče za človekove pravice [ESČP].** 1981. Young, James in Webster proti Združeniemu kraljestvu. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 1996. Valsamis proti Grčiji. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 1999. Buscarini in ostali proti San Marinu. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2000. Hasan in Chaush proti Bolgariji. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2001. Dahlab proti Švici. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2001. Pichon in Sajous proti Franciji. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2004. Zengin proti Turčiji. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2007. Folgero in ostali proti Norveški. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- Hamburger, Philip.** 2004. *Separation of Church and State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ivanc, Blaž.** 2007. A Values Dilemma in Slovenian Public School Law: Missed Balancing of Negative and Positive Aspect of Religious Freedom in Public Schools. V: *Secularism and Beyond: International Conference, May 29th to June 1st 2007*. København: København Universitet.
- Kaučič, Igor.** 2002. Načela ustavne ureditve razmerja med državo in cerkvijo v Sloveniji. V: *Ur.*

- Alenka Šelih in Janko Pleterski. *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki; mednarodni posvet, 21. in 22. junija 2001*, 77–87. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Kranjc, Janez.** 2006. *Latinski pravni reki*. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- Martínez-Torrón, Javier, in W. Cole Durham.** 2010. *Religion and the Secular State: National Reports*. Washington: The International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University. http://www.iclrs.org/index.php?blurb_id=975 (pridobljeno 15. 11. 2010).
- Movrin, Miha.** 2008. Verska svoboda in pravni položaj cerkva in drugih verskih skupnosti v slovenski ustavi in odločbah Ustavnega sodišča Republike Slovenije. V: *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti.
- Predsednik Združenih držav Amerike [ZDA].** 2010. Executive Order – Fundamental Principles and Policymaking Criteria for Partnerships with Faith-Based and Other Neighborhood Organizations. <http://www.whitehouse.gov> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- Raz, Joseph.** 1990. Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. <http://www.jstor.org> (pridobljeno 15. 11. 2010).
- Šturm, Lovro, ur.** 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije.
- . 2004. Church – State Relations and the Legal Status of Religious Communities in Slovenia. *Brigham Young University Law Review*, št. 2.
- Thiemann, Ronald, F.** 2007. *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Tocqueville, Alexis, de.** 1996. *Demokracija v Ameriki*. Zv. 2. Ljubljana: Krtina.
- Ustavno sodišče Republike Slovenije [USRS].** 2001. U-I-68/98 z dne 22.11.2001. *Uradni list RS*, št. 101/01.
- . 2002. U-I-92/01 z dne 28. 2. 2002. *Uradni list RS*, št. 22/2002.
- . 2003. Rm-1/02-21 z dne 19. 11. 2003. *Uradni list RS*, št. 118/2003.
- . 2010. U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.



cena
18.00€

Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD II

Slovenci in moderna

Pričujoče delo povezuje skupna rdeča nit – revolucija v Sloveniji, njene korenine in njene posledice predvsem za kristjane, a posredno tudi za celoten narod. Obravnava vloge vodilnih kristjanov v teh procesih. Revolucijo prikazuje z vidika krščanstva in kristjanov bodisi kot zunanjih opazovalcev in kot žrtev, a tudi glede na vlogo glavnega krščanskega opornika revolucije Edvarda Kocbeka..

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

Dominik Frelih

Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice. Search for an unchangeable basis

Abstract: In the paper the author deals with the issue of religious freedom in the documents of the United Nations Organization (UN) and in the acts of other important international organizations that are active in the field of protecting humans rights and fundamental freedoms. This universal legal view is primarily directed to the freedom to change religion or ideological conviction. Especially in the drafting process of UN declarations, conventions and resolutions, one can notice the endeavours of the member states of the Organisation of the Islamic Conference (OIC) that the freedom to change religion should not be clearly and explicitly defined.

The endeavours of OIC have a double effect. An empty and grammatically vague formulation of a right or a duty cannot have a foreseeable legal effect. This especially applies to international law where, as a rule, no higher authorities exist above the state level, which could – like in an internal legal system – enforce the carrying out of legal regulations. Thus, in the international community the carrying out of a legal norm largely depends on the agreement of its addressees. On the other hand, the drafting process itself of a legal regulation is very important for its interpretation before the legal and arbitration bodies. If a conflict arises concerning the scope of rights and duties, also the legislator's intention is an important issue in accordance with international civil and common law. And the legislator's intention can best be seen by analyzing the drafting process of the legal regulation, especially by examining the suggestions, standpoints and negotiation bases of the states involved.

The author pays special attention to the Universal Declaration of Human Rights, the American Declaration of the Rights and Duties of Man, the African Charter on Human and Peoples' Rights, numerous resolutions of the United Nations General Assembly and to the work of individual UN councils and commissions active in the field of protection of human rights and fundamental freedoms. In this respect the author also deals with the issue of the relation or possible collision between the right of free speech and the aspect of religious freedom prohibiting insult to religious feelings and derision of religion.

Key words: religious freedom, freedom to change religion, insult to religious feelings, freedom of speech, United Nations Organization, Organisation of the Islamic Conference, international law

Povzetek: Pravica do zamenjave veroizpovedi v dokumentih ZN in vpliv islamskih držav na besedilo in prakso. Iskanje nespremenljive osnove

Avtor v prispevku obravnava vprašanje svobode vere v dokumentih Organizacije Združenih narodov (OZN) in v aktih drugih pomembnejših mednarodnih organizacij, ki delujejo na področju varovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Ta univerzalni pravni pogled je v prvi vrsti usmerjen v svobodo spremeniti vero oziroma svetovnonazorsko prepričanje. Zlasti v procesu nastajanja deklaracij, konvencij in resolucij OZN je opaziti prizadevanja držav članic Organizacije islamske konference (OIC), da svoboda spremeniti vero v mednarodnem pogodbenem pravu ne bi bila jasno in izrecno opredeljena.

Prizadevanje OIC ima dvojni učinek. Vsebinsko izvotljena in gramatično neprecizna formulacija pravice ali dolžnosti namreč ne more imeti predvidljivega pravnega učinka. To zlasti velja za mednarodno pravo, v katerem nad ravno države praviloma ni navzočih hierarhično nadrejenih oblasti, ki bi mogle po vzoru notranje pravne ureditve skrbeti za prisilno izpolnjevanje določb pravnih predpisov. Izpolnitev pravne norme je v mednarodni skupnosti zato v največji meri odvisna od soglasja v razumevanju naslovnikov predpisa. Po drugi strani pa ima že sam proces nastajanja pravnega predpisa velik pomen za njegovo interpretacijo pred dogovorjenimi sodnimi in arbitražnimi tribunali. Ob morebitnem sporu o obsegu pravic in dolžnosti je v skladu z mednarodnim pogodbenim in običajnim pravom treba izhajati tudi iz namena zakonodajalca. Namen zakonodajalca pa je pogosto najbolje razviden prav iz analize postopka nastanka pravnega predpisa, zlasti iz pregleda pobud, stališč in pogajalskih izhodišč vpletenih držav.

V skladu z navedenim konceptom avtor pozornost usmeri v Splošno deklaracijo Združenih narodov o človekovih pravicah (UDHR), v Ameriško deklaracijo o pravicah in dolžnostih človeka (ACHR), v Afriško listino o človekovih in državljan-skih pravicah, v številne resolucije Generalne skupščine ZN in v delo posameznih komisij in svetov ZN, ki delujejo na področju varovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin. V tem pogledu avtor svojo pozornost usmeri tudi na vprašanje odnosa oziroma eventualno kolizijo med pravico do svobode govora in vidikom verske svobode, ki prepoveduje žaljenje verskih čustev in zasramovanje religije.

Ključne besede: svoboda vere, pravica spremeniti vero, žalitev verskih čustev, svoboda govora, Organizacija Združenih narodov, Organizacija islamske konference, mednarodno pravo

The United Nations in its different bodies has passed numerous documents and resolutions on religious freedom and the freedom of expression. However, we can see that the wording has not always been the same. In this article I will chronologically focus on the wordings on religious freedom compared to the freedom of expression in several documents adopted in different bodies of the United Nations, i.e. General Assembly, Third Committee, Human Rights Committee, Commission on Human Rights, which has now been replaced by the Human Rights Council, and others. I will focus on the wording regarding the freedom to change one's religion and the freedom of expression and will examine if Islamic states, gathered in the Organization of Islamic Conference (OIC), are successful in

influencing the wording – particularly on the right to change one's religion, and if they try to impose limits on the freedom of expression.

In this article I will argue that such tension clearly exists and that it is demonstrated through certain resolutions. At the same time I will argue that the OIC states have so far not been successful in inserting its ideas into resolutions that would be universally recognized. We will see that in the resolutions on *Elimination of all forms of religious intolerance* the wording on the »change of one's religion« became more and more vague and blurred, but also that the original phrase was reinserted after a certain period of time.

In this article I will argue that in the process of drafting United Nations documents, Muslim countries favour formulations that restrain the right to change one's religion while neglecting the Quran verse that »there shall be no compulsion in religion« (Quran 2:256). I will also show that in the last two decades Muslim countries have been trying to include in international documents direct Sharia law where the change of one's religion is forbidden and often punished by death. At the same time they want to impose formulations that would protect the Islamic religion as an institution and consequently, in the context of the defamation of religions, limit the freedom of expression. I will argue that the attempt is conducted via the Durban process, in which certain OIC countries would like to equate the defamation of religions with racial hatred and in the further stage level religion with race. The most important part of research will be focused on the resolution on the defamation of religions and with it on the search by certain Islamic countries for a solid, unchangeable base that would be inherited in every person and would therefore be the basis for their claim that religion is unchangeable. Thus the change of religion would represent an unforgivable act – punishable by death. In this regard we will see how important the connection between the freedom of expression and religious freedom is. I will also argue that such an attempt does not represent a serious threat since in the long run it is contradictory in itself and as an idea therefore not sustainable.

1. The Universal Declaration and ICCPR

I will start with the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), where this issue is mentioned in the articles 18 and 19. I will show how Muslim countries as soon as in this declaration started to oppose the wording on the change of one's religion but they had not developed an alternative idea yet. The wording of the article 18 says:

»Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.«

In the process of drafting the UDHR, a group of Muslim countries supported an amendment by Saudi Arabia, which wanted to delete the phrase »freedom to change his religion or belief«. Mr Baroody from Saudi Arabia argued that the

amendment had the aim to prevent abuses of the rights from missionaries who many times acted as predecessors of political interventions. But the amendment did not directly challenge the right of individuals to change one's religion. The UN Third Committee rejected all amendments on 9 November 1948. The whole paragraph was passed with 38 votes in favour, 3 against and 3 abstentions. At the final vote, the Soviet Union also voted for the article (Eide 1992, 265). This formulation describes what the meaning of the universal right of religious freedom is. The attempt by Saudi Arabia was already aimed at achieving the goal we describe in this article, but at that time Muslim countries were not as numerous as they are today neither had they developed legal and convincing arguments for their claims.

The next document is International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), which was drafted in 1966 and came into force in 1976. The Covenant in the article 18 talks about religious freedom:

»1. Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include *freedom to have or to adopt a religion or belief* of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.

2. No one shall be subject to coercion which would impair his *freedom to have or to adopt a religion or belief* of his choice.

3. Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others.«

Here the wording does not contain words »to change religion«, but just »to have or adopt a religion«. At first sight this is not a big change, but if we analyse it closely, we can see the difference.

In the UN, there was a lot of discussion during 1960s when the article 18 of the Covenant was drafted. A great deal of the discussion in the UN¹ was focused on the question whether explicit reference to the right of a person to change their religion or belief is required. It was said that the right to change religion was implicitly present in the statement »everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion« and that there was no need to mention it separately. There was a concern that special reference to the *change* of religion and belief would be interpreted as an act of support for proselytism, missionary activities and mass efforts of propagating anti-religious convictions or encouraging doubts in the minds of believers regarding the truth of their belief. They argued

¹ An expert said that before and in the process of drafting special internationally binding instruments on the freedom of religion and belief consultations with and within different representatives of religions and atheists should be conducted to prepare space and to mobilize broader support regarding the goal and contents of new instruments. To define global ethics is a very sensitive issue, especially in the light of the discussion on universal human rights against cultural relativism. Those who attack universal human rights say that differences exist on cultural, religious and ethnical grounds. Kooijmans argues that it is critical that the discussion take into account the fact that the suppressed do not have a problem with universal human rights. (Kooijmans 1993, 11)

that such a wording could trigger uncertainty and problems for countries where constitutions and basic laws are religious by character or origin. Saudi Arabia suggested that proposed words »freedom to change his religion or belief« be deleted. Western countries defended the original formulation and argued that conversion is suppressed by many religious bodies as well as state laws which recognize one state religion and discriminate other believers. It was also said that the article applies only to individuals and not to other persons. In the end a compromise introduced by Brazil and Philippines was reached, in which the formulation »freedom to have a religion or belief of his choice« was proposed. United Kingdom proposed that after the word »have« also the words »or to adopt« be inserted, which was agreed upon. The addition was necessary because the word »to have« sounds too static. Later a second part which protects against *coercion to convert*, was added to the article (Jayawickrama 2002, 637–48). The next step was protection of the »right to non-belief«. When the Third Committee in 1960s debated the ICCPR, many representatives from countries with catholic background argued that the current formulation was satisfactory since they were not interested in the protection of non-belief. Contrary to this, Scandinavian countries wanted a full mention of the protection of unbelievers and atheism as such. At the end the delegations agreed that the formulation »religion or belief« means theistic, non-theistic and atheistic beliefs. The Human Rights Committee (1993) later issued a broader interpretation.² The Declaration now protects polytheistic and animistic beliefs as well (Jong 2000, 25–32). The result is that the ICCPR in the article 18 explains this right broadly and no longer mentions the right to *change* one's religion.

2. Other declarations

We can see that the American Declaration of Rights and Duties of Man (1948/92) in article 3 says that »Every person has the right freely to profess a religious faith, and to manifest and practice it both in public and in private.«

Some conventions preserved the wording on the *change* of religion. *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* (1950) talks of the right to change religion in article 9.³ American Convention on Human Rights (ACHR; 1969) in article 12 also says: »This right includes freedom to maintain or

² »Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms *belief* and *religion* are to be broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions. The Committee therefore views with concern any tendency to discriminate against any religion or belief for any reason, including the fact that they are newly established, or represent religious minorities that may be the subject of hostility on the part of a predominant religious community.«

³ »(1) Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance. (2) Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.«

to *change* one's religion or beliefs, and freedom to profess or disseminate one's religion or beliefs, either individually or together with others, in public or in private.«⁴

We could also mention African Charter on Human and People's Rights (1981), which in article 8 says: »Freedom of conscience, the profession and free practice of religion shall be guaranteed. No one may, subject to law and order, be submitted to measures restricting the exercise of these freedoms.«

We can see that the declarations include the right to have or adopt religion as well as to change religion or belief. This is guaranteed unconditionally. Religious freedom, which is the essence of this right, should be distinguished from religious tolerance. Tolerance as a legal concept is established as a precondition that the state has ultimate control upon religion and churches and that the state determines the limits of religious freedom. A basic characteristic of this right is the fact that neither article 18 of the ICCPR nor article 12 of the ACHR can be derogated even in the case of emergency. (Jong 2000, 59)

3. The right to change religion

We saw that the greatest difficulty concerning the right to religious freedom is indeed the right to change religion. The ICCPR, for instance, does not explicitly mention the right to change religion. Instead it talks about »freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice«. This tiny difference, as we saw, was adopted because of the reservations of certain Islamic countries which opposed the explicit mentioning of the right to change one's religion. Nevertheless, this formulation does not deny the right to choose religion of one's choice, so it implies the change of religion (Koshy 1992, 97). Why is this right so important? During all negotiations at the UN there has been an extensive discussion on the right to change religion. Krishnaswami argues that leaving a religion requires special protection; in particular, if this act leads to the establishment of a new, schismatic church which later competes with the original one. Occasionally it was said that the reference to change was necessary to protect missionaries.

There were also many arguments against the right to change religion. The opponents argued that explicit reference to the change of religion was neither necessary nor practical; that this right could easily be abused; and that also particular religious doctrines were against it.⁵ Nevertheless, the representative of Pakistan

⁴ (1) Everyone has the right to freedom of conscience and of religion. This right includes freedom to maintain or to change one's religion or beliefs, and freedom to profess or disseminate one's religion or beliefs, either individually or together with others, in public or in private. (2) No one shall be subject to restrictions that might impair his freedom to maintain or to change his religion or beliefs. (3) Freedom to manifest one's religion and beliefs may be subject only to the limitations prescribed by law that are necessary to protect public safety, order, health, or morals, or the rights or freedoms of others. (4) .Parents or guardians, as the case may be, have the right to provide for the religious and moral education of their children or wards that is in accord with their own convictions.«

⁵ Arab and African countries have often pointed to the activities of missionaries whose efforts to convert people would sometimes have led to »murderous conflicts«. The inclusion of the right to change one's religion might be considered to legitimize such activities. Or at least, it might discriminate against those

had a different view on the matter and agreed to include this right because it would also allow conversion to Islam. It is interesting that often there is discrepancy between a domestic legislation of Muslim countries which tolerates changing religion by Muslims, and refusing the inclusion of specific reference of this kind in international documents. Some Muslim states developed special administrative procedures for a formal change of religion or belief just to prove that they do not deny this right.⁶

Despite the fact that in 1948 many of today's Muslim countries were not independent yet and did not vote for the Universal Declaration, later these new countries raised no reservations on the Universal Declaration.⁷ This leads to the conclusion that the freedom to change religion or belief, as recognized in the Universal Declaration, is fully applicable for Muslim countries too, although during the drafting of later documents they often expressed doubts regarding its recognition. As we may recall, in the process of drafting the ICCPR, Brazil and Philippines suggested the formulation »to have or to adopt religion«. The phrase *to have* was too static a concept, while *to adopt* also includes the change of religion. It covers believers and unbelievers who would like to adopt a religion. Muslim countries did not vote against this formulation in the paragraph, although they could have abstained. In the end the article 18 was adopted by consensus. No Muslim country expressed any reservations or interpretative declarations regarding the article. No sooner than in 1993 the Committee on Human Rights (1993) finally managed to issue the opinion that article 18 »necessarily entails the freedom to choose a religion or belief, including the right to replace one's current religion or belief with another or to adopt atheistic views, as well as the right to retain one's religion or belief.« It is important that the article 18 cannot be derogated even in the time of public emergency (Jong 2000, 34–55). But the existence of international covenants alone cannot ensure religious freedom. This depends on every particular signatory state.

We saw that the Muslim states did not have a clear idea what they could achieve in international institutions regarding their concern on the change of one's religion. They simply opposed it and did not develop alternative ideas. In this opposition they partly succeeded, but did not harm the main idea that a religion can be changed. They did not have any substantial reason to be against it, except that the Islamic doctrine does not permit it. But we will see that they searched for arguments.

religions that did not seek to convert other people. (Jong 2000, 36) In 1949 the representative of Egypt to the CHR stressed that people many times go to other religion »when they wished to obtain the divorce« (E/CN.4/SR.116, 8). Therefore a direct link was established between the change of one's religion and the regulations, governing one's personal status. (E/CN.4/SR.116, 9) And Muslims were not allowed to change their religion, once adopted or once born into that faith. (E/CN.4/AC.3/SR.5, 8)

⁶ In 1951 the Egyptian comment on the draft ICCPR contains the following paragraph: »The freedom to change one's religion or belief is an immutable right in Egypt and is moreover governed by administrative regulations ensuring to those changing their religion full protection against pressure or hasty decisions.« (E/CN.4/515/Add.16, 2) At the Commission for Human Rights Egypt stated that the person who wants to change their religion should have three consecutive conversations with a minister of the religion which he/she wished to renounce. (Jong 2000, 37–38)

⁷ In 1989 an Algerian member of the Subcommission stated that Muslim countries have no problem with the application of the Universal Declaration. (Jong 2000, 36)

4. General Assembly and the Declaration

By looking at various documents we will observe gradual reasoning of the Islamic doctrine on justifications for opposing the notion of changing one's religion. First of all we will see it in slowing down the drafting of the *Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief* and later on a very slow start of the work of the Special Rapporteur and the Subcommission as well as a slow expansion of areas in the resolutions.

In the General Assembly (GA) there has since 1966 been at least one resolution per year dealing with religious intolerance, but for 15 years now they no longer talk about the change of religion. In those resolutions (A/RES/1195 (XXII)) as soon as in 1967, the GA asked the Commission of Human Rights (CHR) to produce the Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief, where the article 18 from the UDHR would be elaborated. It took 15 years before such a declaration was actually produced. This was a very slow procedure – even in terms of the usual pace of work in the United Nations. The resolution from 1978 (A/RES/33/106) notes that »during the thirty years of its existence many portions of the Universal Declaration have been expanded into various international instruments, while article 18 has thus far not been so elaborated.« The General Assembly reminded the CHR on the matter several times and decided to include this item on the agenda of the next year's GA session (1979) with the aim of assessing or adopting the declaration. The GA reminded the CHR of the lack of progress, and did so in the resolutions 3027 (XXVII) from 1972, 3069 (XXVIII) from 30 November 1973, resolution 3267 (XXIX) from 10 December 1974 and in the resolution on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief in 1976 (A/RES/31/138), in which the GA requested the CHR to »speed up« its work on the Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief. In the resolution A/RES/32/143 from 1977 the GA reminded the CHR again. In the resolution A/RES/33/106 from 1978, the GA again decided to put the item on the agenda for next year. The same wording repeated in 1979 (A/RES/34/43) and 1980 (A/RES/35/125), but at the same time it was welcomed that the CHR had already started its work. The declaration finally came in 1981 (A/RES/36/55). We can see that in this resolution there is no reference to the change of one's religion. We only have the phrase »freedom to have a religion or whatever belief of his choice«. Article 2 also states: »No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have a religion or belief of his choice.« This is somewhat promising, but again we miss a more direct address to the right of changing one's religion. The last article (8) in a way ensures that nothing from the Universal Declaration is derogated in this declaration.⁸

Taking into account that the discussion as started by the drafting of the Universal Declaration and the ICCPR continued between western and Muslim countries gathered under the Organization of Islamic Conference, which was establis-

⁸ »Nothing in the present Declaration shall be construed as restricting or derogating from any right defined in the Universal Declaration of Human rights and the International Covenants on Human Rights.« (A/RES/36/55)

hed in 1969 in Morocco and today includes 57 Muslim states, we can understand the difficulty of the negotiations and why no particular reference to the change of religion was made. However, so far we have not seen any Muslim reasons for opposing the change of one's religion but because the Islamic doctrine says so. In spite of this, there is no mention of the change of religion. In the UN the search for consensus requires heavy compromises.

To continue our search in the UN documents, we can see that in the following years there were repeated calls by the GA to the CHR to implement the *Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief*. Such is the case in the resolution from 1982 (A/RES/37/187). Next year, in the A/RES/38/110, the GA noted some progress towards establishing an institute of Special Rapporteur on religious intolerance, and there was a seminar as a preparation for it. The A/RES/39/131 recognizes and welcomes more activities of the ECOSOC and CHR in connection with the implementation of the Declaration.⁹ But there is still a strong demand to implement the Declaration, which is the reason why the appeal was also repeated next year and in almost all following resolutions. In the A/RES/40/109 concerns are expressed that the Special Rapporteur from the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities has not yet been given »sufficiently relevant or detailed information to discharge her tasks effectively«. The Rapporteur was authorised to prepare a study on the current dimensions of the problems of intolerance and discrimination on grounds of religion or belief. In the next years it seems that this was resolved since the call in the A/RES/41/112 and A/RES/42/97 was not repeated. In 1986 the institute of Special Rapporteur entitled for religious intolerance was finally established. Since then the mandate of the Special Rapporteur has always been prolonged for one, two or three years.¹⁰

We can clearly see that at this stage the resolutions on religion are becoming longer, which signals that the Sub-commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities and the Special Rapporteur on religious intolerance started working and that there is some progress and results. The longer the resolution is, the more topics there are that the states are in agreement upon. The resolution A/RES/44/131 welcomes actions and engagement of NGOs and has for three years constantly been repeating the need to translate resolutions in national languages as well as stressing the importance of education and promotion of tolerance on this matter since the legislation alone is clearly not enough. It is remarkable that in 1992, 1993, 1994 and later (A/RES/46/131; A/RES/47/129; A/RES/48/128) the Declaration was still not disseminated in all UN documentation centres and in all official UN languages. It is possible to imply from the text that

⁹ »Welcoming Economic and Social Council resolution 1984/39 of 24 May 1984, in which the Council authorized the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities to entrust its Special Rapporteur with the preparation of a study, in accordance with the terms of Sub-Commission resolution 1983/31 of 6 September 1983, on the current dimensions of the problems of intolerance and of discrimination based on religion or belief.« (A/RES/39/131)

¹⁰ The United Nations Commission on Human Rights in the resolution 1986/20 appointed a Special Rapporteur on religious intolerance. In 2000, the Commission on Human Rights decided to change the mandate title to Special Rapporteur on freedom of religion or belief, which was subsequently endorsed by the ECOSOC decision 2000/261 and welcomed by the General Assembly resolution 55/97.

there were certain difficulties with its translation into all official UN languages. In the A/RES/45/136 (1990) there is also a request to commemorate the following year's 10th anniversary of the Declaration. The A/RES/46/131 reminds governments of »the right of all persons to worship or assemble in connection with a religion or belief, and to establish and maintain places for these purposes.«

The resolution from 1995 (A/RES/49/188) was expanded with some findings of the Special Rapporteur (where reference is made to the SR), namely certain cruel practices, coercion and torture in connection with the freedom of religion and attacks on religious shrines. Some words from the opinion of the Human Rights Committee on the freedom of religion and from the Vienna Conference with regard to religiously related violence against women were also included. It is becoming more and more emphasized that states should do more to guarantee this freedom.

The wording of the resolutions more or less stabilized in mid 1990s and did not expand drastically in further resolutions.¹¹ It brought perhaps one new notion per year. In the A/RES/54/159 from 2000 the encouragement for the Durban conference on racism was added. It is also notable that the resolution from 2001(A/RES/56/157) does not even mention the Durban conference, which was hijacked by Islamic countries and their state-sponsored NGOs (2001) and unfortunately over-occupied with Israel. The conference is, however, mentioned in the resolution from next year, but the CHR just *notes* that the conference took place, and makes reference to the promotion and protection of religious freedom.¹² The resolution from 2001¹³ also brings attention to the discrimination of women. A very interesting novelty in the resolution from 2004 is its mentioning of Islamophobia – together with anti-Semitism and Christianophobia.¹⁴ From the fact that Islamophobia is mentioned in the first place we can assume that the principal goal was to include this particular word and that Western countries also insisted on including anti-Semitism and Christianophobia. In spite of this the Islamic countries were not satisfied with the resolution.¹⁵

¹¹ A/RES/50/183, A/RES/51/93, A/RES/52/122, A/RES/53/140, A/RES/54/159, A/RES/55/97, A/RES/56/157, A/RES/57/208, A/RES/58/184, A/RES/59/199, A/RES/60/166, A/RES/61/161.

¹² A/RES/57/208: »*Noting* the provisions of the Durban Declaration and Programme of Action adopted by the World Conference on Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, held in Durban, South Africa, from 31 August to 8 September 2001, aimed at combating religious intolerance.«
»*Believing* that intensified efforts are therefore required to promote and protect the right to freedom of thought, conscience, religion and belief and to eliminate all forms of hatred, intolerance and discrimination based on religion or belief, as also emphasized at the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance.«

¹³ A/RES/55/157, par. 4: »... to devote particular attention to practices which violate the human rights of women and discriminate against women.«

¹⁴ A/RES/59/199, par. 9: »*Recognizes with deep concern* the overall rise in instances of intolerance and violence directed against members of many religious communities in various parts of the world, including cases motivated by Islamophobia, anti-Semitism and Christianophobia.«

¹⁵ We can see that from the list of countries that voted against the resolution: Algeria, Bahrain, Bangladesh, Brazil, Brunei, Darussalam, Comoros, Costa Rica, Côte d'Ivoire, Djibouti, Egypt, Indonesia, Iran (Islamic Republic of), Kuwait, Lebanon, Libyan Arab Jamahiriya, Malaysia, Mali, Mauritania, Morocco, Niger, Oman, Pakistan, Qatar, Saudi Arabia, Senegal, Somalia, South Africa, Sudan, Syrian Arab Republic, Togo, Turkmenistan, Uganda, United Arab Emirates, Yemen, Zimbabwe.

In 2005 the resolution was given a new name: *Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*. It became differently structured and really extensive – kind of a Christmas tree for all sorts of different things. It is also interesting to note that the wording from the first paragraph of the resolution: »*Reaffirms* that freedom of thought, conscience, religion or belief is a human right derived from the inherent dignity of the human person and guaranteed to all without discrimination ...« has disappeared from the resolutions since 2005.¹⁶ The word »dignity« still appears in the preamble paragraph referring to the Dialogue among civilizations,¹⁷ and *condemning all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief* in the operative paragraph 2. It is also interesting to see that in the paragraph 1 in 2005 the GA *welcomes* the work and the report on freedom of religion or belief by the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights, but next year it *takes note with appreciation* and in 2007 it only *takes note* on certain report, but again *welcomes* other report and *the work* of the Special Rapporteur.

These formulations allow us to see that certain states systematically put obstacles to a clear wording on religious freedom. The voting showed that Islamic states voted against the resolution, which confirms their aim to change the wording in the resolutions. We saw that the OIC countries were not successful in radically changing the wording of the resolutions on religious intolerance. Even more: the wording has actually improved since 2005.

5. The return of »change one's religion«

In the operative paragraph of the 4a A/RES/60/166 (2005) a promising factor appeared with the wording on the change of religion.¹⁸ It refers to »the right to change one's religion or belief«. This is indeed surprising and the wording is also repeated in the resolutions of the following years (A/RES/61/161, A/RES/62/157, A/RES/63/181, A/RES/64/164). The resolution from 2007 became even stronger since it »*Emphasizes* that freedom of religion or belief and freedom of expression are interdependent, interrelated and mutually reinforcing ...« (A/RES/62/157). The resolution from 2008 (A/RES/63/181) in its preamble paragraphs managed to add the wording from the ICRC, which goes as follows: »freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice.«[®]

¹⁶ For the last time it was in the resolution A/RES/59/199 (2004). Next year it was replaced by: »*Takes note with appreciation* of the work and the report of the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights on freedom of religion or belief.«

¹⁷ »*Acknowledging* that in order to be effective, such a dialogue should be based on respect for the dignity of adherents of religions and beliefs, as well as respect for diversity and the universal promotion and protection of human rights.« (A/RES/60/166)

¹⁸ »4. *Urges* States: (a) To ensure that their constitutional and legislative systems provide adequate and effective guarantees of freedom of thought, conscience, religion and belief to all without distinction, inter alia, by the provision of effective remedies in cases where the right to freedom of thought, conscience, religion or belief, or the right to practise freely one's religion, including the right to change one's religion or belief, is violated.« (A/RES/60/166)

One would ask themselves why resolutions on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief were in most cases passed with consensus and, as we will see later, resolutions on Combating defamation of religions in most cases with an unfavourable vote by western countries. The answer is that the resolutions on defamation want to impose new ideas and unacceptable rules in international documents, and that the one on intolerance is carefully drafted within existing universal consensually adopted documents which were also supported by Muslim countries. They simply cannot constantly oppose such resolutions even if they do not like them. Nevertheless, the OIC countries voted against the resolution on intolerance in 2004. It is interesting that next year they did not oppose the resolution on religious intolerance with more or less the same wording, but they tabled a resolution on the defamation of religions which was highly controversial. We will examine this closely at a later stage.

6. Other resolutions which mention religion

Before we analyze resolutions from the Commission on Human Rights and the Human Rights Council, let us also take a short look at some other GA resolutions which mention religion, but do not touch the issue of the change of religion. In 1994 (A/RES/48/138) came the *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. It means extension of the topics related to religion. It talks about protecting inter alia religious minorities. This is important for us since in terms of human rights the apostates from Islam are often considered as a religious minority.

In the following years we get resolutions¹⁹ entitled: *Effective promotion of the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. They rarely single out just religious minorities. The A/RES/50/180 quotes a CHR resolution where it establishes a working group »to promote rights of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities«.

In 2001 the GA presents a brand new resolution on *Protection of religious sites* (A/RES/55/254), where it »condemns all acts or threats of violence, destruction, damage or endangerment, directed against religious sites as such, that continue to occur in the world ...« and »Calls upon all States to exert their utmost efforts to ensure that religious sites are fully respected and protected in conformity with international standards and in accordance with their national legislation.« There is no mention of the change of religion. The resolution on *Global agenda for dialogue among civilization* (A/RES/56/6) from 2001 does not single out religion from sex, race and language either.

In 2003 the GA introduced a resolution on *Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation* (A/RES/58/128), where we cannot find anything on changing religion, either. This is also the case in resolutions on Pro-

¹⁹ A/RES/49/192, A/RES-50-180, A/RES/51/91, A/RES/52/123, A/RES/54/162, A/RES56/162, A/RES/58/182, A/RES/60/160, A/RES/63/174.

motion of interreligious dialogue (A/RES/59/23; 2004), on *Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation* (A/RES/59/142; 2004), on *Global Agenda for Dialogue among Civilizations* (A/RES/60/4, 2005), on *Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation* (A/RES/60/11, 2005) and *Promotion of interreligious dialogue and cooperation for peace* (A/RES/60/10, 2005; A/RES/61/221, 2006; A/RES/62/90, 2007; A/RES/63/22, 2008; A/RES/64/81, 2009).

7. Commission on Human Rights and Human Rights Council

As was demonstrated, in the GA Muslim states did try to change the wording in the resolutions on religious intolerance, but they did not succeed. As we will see later, they passed their own resolutions on defamation, but only once with western support, which does not count in the forum of the UN. What counts here are resolutions adopted with consensus or at least with mixed support by states from all continents and cultural or religious backgrounds.

The situation in the CHR was different. Not all UN members had the right to vote – it was only the elected members who did.²⁰ But among these, Muslim countries got their majority also with the support of Non-aligned countries led by Cuba.

The CHR drafted the *Declaration on the Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief* (1981), and since then some resolutions on religious freedom were adopted. As the online archive has been accessible since 1993, we will analyze resolutions starting there.

Every year there were two resolutions which included religious freedom: *Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* and *Right to freedom of opinion and expression*. Regarding the first one we can easily see its similarities in language with the GA resolution on Elimination of all forms of religious intolerance. This is understandable since the GA in most cases followed the resolutions of the CHR with some emphasis of its own. The resolution on the freedom of expression only mentions religion a few times and never in relation to the change of religion. The resolution is important since it collides with the resolutions on the defamation of religions, and in 2008 it was hijacked by the OIC states.

We can note that resolutions on religion are more or less the same until 1997²¹ and that they were repeated in the GA resolutions. So we will not repeat what we have already seen before in relation to the GA resolutions. Nevertheless we can see how satisfaction with the work of the Special Rapporteur on religious intolerance

²⁰ The Commission consisted of representatives drawn from 53 member states, elected by the members of ECOSOC. There were no permanent members; each year (usually in May) approximately a third of the seats of the Commission would come up for election, and the representatives were appointed for a three-year term. Seats on the Commission were apportioned generally by region.

²¹ E/CN.4/RES/1993/25, E/CN.4/RES/1994/18, E/CN.4/RES/1995/23, E/CN.4/RES/1996/23.

rance evolves. From 1993 until 1995 the CHR *expresses its thanks* to him, but in the resolutions since 1996 the CHR just *takes note* of his report. Usually Rapporteurs are highly skilled and OIC countries were not fully satisfied with their honest work which was carried out in accordance with international documents and their mandate enshrined in the resolutions. But resolutions since 1999 again *welcome* reports of the Special Rapporteur or at least *take note with appreciation*.

The resolution from 1997 has a new, shorter form which resembles the GA resolutions since 2005, but the wording is not so determined. The resolution from 1999 (E/CN.4/RES/1999/39, par. 4a), is the first where wording on the right to *change one's religion* appears. It continues to stay there in the next resolutions.²² The GA does not follow that wording until 2005. Why so? One reason is that in 1999 the OIC in the CHR for the first time presented a resolution on defamation of religions (E/CN.4/RES/1999/82). As a result, western nations emphasized and inserted a more direct language which had however been adopted in the Universal Declaration. This is still a great achievement and again it confirms my thesis that the wording on the change of one's religion does not become weaker in the UN documents.

In the HRC the first resolution on *Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief* came at its 4th session in 2007. The resolution is very brief, it only mentions the ICCPR and UDCHR and decides that a larger resolution will follow at the 6th session. It actually came in December 2007 (A/HRC/RES/6/37). It firstly *welcomes* the work of the Special Rapporteur and contains the previous formulation on the *change of one's religion*. However, the wording from the ICCPR: »freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice«, which was inserted in the GA resolutions since 2008, did not enter in the resolutions by the CHR neither in the first resolution of the HRC. In A/HRC/RES/6/37 at least in the operative paragraph 8, the 18th paragraph of the ICCPR is mentioned.²³ Before, it was mentioned only in preamble paragraphs. Nevertheless, the recent resolution on the renewal of the mandate of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief from 2010 (A/HRC/RES/14/11) repeats the wording from the ICCPR »freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice«, which is a promising development. Again we can notice that the text did not worsen but stayed in line with the Universal Declaration and eventually even improved in regard to direct wording.

8. Defamation of religions

A special problem is posed by resolutions on Combating defamation of religions. In this chapter we will follow the development of the OIC states regarding their reasoning in the search for a solid base in which they could anchor their

²² E/CN.4/RES/2000/33, E/CN.4/RES/2001/42, E/CN.4/RES/2002/40, E/CN.4/RES/2003/54, E/CN.4/RES/2004/36; E/CN.4/RES/2005/40.

²³ »8. *Emphasizes* that promoting tolerance and acceptance by the public of and its respect for diversity and combating all forms of intolerance and of discrimination based on religion and belief are substantial elements in creating an environment conducive to the full enjoyment by all of the right to freedom of thought, conscience and religion, as enshrined in article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights.« (A/HRC/RES/6/37)

claim that the right to change one's religion is not justified. The first resolution on the defamation of religions in the CHR was presented in 1999 under the agenda item of »racism« by Pakistan on behalf of the OIC and was initially entitled »Defamation of Islam«. As we can see from the records from the session, in the presentation of the draft resolution Pakistan said that it was intended to have the CHR stand up against what the OIC felt was a campaign to defame Islam, which they argued could incite increasing manifestations of intolerance towards Muslims to a degree similar to anti-Semitic violence of the past (E/CN.4/1999/SR.61). The impetus for a resolution combating the »defamation of religions« was reinvigorated after the September 11, 2001 terrorist attacks.²⁴ The murder of the Dutch anti-immigration film director Theo van Gogh, the 2005 publishing of cartoons parodying the Prophet Mohammad in a Danish newspaper and the production of the Dutch film *Fitna* have only intensified this debate. Other delegates at the 61st session of the CHR were of the opinion that this resolution was unbalanced since it was focused solely on Islam. The OIC later agreed to make it more inclusive for all religions, although the text continued to focus primarily on Islam (E/CN.4/1999/SR.61).

The resolution from 1999 does not contain a very grave language. Still it exposes its wish to address religions as that they should have certain rights. It »*expresses deep concern* at negative stereotyping of religions«, »also expresses deep concern that Islam is frequently and wrongly associated with human rights violations and with terrorism« and attacks media.²⁵ The resolution passed with no vote and this also explains why the language is not so grave although the EU states made reservations on the legal explanation of »defamation«. This is also the case of the resolution in 2000, where the language was the same. In 2001 the resolution was adopted after voting.²⁶ We can see that this resolution makes reference to »the increasing acts of racism and xenophobia« and to the World Conference against Racism (Durban Conference),²⁷ which is something new for a resolution on religion. For western countries trying to connect such different notions as religion and race was not something they could support.

The resolution from 2002 (E/CN.4/2002/200) became even more ambitious. It contains concerns about how media »are used to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination towards Islam and any other religion«. It states that even some governments support groups which defame religions. Similar wording is contained in the resolution from 2003 (E/CN.4/RES/2003/4). The CHR resolution gained favourable votes in 2002²⁸ and 2003²⁹, lost some in

²⁴ E/CN.4/2003/23 (January 2003) and the follow-up report E/CN.4/2005/18/Add.4 (December 2004).

²⁵ »Expresses its concern at any role in which the print, audiovisual or electronic media or any other means is used to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination towards Islam and any other religion.« (E/CN.4/RES/1999/82)

²⁶ 28 to 15, with 9 abstentions; CHR Res., 61st Meeting, 2001/4 (April 18, 2001).

²⁷ CHR Res., 61st Meeting, 2001/4 (April 18, 2001).

²⁸ 30 votes to 15, with 8 abstentions (E/CN.4/RES/2002/9).

²⁹ 32 votes to 14, with 7 abstentions (E/CN.4/RES/2003/4).

2004³⁰, but regained most of them in 2005.³¹ In the HRC, the resolution appeared for the first time in 2008 and passed although it lost many votes.³² This vote was significant because the combination of delegations that opposed or abstained outnumbered those supporting the resolution. In 2009³³ it got two more votes but obviously the resolution lost a lot of supporters. In 2010 the resolution on the Durban conference was entitled *From rhetoric to reality: a global call for concrete action against racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance* (A/HRC/14/16) and was adopted without a vote. It was focused primarily on the implementation of the Durban Declaration and Programme of Action which was acceptable for western countries since it did not mix religion with race. The resolution does not mention religion at all.

If we have a look the GA, we can observe that the first resolution on defamation there was introduced in 2005 (A/RES/60/150). It was adopted by 101 to 53, with 20 abstentions. Throughout the years the majority stayed more or less the same. That was the first time in the GA that third countries went out and adopted a resolution on religious matters without the support of western countries. It opened a new era of the OIC's self-confidence in the GA which will develop further.

The resolution repeats the wording from the CHR resolutions. It is »*Noting with concern* that defamation of religions is among the causes of social disharmony and leads to violations of human rights.« It also exposes and names Islam as a religion which suffers defamation, intolerance and discrimination via the use of the media.³⁴ In this way the resolution tries to attack the freedom of expression and to give certain rights to religions. Since human rights are granted only to individuals it represents an attempt to distort international human rights and formulate them according to the OIC's norms. Muslims here show how they understand limits for the right of freedom of expression.³⁵ This definition of the GA resolution is repeated in the HRC resolution in 2008 (so the GA does not merely repeat CHR and HRC wordings). There is a difference with the definition from the Human Rights Committee³⁶ by inserting »national security, reputation of others and respect for religions and beliefs«. There is also no mention of limitations being »applied in a manner that does not vitiate the right to freedom of thought,

³⁰ 29 votes to 16, with 7 abstentions (E/CN.4/RES2004/6).

³¹ 31 to 16, with 5 abstentions (E/CN.4/RES/2005/3).

³² 21 to 10, with 14 abstentions (A/HRC/RES/7/19).

³³ 23 to 11, with 13 abstentions (A/HRC/RES/10/22).

³⁴ Par. 6: »*Deplores* the use of the print, audio-visual and electronic media, including the Internet, and any other means to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination against Islam or any other religion.«

³⁵ » 9. *Emphasizes* that everyone has the right to freedom of expression, which should be exercised with responsibility and may therefore be subject to limitations as provided by law and necessary for respect of the rights or reputations of others, protection of national security or of public order, public health or morals and respect for religions and beliefs.« (A/RES/61/164)

³⁶ »14. *Further emphasizes* that, as underlined by the Human Rights Committee, restrictions on the freedom to manifest religion or belief are permitted only if limitations are prescribed by law, are necessary to protect public safety, order, health or morals, or the fundamental rights and freedoms of others, and are applied in a manner that does not vitiate the right to freedom of thought, conscience and religion.« (A/RES/60/166)

conscience and religion» (A/RES/60/166) as it stays in the definition of the Committee.

The GA resolution on Elimination of all forms of intolerance from 2007 (A/RES/62/157) answers to the resolution on defamation with paragraph 7 where it »*Condemns* any advocacy of religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence, whether it involves the use of print, audio-visual and electronic media or any other means ...« and paragraph 8 where it »*Emphasizes* that freedom of religion or belief and freedom of expression are interdependent, interrelated and mutually reinforcing.« It was adopted without a vote.

Muslim states very clearly showed their attempt to link religion with race in the A/RES/64/156 from 2009, where they recognized »the importance of the intersection of religion and race«.³⁷ It further shows the aim of the Muslim states to impose sharia law into international documents. They would like to interlink the Arab race with Islam, which is counterproductive for any religion that claims to be universal. Since Pakistan as a former chair of the OIC was a fierce promoter of this idea, the other possibility is that they would like to establish a notion of Islamic race. If Islam became a race it would mean something stable which you cannot change. And if Islam as a religion and race was something stable, you could no longer change Islam as a religion since it no longer was just a religion. In this way Muslims would find legitimacy for imposing sharia law on apostates, who are not allowed to leave Islam. The apostates usually face death penalty.

The Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, also expressed concern that measures against the »defamation of religions« can be a threat to the freedom of expression and religion by promoting an »atmosphere of religious intolerance« where certain peaceful religious expressions are deemed offensive to another religion, and by »stifling legitimate criticism or even research on practices and laws appearing to be in violation of human rights.«³⁸ Similarly, Amyebi Ligabo, the Special Rapporteur on freedom of expression, expressed concern about the sacrifice of free expression for the sake of religious feelings.³⁸ The Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, has been supportive of the movement to forward measures regarding »defamation of religions.« The OIC has consistently proposed its »defamation of religions« resolutions as a racism agenda item rather than in the agendas on religion or expression.³⁹

As it can be seen the resolution continues to be raised in the CHR and later HRC as a racism agenda item every year since 1999. The OIC has indicated its desire

³⁷ »*Recognizing* the importance of the intersection of religion and race and that instances can arise of multiple or aggravated forms of discrimination on the basis of religion and other grounds, such as race, colour, descent or national or ethnic origin.« (A/RES/64/156)

³⁸ In his 2008 report to the UNHRC U.N. Doc.A/HRC/7/14, Mr. Ligabo states that »limitations are not intended to suppress the expression of critical views, controversial opinions or politically incorrect statements... they are not designed to protect belief systems from external or internal criticism.«

³⁹ The OIC has also consistently challenged Ms. Jahangir's mandate. In December 2007, the OIC opposed a language that would »urge« states to respond positively to the Special Rapporteur's recommendations. The OIC preferred a wording that would ask states to »consider« responding positively. (The Becket Fund for Religious Liberty 2008)

for the adoption of a binding international covenant to protect religions from »defamation«.⁴⁰

9. Freedom of expression

Perhaps an even more critical case is a resolution on the freedom of expression which has been presented in the CHR by Canada every year. The resolution has been balanced, impartial and adopted without voting. It develops the issue of the freedom of expression as envisaged in the UDHR, ICCPR and other universally accepted documents. However, the OIC countries have always wanted to hijack this resolution and to make it conformable to the Islamic ideas of the freedom of expression. The OIC believes that the freedom of expression should be subordinated to »respect for religions«. They were successful when the CHR transformed into the HRC and the United States became less active (they did not run for the membership of the HRC in the beginning). So in the resolution from 2008, which was on the renewal of the mandate of the Special Rapporteur on the freedom of expression (A/HRC/RES/7/36), the OIC countries managed to insert an amendment to the mandate of the Special Rapporteur on the freedom of expression, who is now requested »to report on instances where the abuse of the right of freedom of expression constitutes an act of racial or religious discrimination.«⁴¹ This was the language that the OIC also tried to insert in the resolution on the freedom of expression itself. For Canada and western countries this was too much. Canada withdrew from the authorship of the resolution. Western countries abstained since they wanted the mandate to be renewed but they did not agree on the wording regarding the definition and tasks of the mandate. The internationally agreed limits for the freedom of expression are detailed in article 19 of the legally binding International Covenant on Civil and Political Rights and were already referred to in the preamble of the resolution. If abuse of freedom of expression infringed anyone's freedom of religion, for example, it would fall within the scope of the Special Rapporteur on Freedom of Religion. To add it here was an unnecessary duplication, and as Canada pointed out at the session: »Requesting the Special Rapporteur to report on abuses of [this right] would turn the mandate on its head. Instead of promoting freedom of expression the Special Rapporteur would be policing its exercise« (Brown 2008). The OIC countries celebrated a brief victory since the Special Rapporteur was obliged to report on the connection between religion and race. However, the Special Rapporteur did not fall in the trap, and said that his scope was enshrined in the ICCPR, so he made the HRC resolution on his mandate relative.⁴¹ The Rapporteur mainly takes into account prejudi-

⁴⁰ Statement of Mr. Ekmelledin Ihsanoglu, OIC Secretary General, UN Human Rights Council, 4th Sess. (March 12, 2007); First OIC Observatory Report on Islamophobia, May 2007–March 2008, Org. of the Islamic Conference, 8 (March 2008).

⁴¹ A/HRC/11/4 (30 April 2009), par. 4: »In paragraph 4 (d) of the resolution 7/36, the Council further requests that the Special Rapporteur report on instances in which the abuse of the right of freedom of expression constitutes an act of racial or religious discrimination, taking into account articles 19, paragraphs 3 and 20 of the International Covenant on Civil and Political Rights, and general comment No. 15 of the Committee on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, which stipulates that the

ces on the basis of ethnicity, race, religion or language and did not single out just the connection between race and religion.⁴²

10. The vision of the OIC and their failure

We have to admit that there is a problem with Islamophobia and the defamation of religions. Islamophobia has even emerged much stronger after 11 September 2001 and it is not disputable.⁴³ Unfortunately those events gave a new impetus to the idea of the defamation of religions although the idea is of earlier origin. Regarding the defamation of religions there is a problem since the defamation as a legal term could lead to a situation where religions as well as religious persons would gain certain rights. Here some balance should be established.

The Danish caricatures are on the one hand a worrisome phenomenon but on the other hand we cannot limit the freedom of expression. An interesting question remains, namely why was the problem of defamation posed to the countries which do respect human rights. Apart from that we may acknowledge that the spread of new religions poses new problems such as how to define what religion is and what it is not. If religions had certain rights and if criteria for establishing a religion were too low, there would be a danger that anybody could establish their own religion and that they could become untouchable in everything they do or say and that they would hide behind the freedom of speech and inviolability of religion. There is also a danger that the issue of religion would mix with racism. This would be problematic.

From all we have seen in this article it seems that some OIC countries think that the connection between religion and race would create a solid basis for their Islamic opposition to the change of one's religion. This means sharia law would be imposed, which envisages death penalty for apostates. We have shown how the OIC countries would like to interlink (Arab) race and Islam (not just any religion). The other possibility is that they would like to establish the notion of the Islamic race. If Islam became a race, it would mean that this was something stable and inherent to a person, and consequently could not be changed. If Islam as a religion and race was something stable, you could no longer change it as a religion since it no longer was just a religion. With such an equation a religion would become immanent property of a person and could not be changed as we cannot change race. In this way Muslims believe they would achieve legitimacy and a

prohibition of the dissemination of all ideas based upon racial superiority or hatred is compatible with the freedom of opinion and expression.«

⁴² »86. The Special Rapporteur notes and deeply regrets the continuing existence in the world of stereotypes and prejudice against ethnic, racial, linguistic and religious groups that are the result of racism and discrimination or of the erroneous application of national security and anti-terrorism policies. It is essential that this problem be recognized and that it be countered by a developing culture of peace based on intercultural dialogue and tolerance which promotes respect in intercultural relationships.« (A/HRC/14/23, April 2010).

⁴³ It should still be mentioned together with anti-Semitism and Christianophobia.

legal instrument for imposing sharia law against apostates, who are forbidden from leaving Islam, as well as blasphemers and defamators of Islam. These often face death penalty.

It also seems that some OIC countries have a clear objective in creating a legal instrument to address the defamation of religions via the Durban Conference on racism. So the Durban Conference could mean a potential danger in which certain countries would try to impose changes in the current universal human rights. From the activities of the OIC it seems that Pakistan is the country pushing hardest for equalizing the concepts of the defamation of religion and race, which means the equation of religion and race.

The Becket Fund for Religious Liberty (2008) suggests that the real reason for the resolution lies in justifying Pakistan's enforcement of its Penal Code (No. 295 of 1986), which imposes capital punishment for blasphemy, including the defamation of Islam.

We can see that in the world there is no unified understanding of the freedom of religion. Some countries do not understand that the possibility to change one's religion could also mean others converting to their religion. We saw that in the UDHR and the ICCPR the notion of the religious freedom envisages the change of one's religion. Later the OIC countries tried hard to change that notion but they lacked reasoning and arguments. The wording of the UN resolutions actually became weaker and the wording on the change of one's religion disappeared at all. But in the mid-1990s these notions came back – the wording from the UDHR and the ICCPR was reinserted. In response to that the OIC countries launched an initiative with resolutions on the defamation of religions (defamation of Islam). In this way they got the momentum and tried to establish a solid ground for their notion of religious freedom and the freedom of expression. The purpose was to find a stable basis inherent in a person, to which they would link religion. Consequently a religion would become inherent to a person and therefore unchangeable. They chose race and via the Durban conference on racism they tried to provide a legal basis for inserting changes into international documents. The idea did not work since Islam wants to be a universal religion and so it could not be linked to a single (Arab) race. If we go even further it would be very difficult to say that even race is an unchangeable property of a person. If a person can change sex, and as we saw in some (famous) persons even race, we can no longer speak about unchangeable features in a person. From this point of view the future endeavours of the OIC states are not very promising.

Abbreviations

A/HRC – United Nations. General Assembly.
Human Rights Council

A/RES – United Nations. General Assembly. Resolutions

ACHR – American Convention on Human Rights

CHR – Commission of Human Rights

E/CN – United Nations. Economic and Social
Council. Commission

**ECOSOC – United Nations Economic and Social
Council**

GA – General Assembly

HRC – Human Rights Council

ICCPR – International Covenant on Civil and

Political Rights

OIC – Organization of Islamic Conference

UDHR – Universal Declaration of Human Rights

References

- A/HRC – United Nations.** General Assembly. Human Rights Council. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- A/RES – United Nations.** General Assembly. Resolutions. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- African (Banjul) Charter on Human and People's Rights.** 1981. <http://www.africa-union.org/root/au/Documents/Treaties/Text/Banjul%20Charter.pdf>.
- American Convention on Human Rights.** 1969. http://www.hrcr.org/docs/American_Convention/oashr.html (accessed Mai 24, 2010).
- American Declaration of the Rights and Duties of Man.** 1948/92. <http://www1.umn.edu/humanrts/oasinstr/zoas2dec.htm> (accessed Mai 24, 2010).
- Becket Fund for Religious Liberty; Issues Brief: 2008.** Defamation of Religions. July. <http://www.becketfund.org/files/73099.pdf>.
- Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms.** 1950. <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/005.htm> (accessed Mai 20, 2010).
- E/CN – United Nations.** Economic and Social Council. Commission. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- Eide, Asbjørn, and Bernt Hagtvæt, eds.** 1996. *In Conditions for Civilised Politics: Political Regimes and Compliance with Human Rights*. Scandinavian University Press, Oslo.
- Human Rights Committee.** 1993. General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18). 30. 07. [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?Opendocument) (accessed April 6, 2010).
- International Covenant on Civil and Political Rights.** 1966/76. <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm> (accessed April 8, 2010).
- Jayawickrama, Nihal.** 2002. *The Judicial Application of Human Rights Law: National and International Jurisprudence*. Cambridge: University Press.
- Jong, Cornelis D. de.** 2000. *The Freedom of Thought, Conscience and Religion of Belief in the United Nations (1946 – 1992)*. Antwerpen: Intersentia.
- Kooijmans, P.H.** 1993. Human Rights, Universal Values? The Hague: Dies Natalis Address, Institute of Social Studies, October 12.
- Koshy, Ninan.** 1992. *Religious Freedom in a Changing World*. Geneva: WCC Publications.
- NGO Monitor.** 2001. http://www.ngo-monitor.org/article/ngo_forum_at_durban_conference_ (accessed 2010).
- Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief.** 2007. U.N. Doc. A/62/280. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression, Frank La Rue.** 2009. A/HRC/11/4. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- . 2010. A/HRC/14/23. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- Roy W. Brown.** 2008. Vote on freedom of expression marks the end of Universal Human Rights. International Humanist and Ethical Union. <http://www.iheu.org/vote-on-freedom-of-expression-marks-the-end-of-universal-human-rights> (accessed 2010).
- Universal Declaration of Human Rights.** 1948. <http://www.un.org/en/documents/udhr/> (accessed April 8, 2010).



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

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

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

Maria Carmela Palmisano

Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide

Riassunto: Il presente articolo ha la finalità di studiare e commentare il testo di due nuovi fogli ebraici del libro del Siracide, provenienti dalla g^onîzāh del Cairo e appartenenti al ms C; la scoperta è stata annunciata al mondo scientifico nel 2007. L'articolo offre la traduzione dei passi e una loro interpretazione alla luce degli studi condotti finora sul manoscritto antologico C.

Alcuni dei passi ritrovati, in particolare quelli del secondo doppio foglio del ms C II, foglio Ab rv sono particolarmente rilevanti, dal momento che per la prima volta possiamo leggerli in lingua ebraica. L'autrice ne presenta una lettura sinottica in lingua ebraica e nelle traduzioni antiche (greca, siriana e latina). Lo studio puntuale del testo conferma le caratteristiche del ms C e getta nuova luce sui criteri ermeneutici utilizzati dal compilatore del ms C nell'attingere al libro del saggio Ben Sira per offrire brevi trattati di sapienza su temi di particolare rilievo nella formazione dei discepoli, quali l'amicizia e la condotta di vita animata dalla sapienza.

Parole chiave: Ben Sira, Siracide, g^onîzāh, ms C, critica testuale, Peshîṭta, amicizia, sapienza

Povzetek: **O nedavnem odkritju dveh novih hebrejskih listov iz rokopisa C Sirahove knjige**

Članek predstavlja študij in komentar hebrejskega besedila z dveh novih listov Sirahove knjige, ki izhajata iz sinagoge v Kairu in pripadata rokopisu C; odkritje je bilo oznanjeno znanstvenemu svetu leta 2007. Avtorica v članku objavlja prevod odlomkov in njihovo interpretacijo v luči obstoječih študij o rokopisu C, ki obsega zbirko besedil iz Sirahove knjige.

Besedila drugega dvojnega lista, to je lista II Ab rv, so še posebno relevantna in vredna pozornosti, saj vsebujejo odlomke iz Sir 20–25, ki jih lahko prvič beremo v hebrejščini, to je v izvirnem jeziku, v katerem je bila Sirahova knjiga napisana. Članek omogoča vzporedno branje (sinopsa) vsake vrstice posebej v hebrejščini in v starih prevodih. Študij besedila potrjuje značilnosti rokopisa C in osvetljuje kriterije, po katerih je avtor z veliko občutljivostjo in pozornostjo izbral in povzel odlomke besedila Sirahove knjige, ki zadevajo konkretne življenjske situacije in izbire (na primer izbira prijateljev, žene ali sloga življenja), doktrinalne odlomke pa je izpuščal. Avtor rokopisa C je tako oblikoval kratke in dragocene traktate o različnih temah modrosti, ki odsevajo skrb za življenje in za vzgojo posameznika in naroda, skrb, ki ji je tudi danes vredno posvetiti razmišljanje in iskanje.

Ključne besede: Ben Sirah, Sirahova knjiga, g^onîzāh, rokopis C, tekstna kritika, Peshiṭta (Pešita), prijateljstvo, modrost

Abstract: About the Recent Discovery of Two New Hebrew Leaves of the ms C of the Book of Ben Sira

The aim of the article is to study and comment on the text of two leaves of the Hebrew Book of Ben Sira, originating from g^onîzāh of Cairo, belonging to ms C, which were noticed in the scientific world in 2007. The article provides a translation of two leaves in the Italian language and their interpretation in the light of the studies carried out on the anthological ms C. Some of the new found passages, especially those from the second bifolio of ms C II folio Ab rv, are especially relevant, since they can be read them in Hebrew for the first time. The article presents a synoptical reading in the Hebrew language and in the ancient languages (Greek, Syriac, Latin). The main study of the text confirms the characteristics of the ms C and sheds a new light at the hermeneutic criteria used by the composer of the ms C in drawing from the book of the sage Ben Sira. He offers brief treatises upon the topics of a particular importance in the formation of the disciples, i.e. the choice of friends and the life according to wisdom.

Key words: Ben Sira, Sirach, g^onîzāh, ms C, textual criticism, Peshiṭta, friendship, wisdom

1. Introduzione

La recente scoperta di due nuovi fogli doppi (bifolios) del testo ebraico del libro del Siracide o Ben Sira, provenienti dalla g^onîzāh del Cairo e appartenenti al ms C¹, consente di ampliare le conoscenze del manoscritto e del libro stesso di Ben Sira, poiché possiamo leggere per la prima volta in ebraico nuovi passi dell'opera.

Iniziamo con il presentare il testo ebraico ritrovato e la traduzione italiana, quindi cercheremo di individuare alcune peculiarità letterarie dei frammenti testuali rinvenuti rispetto alle versioni già conosciute per approfondire poi la comprensione dei principi ermeneutici che hanno guidato il compilatore del ms C.

2. Analisi dei testi

Indichiamo le tradizioni testuali come di consueto. H: testo ebraico²; G: testo greco³; L: testo della Vetus Latina⁴; S: testo siriano della Peshiṭta⁵.

¹ La scoperta è stata fatta nel 2006 e annunciata nell'articolo pubblicato in ebraico da Elizur (2007, 17–28), e, più recentemente, anche in inglese (Elizur 2010, 13–29).

² Per il testo ebraico, cf. Beentjes (1997); inoltre l'edizione dei manoscritti ebraici a cura dell'Università di Cambridge (1901); Segal (1953, 19974).

³ Cf. Ziegler (1962; 1980²); Hart (1909).

⁴ Il testo latino è quello della *Vetus Latina*, più tardi inglobato nella *Vulgata*; cf. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem XII: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu Filii Sirach* (1964).

⁵ Cf. Ceriani – Boniardi-Pogliardi (1883).

2.1 Testo ebraico ritrovato⁶

Ms C foglio II Aar⁷

ולב נכון יטעם מטעמי כזב ⁸	36,24(19 ⁸)
חיד ערב ירבה אוהב ושפתי	6,5
חן שואלי שלום אנשי	6,6
שלומיד יהיו רבים ובעל	
סודך אחד מאלף כל אוהב	5 37,1
יאמר אהבתו הלא בעת	37,2
יגיע עליו דין מות רע	
כנפש יהפך לצר קנית	6,7
אוהב בנסיון קנהו ואל	
תמהר לבטוח עליו יש	10 6,9
אוהב נהפך לשונא ואת	
ריב חרפתך יחשוך יש	6,10(9)

Ms C foglio II Aav

אוהב חבר שלחן ולא ימצא	6,10
ביום רעה יש אוהב בפני עת	6,8
ולא יעמוד ביום צרה אם	15 6,12
תשיגו נרפך כך ומפניך יסתר	
משונאך הבלדל ומאוהבך	
השמר אוהב אמונה מגן	6,13
תקיף ומוצאו מצא הוא הן	6,14
אוהב אמונה אין מחיר ואין	
משקל לטובתו לב כבד	20 6,15
יכבד כאבן וחוטא יוסיף	3,27(?)
חטא על חטא בני מנוער	
קבל מוסר ועד שיבה	
רעונם יב אטח רע אטח	6,18
הביש דעו רסומ לבק	

Ms C foglio II Abr

טמונה ואוצר מ[...] ⁹	25 20,30
ומה תולעת בש[...] ¹⁰	
טוב איש מצפין[...] ¹¹	20,31
מאיש מצפין חכמ[...] ¹²	

⁶ Cf. Elizur (2007, 25–26); (2010, 17; 13–29).

⁷ Sulla numerazione dei versetti dei due frammenti che non corrisponde nei singoli stichi al testo greco (edizioni di Ziegler e Rahlfs 2006) ma necessita di una chiarificazione, cf. Egger-Wenzel (2008, 107–113).

⁸ Tra parentesi indichiamo la numerazione corrispondente all'edizione di Ziegler.

⁹ Il testo viene ricostruito secondo la proposta di Segal (1997, [קבד]).

¹⁰ Il testo viene ricostruito secondo la proposta di Segal (1997, [קבד]).

¹¹ Lo stico, corrotto nella parte finale, viene ricostruito, accogliendo la proposta di Segal (1997, [קבד]).

¹² Lo stico, corrotto nella parte finale, viene ricostruito, accogliendo la proposta di Segal, (1997, [קבד]).

רגל נבל ממהרת א[...]¹³ 21,22

Ms C foglio II Abv

22,11 ¹⁵[.....] כות על מת כי נח

Traduzione Sir ms C foglio II Aa r²¹

36,24(19) Un cuore saldo riconoscerà parole (saggerà parole) false

6,5 un palato piacevole moltiplica gli amici,
e labbra di grazia i saluti amichevoli.

6,6 Le persone che ti salutano siano molte,
ma partecipe (*lett.: padrone*) dei tuoi segreti uno su mille.

37,1 Ogni amico dichiarerà la sua amicizia (*lett.: amore*)

¹³ Lo stico, corrotto nella parte finale, viene ricostruito, accogliendo la proposta di Segal, (1997, קכו): א'ל בית].

¹⁴ Il lemma finale viene ricostruito secondo la proposta di Elizur, (2010, 26): *בַּח[וֹן]*.

¹⁵ Il testo è difficile da ricostruire a motivo del secondo stico. Prendendo come riferimento la Peshi+Ta e seguendo Elizur (2010, 27: **ואין לבכות**).

¹⁶ Il testo corrotto del secondo stico è difficile da ricostruire. Seguiamo Elizur (2010, 27): [ומרים].

¹⁷ Il testo, sulla base della proposta di Segal (1997, קלא, אבֿל מת) e delle osservazioni di Elizur (2010, 27): אבֿל ג' וְעַתָּה שֶׁבַע, viene ricostruito accogliendo l'ultima proposta.

¹⁸ Il testo corrotto viene ricostruito seguendo la proposta di Elizur (2010, 27): אבֿלֿ רֶשׁ כֹּל.

¹⁹ Il lemma corrotto in apertura di stico viene ricostruito, sulla base dei testimoni G e S e della proposta di Elizur (2010, 28): אֵל אֲוֹן־הֵב אֵל.

²⁰ Ricostruiamo il testo mancante sulla base dello stico 21b: אֵל [אֵן] הָב; cf. anche Elizur (2010, 28). Segal inserisce in questo punto una glossa esplicativa similmente a G. S.

²¹ Nella traduzione presenteremo il testo secondo la sequenza degli stichi conosciuta in G. L'autore del ms. C scrive di seguito i diversi versetti usando il punto per indicare la fine di ogni versetto (vedi n. 7).

- ma se viene su di lui
- 2 una sentenza di morte,
il migliore amico (*lett.: un compagno che è come amico dell'anima*²²)
si trasforma in nemico.
- 6,7 Se tu acquisti un amico, mettilo alla prova
e non fidarti troppo velocemente di lui.
- 9 C'è un amico che si cambia in nemico
e la contesa per tua vergogna manterrà (farà conoscere²³, rivelerà).

ms C foglio II Aa v

- 10 C'è un amico che si aggiunge alla tavola
ma non si troverà nel giorno della disgrazia.
- 8 C'è chi è amico nel tempo a lui favorevole
ma non resisterà nel tempo dell'angoscia.
- 6,12 Se [ti] colpiranno, si ritirerà²⁴ da te
e si nasconderà davanti a te.
- 13 Sta' lontano dai tuoi nemici
e ai tuoi amici fa' attenzione.
- 14 Un amico fedele è scudo potente,
chi lo trova ha trovato un tesoro.
- 6,15 Un amico fedele non ha prezzo,
non si può stimare la sua fiducia.
- 3,27 Un cuore ostinato è pesante come una pietra
e il peccatore aggiunge peccato a peccato.
- 6,18 Figlio mio, dalla giovinezza abbraccia la disciplina
e fino alla vecchiaia...

ms C II foglio Ab r

- 20,30 [Sapienza]²⁵ nascosta, tesoro non visto,
ma qual è l'utilità di entrambi?
- 31 Meglio un uomo che nasconde la sua [...stoltezza, follia]
di un uomo che nasconde la sua sapienza.
- 21,22 Il passo del folle si affretta verso [...] la casa

²² Elizur (2010, 21–22), suggerisce che la lettura כנפש: «come l'anima» potrebbe essere un'emendazione del testo נחש, come «un serpente». L'immagine del serpente è presente in Sir 12,13 facendo seguito ai vv. 1–12 che descrivono i falsi amici.

²³ Elizur (2010, 23), propone di emendare יחשוד «mantenere» in יחשוף «rivelare», anche se il verbo potrebbe avere il senso di «mantenere la contesa, prolungarla» impedendone il superamento e provocando in tal modo vergogna (su un simile senso, si veda Gb 38,23).

²⁴ Elizur (2010, 23), propone la lettura di נהפך al posto di נרפך che seguiamo.

²⁵ Il termine «sapienza» è leggibile al termine del foglio IVv pubblicato da Gaster.

- ma l'onore è dovuto ad un uomo [...] rimarrà
- 23 il folle dall'entrata guarderà verso la casa
ma la persona educata abbasserà lo sguardo (*lett.: il volto*).
- 26 Sulla bocca dei folli è il loro cuore
mentre nel cuore dei saggi sono le loro parole (*lett.: le loro labbra*).
- 22,11 Fai lutto per un morto perchè è cessata la sua luce
e piangi per un folle perchè è venuta meno l'intelligenza. ...

ms C Il foglio Ab v

- 22,11cd [poco] piangi per un morto perchè riposa...
[peggio] della morte è la vita dei malvagi.
- 12 [Lutto per un mor]to sette giorni
[lutto per un]malvagio tutti i giorni della vita.
- 21 Contro un [ami]co non estrarre la spada.
[Non te]mere perchè c'è il pentimento.
- 22 Verso un amico non aprire bocca,
non aver timore poichè c'è ritorno (riconciliazione).
- 23,11 L'uomo avvezzo ai giuramenti è ricolmo di iniquità:
non si allontanerà la sventura dalla sua casa.
- 25,7 Beato l'uomo che gioisce della sua posterità
egli vivrà e vedrà la rovina dei suoi avversari.

Se consideriamo la successione dei fogli del ms C il primo foglio ritrovato fa seguito al II foglio pubblicato da Shechter (1900, 456–465)²⁶. Esso termina infatti con Sir 36,24a(19, secondo l'edizione di Ziegler) mentre il foglio successivo, il III, pubblicato da Lévi (1900, 1–30) inizia con Sir 6,18b. Tra i due quindi è da collocare il primo frammento. Il secondo foglio, invece, fa seguito al IV foglio, pubblicato da Gaster (1900, 688–702) che termina con Sir 30,13.30 mentre il seguente, corrispondente al secondo dei fogli pubblicati da Schechter, inizia con Sir 25,7. Tra

²⁶

- Ir Schirmann : Sir 3,14–18.21–22a
Iv Schirmann: 3,22; 41,16bc; 4,21; 20,22–23; 4,22–23a
Iir Schechter: 4,23b.30–31; 5,4–7a
Iiv Schechter: 5,7bcd.9ab–13; 36,24a
Primo foglio pubblicato nel 2007 (II Aar): Sir 36,24(19)b; 6,5–6; 37,1–2; 6,7.9–10a(9b)
(II Aav): Sir 6,10.8.12–15; 3,27; 6,18
IIir Lévi: 6,18b.19.28.35; 7,1.2.4.6a
IIiv Lévi: 7,6b.17.20.21.23–25; 8,7a(?)
IVr Gaster: 18,31b–33ab; 19,1–2; 20,5–6
IVv Gaster: 20,7; 37,19.22.24.26; 20,13
Secondo foglio pubblicato nel 2007 (II Abr): Sir 20,30–31; 21,22–23.26; 22,11ab
(IIAbv): Sir 22,11cd–12.21–22; 23,11; 25,7
Vr Schechter: 25,8bc.8a+8bS.13.17–20a
Vv Schechter: 25,20b–22.23cd.24; 26,1–2a
Vlr Schirmann: 26,2b–3.13.15–17; 36,27a
Vlv Schirmann: 36,27b–31

questi due ultimi fogli è quindi da inserire il secondo frammento. La disposizione dei fogli farebbe pensare ad una raccolta di doppi fogli disposti come sezione di libro non rilegato, secondo quanto ipotizza Shulamit Elizur (2010, 19).

Il primo foglio ritrovato, conservando una successione abbastanza continua di Sir 6,5–18 conferma quanto intuito da Pancratius Beentjes e Marco Zappella sulla mancanza di un foglio in questo punto del manoscritto, contenente versetti di Sir 6 probabilmente intercalati con versetti provenienti da Sir 37 (Beentjes 1988, 338–340; Zappella 1990, 281). Esso presenta una successione assai interessante di versetti. Inizia con Sir 36,24(19)b, la seconda parte del proverbio, che offre una chiave di lettura dei detti seguenti aventi come tema l'amicizia ovvero la distinzione tra veri e falsi amici. Parola chiave dello stico è infatti la radice טעם, mettere alla prova, distinguere, discernere, si tratta quindi di un'operazione di sapienza che richiede un cuore intelligente ²⁷ נבון, o saldo נבון, se manteniamo il testo trádito; la saldezza del cuore è infatti menzionata nei salmi (Sal 58,8; 78,37; 112,7) e a volte è unita al motivo della prova (Sal 7,10). Il verbo saggiare è presente anche nello stico di Sir 36,24a al termine del foglio precedente. Il motivo del mettere alla prova è presente anche nella seconda parte del foglio. Dopo aver introdotto il tema del discernimento, il compilatore attua interessanti accostamenti tra il tema dell'amicizia sviluppato in Sir 6 e l'ultima riflessione sul tema nel libro, in Sir 37, citando in particolare il passo di Sir 37,1–2. Al termine del primo doppio foglio, infine, leggiamo un versetto proveniente da Sir 3,27, recante alcune varianti rispetto al ms A. Come è stato messo in evidenza in altri punti del ms C, il compilatore attinge in abbondanza a Sir 36,23–37,31.

Il lemma חַיךּ «palato», in Sir 36,24a; 6,5, unito al tema del riconoscere, consente al compilatore di compiere un elegante passaggio dal tema del parlare a quello del discernere, mediante la metafora del palato che distingue i gusti, applicata ora alla distinzione tra veri e falsi amici. L'inserimento di Sir 36,24 consente di passare da Sir 5 a Sir 6 ponendo in una relazione di analogia palato e cuore. In Sir 6,5 il «palato dolce», mediante la figura della sineddoche (organo al posto delle parole che da questo provengono), è descritto come fonte di buone relazioni amicali. Il v. 6 ha carattere parenetico e descrive in forma di polarizzazione la distinzione tra «molti» compagni e «colui che è messo a parte del tuo segreto», «uno su mille». A questo punto il compilatore inserisce il passo di Sir 37,1–2, per offrire un criterio sicuro che consente di riconoscere l'amico. Il tono non è più parenetico ma descrittivo. Il detto sapienziale può essere verificato nell'esperienza. Ognuno, che vuol essere riconosciuto come amico dichiarerà la propria amicizia ma solo la prova della vita, «la sentenza di morte» che si avvicina, smaschera il falso amico che in questo momento si nasconde, allontana e mostra la gravità della situazione di chi crede di aver un amico mentre in realtà questi si rivela essergli nemico. Il passo di Sir 37,1–2, ultimo a sviluppare il tema dell'amicizia in Ben Sira tratta, nel suo contesto, del falso amico e si conclude con un'esortazione a non dimenticare il vero amico (Sir 37,6). I versetti inseriti dal compilatore nel ms C assumono un nuovo significato venendo impiegati per introdurre, in forma di detto programmatico, la distinzione tra falso e vero amico, argomento appropofon-

²⁷ Secondo la ricostruzione proposta da Elizur (2010, 21).

dito in Sir 6,7–10.8.12–15. In particolare Sir 6,7 esorta a mettere alla prova l'amico, mentre i vv. 9.10.8 sono accomunati dall'anafora di *יש אהוב* (c'è un amico...) che per tre volte guida il discepolo a smascherare il falso amico. Il v. 12 mostra ancora il paradosso di confidare in un amico apparente che nel momento della necessità, della prova, scompare. Interessante è la successione dei vv. 9.10.8 e la posposizione del v. 8, che tuttavia appare coerente, poiché i vv. 10.8 sono tra loro più simili nel rispettivo secondo stico («nel tempo della sventura», al v. 10 e «nel tempo dell'angoscia», al v. 8)²⁸. L'operazione del compilatore mostra una certa libertà nell'utilizzare il materiale sapienziale e, inoltre, una sensibilità linguistica e poetica già osservata dagli autori e che avremo occasione di riconoscere in altri punti della composizione (cf. Sir 22,22; 23,11; cf. Zappella 1990, 288, n. 52).

Tra i vv. 13–15 abbiamo uno dei passi più belli del libro sul vero amico descritto mediante le metafore dello scudo e del tesoro. L'unità si presenta come *climax* o culmine dell'insegnamento sul vero amico. In questo momento il falso amico scompare dinanzi alla bella figura del vero amico che si staglia dinanzi al lettore. L'insegnamento si chiude con l'inserimento di un nuovo versetto, preso a prestito questa volta da Sir 3,27, che presenta diverse varianti nel ms A. Estrapolato dal contesto di Sir 3,17–28 in cui, secondo un procedere per antitesi, il sapiente parla di umiltà ed orgoglio, i vv. 25–26 trattano del cuore ostinato, fonte di male e peccato. Interessante è osservare che il versetto viene collocato al posto di Sir 6,16–17 che introducono la prospettiva teologica nella riflessione sull'amicizia. Al posto di sintetizzare i due versetti il compilatore inserisce la prospettiva di Sir 3,27 che è una riflessione anch'essa teologica sul cuore ostinato che si oppone all'istruzione. Pensiamo che la scelta del compilatore possa essere stata dettata dal nuovo assetto del passo nel ms C. La riflessione sull'amicizia si era aperta con il tema del «cuore» saldo e della sua capacità di discernere. È probabile che Sir 3,27 abbia fornito al compilatore un testo che gli consentiva di creare un'inclusione con l'inizio richiamando per contrasto il cuore «pesante» del peccatore, restio ad accogliere l'istruzione. Il versetto successivo, Sir 6,18, funge invece da collegamento tra l'istruzione sull'amicizia e quella seguente che descrive il contrasto tra stolto e sapiente.

Il testo presenta una grande unità e armonia, per questo è importante osservare come il compilatore abbia proceduto nell'accostare, senza mescolarli, versetti presi dai capp.: 36; 6; 37. I versetti del primo doppio foglio ci erano conosciuti in ebraico soprattutto attraverso il ms A (passaggi assai frammentari del testo considerato sono conservati anche in 2Q18).

Il secondo foglio contiene versetti compresi tra Sir 20–25 che per la prima volta possiamo leggere in ebraico. Numerose sono le varianti rispetto alle altre tradizioni linguistiche. Al fine di facilitarne la visione e la comprensione, proponiamo l'analisi sinottica dei versetti ritrovati in tutte le tradizioni linguistiche esistenti.

Il testo di Sir 21,22 mostra delle differenze rispetto al testo G:

21,22 H: il passo del folle distrugge [...] la casa ma l'onore è dovuto ad un

²⁸ Osserviamo che nella S* mancano i vv. 9–10 per un probabile errore di *homoioteleuton*.

uomo [...] rimarrà

ποὺς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν ἄνθρωπος δὲ πολὺπειρος αἰσχυνθήσεται
ἀπὸ προσώπου

Il piede dello stolto s'incammina velocemente verso una casa; l' uomo d'esperienza si mostrerà riservato dinanzi ad un altro (alcuni testimoni greci e VL aggiungono: *del potente*).

^{VUL} *pes fatui facilis in domum proximi et homo peritus confundetur a persona potentis*

Il S è più simile a G:

rglwhy dskl^p ^cIn b^cgl lgw byt^p. wgb^r h^kym^p mrkn ^pwhy.

Il piede del folle entra velocemente in una casa ma il saggio abbassa il suo sguardo

21,23 H: il folle aprendo, guarderà verso la casa ma la persona educata abbasserà lo sguardo (*lett.*: il volto)

ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἔξω στήσεται

Lo stolto spia dalla porta l' interno della casa; l' uomo educato se ne starà fuori.

^{VUL} *stultus a fenestra respiciet in domum vir autem eruditus foris stabit*

Il S sembra seguire G e presenta un'aggiunta finale:

skl^p mdyq mn gw tr^c lgw byt^p. w^yqrh dgbr^p dnqwm mn lbr wnmll.

Il folle dall'entrata guarda dentro la casa mentre l'onore dell'uomo sta nel rimanere fuori e parlare.

21,26 H: nella bocca dei folli è il loro cuore mentre nel cuore dei saggi sono le loro parole.

ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν

Sulla bocca degli stolti è il loro cuore, i saggi invece hanno la bocca nel cuore.

^{VUL} *et in ore fatuorum cor illorum et in corde sapientium os illorum*

Il S presenta un testo più simile a G:

pwmh dskl^p hwyw lbh. wpwmh dh^kym^p blbh.

La bocca del folle è il suo cuore ma la bocca del saggio è nel suo cuore.

22,11 piangere per un morto perchè la sua luce lo ha lasciato e piangere per un folle perchè lo ha lasciato l'intelligenza.

[poco] piangere per un morto perchè riposa...

peggio della morte è la vita dei malvagi.

ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον ἐξέλιπεν γὰρ φῶς καὶ ἐπὶ μωρῷ κλαῦσον ἐξέλιπεν γὰρ σύνεσιν ἥδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ὅτι ἀνεπαύσατο τοῦ δὲ μωροῦ ὑπὲρ

θάνατον ἡ ζωὴ πονηρά

Il lutto per un morto, sette giorni; per uno stolto ed empio tutti i giorni della sua vita.

VUL super mortuum plora defecit enim lux eius et super fatuum plora defecit enim sensus 11 modicum plora supra mortuum quoniam requievit 12 nequissimi enim nequissima vita super mortem fatui

S: ʿl mytʰ lmbkʰ dʰtkly mn nwhrʰ. wʿl sklʰ dʰtkly mn hkmʰ. lyt lmbkʰ ʿl mytʰ dmtnyh. byšyn ʰnwn gyr mn mwtʰ hyʰ byšʰ.

Piangi per un morto perché egli è separato dalla luce e per il saggio poiché è separato dalla sapienza, non piangere per una persona morta perché riposa, peggio della morte è una vita malvagia.

- 22,12 [lutto per un mor]to sette giorni
[lutto per un]malvagio tutti i giorni della vita.

πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι μωροῦ δὲ καὶ ἄσεβοῦς πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτοῦ

Il lutto per morto sette giorni, ma per un folle ed empio tutti i giorni della sua vita

VUL luctus mortui septem dies fatui autem et impii omnes dies vitae illorum

S : byt bkʰ gyr dmytʰ šbʰ ywmyn. wbyt bkʰ dsklʰ kl ywmy hywhy

Il lutto per un morto dura sette giorni ma il lutto per un folle dura tutti i giorni della sua vita.

- 22,21 Contro un [ami]co non estrarre la spada. [Non preoccupu]parti perchè c'è il pentimento. Verso un amico non aprire bocca, non preoccuparti poichè c'è ritorno (riconciliazione).

ἐπὶ φίλον ἐὰν σπάσῃς ῥομφαίαν μὴ ἀφελπίσῃς ἔστιν γὰρ ἐπάνοδος

Se hai sguainato la spada contro un amico, non disperare, può esserci un ritorno.

VUL ad amicum et si produxeris gladium non desperes est enim regressus ad amicum

S: ʿl rħmk lʰ tšthlp. wʰn ʰšthlpt lʰ tsbr dʰyt lk ʿmh rħmwtʰ. ʿl rħmʰ ʰpn tšmwʰt sypʰ lʰ twħl. ʰyt lw gyr mpqnʰ.

Con il tuo amico non cambiare ma se sei cambiato non pensare che tu sei in amicizia con lui. Con il tuo amico anche se hai estratto la spada non disperare, può esserci una via d'uscita.

- 23,11 L'uomo avvezzo ai giuramenti è ricolmo di iniquità: non si allontanerà la piaga (il flagello, la sventura) dalla sua casa.

ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ ἔαν πλημμελήσῃ ἁμαρτία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ καὶ ὑπερίδῃ ἥμαρτεν διισσῶς καὶ εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν οὐ δικαιωθήσεται πλησθήσεται γὰρ ἐπαγωγῶν ὁ οἶκος αὐτοῦ

Un uomo dai molti giuramenti si riempie di iniquità; il flagello non si allontanerà dalla sua casa. Se cade in fallo, il suo peccato è su di lui; se non ne tiene conto, pecca due volte. Se giura il falso non sarà giustificato, la sua casa si riempirà di sventure.

^{VUL} *vir multum iurans implebitur iniquitate et non discedet a domo illius plaga 13 et si frustraverit delictum ipsius super ipsum erit et si dissimulaverit delinquet dupliciter 14 et si in vacuum iuraverit non iustificabitur replebitur enim retributione domus illius*

S: gbr³ ymy³ qn³ hwb³. wlp³ n³br mn bytw mktš³. ʔn bṭw³yy ym³ ḥṭh³ ʔlwhy. wʔn bšrr³ l³ n³m³. mll dkl dym³ bkl ʿdn sny³ hy wlp³ zk³.

Un uomo che giura acquista debiti e il flagello non passerà lontano dalla sua casa. Se giura il falso, il peccato è su di lui. E se giura secondo verità, egli non giura, poiché chi giura sempre, è odioso e non immune da colpa.

25,7 Beato l'uomo che gioisce della sua posterità

egli vivrà e vedrà la rovina dei suoi avversari.

τὸ δέκατον ἐρῶ ἐπὶ γλώσσης ἄνθρωπος εὐφραινόμενος ἐπὶ τέκνοις ζῶν καὶ βλέπων ἐπὶ πτώσει ἐχθρῶν

Nove situazioni io ritengo felici nel mio cuore, la decima la dirò con le parole: un uomo allietato dai figli, chi vede da vivo la caduta dei suoi nemici;

^{VUL} *novem insuspicabilia cordis magnificavi et decimum dicam in lingua hominibus 10 homo qui iucundatur in filiis vivens et videns subversionem inimicorum*

S: tš^c dl³ ʿl lby šbḥt. w^csr dl³ mllt. gbr³ dḥd³ bḥr yth ʿd hw ḥy nḥz³ bmpwlt³ dsn³wḥy.

Ci sono nove (cose) che io non ho lodato nel mio cuore e la decima della quale non ho parlato: l'uomo che gioisce della sua posterità, durante la sua vita vedrà la caduta dei suoi nemici.

Dopo aver sviluppato il tema del contrasto tra saggio e folle nel IV foglio, nel frammento ritrovato il compilatore tratta il tema del contrasto tra sapienza e follia, tra sapiente e malvagio e, in chiusura del foglio, riprende il tema dell'amicizia. Nei seguenti fogli V–VI si svolge il tema della scelta della buona moglie ed il suo elogio.

Il secondo foglio inizia dunque con Sir 20,30. Il detto ha valore programmatico mostrando l'incoerenza e inutilità di una sapienza nascosta. Nello spazio di ventiquattro versetti il compilatore sceglie alcuni passi compresi tra Sir 20–25. Se os-

528

3. Conclusioni

La recente scoperta di ulteriori due frammenti ebraici del libro di Ben Sira ha riportato alla luce 48 righe del testo ebraico, metà delle quali presenti nei

manoscritti ebraici già conosciuti. La seconda metà, invece, ci consente di leggere per la prima volta il testo ebraico della sezione di Sir 20–25.

Al termine delle analisi condotte cosa possiamo dire di nuovo, alla luce delle scoperte recenti sul ms C? Per un certo verso si confermano le caratteristiche di un testo antologico sapienziale e si può ulteriormente precisare la modalità del compilatore di utilizzare passi diversi del libro fornendo una sintesi di carattere pedagogico che si presenta tuttavia come un testo originale con un proprio carattere di novità. L'autore della composizione mostra infatti libertà nell'uso del materiale ma anche profonda sensibilità nell'accostamento dei passi fatto con una finalità ben precisa e nel rispetto di contenuto e forma dei singoli versetti, dal momento che non troviamo mai mescolati, in un versetto, stichi di versetti diversi. Colpiscono in particolare la sensibilità poetica e l'armonia sonora ricercata nel passare da un tema all'altro come mostra in particolare il secondo foglio doppio rinvenuto. Il risultato è un testo armonico e profondamente unitario che può essere trasmesso ai discepoli, facilmente ritenuto e memorizzato come insegnamento sintetico e guida nell'esercizio concreto del discernimento nei campi assai delicati dell'uso della parola, della scelta degli amici, della sequela della sapienza, della scelta della buona moglie²⁹.

I due fogli doppi rinvenuti del ms C contengono riflessioni sugli importanti temi dell'amicizia e della sapienza e sui criteri di discernimento che il discepolo è invitato a interiorizzare al fine di potersi orientare nella vita. La raccolta antologica del ms C, attraverso la selezione del materiale attinto dal libro di Ben Sira rivela la motivazione formativa di fondo che ha ispirato il saggio di Gerusalemme a scrivere: perché il giovane scopra e percorra il sentiero della vita vera. L'attività del saggio Ben Sira continua in quella del compilatore del manoscritto antologico C che trasmette alle nuove generazioni antichi e, al contempo, nuovi «gioielli di sapienza». La peculiare attenzione di ordine pedagogico del saggio Ben Sira e di quanti, come il compilatore del ms C, hanno riconosciuto il valore della sua opera, contribuisce a preparare la strada a quanto il Signore nel Nuovo Testamento porterà a compimento additando ai discepoli se stesso come Via, Verità e Vita, e affermando: «Sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

²⁹ J. Corley, 2009, (in corso di pubblicazione) offre un'assai interessante analisi del ms C in riferimento ai rimanenti mss ebraici di Ben Sira e osserva l'orientamento del compilatore a trattare preferibilmente della sapienza concreta. Egli sembra infatti trascurare passaggi di tipo dottrinale, come appare anche nel secondo doppio foglio ritrovato dove non troviamo neppure un versetto di Sir 24. Sul contatto tra i nuovi frammenti del ms C e la letteratura Qumranica, cf. Rey (2008, 387–416).

Riferimenti

- Beentjes, Pancratius Cornelis.** 1986. Some Misplaced Words in the Hebrew Manuscript C of Ben Sira. *Biblica* 67:397–401.
- . 1988. Hermeneutics in the Book of Ben Sira. Some Observations on the Hebrew Ms. C. *Estudios Bíblicos* 46:46–60.
- , ed. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill.
- Cambridge University, ed.** 1901. *Facsimiles of the Fragments Hitherto Recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew*. Oxford&Cambridge: [University press].
- Camp, Claudia V.** 1997. Honor, Shame, and the Hermeneutics of Ben Sira's MS C. In: Michael L. Barré, ed. *Wisdom, You Are My Sister. FS Roland E. Murphy*, 157–171. Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series, 29. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Ceriani, Antonio M., ed.** 1883. *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex Codice Ambrosiano sec. fere VI, photolithographice edita*. Vol. 2, 458–486. Milano.
- Corley, Jeremy.** 2009. An alternative Hebrew Form of Ben Sira: The Anthological Manuscript C. In: *Idéité et altérité: les différentes versions du Siracide. Colloque International, 15–17 octobre 2009, Metz*. In corso di pubblicazione.
- Egger-Wenzel, Renate.** 2008. Ein neues Sira-Fragment des MS C. *Biblische Notizen* 138: 107–114.
- Elizur, Shulamit.** 2007. קטע חדש מהנוסח העברי של ספרי בן סירה. *Tarbiz* 76:17–28.
- . 2010. Two News Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira. *Dead Sea Discoveries* 17:13–29.
- Gaster, Moses.** 1900. A New Fragment of Ben Sira. *Jewish Quarterly Review* 12:688–702.
- Hart J. H. A, ed.** 1909. *Ecclesiasticus: The Greek Text of Codex 248*. Cambridge: University Press.
- Lévi, Israel.** 1900. Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastiques. *REJ* 40:1–30.
- Monachi Abbatiae Pontificiae S. ti Hieronymi in Urbe, edd.** 1964. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem XII: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu Filii Sirach*. Roma.
- Rahlfs, Alfred–Hanhart, Robert, edd.** 2006. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Vol. 2, 377–471. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, originally published 1935.
- Rey, Jean-Sébastien.** 2008. Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire. In: Hans Ausloos et al., ed. *FS Florentino García Martínez: Florilegium Lovaniense*, 387–416. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224. Louvain: Peters.
- Schechter, Solomon.** 1900. A Further Fragment of Ben Sira. *Jewish Quarterly Review* 12:456–465.
- Schirmann, Jefim.** 1960. דפים נוספים מתוך ספר בן סירה. *Tarbiz* 29:125–134.
- Segal, Moses H.** 1997. ספר בן סירה השלם. 4th ed. Jerusalem: Bialik Institute.
- Ziegler, Joseph, ed.** 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. In: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. 12/2. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zappella, Marco.** 1990. Criteri antologici e questioni testuali del manoscritto ebraico C di Siracide. *Rivista Biblica* 38:273–299.

Anguštín Lah

Umrise einer trinitarischen Ökologie

Zusammenfassung: Das ökologische Problem hat sich zum Problem der ganzen menschlichen Zivilisation entwickelt. Der Autor behauptet, dass dies hauptsächlich die Nachwirkung der Entwicklung in den letzten 400 Jahren ist, die innerhalb des Subjektparadigmas, des Rationalismus, der Wissenschaft, der Technik und des Ökonomismus mit allen ihren positiven und vor allem negativen Erscheinungen stattgefunden hat und dadurch die Zivilisation und die Umwelt gefährdet. Das christliche Denken kann als weitere Entwicklung das trinitarische Paradigma und mit ihm die Bildung eines neuen Bewusstseins sowie einer neuen Ethik anbieten, die auf zwischenmenschlichen Beziehungen, Dankbarkeit, Achtung des Anderseins, Integrität und Verantwortung begründet sein wird.

Schlüsselwörter: Ökologie, trinitarische Beziehungen, Subjektparadigma, Beziehungsrationalität, Beziehungsethik

Povzetek: **Orisi trinitarične ekologije**

Ekološki problem se vse bolj kaže kot problem celotne človeške civilizacije v vseh njenih razsežnostih, vključno z naravnim okoljem. Trdim, da je to v glavnem posledica razvoja zadnjih štiristo let, ki se je oblikoval v paradigmi subjekta, racionalizma in na tej podlagi zgrajene znanosti in tehnike ter ekonomizma z vsemi negativnimi fenomeni, ki ogrožajo civilizacijo in okolje. Krščanska misel more kot nadgradnjo ponuditi trinitarično paradigmo in z njo oblikovanje nove zavesti in etike, ki bo zasnovana na razsežnosti osebnih odnosov, na hvaležnosti, na spoštovanju drugačnosti, na nedotakljivosti in na odgovornosti.

Ključne besede: ekologija, trinitarični odnosi, paradigma subjekta, odnosna razumnost, odnosna etika

Abstract: **Outlines of a Trinitarian Ecology**

The ecological problem has developed into a problem of all human civilisation. The author believes that this is a consequence of the development during the last four hundred years, which has taken place within the subject paradigm, rationalism, science, technology and economism with all their positive and especially negative phenomena that endanger the civilisation and the environment. As a further development, christian thought can offer the trinitarian paradigm shaping a new conscience and new ethics that will be based on personal relations, gratitude, respect for differences, integrity and responsibility.

Key words: ecology, trinitarian relations, subject paradigm, relational rationality, relational ethics

1. Vom Subjektparadigma zum trinitarischen Paradigma

Wenn in den Kulturen vor der Moderne das System der Ausgewogenheit dominierte und somit Gleichgewichtsgesellschaften entstanden lasse, dann können wir mit dem Auftritt der Moderne vor ungefähr 400 Jahren, eine ausgeprägte und überwiegende Betonung auf Wachstum, Entwicklung und Fortschritt feststellen. So entstandene Wachstumsgesellschaften erschaffen Differenzierung und Unausgeglichenheit (Moltmann 1987, 40). Dieser Gesellschaftstypus gestaltet mit seinen Kulturwerten unsere Zivilisation bis zur Postmodernen bzw. Globalisierung und konzipiert in den Grundsätzen der Macht, der Konkurrenz, des Habens, des Verbrauchens und des Genießens.

Macht und ihre Durchsetzung ist immer eng mit dem Wissen verbunden. »Wissen ist Macht«, behauptete Francis Bacon. Der Weg zum Wissen ist in moderner Gesellschaft Wissenschaft. Die Macht des Wissens, die durch die Wissenschaft ermöglicht ist, wird in der Technik zu jener Macht, mit welcher der Mensch die Natur beherrscht (41). In neuer Zeit aber immer häufiger sich selbst. Dem Prinzip der Macht schließt sich noch das Prinzip des »Habens«, des Besitzens an. Dies äußerte Rene Descartes in seiner Wissenschaftstheorie *Discours de la méthode*, als er behauptete, dass es das Ziel der exakten Naturwissenschaft, den Menschen zum »maître et possesseur de la nature« (Decartes 1948, 145) zu machen sei.

Durch die Wissenschaft erkannte und durch die Technik beherrschte und angeeignete Natur, wird für den Menschen ein Gebrauchsmittel über das er nach Belieben verfügen kann und will. So entstandene Natur ist nicht mehr primäre, sondern veränderte, umgewandelte und auch gefälschte Natur (Boff 2009, 276); sie wird zum Mittel, geführt von der Logik der ökonomischer Manipulation, zum Mittel von imaginärer Konstrukte, das wir Kapital nennen, welches das ganze Ökonomische System leitet mit allen Möglichkeiten von Angeboten durch das Erschaffen von künstlicher Bedürfnisse. Das Endziel ist »Genießen«, Komfort, Prestige, Konkurrenzverhalten und erneute Übermacht- jedoch nicht nur über die Natur, sondern auch über den Menschen, über den Anderen (Lah 2007, 197; Sanna 2006, 101–102).

Es gibt keine Zweifel, dass die ökologischen Probleme, denen wir heute gegenüber stehen, die Folge des modernen Subjektsverständnisses sind: auf seiner Rationalität, seiner Individualität gebauten Denkmuster, Werte und Verhaltenssysteme (Moltmann 2010, 169–170). Das Subjektparadigma, nach dem sich ein Grossteil der Menschheit entwickelte, hat auch die Teile der Welt, wo eigentlich nicht das gleiche Kulturmuster herrschte und somit den ganzen Planeten Erde in eine ökologische Krise gestellt. Das Verhältnis zur primären Natur ist überall abwegig. Was ist geschehen?

Solange der Mensch mit der Natur verbunden war und sich seiner Abhängigkeit von ihr bewusst war, verhielt und handelte er natürlich. Er gebrauchte sie zur Befriedigung, zur Rettung und zur Beherrschung seiner natürlichen Bedürfnisse. Die Natur war für ihn der Ursprung des Überlebens, sein Heim und seine Sicherheit. Sie war für ihn ein religiöses Erlebnis und durch sie konnte er seiner künstlerischen

Inspiration Ausdruck verleihen (Costa Júnior 2009, 356). Die Natur war kein Gebiet der Ausbeutung und kein Mittel des Kapitals. Als der Mensch anfang seine Bedürfnisse immer mehr zu ändern und diese durch künstlich erworbene noch zu steigern, natürlich mit den vorangehenden Mitteln zu deren Befriedigung, erstellte er »seine eigene Natur«, für die er nicht »seine Natur« ausnützte, sondern die »gefundene Natur«. Dies wurde ihm durch die Wissenschaft bzw. Technik ermöglicht.¹ Die Entstehung der Wissenschaft und Technik geht mit dem Selbstverständnis des Menschen zusammen.

In der Ära des Subjekts, die den Einzelnen, die Macht seines Verstandes, Willens, seiner Freiheit, Tätigkeit, Initiative und Kreativität betont, hat sich auch der Subjektivismus, der seinen Korrelat im Kollektivismus hat und beide im Individualismus, immer mehr gestärkt. Beide sind Abweichungen und fördern sich gegenseitig. Auf dem Terrain des Individualismus gedeiht der Kollektivismus und im Kollektivismus wuchert der Individualismus. (Alle absolutistischen Regime ab dem 16. Jahrhundert, waren entweder individualistische oder kollektivistische Totalitarismen, besonders die im 19. bzw. 20. Jahrhundert, wenn wir die Aufmerksamkeit auf die Gesellschaftsebene wenden). Beide sind totalitär, ausschließend und entmenslichend. Der Natur gegenüber sind sie verächtlich vernichtend. Alle Realitäten der Natur sind für sie nur ein Sektor und Gebiet zum Ausleben ihrer Macht, zum Herstellen, Entwickeln und zum Erhalten ihrer individualistischen Interessen nach Überlegenheit, nach Übermacht über den Anderen.

Das moderne Subjektverständnis, das ganze Kultur, Gesellschaft und Zivilisation, die aus dieser Auffassung entsprungen ist, hat zu einer gegenwärtigen ökologischen Krise geführt, die mit Vernichtung der Natur in all der Mannigfaltigkeit ihrer Systeme droht. Ebenso hat er auch zu einer Krise der Menschheit geführt, wobei die Ökonomische Krise nur eine seiner Symptome ist.

Der Ausweg aus der Ökologischen Krise liegt nicht in der Fortsetzung vom Subjektparadigma und der individualistischen und kollektivistischen Ethik, sondern in der Korrektur des Fundaments der zukünftigen menschlichen Zivilisation, ohne

¹ Das Problem und die Fragwürdigkeit der Technik liegen nicht darin, dass sie dem Menschen dient und ihren Teil zur Lebensqualität beifügt. Das Problem ist, dass die Technik zum Mythos geworden ist, der das gesamte Denken, Handeln und Benehmen des Menschen umfasst. Die gesamte Denkart ist wissenschaftlich-technisch und umgekehrt- die Wissenschaft mit Technik bestimmen die Denkart des Menschen. Die Grundsatzbestimmung dieser Denkweise ist folgende: alles was möglich ist, ist erlaubt, das Unmögliche muss möglich gemacht werden und Wert hat, was funktioniert. Alles muss in Funktion, in Verwendbarkeit umgewandelt werden. Das Vertrauen in die Allmacht der Technik ist größer als das Vertrauen in den Menschen und in Gott, denn der Mensch und Gott müssen funktionieren, also dienen und für ein bestimmtes Interesse oder Ziel brauchbar sein. Die Technik ist kein Mittel mehr, sie ist zum Ziel geworden. Ein Ziel, dem der Mensch dient. Auch die Natur ist im Dienst der Technik. »An die Nachfolger die ein unverantwortlicher Gebrauch technischer Hilfsmittel mit sich bringt, denkt der Mensch meistens nicht. Das ist an den ziemlich offensichtlichen ökologischen Problemen bemerkbar die uns auf verschiedene Art und Weise heimsuchen. Aber dennoch benehmen wir uns, als ob sie nicht wichtig wären, als ob es sie gar nicht gäbe. Und genau das ist der Beweis, wie das, was uns eigentlich befreien sollte in Wirklichkeit versklavt hat, wie blind wir der Technik vertrauen und an sie glauben.« (Grmič 1998, 22). Und wenn über die Bewältigung ökologischer Probleme in Kreisen, die sich dieser bewusst sind, diskutiert wird, werden Lösungen wieder in technischen Mitteln gesucht. Es ist so als eine Krankheit mit ihrem Erreger zu heilen wollte. Dies ist ein offensichtlicher Ausdruck der technizistischen Denkart des modernen Menschen. Die Antwort auf die ökologische Krise kann nicht auf der Ebene ihrer Ursache gefunden werden, sondern in einer anderen Denkweise und in einer anderen Ethik (Pevce Rozman 2009, 23–28).

die positiven Errungenschaften des Subjektparadigmas abzulehnen. Diese Korrektur muss eine Beseitigung des subjektiven und kollektiven Individualismus mit einbeziehen und ihn mit dem Aufbau von Gemeinschaftlichkeit ersetzen in die wir wieder die Natur, den Menschen und Gott einbinden können. Sie muss die Schwelgerei vom Konsumgut abschaffen und eine Rückkehr zur Freude an geistlichen Werten (statische Werte) erschaffen; auch muss sie den Konkurrenzkampf abschaffen, der das Anderssein ausschließt und gewaltsame Eingriffe in die Natur Prozesse verübt und mit gegenseitiger Mitarbeit ersetzen; den Menschen vom Erwerbdenken abwenden und ihn zu sich, zur Gemeinschaftlichkeit orientieren. Gesellschaft und Weltereignisse müssen auf ein anderes Fundament gesetzt werden und nicht ausschließlich auf das Ökonomische. Die Entwicklung muss in einen Fortschritt geleitet werden, der nicht nur technisch und materiell wird. Es muss Grenzen geben die auch eingehalten werden; man muss sich schon im Keim dem Schlechten/Bösen entsagen und verbieten, was der Natur und dem Menschen Schaden zufügen könnte.

2. Das trinitarische Paradigma ist der Ökologie zugestimmt

Das Christentum hat als Religion kein ausgearbeitetes Rezept für einen Ausweg aus der ökologischen Krise. Es kann aber als Möglichkeit ein neues Paradigma anbieten und in diesem Rahmen ein neues System persönlicher und gesellschaftlicher Werte. Das neue Paradigma geht aus dem trinitarischen Verständnis von Gott und Mensch hervor. Gegenüber dem Subjekt affirmiert es die Person und mit ihr die Beziehungsdimension. Gegen den Kollektivismus stellt es die Gemeinschaftlichkeit, gegen den Individualismus bietet es Gegenseitigkeit und gegen Ausschließung baut es Einheit in der Solidarität mit den Menschen und mit aller Lebewesen der Schöpfung.

2.1 Das persönliche ökologische Bewusstsein muss trinitarisch sein

Das Christentum ist Glaube an die Dreifaltigkeit Gottes. Diese Benennung enthält das Geheimnis über Gottes Wesen und dem Leben, sie bezieht die fundamentale Dasein Dimension des Menschen ein. Sie kann zum Paradigma und zur Norm der persönlichen und gesellschaftlichen Handlungsweise des Menschen mit der Natur werden. Gott ist die vollkommenste Gemeinschaft von Personen in die alle erschaffenen Wesen einbezogen werden. Deshalb ist die fundamentale ontologische Gegebenheit aller Wesen verbindend, eine kohärente Beziehung, welche die kleinsten Teilchen des Kosmos mit allen Formen von hoch organisierten Wesen, mit dem Menschen an der Spitze in eine allumfassende Gemeinschaft verbindet (Boff 2009, 278–279).

Das Bewusstsein von der Allverbundenheit des Menschen mit der Natur und ihren Lebewesen, hat seinen Ursprung in der Trinitarität und führt zu ihr. Das Dasein, die Existenz der Welt und des Lebens ist nur als Beziehungsgemeinschaft aller mit allem und mit jedem möglich. Dieses Bewusstseinsprinzip wird in der

Schöpfungstheologie begründet. Die sichtliche Schöpfung ist ein göttliches Geschenk, das einen Raum persönlicher Beziehungsgemeinschaft schafft. Die Theologische Kommission meint dazu folgendes: »Die natürliche Umwelt des menschlichen Dasein können wir als Heimstätte des humanen Lebens nennen. Wenn wir berücksichtigen, dass das Innenleben der seligen Dreifaltigkeit ein Leben der Gemeinschaft ist, dann ist der göttliche Akt der Schöpfung eine freie Schenkung der Partner, die an der Gemeinschaft teilhaben. In diesem Sinne können wir sagen, dass die göttliche Gemeinschaft ein neues Heim in der erschaffenen Welt gefunden hat. Aus diesem Grund können wir über den Kosmos als einen Platz der persönlichen Gemeinschaft sprechen« (Mednarodna teološka komisija 2006, 248). Die Gemeinschaftsbeziehung schließt Achtung des Anderen in seinem Anderssein in sich. Sie achtet die Gesetzmäßigkeit der Schöpfung im Gegensatz zum gewaltsamen eindringen in diese Gesetze oder ihrer Beseitigung und Beschränkung. Genauso bedeutet sie die Anerkennung des Rechts am Leben nicht nur der Lebewesen sonder alle anderen Naturerscheinungen. Mit der Natur in einer trinitarischen Beziehung zu stehen bedeutet vor allem das Bewusstsein zu haben, dass wir ein Teil der Natur sind und dass wir nicht dazu berufen sind, sie im Sinne der gewissenlosen Ausnutzung zu beherrschen, sondern sie mit Achtung und Verantwortung zu verwalten. (1 Mo 1,28). Wir sind einander unverzichtbar verbunden (die Natur in uns und wir in der Natur), deshalb müssen wir soweit wie möglich miteinander, voneinander und füreinander leben (Cambón 1999, 147). So wie sich die Personen der Dreifaltigkeit das Recht zum Leben anerkennen und das Anderssein des Anderen ohne irgendwelche Herrschaft achten (Moltmann 2010, 173).

2.2 Dankbarkeit in ökologischer Dimension

Die trinitarische Beziehung zeichnet eine tiefe und unermessliche gegenseitige Dankbarkeit aus, wie sie Jesus in der Macht des Heiligen Geistes dem Vater erweist (Mt 11,25). Solche Dankbarkeit sollte den Menschen durchdringen und erfüllen, wenn er sich an der Schönheit der Schöpfung erfreut (Rö 1,19–23). Er sollte dankbar für Gottes Schöpfergeist und die gesamte Schöpfung in all ihren Dimensionen sein. »Denn in ihr erweist sich der Mensch als jenes Geschöpf, das den Gabe-Charakter der ganzen Schöpfung erkennt und anerkennt; als Dankender vollzieht er bewusst den allen Geschöpfen gemeinsamen Grundakt des Empfangens, der Rezeptivität und gibt so – stellvertretend für die ganz Erde – eine gemessene Antwort auf die schöpferische Aktivität Gottes«. (Kehl 2005, 336). Dankbarkeit, die den Menschen bei allem technischen Bearbeiten und kulturellen Gestalten der Natur begleiten soll, folgt weiter aus dem Bewusstsein, dass diese Natur ihm als unhintergehbare Voraus-Setzung seines Handelns gegeben ist. Die wichtigsten Lebensgrundlagen für alle Lebewesen (Licht, Wasser, Luft, Erdboden, elementare Nahrungsmittel...) sind nicht vom Menschen gemacht, sondern ihm übergeben und darum auch nicht unbegrenzt der Macht seines Alles-Machen-Könnens und Wollens ausgeliefert; und wie jede Person, so besitzt jedes Geschöpf »einen spezifischen Eigenwert der der Verfügungsmacht des Menschen prinzipiell Grenzen setzt« (Kehl 2005, 337). Im konkreten Fall ist es immer schwer diese Grenzen genau zu bestimmen. Aber allein die ehrliche Bereitschaft, gewisse unübersteigbare Grenzen im Umgang mit der natürlichen Lebenswelt zu akzeptieren,

»lasst den Menschen achtsamer in seinem Denken und Handeln werden. Erst recht gilt dies für den heute noch brisanteren Bereich des Eingreifens in das gerische Erbgut des Menschen selbst« (Kehl 2005, 337).

Das Beziehungsmerkmal zwischen den Personen der Dreifaltigkeit ist das Annehmen des Anderen ohne Aneignung und Besitzergreifung. Keine von drei Personen gehört der andere als Besitz, zugleich aber schenken sie sich gegenseitig in einer unendlichen bedingungslosen Liebe und bereichern damit sich und die Anderen. So eine Beziehung sollte der Mensch zur Erde und zum Lebewesen in ihr ausüben. Die Erde ist für den Menschen eine verliehene Realität und er ist der Hausverwalter. Die Erde mit allem, was auf ihr lebt und was sie an lebenswichtigen Schätzen birgt, gehört keinem einzelnen Menschen, keinem Volk, keiner noch so mächtigen Nation, keiner anonymen "globalen" gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Macht und auch keiner bestimmten Zeit und Epoche. »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner« (Ps 24,1). Als dankbare und verantwortliche »Hausverwalter« können die Menschen einer jeweiligen Epoche und Kultur berechtigt nur so weit die Güter der Erde nützen und verbrauchen, als sie zugleich darum besorgt sind, genügend Vorrat an Lebens ermöglichenden Vor-Gaben auch an späteren Generationen weiterzugeben« (Kehl, 2005, 337–338).

Dankbarkeit als Daseinshaltung für die Schaffung einer neuen ökologischen Kultur, erweist sich als Achtung des Anderen in seiner unantastbaren Größe. In der trinitarischen Beziehung öffnen die Personen sich gegenseitig und sind für einander völlig transparent (perihoretisch) und durchdringend. Dabei bleibt jede Person in ihrer Einmaligkeit einzigartig. Diese Einzigartigkeit und Unantastbarkeit könnten wir Respekt oder Unverfügbarkeit nennen. In der Welt der Menschen und der Natur existiert eine zweifache Unverfügbarkeit oder Unantastbarkeit, die der Mensch berücksichtigen muss. (1 Mo 3,3). Die erste Unverfügbarkeit besteht in der Tatsache, dass die Natur für den Menschen nur eine Vor-Gabe und er der Mieter ist. Im besonderen Maß gilt dies für die menschliche Person. Jeder Mensch ist in seiner Menschenwürde unantastbar. Auch allen Gegenständen in der Natur, vor allem den Lebewesen gehört ein bestimmtes Maß an Unantastbarkeit zu. Der Mensch kann also nicht nach Belieben über die Dinge verfügen. Der zweite Unverfügbarkeit liegt ist der Tatsache, dass der Mensch mit seinen Eingriffen und technischen Erfindungen nicht völlig über die Nachwirkungen verfügen kann und so nicht die ganzheitliche Verantwortung zu tragen weiß. Dies bedeutet nicht, dass er überhaupt nicht in die Natur eingreifen darf, sonst gäbe es keinen Fortschritt, sondern das er seine Verantwortung »im Lob, im Dank in der Bitte und in der Klage – vor das Angesicht des Schöpfers trägt«, so »wird sie für ihn *tragbar* ... weil er sie eng geborgen weiß in die Letztverantwortung dessen, der – auf seine Weise – alles zum Guten führen wird« (Kehl, 338).) Diese Einstellung und Handlungsweise nennt Huppenbauer »Kultur des Umgangs mit dem *Unverfügbaren*« (Huppenbauer 2000, 338).

2.3 Die Liebe integriert die Verschiedenartigkeit und Vielfalt der Natur

Die trinitarische Liebe zeigt sich – unter anderem – darin, dass die Personen sich in ihrer Andersartigkeit, Besonderheit und Spezifität gegenseitig an-

nehmen. Dieselbe Einstellung hat das ökologische Bewusstsein, dass den Wesen nicht nur ihre Existenz anerkannt, sondern ihnen ihre Andersartigkeit bejaht und sie nicht nach eigenen Vorstellungen zu verändern und sie zum Mittel eigensüchtiger Interessen zu machen versucht wird. Es ist nicht akzeptabel allen Sachen in der Natur ihre originelle Identität zu nehmen um sie für eine andere, künstliche zu benutzen, die fremd und verhängnisvoll für das Miteinander und Existenz von primären Identitäten wird. Keine der Gottespersonen nimmt der anderen ihre Andersartigkeit und versucht sie in etwas anderes zu ändern. Auch der Mensch muss bei der Pflicht sich die Natur bis zu einem bestimmten Maß anzueignen, ihr belassen, dass sie bleibt was sie ist.

Die Schöpfung, die Welt, die Natur zeichnen sich in ihrer unermesslichen Vielgestaltigkeit aus, die eine Auswirkung der schöpferischen Gottesliebe und Beziehungsfülle manifestiert. In der Dreifaltigkeit gibt es eine Vielheit von Beziehungen. Der Mensch handelt im Sinne der Trinitarität, wenn er die Vielfältigkeit der göttlichen Schöpfung erhält und sie nicht mit seiner übersteigerten technischen und künstlichen Produktion vernichtet, wenn er in die Natur eingreift und das Aussterben vieler Arten und Lebensformen verursacht. Die Unmenge der menschlichen Produkte hat eine immer größere Durchsetzungskraft und verdrängt und vernichtet damit die natürliche Vielgestaltigkeit. Die Natur ist ein Organismus, der seine eigene Integrität besitzt und sich damit erneuert und erhält, und so alles was zu ihm gehört leben und wirken lässt. Wenn etwas Wichtiges entfernt wird, ist der ganze Organismus betroffen, invalide und zum Verfall verurteilt. (Lah 2008, 143–144).

2.4 Ökologische Integrität und die Tierwelt

Die Wertschätzung und Schutz der Integrität gilt vor allem für die Tierwelt. Nach biblischer Überzeugung schenkt und nimmt Gott auch den Tieren das Leben und sorgt für sie (Ps 104,24–29; Mt 6,26). Die Tiere preisen und rühmen Gott (Da 3, 80–81). Die Harmonie die der Mensch in die Schöpfung einbringen soll, bezieht die Tiere mit ein (Jes 11, 6–9). Die Herrschaft des Menschen über die Tierwelt (1 Mo 1,26–28; 2,19–20) kann nur ein wirtschaften, ein verwalten bedeuten und keine gewissenlose unmittelbare oder indirekte Vernichtung. Aus diesem Grund meint der Katechismus der katholischen Kirche folgendes: »Gott hat die Tiere Ihm anvertraut, der nach seinem Ebenbild erschaffen wurde. Es ist rechtmäßig die Tiere zur Nahrung und Kleidung zu benutzen. Es ist erlaubt Tiere zu zählen, dass sie dem Menschen bei seiner Arbeit und Unterhaltung behilflich sind« (KKK 2417). Und dazu noch: »Es muss aber immer anerkannt werden, dass es im Gegensatz zur Menschenwürde ist, Tiere unnötig zu quälen oder ihnen das Leben zu erschweren« (2418). Dem Menschen ist also ein Sorg und Versorgungsrecht über die Tierwelt wie um die ganze Welt gewährt. Darin liegt seine Herrschaft für die er sich vor Gott verantworten muss.

Die ethische Verantwortung des Menschen und der Menschheit ist ein trinitarischer Akt. Der Mensch verantwortet sich vor Gott, dem Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist, vor dem Sohn, welcher der Erlöser der ganzen Schöpfung ist und vor dem Heiligen Geist, welcher der Bund der Liebe und Erbauer der Harmo-

nie und der Identität ist, bis zur vollendeten Gemeinschaft im neuen Himmel und auf neuer Erde (Off 21,1).

Für den Menschen und die Menschheit bleibt in der Sorge um die Umwelt der trinitarische Ausweg. Die Menschheit muss eine globale trinitarische Gesellschaft erbauen, die immer mehr zu einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden wird und in der jede Form von Ausnutzung, Benachteiligung, Verachtung der kleinen, armen und hilflosen besiegt wird. Es geht um den Prozess der »Sozialen Ökologie« in dem die Fundamente der ideologischen, ethischen und ökonomischen Grundlagen die das jetzige Verhalten der Natur gegenüber bestimmen, gründlich überprüft werden müssen. Genauso muss im Licht der trinitarischen Beziehungen das Entwicklungsmodell selber radikal neu gestaltet werden (Cambón 1999, 149). Das neue Modell könnte lauten: nicht mehr Haben, sondern Sein und wirklich menschlich leben, immer mehr Mensch werden nach dem Vorbild der Dreifaltigkeit Gottes, die von nun an die Leitlinie des menschlichen Lebens und Wirkens werden soll (Grmič 1982, 396).

2.5 Der Beitrag des Menschen zur Vollendung unserer Welt

Der Schutz und die Fürsorge für die natürliche Umwelt ist gegen die selbstsüchtige Ausnutzung, eine ethische Forderung. Der Mensch ist nach dem Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit erschaffen und in die Welt gesetzt worden, die genauso den Siegel der Trinitariät trägt um die kritische Rolle der Verwirklichung einer immer mehr vollendeten Ähnlichkeit des Gottesdaseins in der Schöpfung zu erfüllen. Die Menschen sind nach dem Gottesplan Mitarbeiter in der Umbildung die eine Vervollkommenung sein muss, nach der sich die ganze Schöpfung sehnt. »Wir wissen, dass die ganze Schöpfung in den Wehen leidet. Und nicht nur sie, sondern auch wir, die das Element des Geistes in uns tragen und auf die Erlösung des Fleisches warten« (Rö 8,23), sagt Paulus. Die ethische Verantwortung für die Umwelt ist in dem »tiefen theologischen Verständnis der sichtbaren Schöpfung und unserem Platz in ihr verwurzelt« (Mednarodna teološka komisija 2006, 249). Die Zukunft der Schöpfung in ihrer Verherrlichung wird auch durch einen Teil der verwirklichten Verantwortung des Menschen durch die Geschichte gekennzeichnet.

3. Schlusswort

Wenn wir unsere Handlungsweise der Natur gegenüber auf das trinitarische Vorbild leiten würden, könnten wir dabei feststellen wie uns die Herstellung einer harmonischen Beziehung zur Natur mit positiver Kraft erfüllt, uns dabei hilft innerlich zu wachsen und in der eigenen Tiefe einer Dimension unseres Selbst begegnen. Somit ist die folgende Aussage nicht nur romantisch sondern bewusst und weise: »Mit dieser Erde, die uns Nahrung und Überleben schenkt, auf der wir uns ausruhen und in so manchen Augenblicken die Schönheit erfahren, müssen wir wie mit uns selbst umgehen und so wie wir von anderen behandelt werden möchten« (Pinkola Estes 1996, 35).

Referenzen

- Boff, Leonardo.** 2009. Die Erde als Gaia: eine ethische und spirituelle Herausforderung. *Concilium* 3: 276–285.
- Cambón, Enrique.** 1999. *Trinità modello sociale*. Roma: Città Nuova.
- Costa Júnior, da Josias.** 2009. Theologie und Ökologie: wissenschaftstheoretische Überlegungen. *Concilium* 3:355–361.
- Decartes, René.** 1948. *Discours de la Méthode*. Mainz.
- Grmič, Vekoslav.** 1982. Ekološki problemi in krščanska podoba Boga. *Znamenje* 5:393–398.
- . 1998. Tehnicizem in evangelijsko sporočilo. *Znamenje* 5/6: 21–32.
- Katechismus der Katholischen Kirche [KKK].** 1993. München: Oldenbourg.
- Kehl, Medard.** 2005. *Und Gott sah, dass es gut war: eine Theologie der Schöpfung*. Freiburg: Herder.
- Lah, Avguštin.** 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina
- . 2007. Und der Mensch erschuf den Menschen nach seinem Abbild: zum anthripologischen Dialog in der postmodernen Welt. *Bulletin ET* 18, Heft 2:190–203.
- Mednarodna teološka komisija.** 2006. Občestvo in skrbništvo. *Communio* 16: 204–254.
- Moltman, Jürgen.** 1987. *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser.
- . 2010. Im Lebensraum des dreieinigen Gottes: neues trinitarisches Denken. *Bogoslovni vestnik* 70: 167–184.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Pinkola Estes, Clarissa.** 1996. *Il giardiniere dell'anima: una favola senza tempo*. Milano: Frassinelli.
- Sanna, Ignazio.** 2006. *L'identità aperta: il cristiano e la questione antropologica*. Brescia: Queriniana.
- Sorč, Ciril.** 2007. Trinitarizacija – korektiv globalizaciji. *Tretji dan*, 1/2:11–17.



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najobsežnejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 4, 541-551
 UDK: 27-428.2-1Tomaž Akvinski
 Prejeto: 9/2010

Mik Šetina

***Lex naturalis* kot zakon praktičnega uma. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona**

Povzetek: Članek prikazuje Tomaževo pojmovanje naravnega zakona kot zakona praktičnega uma. Nasprotje tega je teleološko pojmovanje, ki naravni zakon zmotno pojmuje naturalistično, zato izpostavlja posledice človekovega delovanja kot edino merilo etičnega. Martin Rhonheimer poudarja, da po Tomaževem pojmovanju naravni zakon vzpostavlja človek v svojem praktičnomske delovanju. To vzpostavljanje ima počelo v soudeleženi naravi njegovega praktičnega uma, to pa človekovemu delovanju daje avtonomno in objektivno etično vsebino.

Članek izpostavlja pomembnost človekovega praktičnomskega izkustva večnega zakona za določitev objektivnega predmeta etičnega delovanja. Utemeljitev tega pomeni izhodišče za določitev pogojev, ki to izkustvo omogočajo (vera, samorefleksija, simbolna zmožnost), s tem pa tudi izhodišče za pravilno razumevanje naravnega zakona kot zakona praktičnega uma.

Ključne besede: naravni zakon, praktični um, predmet delovanja, premišljena volja, večni zakon, soudeleženosť, avtonomija, teleološka etika

Abstract: ***Lex naturalis* as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas**

The paper presents Thomas Aquinas' understanding of natural law as law of practical reason. In contrast to teleological understanding of natural law as order of things in nature, which leaves the ethical context on the level of consequences, M. Rhonheimer emphasizes that Thomas Aquinas believes that human practical reason is the means and source of natural law. What gives human practical reason this ability is its participation in the eternal law, which gives human action ethical autonomy and objectivity. The paper emphasizes the meaning of man's practical experience, guided by reason, for the constitution of his moral object. The substantiation of the latter is the basis for determining the means of achieving this experience (faith, self-reflection, symbolic ability) and thereby also the basis for properly understanding natural law as law of practical reason.

Key words: natural law, practical reason, object of action, deliberate will, eternal law, participation, autonomy, teleological ethics

Naravni zakon, kakor ga je razumel Tomaž Akvinski (1225–1274), je pomembno izhodišče sodobnega pojmovanja etike kot filozofije morale. V sodobnem času je navzočih več pojmovanj Tomaževega naravnega zakona, med katerimi je za moralnega teologa Martina Rhonheimerja najbolj sporna predvsem tako imenovana teleološka etika. Martin Rhonheimer (1987) ugotavlja, da zagovorniki te etike napačno razumejo Tomaževo razlago naravnega zakona v smislu naturalističnega pojmovanja naravnega zakona. Vzrok za to se po M. Rhonheimerju skriva v neustrezni teoriji praktičnega uma (Rhonheimer 1987, 25). Ta teorija je zato izhodišče za pravilno razumevanje naravnega zakona kot določila človekovega etičnega delovanja. Vpraševanje po naravnem zakonu je pri Tomažu predvsem vpraševanje po človeku kot počelu etike. Zato si je po M. Rhonheimerju treba zastaviti vprašanje, katera so tista osnovna počela, ki določajo oziroma omogočajo človekovo etično delovanje. V skladu s Tomaževim pojmovanjem naravnega zakona odgovor najdemo v teoriji praktičnega uma.

1. Pojemovna izhodišča zakona praktičnega uma

Če izhajamo iz kritike, ki zadeva sodobna prizadevanja po posodobitvi Tomaževega moralnoteološkega nauka kot teleološke teorije utemeljitve etičnih norm, potem se ta teorija uokvirja v vprašanje, ali lahko etično opredelimo človekovo ravnanje neodvisno od posledic njegovega delovanja. Teleološko razumevanje etike to kategorično zanika in izpostavlja posledice posameznega dejanja kot odločujoče merilo etičnega. M. Wittmann v tem smislu ugotavlja, da »po Tomažu izvira etični red iz predmetnega sveta oziroma iz objektivne stvarnosti in ima zato značilnost v predmetih izraženega naravnega oziroma bitnega reda« (Wittmann 1933, 22). Po M. Rhonheimerju je takšna izpeljava posledica naturalističnega pojmovanja naravnega zakona, s tem pa tudi človeka kot bitja. Naturalistični naravnopравни model izpeljave etičnih norm izhaja namreč iz esencialistične utemeljitve pojma naravnega zakona, ki praktičnemu umu odreka odločilno vlogo pri določanju naravnega reda biti. To onemogoča ohranjanje odločilnega tomističnega stališča, da je um v polnem smislu merilo etičnega vrednotenja človekovega delovanja. Tomaž namreč poudarja, da ima praktični um odločilno vlogo pri vzpostavljanju naravnega zakona, v tem smislu, da naravni zakon ni le predmet spoznanja praktičnega uma, temveč je praktični um tisti, ki naravni zakon šele vzpostavlja. Praktični um je torej ustvarjalec zakona in ne le njegov razlagalec.

Tomaž poudarja, da ima praktični um vlogo luči, ki človeku omogoča ločitev pravega *dobrega* od zgolj navideznega ter določitev *dobrega* v trenutku izbire (*electio*) (Rhonheimer 1987, 280). Za Tomaža ima praktični um zato predpisujočo (*praeceptum*) oziroma ukazovalno naravo, in to kot »ordo rationis« (52). Ta umni red vzpostavlja praktični um z dejanji volje. Praktični um torej ne ustvarja neodvisne teoretične podlage, temveč ima svoje izhodišče vedno v izkustvu, ki se skozi refleksijo razodeva kot samorazodetje oziroma »reditio completa«. ¹ Samorazo-

¹ »Popolno povratnost duha« Tomaž označuje kot »sposobnost praktičnega uma«, da »v istem deju umeva umne predmete in umeva, da umeva« (Ušeničnik 1939–1941, 3:143).

detje človeku omogoči, da delovanje praktičnega uma vključi v zgradbo ustvarjalne biti, s tem pa se vzpostavi možnost spoznanja poslednjega smisla etičnega delovanja kot razsežnosti osebne avtonomije. Praktični um namreč odgovarja zgolj na vprašanje: »Kaj moram storiti (v konkretnem primeru)?« ne pa na vprašanja v smislu: »Zakaj sploh moramo (kaj storiti)?« ali »Zakaj moramo delati to, kar je dobro?« (59)² Metafizična refleksija se dotika bistva in izvora človekove bitnosti, seveda v mejah, kakor se razodeva prek delovanja praktičnega uma (ne govorimo torej o golem spekulativnem spoznanju). To je po Tomažu možno zaradi soudeleženosti (*participatio*) človekovega praktičnega uma v »večnem zakonu«. Ta zakon pomeni naravno luč človekovemu praktičnouslyskemu delovanju (198).³

2. Zgradba naravnega zakona in človekova avtonomija

Zaradi soudeležene narave praktičnega uma se nam večni zakon ves čas kaže kot naravni zakon. Soudeležena narava človeku razkriva vnaprejšnji, v večnem zakonu utemeljeni red, ki se kaže kot človekova imanentna zmožnost, da svoje (praktičnouslysko) delovanje usmerja v svoj cilj (*dobro*) in ga tudi uresniči (Rhonheimer 1987, 198).⁴

Osebna avtonomija pri Tomažu ne pomeni, da je človek sam svoj zakonodajalec, temveč da ima v mejah svobode *dominium* svojega lastnega delovanja, ki ga uresničuje prek praktičnega uma. To, kar človeku omogoča, da v svojem praktičnouslyskem delovanju prepozna *dobro*, je naravna luč soudeležene božjega uma. Ta soudeležena (participacija) podeljuje človekovemu umu *imago* naravo. *Imago* narava kot soudeležena v božji prapodobi resda ne pomeni popolne podobe Boga, ampak podobo, ki ustreza človekovi ustvarjenosti (njegovi nepopolnosti in odprtosti).⁵ *Imago Dei* (bogopodobnost) vzpostavlja v človeku naravnouslysko nagnjenje (*inclinatio naturalis*) k božjemu *dobremu* (191). *Dobro* se razodeva skozi spoznavajočo in ljubečo usmeritev človeka k Bogu – v tej človekovi (naravni) usmerjenosti pa se razkriva tudi področje človekove svobode in avtonomije kot področje njegovega lastnega praktičnega delovanja.

Soudeležena narava človekovega uma je po Tomažu oblikovana v skladu s *providentia* (božja previdnost), to pa omogoča, da se soudeležena vzpostavlja v skladu z zakonitostmi naše lastne (nepopolne) narave. Človek lahko potemtakem že po svoji naravi spozna to, kar je *dobro*. Človeški um namreč dobi svojo poseb-

² Aristotel vidi odgovor na ta temeljna bivanjska (etična) vprašanja v človekovi zmožnosti kontemplacije resničnosti, v življenju s skladu z *nous*, ki je hkrati življenje »Boga v nas« – slutnja bogopodobnosti človekovega duha (Aristotel 1969, 110).

³ Po Tomažu človeku dostop do večnega zakona ni dan neposredno, temveč zgolj posredno ali v obliki (nadenaravnega) razodetja ali kot (naravno) umsko spoznanje soudeležene večnega zakona. Tega človek spozna v mejah naravnega zakona, kakor se vzpostavlja po delovanju praktičnega uma (Rhonheimer 1987, 185).

⁴ Tako kakor človek ima po Tomažu tudi etično *dobro* svoje počelo v večnem zakonu, ki z univerzalnega vidika (*in universalis*) vse izvorno ureja (Rhonheimer 1987, 185).

⁵ Človekova bogopodobnost ne pojasnjuje le osebnoavtonomne narave človekovega delovanja, ampak tudi smisel in cilj človekovega bivanja (191).

nost iz soudeležbe v večnem zakonu (božji um), ki mu omogoča, da spozna pravilo za *dobro* človekove volje; omogoča torej, da se v človeku razodeva to, kar je (resnično) *dobro* (196). Človekov um po svoji naravi ni »ustvarjal« v smislu svoje lastne normativne zmožnosti določanja dobrega – določanja iz samega sebe torej –, temveč je ustvarjalnost uma omejena na udejanjanje soudeležnosti prek volje. Tako tudi Tomaž ugotavlja, da človekova spoznanja izhajajo iz tako imenovanega »informiranega« uma, v tem smislu, da se pri svojem delovanju opira na sporočila, ki jih ne dobi iz samega sebe, temveč iz razodevanja božje milosti v človeku – *lex divina* (205). Um kot *lumen naturale* torej ni le sposobnost človeka, da spozna resnico, ampak v nekem smislu to resnico že vsebuje, resda ne na način Platonovih vrojenih idej, temveč v smislu soudeležnosti v božji luči. Božja luč osvetljuje resnico, po kateri so vsa bitja ustvarjena, zato je vsako spoznanje že vnaprej v skladu z večno resnico (210).

Človek torej s svojim praktičnim delovanjem, ki ga usmerja naravni um, vzpostavlja naravni zakon »hic et nunc«. Zaradi bogopodobnosti pa človek s svojim (etičnim) delovanjem hkrati vzpostavlja tudi teonomijo, saj je ta soudeležena v njegovi biti. Resničnost človekovega praktičnega etičnega izkustva razodeva človeku njegovo *imago* naravo, to pa mu omogoča, da prepozna teonomijo kot počelo svoje avtonomije – omogoča mu torej, da si človek odpre dostop do spoznanja Boga kot zakonodajalca morale (255). V tem smislu moramo pojmovati tudi izraz »naravni zakon« kot počelo etične normativnosti. V osebnotnem razumevanju narave kot počela morale se kaže človek kot oseba, v kateri se zakon praktičnega uma razkriva kot naravni zakon, naravni zakon pa na soudeleženi način kot večni zakon Stvarnika. Naravni zakon ni torej nič drugega kakor soudeležba večnega zakona v umskem bitju – soudeležba, ki človeku omogoča polnost njegove osebnosti.

Tomaž poudarja, da je etično delovanje neločljivo povezano s človekovo omejenostjo in odvisnostjo od ljubezni. To je po Tomažu tista ljubezen, ki se vzpostavlja *ad imaginem Dei* – ljubezen, ki je duhovne narave (tako imenovana nadspolna ljubezen). Zato je počelo etičnega delovanja v spoznanju resnice, ki se človeku razodeva v njegovem ljubečem obračanju k Bogu. Človek je kot umsko bitje že po svoji naravi naravnan na to resnico, saj je to njegova notranja resnica oziroma njegovo samouresničenje (Rhonheimer 1987, 249).

Soudeležena narava uma se po Tomažu kaže predvsem v njegovi moči, da osvetljuje *dobro* tudi takrat, ko se človek v svoji volji usmeri proč od *resnice* (250). Človekova volja ima namreč moč, da se upira praktičnemu udejanjanju umskih spoznanj, saj ima v odnosu do razuma svojo lastno avtonomijo,⁶ zato se lahko zgodi, da kljub jasnemu umskemu spoznanju *dobrega* tega *dobrega* po svoji volji ne želimo udejanjiti. Ker ima volja svoje lastno »dobro«, jo mora človek torej nenehno izpolnjevati v krepostih – le tako se lahko volja usmeri v *bonum divinum* in *bonum proximi* (STh I-II, q.56, a.6). Pri tem se postavlja vprašanje, kako se vloga uma udejanja v konkretnem človekovem delovanju, kako se torej dobro na ravni *lex naturalis* posreduje v dobro na ravni »hic et nunc« (tukaj in sedaj) in kako ga določimo v pripravnosti konkretnega ravnanja. To je po Tomažu naloga modrosti (*recta ratio agibilium*), katere resnica je praktična resnica, ki je ujemanje tega, kar si

⁶ »Intelligo enim quia volo.« - »Spoznavam namreč, ker želim.« (STh I-II, q.82, a.4)

v delovanju želimo, in pravilnosti prizadevanja za cilj. Pravilnost prizadevanja določa *lex naturalis*, kakšno pa bo naše konkretno ravnanje, pa vnaprej ne moremo določiti, saj je predmet našega delovanja prigoden (Rhonheimer 1987, 257). V prizadevanju za cilj lahko upravičimo različne (vendar ne poljubne) možnosti ravnanja. Pri udejanjanju univerzalnih praktičnih sodb na ravni konkretnih sodb našega ravnanja, torej v operativni konkretizaciji tega, kar univerzalno spoznamo kot dobro ali slabo, se v polnosti razkriva urejevalna vloga uma ter njena učinkovitost in pristojnost v konkretnem človekovem ravnanju. Pri tem se postavlja vprašanje, ali prigodnost ravnanja v kakršnikoli meri zmanjšuje oziroma omejuje veljavnost univerzalne vloge naravnega zakona oziroma ali v vseh primerih ohranja svoj primat. To je zlasti pomembno takrat, ko iščemo odgovor na vprašanje, ali lahko človek na podlagi svojega ravnanja po naravnem zakonu objektivno ugotovi, ali je to ravnanje po svoji naravi *dobro* ali *zlo* (259).

Etično delovanje je pri Tomažu *actio immanens*, to pomeni, da učinki in posledice dejanja ostajajo v delujočem subjektu: umor človeka na primer ne pomeni etičnega zla v smislu dejstva smrti nedolžnega (pasivni vidik), temveč neprimerno oziroma zlo voljo storilca (aktivni vidik) (264). Etično zlo (*malum morale*) je v nedopustni povzročitvi smrti človeka, ne pa v dejstvu nedopustnosti smrti. Pri etičnem delovanju govorimo po Tomažu preprosto o tem, da si »dober človek«, zato mora vsak posameznik ugotoviti, kakšno mora biti konkretno delovanje, da se bo lahko prepoznal kot takšen.

3. Predmet človekovega delovanja

Rhonheimerjeva kritika teleološke etike zadeva v tem smislu predvsem njen predmet. Teleološka etika vzpostavlja ta predmet s teoretično razčlemba tega kar pojmuje kot *dobro*, pri tem pa zanemara človekovo praktično izkustvo in posledično človeka kot bitje. Teleološka utemeljitev etike je po M. Rhonheimerju v svojih predpostavkah resda prepričljiva, saj prikazuje to, kar je pri etičnem delovanju najbolj nazorno – njegove posledice namreč (Rhonheimer 1987, 312). Ker sama izhaja iz naturalističnega pojmovanja človekove narave, pa je vsebina etičnega delovanja omejena zgolj na poljubno dobro. M. Rhonheimer podarja, da pri Tomažu vsebina etike ni uresničevanje *dobrega* v smislu dobrih posledic, temveč uresničevanje »dobrega človeka«. Teleološka etika spregleda to vzvišenost človeka kot osebe, saj njeni analitični metodi manjka prava antropološka vsebina, ki bi omogočila pojmovanje človekovega delovanja kot etičnega, neodvisno od navezujočih se posledic. Etičnost se namreč ne vzpostavlja z dobrimi posledicami, ker bi s tem izgubili človeškoosebni pomen delovanja (410). Pri konkretnem delovanju je zato treba ločiti dva kvalitetno različna učinka oziroma posledici, ki pri teleološkem določanju *dobrega* dejanja ostaneta nerazločljivi: »nepravičnost trpeti« in »nepravičnost storiti« – prva posledica ne predstavlja zla v etičnem smislu, druga pa je to vedno. M. Rhonheimer ugotavlja, da teleološko tehtanje *dobrega* spregleda ta etični *proprium*, saj se pri svoji analizi podreja tehničnemu vzorcu človekovega delovanja (namesto praktičnoetičnemu), s tem pa spregleda bistvo človeka kot osebe (410).

Vsako razglabljanje, ki zadeva povečanje dobrega oziroma zmanjšanje zla, ostaja načelno pod pragom etičnega.⁷ Teleološka utemeljitev etike se zato sklicuje predvsem na formalno vzpostavljene norme, v tem smislu, da se pri reševanju posameznih (zlasti mejnih) etičnih problemov zanaša na različne sodne prakse, pri tem pa tehta med posameznimi pravnimi dobrinami in izbere najustreznejšo – izbrana je navadno tista, pri kateri so posledice »najugodnejše«. Pri odločanju na podlagi formalnih norm pa je seveda prezrto, da pri razglabljanju o etičnosti dejanja ni odločilno pravno-formalno *dobro* (npr. A trpi nepravico od B), temveč etično *dobro* (B ravna nepravilno) (410). M. Rhonheimer ugotavlja, da je prezrta temeljna zgradba praktičnega uma, pri kateri ni nujno, da vedno obstaja etično ustrezen rešitev. Teleološko tehtanje dobrega v svojem navezovanju na formalne okvire – nasprotno – trdi, da etična rešitev mora obstajati in da človek pri svojem delovanju odgovarja za vse posledice svojih dejanj. Če posledic pri konkretnem delovanju ne moremo opredeliti, potem tudi ni teleološke ocene etičnega oziroma je ocena iracionalna. Iracionalnost se kaže v nezmožnosti razlikovanja med posledicami dejanja in samim dejanjem, to pa povzroči, da se v posamezniku postopno zmanjšuje občutek etične odgovornosti (412). Obstajajo namreč posledice, ki kljub njihovi predvidljivosti niso oziroma ne morejo biti intencionalni predmet človekove odločitve, to pa pomeni, da z vidika posameznika niso izbrane ne kot cilj ne kot sredstvo za doseg cilja. Če v skladu z teleološkim pojmovanjem te posledice enačimo s posledicami, o katerih se lahko odločamo, potem se hitro izgubi pomen etične odgovornosti. Etična odgovornost lahko velja le za tiste posledice, o katerih se lahko odločamo, saj so predmet naše izbire. Če ne znamo razločevati obeh vrst posledic, potem se izgubi tudi pravi pomen izbire (*electio*).⁸

Izhodišče za razumevanje (etičnega) predmeta delovanja, ki ga človek vzpostavlja tako, da posamezno dejanje usmerja v skladu z osebnim smislom, je Tomažev »actus humanus«.⁹ Pomeni človekova dejanja, ki jih lahko etično opredelimo, to pa predpostavlja, da je človek gospodar teh dejanj (ima torej *dominium*) in da jih opravlja svobodno in zavestno. »Actus humanus« je torej dejanje, ki ga človek izpelje v okviru osebne avtonomije in svobode in na podlagi premišljene volje. V tem smislu moramo razlagati Tomaževo pojmovanje *predmeta* človekovega delovanja, ki je naš cilj oziroma *dobro*, ki ga pri delovanju zasledujemo (*finis operis*). Opredelitev predmeta delovanja kot cilja človekove volje je pri Tomažu odločilna, saj je kot človeško pojmovano le delovanje, ki izvira iz svobodne volje, v mejah katere človek zasleduje neki cilj oziroma *dobro* (322). Predmet delovanja je zato vedno predmet delovanja človeka kot osebe in kot takšen vedno oblikovan v skladu s praktičnim umom.

⁷ M. Rhonheimer to ponazarja z zdravnikom, ki mora biti pred nameranim zdravniškim posegom prepričan o etičnosti dejanja, ne glede na morebitne posledice (poseg je torej neetičen tudi tedaj, ko so slabe posledice za pacienta minimalne (410).

⁸ Neustrezno razumevanje vsebine človekove odgovornosti se kaže v domnevi, da človek lahko predvidi vse posledice svojega ravnanja oziroma da jih celo mora predvideti. To je po M. Rhonheimerju nesprejemljivo tudi s teološkega stališča, saj bi to določalo, da je človek odgovoren za celotni svet. Zanemarjena je namreč (ontološka) razlika med božjo in človekovo odgovornostjo, s tem pa tudi človekova odvisnost od odrešenjske božje milosti (413).

⁹ »Actus humanus« je kot dejanje, ki ga giblje človekova volja, sestavljen iz notranjega deja volje (*actus interior*) in iz zunanega deja (*actus imperatus*). Oba deja sta v enakem odnosu kakor forma do materije in kot takšna pomenita enotni »actus humanus« (332).

Razlikovanje med posledicami delovanja in predmetom človekovega delovanja ponazarja M. Rhonheimer z vprašanjem tako imenovanega »posrednega delovanja« (*voluntarium indirectum*). Posredno delovanje namreč zadeva dejanja, katerih posledic izvršilec dejanja ni mogel predvideti, vendar pri etično (dobrem) delovanju nastopajo kot (slabe) stranske posledice (352). Ker posledice ne izhajajo neposredno iz človekovega delovanja, tudi nimajo svoje objektivne vsebine. Te posledice zato sploh ne morejo postati predmet našega delovanja kot *genus moris*, saj jih pred njenim nastankom ne moremo podoživeti; ne morejo torej postati predmet praktičnega uma, zato nimajo svoje etične vsebine (352). Vprašanje »posrednega delovanja« je torej vprašanje človekove odgovornosti za posledice. Teleološka etika jih pripisuje tistemu, čigar delovanje jih povzroča, to pa je etično (s tem pa tudi splošno človeško) nevzdržno, saj ne moremo odgovarjati za nekaj, kar ne moremo predvideti. Nekatere posledice so po M. Rhonheimerju stvar božje previdnosti (366).

Človekovo delovanje ima po Tomažu torej dva vidika: »actus naturae«, ki pomeni dejanje samo na sebi, in »actus humanus«, ki daje temu delovanju naravo človeškega dejanja – dejanja torej, ki je vsakokrat že preoblikovano s praktičnim umom.¹⁰ Tomaž poudarja, da je za etično opredelitev človekovega delovanja bistven prav ta vidik, saj le ta vključuje človekovo svobodno voljo in je lahko opredeljen kot človeškoosebno dejanje. Predmet človekovega delovanja zato ni predmet, kakor je sam na sebi (*finis naturalis*), temveč predmet, ki se vzpostavlja prek *ordinatio rationis* – umsko torej (328).

3.1 Delovanje kot predmet človekove volje

Ko Tomaž govori o človekovem delovanju, to vedno zadeva delovanje človeka kot osebe, ne pa delovanja, ki bi izhajalo iz posameznih človekovih zmožnosti (Rhonheimer 1987, 332). Ta osebna narava delovanja se kaže v navzočnosti človekove volje oziroma v navzočnosti uma, ki postane praktičen po dejanjih volje. Tomaž poudarja, da etično vsebino človekove volje vzpostavlja šele um s svojim praktičnim delovanjem. Volja v tem smislu omogoča praktično dobro, kakor se vsakokrat praktičnoumsko vzpostavlja. Volja se v svojem prizadevanju ne more usmerjati v *dobro* sama iz sebe, temveč le v *dobro*, ki ga vzpostavlja praktični um (335). To etičnourejevalno vlogo uma pri vzpostavljanju predmeta človekovega delovanja omogoča že omenjena soudeležnost večnega zakona. Tako tudi etična narava volje izhaja iz večnega zakona, kakor jo v mejah soudeležnosti posreduje praktični um – po Tomažu pa ni to nič drugega kakor naravni zakon (*lex naturalis*) oziroma to, kar določa objektivni pomen človekovemu delovanju v njegovem temeljnem in univerzalnem, to je specifično človeškem pomenu. Ta predmet, ki se vzpostavlja s premišljeno voljo, se kaže kot »actus exterior« (zunanje delovanje), in to kot »materia debita« (to, kar je *dobro* in moramo storiti) ali kot »materia indebita« (to, kar je *slabo* oziroma *zlo*, česar se moramo izogibati) (328). Tomaž v tem smislu izpostavlja človeško dejanje, ki je po svoji naravi »intrinsece malum«.

¹⁰ *Actus naturae* lahko ponazorimo z izrazom »zakonita izvedba usmrtnice obsojenega«, *actus humanus* pa v istem primeru kot »usmrtnice obsojenega« (329).

Izraz »actio intrinsece mala« označuje dejanje, ki je slabo (zlo) samo na sebi, ne glede na njegove posledice – slabo (zlo) je namreč zaradi svoje lastne objektivne zgradbe. Takšna dejanja niso nikoli etično dopustna, ne glede na konkretne okoliščine oziroma morebitne pozitivne posledice. Po naturalističnem pojmovanju so takšna dejanja nedopustna v mejah njihovega udejanjanja; splav je torej »actio intrinsece mala«, že sam po sebi slab, torej na ravni fizično-ontičnega. M. Rhonheimer poudarja, da na pojavni ravni etične sodbe niso mogoče, zato je takšno pojmovanje nevzdržno, saj s »sodbami« le ponavljamo to, kar smo v začetku izpostavili. Etična sodba se mora glasiti v smislu: »*Nekdo dela nekaj, kar je samo na sebi (intrinsece) slabo,*« da je lahko utemeljena na ravni *genus moris* in da človekovo delovanje dobi svoj (etični) pomen.

3.2 Objektivni smisel človekovega delovanja in naravni zakon

Predmet človekovega (etičnega) delovanja pomensko torej ne izhaja iz predmetnega sveta, ampak prehaja v ta svet prek človekove premišljene volje – tiste volje torej, ki deluje v skladu s človekovim praktičnim umom. Ta um Tomaž označuje kot naravni zakon oziroma »lex naturalis«, ki svojo moč črpa iz soudeležene narave večnega zakona. To ne pomeni, da praktični um popredmeti zmožnosti svojih lastnih dejanj oziroma da predmetnemu svetu določa, kako naj deluje, ampak tem zmožnostim zgolj popredmeti njihovo posebno merilo za »debitum« (Rhonheimer 1987, 375). M. Rhonheimer to ponazarja z lažjo kot dejanjem, ki je etično *slabo* samo po sebi. Laž je kot skrunitev *dobrega* v medsebojnih odnosih in kot skrunitev kreposti resnice sama na sebi vedno slabo dejanje, zato opustitev dejanja zaradi »dobrih posledic« etično ni dopustna. Za določitev etično pravilnega delovanja je treba predvsem ugotoviti, kaj je pravzaprav etični predmet v konkretnem primeru. Če se vprašamo na primer, ali je ujetnikova laž o položaju njegovih enot ocenjeno kot etično nedopustno dejanje, etični predmet ni »govoriti resnico«, temveč »obvarovati življenje«. Z etičnega vidika torej laž v omenjeni konkretni situaciji ni (etični) predmet našega delovanja, temveč zgolj »tehnični« predmet (370). V konkretnih življenjskih situacijah nam praktični um omogoča, da izberemo tisto ravnanje, ki je (za nas) etično objektivno in zato zavezujoče.

Pri vzpostavljanju predmeta delovanja se naravni zakon kot zakon praktičnega uma pokaže kot njegovo urejevalno oziroma določujoče počelo. Naravni zakon usmerja človekovo delovanje, da se ravna glede na svoj lastni objektivni pomen, iz tega sledi, da delovanje ustreza človeškim in tudi etičnim krepostim (376). Določila naravnega zakona doživijo po modrosti ustrezno udejanjanje oziroma individualnost. Na to soodvisnost med naravnim zakonom in modrostjo, ki zadeva konkretno delovanje »hic et nunc« (tukaj in zdaj), je po M. Rhonheimerju treba biti pozoren zlasti pri tistih dejanjih, pri katerih se izrazi človek kot oseba (377). Delovanja namreč ne označujemo kot človeškega le zaradi dejstva, da je opravljeno svobodno in umsko, temveč mora biti to predvsem osebno dejanje. Osebna razsežnost človekovega delovanja razkriva etične zahteve človekove narave, kakor se vzpostavljajo prek refleksije samoizkustva praktičnega uma. Soudeležena večnega zakona pa je tista, ki omogoča človekovemu praktičnemu umu, da resnico

ne le odkrije, temveč jo kot moder človek s svojo voljo tudi udejanji – človeku omogoča, da sebe kot osebo usmerja k resnici, k polnosti in k pristnosti svojega bivanja.

Le življenje, ki je v skladu z naravnim zakonom, človeku torej omogoča, da se sam sebi odkriva kot oseba in da živi v harmoniji s samimi seboj. To ne pomeni »racionalističnega« ali »preračunljivega« življenja, temveč življenje, ki ustreza človekovi duhovnosti – njegovi *imago* naravi –, se pravi: življenje v skladu z ljubeznijo, v kateri človek presega samega sebe na poti k sočloveku in k Bogu (377). To, da se človek odtuji od samega sebe in od svojega *cilja* in potrebuje odrešujočo moč (Boga), da v polnosti razvije svojo človečnost, po M. Rhonheimerju ni predmet filozofije, temveč je vsebina človekovega praktičnomskega izkustva (378). Avtor nadalje ugotavlja, da je to izkustvo napačno pojmovano, češ da etične zahteve za človeka niso absolutno zavezujoče oziroma da pomenijo zgolj ideal, ki ga človek nikoli ne doseže. Naravni zakon v tem smislu ne bi bil absoluten in bi deloval le »ut in pluribus« (bil bi torej veljaven le v večini primerov), zato tudi dejanja, ki bi bila slaba sama po sebi, ne bi obstajala (390). Avtor ugotavlja še, da je to pojmovanje posledica napačnega razumevanja naravnega zakona, predvsem zaradi njegove (ne)prigodnosti. Prigodne namreč niso zahteve, ki izhajajo iz naravnega zakona, ampak je prigodna vsebina delovanja praktičnega uma (389). Ko se Tomaž v svojem razmišljanju vprašuje: »Ali velja za vse ljudi isti naravni zakon?«¹¹ temu pritrdi z utemeljitvijo prigodnosti vsebine delovanja (ne pa naravnega zakona). Obstajajo namreč dejanja, pri katerih so se okoliščine v tej meri spremenile (*mutatio materiae*), da se je spremenila tudi posamezna etična obveza.¹² »Non est eadem rectitudo apud omnes«¹³ torej ne pomeni, da »principia propria« naravnega zakona ne velja brezpogojno, temveč da zaradi prigodnosti vsebine delovanja lahko nastopijo okoliščine, ko posamezna zapoved izgubi svoj objektivni pomen oziroma etično »težo«.¹⁴ M. Rhonheimer opozarja, da se prav v takšnih konkretnih življenjskih dogodkih izkaže praktični um kot tisti, ki človeku omogoči, da se »pravilno« odloči: obveza delovati pravilno se torej ne spremeni, spremeni se vsebina tega pravilnega delovanja (*principia propria secundaria*). Medtem ko »praecepta communia« veljajo v vseh primerih (npr. »človek mora biti pravičen«), »principia propria secundaria« ne veljajo, saj se udejanjanje splošnih zapovedi uresničuje odvisno od konkretnih načinov delovanja človekovega praktičnega uma (384).

Uravnavanje človekovega konkretnega delovanja po določenih naravnega zakona izgublja jasnost, kolikor bliže je to delovanje konkretnemu *operabile* (403). V nekaterih konkretnih primerih se človeku lahko pokaže več načinov delovanja etično sprejemljivih oziroma pravilnih, zato se zanašanje zgolj na formalno priznane norme v konkretnem delovanju izkaže kot nezadostno oziroma nesprejemljivo.

¹¹ »Utrum lex naturae sit una apud omnes.« (STh I-II, q. 94, a.4)

¹² M. Rhonheimer to ponazarja z vrnitvijo izposojenega orožja, ob zavedanju, da bo to dejanje povzročilo zlo dejanje. Zavedanje tega namreč spremeni »vsebino« zavezujočega dejanja tako, da istočasno obveljata dve etični obvezi: obveza vrnitve izposojenega blaga in obveza preprečitve zlega dejanja (390).

¹³ »To, kar je prav, ni za vse enako.«

¹⁴ Zahteva po vračilu orožja tukaj ni več »materia debita«, ki bi jo določala obveza do vračila izposojenega, saj bi se drugače navidezno etično dejanje sprevrglo v svoje nasprotje: v zlo dejanje, kot pomoč pri umoru (390).

To pa ni posledica neustreznosti pravil za delovanje (etičnih norm), temveč prigrdnosti človekovega delovanja, ki človeku zakriva objektivno vsebino njegovega konkretnega delovanja (404). To lahko po Tomažu premostimo z modrostjo (uvidom) in s krepostmi, ki človeku omogočajo, da objektivno oceni konkretne življenjske situacije in umsko usmeri svoje delovanje proti cilju, ki pomeni človekovo *dobro*. M. Rhonheimerju ugotavlja, da se pri človeku »ordinatio« modrosti ne omejuje na priznane etične norme, zato lahko z njimi prihaja v nasprotje (405). Človekova modrost je po Tomažu predvsem vsebina univerzalnega reda (*ordinatio*) naravnega uma, s tem pa tudi njegovih prvih principov. Temeljno pravilo praktičnega uma kot »pravega razloga delovanja« (*recta ratio agibilium*) je torej naravni zakon, ne pa etične norme. Te norme pomenijo zgolj refleksijo tega reda (*ordinatio rationis*), zato same na sebi ne morejo določati univerzalnih meril, temveč zgolj formalizirajo etično izkustvo praktičnega uma.

4. Človeškost in naravni zakon

M. Rhonheimer v sklepnih mislih svojega dela poudarja, da človek kot oseba presega vsako avtonomijo, ki bi bila utemeljena iz njega samega, saj ima kot ustvarjeno bitje svoje počelo v Bogu, zato brez božje milosti ne more izpolniti zahtev svoje človeškosti (Rhonheimer 1987, 405). V tem smislu moramo razumeti tudi človekovo avtonomijo glede njegovega lastnega etičnega delovanja v konkretnih življenjskih situacijah. Človekova avtonomija ima svoje počelo v soudeleženi naravi večnega zakona, ki človekovemu praktičnemu umu omogoča, da uvidi, kaj je predmet njegovega delovanja oziroma kako naj v konkretnih primerih etično ravna. Naravni zakon, kakor ga pojmuje Tomaž, vključuje človeka, ki svoje delovanje usmerja z močjo duha večnega zakona (199). Ta moč kot izraz participacije večnega zakona v praktičnemu umu se povnanja kot premišljena volja in človeku omogoča, da je njegovo etično delovanje objektivno. Objektivnost, ki delovanju podeljuje naravo obveze, omogoča ustaljenost etičnega ravnanja, ki je nujna za človekovo normalno sobivanje. Ker »človekovo delovanje (lahko) poteka samo v odnosu – na ravni od-govora (dialoga)« (Juhant 2003, 5) –, pomeni ustaljenost etičnega nujnost, ki človeku kot dialoškemu bitju – s tem pa tudi družbi – omogoča preživetje. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona tudi sodobnemu človeku omogoča, da osmisli svoje življenje, tako da ga usmeri v tiste razsežnosti svoje narave, ki so človeku najbolj »naravne« oziroma pristne. V teh razsežnostih človek prepozna soudeleženo naravo večnega božjega zakona, ki praktičnemu umu vzpostavlja etično počelo in mu podeljuje luč in moč, da usmerja voljo v skladu s svojo lastno (večno) naravo. Človek v skladu z redom (*ordinatio*) večnega zakona po svoji premišljeni volji ustvarja naravni zakon; ne ustvarja ga torej iz samega sebe, iz vsakokratnega bistva, temveč iz najstva – iz tega, kar kot oseba še ni, pa po večnem zakonu (praktičnoumsko) lahko postane.

Po Tomažu ima praktični um sposobnost etičnega uvida po svoji soudeleženi naravi, ki posamezniku omogoča prepoznanje etičnega predmeta v konkretnem delovanju. Izključno zanašanje sodobnega človeka na »tehnični« razum prikrajša posameznika, da bi prepoznal tudi svojo soudeleženo naravo, zato kot oseba osta-

ja omejen na svojo pojavnost, v okviru katere ni zmožen prepoznati objektivne etične narave svojih dejanj. To je po Tomažu neločljivo povezano s spoznanjem odvisnosti od božje milosti, katere izkustvo se uresničuje tako na ravni medčloveških odnosov – v okviru jezika – kakor na ravni našega odnosa z Bogom – v molitvi in v kontemplaciji. Tomaž v svojih mislih odkriva v človeku obe dialoški razsežnosti kot samorazvidni počeli človekovega etičnega delovanja. Le kot vzajemno delujoča enota omogočata posamezniku, da razume medčloveške razlike in jih v dialogu tudi preseže. Kot družbeno bitje posameznik s tem pripomore k vzpostavljanju resničnega etosa, ki človeku in s tem tudi skupnosti omogoča (etično) preživetje.

5. Sklep

Tomaževo pojmovanje naravnega zakona, ki ga v svojem delu na novo osvetljuje Martin Rhonheimer, omogoča sodobnemu človeku, da v konkretnih življenjskih situacijah prepozna »pravilnost«¹ svojega delovanja. Ta »pravilnost«² je odsev objektivnosti etičnega delovanja človeka kot osebe oziroma odsev »dobrega človeka«. Pri Tomaževem pojmovanju etičnega, ki pomeni *dobro*, je odločilno, da to *dobro* nima počela v smotrnosti, kakor to utemeljuje teleološko razumevanje etike, temveč v večnem zakonu, ki prek svoje soudeležene narave omogoča praktičnemu umu, da to *dobro* prepozna in ga prek volje poustvarja v človekovem delovanju in s tem soustvarja naravni zakon. Naravni zakon torej ni zakon, ki bi bil v »naravi stvari«, ampak je vsebina človekove soudeležene avtonomije in svobode. Vzpostavlja ga torej človek prek premišljene volje, izhajajoče iz prvih načel, ki jim večni zakon daje objektivno in zavezujočo naravo. Večni zakon ima pri oblikovanju in delovanju naravnega zakona po Tomažu konstitutivni pomen, zato človek brez deležnosti v tej luči samega sebe ne more vzpostavljati kot etično bitje. Ker je človek kot simbolno bitje odvisen od odnosa do drugega in se le prek drugega lahko uresničuje kot (etična) oseba, je od tega odvisno tudi njegovo preživetje.

Reference

Akvinski, Tomaž. 1962. *Summa Theologiae* [STh].

Alba: Editiones Paulinae.

Aristotel. 1969. *Protreptikos*. Frankfurt am Main:

Ingmar Düring.

Juhant, Janez. 2003. *Etika ali človeškost: Filozofski temelji etike*. Ljubljana: Društvo študentov

Teološke fakultete.

Rhonheimer, Martin. 1987. *Natur als Grundlage der Moral: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck: Tyrolia.

Ušeničnik, Aleš. 1939–1941. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Wittmann, Michael. 1933. *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin*. München: Hüber.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

sistemska teorija kibernetiski model regulacija afekta
prenos čustvenih in organskih vsebin integracijski modeli



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM
Sistemske teorije in praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojkega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija. (368 str.)

Knjigo lahko naročite na naslovu **ZBF; Prešernov trg 4; 1000 Ljubljana;**
ali e-naslovu: **zbf@rkc.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 4, 553-563
 UDK: 27-472:1Ricoeur P.
 Prejeto: 8/2010

Janez Vodičar

Narativna kateheza

Povzetek: Sodobna kateheza vedno bolj išče pot, po kateri bi v tem času pomagala človeku pri rasti v veri. Katehet ne more biti danes zgolj preučevalec vsebine vere, ampak mora pripraviti človeka za njeno oznanilo. Pri sprejetju božje besede govorimo o spremembi osebne identitete. Ker se pri katehezi srečata dve pripovedi, osebna in Razodeta, je prav narativna identiteta tista, ki to omogoča na ustvarjalen način. Razprava prinaša prikaz narativne identitete pri Ricoeurju in možnost njene uporabe pri katehezi. Katehet s poznanjem zakonitosti vzpostavljanja narativne identitete lahko oblikuje katehezo tako, da pomaga tako osebni kakor verski rasti katehizirancev. Prav tako je poudarjena vloga verskega občestva za produktivno uporabnost narativne kateheze. Šele v občestvu verujočih osebna odločitev za Kristusa doživi svojo zavezo za polno življenje po veri.

Ključne besede: narativna kateheza, identiteta, pripoved, Ricoeur, oznanjevanje, rast v veri, pričevanje

Abstract: Narrative Catechesis

Modern catechesis increasingly looks for a way to help man in his growth in faith. Nowadays the catechist cannot just investigate the content of faith, but must prepare man to adopt it. Adopting God's word means a change in personal identity. Since catechesis means the meeting of two narratives, the personal and the Revealed ones, the narrative identity is the one to enable it in a creative manner. The paper shows narrative identity with Paul Ricoeur and the possibility of applying it in catechesis. A catechist knowing the laws of establishing the narrative identity can shape his catechesis in such a way that it serves the personal growth of the pupils as well as their growth in faith. The role of the religious community in a productive usefulness of narrative catechesis is emphasized as well. Only in a community of the faithful the personal decision for Jesus Christ becomes a commitment to a full life in faith.

Key words: narrative catechesis, identity, narrative, Paul Ricoeur, preaching, growth in faith, being a witness

1. Uvod

Mnogi se pritožujejo, da je težko danes govoriti o krščanskih vrednotah, še posebej mladim in otrokom. Mladostniki najprej ne razumejo, čemu bi se sploh še za kaj trudili, saj jim vsak trenutek ponuja toliko, da si vsega niti ne mo-

rejo privoščiti. Še manj pa so se pripravljeni zavzeti, da bi vztrajali pri pridobljenih vrednotah in jih v polnosti vključili v svoje lastno življenje, če to ne vodi v dobro počutje. Če kje, potem se takšno stanje pozna pri katehezi. Katehet mora predstaviti, navdušiti in pomagati živeti vrednote, ki so pogosto v velikem nasprotju s sodobnimi pričakovanji in načinom življenja. Zdi se, da je danes težko dolgoročno nagovoriti koga z vrednoto vere in z zahtevami, ki izhajajo iz odločitve zanj. Pri tem nas tolaži, da tisti, ki resnično odkrijejo vrednost Kristusa in življenja iz njega, pričujejo, da je to mogoče in odrešujoče tudi za današnjega človeka. Njihove pripovedi dajo misliti ne samo kristjanom, ampak tudi ljudem, ki drugače nočejo imeti opravka z vero.¹ Sodobni človek zmore še vedno prisluhniti zgodbi, ki je blizu njegovemu svetu in jo lahko poveže s svojo lastno izkušnjo. Še prej pa ga je treba senzibilizirati za vrednote vere. »Verski pouk naj bi ponudil oblike učenja, ki bodo učenkam in učencem pomagale izraziti to, kar je za njih v življenju pomembno, jih nagovori, jim je 'sveto', kar izkusijo kot 'brezzvezno' oziroma smiselno, kar jim daje moči za upanje in življenje in tudi kar ovira, obremenjuje njihovo in življenje drugih. Na tak način bodo uspeli intenzivneje dojemati in komunicirati in bodo občutljivi za to, kaj dejansko je, kaj bi lahko bilo in kaj bi moralo biti drugače.« (Hilger 2003, 310) Ni dovolj, da jih katehet pritegne, mora ustvariti tudi razpoloženje za oznanilo. Zato lahko to dosežemo prav prek pripovedi, narativnosti, ki bo v celoti vključena v načrtovani učni proces. To je dvojna naloga: poslušanje in pripovedovanje. Ob svoji pripovedi potrebujemo poslušalca in tako prepoznavamo prepletenost s pripovedjo drugih. V pripovedi drugih odkrivamo nove možnosti za spremembe pri sebi, to pa je bistvo našega stalnega spreobračanja k Bogu.

Tako je potekalo tudi prvo oznanjevanje. Tudi zaklad vere je nastal iz posameznih izkušenj Boga, ki so jo ljudje posredovali drugim prek pripovedi. Prav narativnost, ki jo katehet smiselno vključi v učno uro, lahko pritegne, nagovori in usmerja katehizirance. V Cerkvi so osebne pripovedi vere nepogrešljive, »vsak posameznik ima s svojo zgodbo karizmo, ki bo v interakcijskem odnosu z drugimi vir vere za celotno občestvo.« (Scheidler 2010, 2) Naš namen je: pokazati, da pripoved ni le priročna za lažje pomnjenje ali razumevanje, ampak prinaša številne druge momente, ki jih je vredno izkoristiti v procesu verske vzgoje.

2. Od katekizma do pripovedi

Če ima kateheza kako nalogo, je to zagotovo v tem, da prenese zaklad vere na današnjo generacijo, kakor je bil razodet v božji besedi in se je oblikoval v izročilu Cerkve, pravi koncilski izjava o krščanski vzgoji. Takšna kateheza – če govorimo o resničnem uvajanju v vero, mora tudi voditi k sodelovanju pri krščanskem oblikovanju sveta (GE 22). Ni treba izgubljati besed, da pokažemo na težavnost te naloge. Vedno večja sekularizacija in močna odtujitev od Cerkve mnogih ljudi po Evropi jasno govori o tem, da kateheza ni bila in ni ravno uspešna. Iskanje najra-

¹ Zanimivo je, kako kroži knjiga kolumbijske zobozdravnice *Zadela me je strela* (Ljubljana: Salve) in koliko vprašanj se je porodilo ob njenem branju, ki so izrazito verska. Ne moremo reči, da so to le verni in tisti, ki vero tudi živijo. Ob tem je treba vedeti, da je zgodba vsaj geografsko zelo oddaljena od naše izkušnje.

zličnejših rešitev, ki so v zadnjem stoletju nadomestile katekizemski pristop, jasno kaže na to nezadovoljstvo (Policarpo 2009, 175). Metodološka različenost pri vzgoji za vero izraža tudi različna razumevanja same teološke narave krščanstva.² Kljub vsemu se zdi, da vsi najrazličnejši poizkusi oznanjevanja niso našli prave in učinkovite poti do sodobnega človeka. Danes človek verjame marsikaj in marsikomu, veliko težje pa prisluhne oznanjevalcu in oznanilu o Jezusu Kristusu. Spet bi lahko ugovarjali, da številne knjige, filmi, takšne ali drugačne medijske predstavitve, v katerih je prav Kristus osrednja figura, kažejo prav na nasprotno. Vendar to še ne pomeni, da govorimo o resničnem oznanilu, ki bi človeka odprlo veri v odrešenje po smrti in vstajenju Jezusa Kristusa in življenju iz tega.

Če je sodobni človek res iztrgan iz krščanske tradicije, je treba torej tej prvi nalogi nujno dodati drugo, ki ne more časovno nastopiti za prvo, ampak poteka hkrati z njo: vzpostaviti moramo interakcijo z osebno izkušnjo v sekularizirani družbi in versko razsežnostjo človeka. Šele takrat bo tudi kateheza dosegla nalogo, ki jo nalaga koncil, namreč osebno in odgovorno rast posameznika v konkretni družbeni situaciji. Če je ta nekoč potekala sama po sebi in je bila naloga odgovornih v Cerkvi le širitev in razjasnitev védenja o veri, je danes nujna vnaprejšnja priprava katehiziranca za prejem oznanila. »Če premislimo te razmere, sem prepričan, da moramo bolj skrbno pripraviti ne zgolj seme božje besede, ki ga želimo sejati in žeti, toda tudi zemljo, polje – ljudi, kjer želimo to sejati.« (Gallagher 2001, 13) Pozornost je treba vedno bolj usmerjati v vprašanje, kakšnemu človeku in v kakšnih okoliščinah želimo posredovati oznanilo božjega kraljestva. Ne zgolj zato, da bi prilagodili oznanilo, ampak ker moramo v ta človekov svet vstopiti na novo.

V času po katoliški prenovi je bila glavna naloga pri ohranjanju vere naložena škofom in duhovnikom. Ti so s katekizmi začrtali bistvene poteze katolištva in »katoliškost« enako razumeli v mestih zahodne Evrope kakor po vaseh Afrike ali Amerike. Človek, ki je bil deležen tega pouka v takšnih ali drugačnih oblikah, je bil že po naravi vernik. Bolj ali manj je takrat pomenilo »biti kristjan biti dober državljani in obratno« (Biemmi 2009, 161). Danes ni več te »rodovitne« zemlje za seme božjega kraljestva. Pot razsvetljenstva je privedla do kritičnosti in želje po samostojni izbiri. »Sodobni človek išče različne načine razumevanja preteklosti, tradicije in svetih tekstov. V moderni družbi in izobraževanju je krščanstvo predmet kritične refleksije bolj kot zgolj nekritično posredovana snov preko poučevanja in vzgoje.« (Lombaert in Pollefeyt 2004, 23). K temu bi bilo vredno dodati še, da je bolj kakor posameznik kritična celotna družba predvsem s svojimi mediji. Ti prav iz kritične naravnosti, iz izhodiščne previdnosti vedno bolj sejejo dvom v vsako »neoprijemljivo« resnico.³

Način kateheze – ki je bil dolgo časa v veljavi – z golim posredovanjem verskih resnic ne zadostuje že dolgo časa. Resnica ni več, kar je »razodela« avtoriteta, ampak jo posameznik razvije na poti svojega življenja in v nenehnem dialogu z

² Prav prek poudarjanja tradicije v katoliški Cerkvi izpostavljamo dejstvo, da je ta nastajala prek različnih izkušenj in v različnih pristopih. Naloga celotnega občestva je prav balansiranje med novostjo in zvestobo tradiciji. Vendar prava tradicija je šele takrat, kadar jo živimo in ko tradicija vstopi v življenje verujočih. Ti so različni, v različnih časih, v različnih okoljih, zato je šele tradicija, ki vodi v živ odnos z Bogom, vredna ohranjanja (Scheidler 2010, 3).

³ »Teologija je danes postala težavna znanost. Javnost ima raje kričave figure, ki glasno vpijejo 'škandal' in lastni Cerkvi kar naprej berejo levite.« (Lütz 2010, 264)

okoljem, v katerem živi. Vsak, ki danes hoče biti katehet, se mora sebe bolj kakor kaj drugega poučevati, spraševati, kako poučevati, da bo s tem nagovoril katehizirance. To ne pomeni, da je presežena verska resnica, ki jo je treba posredovati. Ta še vedno ostaja temeljni okvir vsega procesa poučevanja. Vendar to postaja vedno bolj uvajanje v vero in prostor iskanja.⁴ Če zmore katehet prebuditi vprašanje, katehiziranca napotiti na pot iskanja, potem je storil, kar je v njegovi moči: na široko je odprl vrata možnosti za oznanjevanje. Danes, ko je tako lahko priti do virov verovanja, do vsebine samega sporočila, to ni več temeljno vprašanje oznanjevanja, ampak kako prebuditi potrebo po veri.

Pri vsej tej metodološki preusmeritvi smo vedno bliže temeljni krščanski doktrini: vera je dar, milost. To ni več zgolj vera iz tradicije in zaradi družbene prisile, ampak iz milosti in svobode. »To pa terja od krščanske skupnosti novo možnost pričevanja in zgleda. To tudi zahteva, da si kateheza povrne misijonsko razsežnost.« (Biemmi 2009, 162)⁵ Pri tem pristopu ne moremo več samo pripraviti razne metodološke ali vsebinske pristope, ki bi jih pozneje uporabljali pri sami katehezi. »Kateheti težko dopuščamo, da bi oznanjali brez sistema, brez strukture, brez načrta. Težko sprejemamo, da bi bilo nekaj prostovoljno, prepuščeno lastni izbiri, različni intenzivnosti. Dejstvo je, da mora za resnično osebno vero skrivnost sama stopiti v človeka, posameznik pa mora z njo sodelovati. Nobena organizirana oblika dejavnosti ne more zagotoviti tega, kar se mora zgoditi na osebni ravni in je v bistvu milost.« (Zorec 2008, 266)

Zagotovo je vprašljivo, puščati otroku pobudo pri rasti v veri, zato ga je treba v času odraščanja pripraviti, da bo pozneje sam sposoben živeti iz vere. To pa ni nikoli končano. Če se je prej človek lahko naučil katekizemskih odgovorov za vse življenje, je pot milosti in osebne odločitve za Boga življenjska naloga. Kateheza odraslih ni le nuja, ker nam prej ni uspelo z oznanilom, ampak temeljno teološko-antropološka zahteva. Prej človeku ni bilo treba vedno znova obnavljati zaveze z Bogom, saj je bila to bolj ali manj odločitev skupnosti. Danes se mora vedno znova odločati in se odpirati milosti, ki mu jo Bog daje. Pri tem ne more biti prepuščen sam sebi. Potrebuje sopotnika – kakor sta ga bila deležna učenca na poti v Emavs –, ki mu bo prisluhnil, da bo v svoji lastni življenjski zgodbi prepoznal in našel prostor za Jezusa in za njegovo delovanje (Gallagher 2001, 309).

Kar odpira možnost za nenehno sprejemanje milosti in za njeno prepoznavanje in pomaga posamezniku, da se ji prepusti, je pričevanje. »To je prvi element v procesu evangelizacije.« (129) Danes še posebno ljudje potrebujejo pričevalcev življenja po veri in iz vere. Pri tem se odpira več vprašanj. Ob številnih »živih« in pričevalnih vernikih še ni nujno, da bodo tudi nagovorili množice. Zato moramo

⁴ Resnica, postava je nujen odgovor na človekovo šibkost, na njegovo nasilje in nepopolnost. Vendar definicije, zapovedi in prepovedi ne morejo ustvariti resnične povezanosti med ljudmi, še manj z Bogom. Ta notranja odprtost, povezanost raste v moči zaupanja, ki ga gradimo prav prek pripovedi (Theobald 2010, 9).

⁵ To je uvodni govor, ki ga je imel leta 2008 v Lizboni predsednik evropske ekipe za katehezo (EEC) na simpoziju z naslovom *Misijonska razsežnost v katehezi* (Zorec Franc. Misijonska razsežnost v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 68:265–277). Vsako drugo leto se zberejo predstavniki nacionalnih katehetskikh uradov in profesorji za katehetiko in religijski pouk, da skupaj premislijo ključne vidike sodobnega pouka o veri. Letošnje srečanje je bilo v Krakovu na Poljskem. Tema je bila prav narativna kateheza.

najprej vsaj iskati – če ga že ne moremo dati – dokončni odgovor, kako danes širiti to pričevanje, da bo verodostojno in hkrati zvesto posredovalo odrešenje Jezusa Kristusa. Nato je treba pomagati iščočemu, da bo zmozel sprejeti to pričevanje in iz njega tudi živeti. Pomemben je preplet tako oznanila kakor osebne rasti. Srečati se morata v prepletajočem procesu življenje posameznika in življenje občestva vernih. Kdo ima pobudo, ni pomembno. Pobuda, začetna želja po veri v Jezusa Kristusa je osebna; za vir vztrajnosti in načina življenja iz te odločitve je vedno bolj potrebno samo krščansko občestvo.⁶ Kakor mora biti najprej goreče srce v učenjih na poti proč od skupnosti v Emavs, tako potrebujeta skupnost, kjer utrujeta in živita srečanje z Jezusom. Danes človek potrebuje samoto, da si na novo pripoveduje življenje in v njem prepoznava božjo navzočnost. Hkrati pa potem potrebuje tudi skupnost, v kateri ohranja in deli svojo lastno zgodbo vere.

Lahko bi rekli, da govorimo pri današnji rasti v veri o nekakšnem hermenevitičnem procesu. V luči vere se razume posameznik in prek posameznikovega življenja se razume tudi sama vera. Pri tem ni preprosto držati ravnotežje. Zlahka zapademo v golo sledenje nauku ali v iskanje sebe prek najrazličnejših oblik verovanja in ritualov.⁷ Pri sodobni katehezi je veliko bolj pomembna priprava posameznika, da bo zmozel to svojo lastno pot do Boga in tako ohranil neokrnjen studenec prave vere. »Versko izobraževanje bi jih moralo pripravljati za interakcijo z odprto pripovedjo. To ne pomeni, da so vse opcije enakovredne, saj bi to vodilo k čistemu relativizmu, kar ne more biti cilj verskega izobraževanja. Mora učiti odraščajoče v veri o razliki med skritimi in pojavnimi elementi vsake teh opcij.« (Hutsebaut 2004, 351) Vsakokrat znova pa je treba poiskati rešitev, ki se poraja v nenehnem prizadevanju za globlje osebno življenje z vero. Zavestna odločitev za vero danes ne pomeni toliko pripadnosti neki veroizpovedi, zavezanosti neki skupnosti, ampak osebni dogodek, ki temeljito zareže v življenje. Kakor je krščanstvo dogodek, ki je zarezal v zgodovino judovstva in potem celotnega človeštva, tako je osebna odločitev za Kristusa ponovno dogodek, v katerem se srečata božja milost in osebna svoboda. Kakor je iz dogodka Jezusa Kristusa živela Cerkev, tako se osebna vera hrani prav pri izvornih dogodkih odločitve za vero. Da je prvotna Cerkev lahko živela iz srečanja s Kristusom, je njeno bogastvo ohranila v pripovedi. Šele ko ta skupna pripoved vere stopi v življenje posameznika in se ga dotakne, lahko govorimo o katehezi.

3. Narativna narava človeka

Bistvo našega življenja ni, kje in kako živimo, ampak kakšen odnos do tega vzpostavimo. Samopodoba izvira vedno iz pripovedi svojega lastnega življenja.

⁶ V pismu Rimljanom apostol Pavel piše: »Kaj torej pravi? *Blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu*, namreč beseda vere, ki jo oznanjamo. Kajti če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš rešen.« (Rim 10,8–9) Izpostavljeno je srce kot kraj božje besede in nujnost izrekanja, za to pa je potrebno občestvo. Vse skupaj »izraža svojisko dinamiko razumnosti vere« (Theobald 2010, 9).

⁷ »Kdor bi se zaradi dobrih učinkov za psihično zdravje odločil, da bo verjel v Boga, ne bi verjel v Boga, marveč v velik pomen lastnega dobrega počutja – in to nima čisto nič opraviti s krščanstvom.« (Lütz 2010, 28) Pri tem celotna kritika sodobnega verovanja sledi osebnemu iskanju in refleksiji o tej osebni poti.

»Preko pripovedi razumevamo lastno življenje in mu podelimo smisel.« (Biemmi 2010, 2) Če je pri odločitvi za Kristusa potreben osebni odgovor milosti, ki je zastonska, je to dvojni preplet. Zgodba, ki jo posameznik živi in si jo hkrati pripoveduje, se preplete z božjo. Zato človek v pripovedi življenja po veri ni zgolj imaginarni junak, ampak oseba z lastno identiteto. Osebna identiteta pa se vedno poraja ob narativni identiteti. Če hočemo pri katehezi vstopiti v življenje posameznika, se z njim lahko srečamo tako, da ga spodbudimo k pripovedovanju svojega lastnega življenja.⁸ Pri tem se razvije proces refleksije, ki iz gole zavesti sebe v tem, v čemer ga določata telo in okolje, preide v zavest o sebi, ki je veliko bolj osebna in ponotranjena. S tem človek odpira sebe novim možnostim, saj naše bivanje ni statično, je kakor projekt, ki v posameznikovi nameri presega sebe. Ko se nam možnosti v pripovedi odpirajo in se nagibamo na to ali ono stran, je to odločitev, ki s svojimi posledicami presega subjekt. Pri tem človeka sooča s svetom, ki ni vedno in povsod po njegovi volji. Če hočemo živeti iz sebe in za sebe, se je treba tega procesa zavedati. Do te zavesti pa vodi pot prek procesa refleksije. Refleksija pa se prebujala v luči razumljene pripovedi, ko si posameznik reče: ta lik je podoben meni, ima podobne težave, skrbi ga isto, veseli se ob podobnih priložnostih. Ob tej možnosti se vedno bolj človek vrača k svoji lastni pripovedi življenja in si tako riše podoba junaka, pri tem pa so črte med resničnim in imaginarnim pogosto zabrisane.

Za zunanjega opazovalca je ta junak seveda veliko manj imaginaren. Navadno opisujemo in ločimo posameznika po zunanosti. Njegovo telo, ki je drugačno in na drugem mestu, kakor je kdo drug, ga naredi za posameznika, mu določi identiteto. Prav tako posameznika določajo psihične lastnosti, ki se pripisujejo posameznemu telesu. Te ostajajo iste, čeprav se lahko spremeni zunanji videz posameznika. Vse to je pomembno za označitev neke identitete. Pri tem pa je ta posameznik opazovan kot predmet in ne kot subjekt. Obe identiteti, tako telesno kakor psihično identiteto, mu je dodelil zunanji opazovalec, ki ne upošteva notranjega doživljanja posameznika. Če hočemo govoriti o človeški identiteti, ki upošteva možnost izbire, njegovo svobodo in končno tudi njegovo odgovornost, še posebno ko govorimo o odločitvi za Boga, ne moremo ostati le pri zunanjih objektivnih dejstvih. Dopustiti moramo posamezniku, da se čuti oseba, zato je treba sprejeti subjekt kot dejavnega oblikovalca svoje lastne identitete, ki bo nenehno vzpostavljala ravnovesje med dušo in telesom, med hotenim in nehotenim, med možnostmi in odločitvijo. Smiselnost takšnega početja je le v pristopu, ki ni zaprt v solipsistično mišljenje samega sebe, hkrati pa ni popolnoma pozunanjen. Po Ricoeurjevem prepričanju se vedno začne v procesu refleksije (Villepelet 2010, 2). Refleksija kot njeno posredovanje pa poteka prek govorjenja in vedno uporablja znake, ki se jih naučimo prek govorice.⁹ Moj jaz, moja samopodoba je drugim

⁸ Zanimivo metodo, ki odgovarja na to potrebo, je predstavil prof. Pio Zuppa. Že dalj časa uporablja avtobiografsko pripoved v procesu oblikovanja cerkvenega občestva. Vsakokrat začne različne momente katehetskiga dela z uvodno frazo: »Spominjam se v tem trenutku ...« Te spomine potem podelijo udeleženci med sabo in tako se med njimi prepletajo vedno močnejše vezi. Naslednji korak je spomin na svojo lastno pot v veri. »Domovi moje vere,« kakor je to poimenoval, pomagajo tako pripovedovalcu kakor poslušalcem graditi občestvo vernih. To je trojni preplet duhovnosti, občestvene povezanosti in etične zavzetosti (Zuppa 2010).

⁹ »Ne morem drugače živeti in nimam drugega dostojanstva; drugače ne morem preoblikovati sveta in vplivati na druge. Govorjenje je moje delo, govorica moje kraljestvo.« (Ricoeur 1955, 193)

dostopna samo prek izjav, dejanj, drže, skratka: prek vsega, kar izraža moj odnos do sveta zunaj mene. Samo prek izpovedi, pripovedovanja, takšnega ali drugačnega izražanja lahko katehet razume svet kateheziranja. Hkrati ga s svojo pozornostjo potrdi v njegovi identiteti. Ricœur identiteto razume v nenehnem prepletu s pojmi: jaz sam (*mêmeté/idem*), sam (*soi/ipséité/ipse*) in drugi (*l'autre que soi*) (Ricœur 1990, 12–15). Prvo identiteto dobimo, če se vprašamo »kaj«, drugo, če se vprašamo »kdo«. Prva ohranja, druga prinaša spreminjanje, dinamiko in vključuje časovno dimenzijo življenja. Druga tudi vključuje odnos z drugimi. Če prvo identiteto opredeli posameznikovo telo in mentalne karakteristike, ki se pripisujejo temu telesu na različnih krajih in ob različnem času, in kar Ricœur povzame z besedo karakter (46–48), je takšna identiteta omejena, še posebno če govorimo o vzgoji in osebni rasti. Ne dopušča upoštevanja časovne razsežnosti posameznika, saj ta bolj ali manj ostaja statična. Prav tako je usmerjena bolj na tretjo osebo, o kateri govorimo, in ne na tisto, ki sama govori, se sama določa in sama prevzema aktivno vlogo pri vzpostavljanju identitete (49). Prek pripovedovanja beseda jaz izstopi iz ujetosti v samo sebe, saj spregovori – in s tem se lahko izrazi, oblikuje samopodoba. Posameznik tako ne le izrazi sebe, ampak tudi izbira sebe. Dejanje – to je tudi govorjenje – oblikuje tako identiteto pred drugimi kakor pred samim sabo.

Če nas določa telo, ime in vse, kar nam je ob rojstvu dano, in to uporabljamo tudi za druga bitja, je treba najti nekaj, kar bo specifično človeško pri zavedanju samega sebe. Temeljna za Ricœurja pri ohranjanju »človeške« identitete je sposobnost, da držimo dano besedo, verodostojnost, torej zvestoba samemu sebi. V nasprotju s karakterjem, ki je določen in dan od zunaj, ta zvestoba ne gradi na nespremenljivem jedru posameznika. Z zavestjo, da moram držati dano besedo, da ostajam zvest, stopam v tipično človeško razsežnost, ki povezuje tako časovno kakor prostorsko razsežnost. Pri tem ohranjam sebe tudi v konfliktu s samim sabo, z notranjimi težnjami, in ob tem vzpostavljam ravnotežje s pričakovani drugih (149).

Razlika in povezanost tega, kar človek dobi z rojstvom in mu določa zunanji svet (*idem*), s tem, kar je stvar osebne izbire, notranje odločitve (*ipse*), se kaže v pripovednem zapletu. To je hermenevitični proces, saj mora človek vedno znova iskati sintezo med stalnostjo in nespremenljivostjo sebe in zvestobo dani besedi v vedno novi situaciji. Spraševanje o zvestobi dani besedi postane smiselno šele takrat, ko ta zvestoba postane vprašljiva in je sad svobodne odločitve. Prav pri odločanju mora vsak izbirati med ohranjanjem in spreminjanjem, v konfliktu je sam s sabo in s svetom okrog sebe. Doživljanje, da ne sodimo v ta ali oni čas, v ta ali oni prostor ali dogajanje, je posledica notranjega trenja. Pri tem se človek čuti krhkega, čeprav je globoko v sebi dovzeten za zavest o možnosti svobodne odločitve, o sebi kot sposobnem subjektu. Pripoved to notranje doživljanje ne le omogoči, ampak nasprotje med prvo in drugo identiteto spremeni v produktivno, v tisto, kar v zapletu prinaša odprtost novim pomenom, novim možnostim in tudi razumevanju drugih. Poetični pristop upošteva tako raznolikost kakor enotnost. Pripovedovati svoje življenje pomeni: vzpostavljati identiteto in jo tudi posredovati drugim. Zato je osebna identiteta vezana na narativno. Ricœurjevi argumenti za to so dvojni: »Najprej, v analizi pripovednega zapleta (*mise en intrigue*) enako kot to utemeljujem v *Času in pripovedi*, zaplet vključi raznolikost, spreminljivost

in nepovezanost v permanenten čas. Na kratko, poveže elemente, ki se zdijo popolnoma ločeni. Drugič, ta isti zaplet prenesen iz dejanja v karakter pripovedne osebe vzpostavi dialektiko med idem in ipse.« (Reagan 1996, 85)

Z narativnostjo ne vzpostavljamo samo zavesti o sebi, ampak se odpiramo tudi za drugega. Pripoved nikoli ni zgolj zame, vedno pripovedujemo drugemu. Prav tako drugega lahko razumemo samo prek pripovedi. Človekovo teženje po »dobrem življenju«¹⁰ – to namreč Ricœur sprejme kot cilj vsega našega hotenja – ne more mimo drugega, sočloveka. V tem hotenju je brezpogojna in neizbrana želja, ki ima za cilj izpolnjeno življenje (Ricœur 1990, 203). Izpolnjeno življenje je doseženo predvsem v potrditvi drugega, v priznanju moje osebne vrednosti od zunaj. V tem procesu se odpira tudi moralna zavezanost. Če je hrepenenje po dobrem življenju etična naravnost, v zavesti povezanosti z drugimi in prav v procesu vzpostavljanja identitete odpremo možnost za moralno razsežnost. Kratka opredelitev tega je v Ricœurjevi trditvi: »Opredelimo etično namero kot teženje po dobrem življenju z in za druge v pravičnih institucijah.« (202) Pripoved tako nosi s sabo tudi etično in moralno razsežnost. V njej odseva notranje hrepenenje posameznika kot zmožnost, da to hoteno umesti v odnos z drugimi. Prav v tem je krhkost vsega početja. Prav tukaj se lahko izkaže sposobnost, pripovedovati svoje življenje in s tem vzpostavljati samopodobo kot možnost za sanjarjenje in izgubljenost v konformizmu.

Ta razpetost, ki jo Ricœur pripiše narativni identiteti, ločuje med »zastojem« (*stase*) in »napotitvijo« (*envoie*) (Ricœur 1985, 446–447). Zastoj, ki pomeni nekakšen odmik od stvarnosti in dejavnosti v meni tuj svet, lahko zasnuje dinamiko identitetne reorientacije. Pripovedovanje je torej nekaj nerealnega, če za realno sprejememo konkretni svet, v katerem živimo, ko refleksija napravi nekakšen premor in namesto sebe zremo junake umetniške stvaritve. To je empatični odnos (Barbi 2010, 7), v katerem lahko v pripovedi kaj razumemo v luči svoje izkušnje (realistična empatija), lahko pa prepoznavamo to, kar bi želeli biti (idealistična empatija). Pri tem najdemo napotilo, projekcijo v konkretno življenje. To lahko razumemo prek Ricœurjevega pojmovanja trojne sposobnosti posnemanja, tako imenovanega trojnega mimesisa. Najprej smo sposobni opazovati in razumeti golo stvarnost, nato razumeti pripoved drugega in končno še prek pripovedi drugega razumeti sebe in svet na novo. Ta tretja mimesis, ki prek prisvojitve pripovedi drugega izzove bralca k biti in delovati drugače, je temeljna za narativno katehezo. Prek sposobnosti vživetja bralec, poslušalec postavi pod vprašaj svojo lastno samopodobo, način življenja, s tem pa odpira pot za nove možnosti bivanja. Prav biblične pripovedi ponujajo veliko oseb, ki pripovedujejo in kažejo s svojo osebnostjo na vpletenost božjega v človeško življenje. »Njihova identiteta ni odvisna od nekakšne natančne tipologije, ampak se definira preko interakcije z drugimi junaki in končno z absolutno Drugim, Bogom, ki deluje v Jezusu Kristusu skozi celotno evangelijsko pripoved.« (Barbi 2010, 10) Pri tem ne smemo pozabiti, da je to zgodovinska oddaljenost biblične pripovedi. Kontekst pripovedi je drugačen, kakor je bralčev ali poslušalčev. Prav ta odtujitev v svet teksta, pripovedi omogoči izstop iz osebne izkušnje in vzpostavi refleksijo, v kateri laže vidimo nove možnosti življenja in tudi božja znamenja, ki so v njem. »Biblične osebnosti

¹⁰ To je jasna odločitev za teleološkost, tako pri Heglu kakor Aristotelu, in šele iz tega za Kantovo deontologijo. Najprej sta želja in cilj in iz tega izhaja obveznost, norma (Reagan 1996, 86).

tako postajajo vodič in svetilnik, ki vsakemu bralcu razsvetljujejo možnosti prenovljenega bivanja.« (12)

4. Od pripovedi k osebni izpovedi vere

Vera vsakega človeka ima svojo lastno zgodovino, čeprav je to v postmoderni ahistoričnosti težko razumeti. Biti odprt za novosti, prepuščati se vsemu, kar prihaja, in to brez predsodkov in svobodno, najprej pomeni osvoboditev zavezanosti čemurkoli, tudi preteklosti. Danes dogodek že v istem trenutku preganja drugega in človek se ne more ustaviti, da bi lahko sprevidel kaj trajnega, kaj šele Absolutnega. »Če se zdi, da danes Bog vstopa nenadno, nepredvideno v življenje mnogih, je treba pomagati tako posameznikom kot skupinam, da uvidijo globino vsega, kar se z njimi dolgoročno dogaja in jim je treba pokazati, da ima njihova vera zgodovino:¹¹ da je posledica posredovanja, ki v lastni moči njihovo zgodovino radikalno preusmerja k temu, kar Bog dela v njih in v vseh.« (Theobald 2010, 1) Kakor lahko vidimo v evangelijski zgodbi o krvotočni ženi (Mr 5, 21–43), je potrebna osebna pobuda za vero. »Hči, tvoja vera te je rešila,« je jasen pokazatelj na to potrebo po prepoznavanju vere, ki je v nas. V celotni pripovedi se beseda Bog ne omeni, in vendar vodi ženo k prepoznavanju osebne vere (Theobald 2010, 3). Njena zgodba je zgled razodevanja Boga, ki ima svojo zgodovino, v kateri se razkriva tudi božja trinitaričnost. V srečanju z Jezusom se prepoznajo tudi drugi dogodki njene vere v Boga. V Duhu in v Očetu se je razgrnila pred Sinom moč vere v Boga.

Iz tega lahko uvidimo, kako pomembna je avtobiografska angažiranost pri katehezi. Ne le da do svojega lastnega življenja vzpostavimo stvarno in odgovorno držo (Scheidler 2010, 11), ampak le tako slišimo Boga. Bog vedno govori v učlovečeni obliki: tu je potrebna skupnost, ki posluša in pričuje.

Katehet, ki bi želel, da bi njegova biblična pripoved vstopila v sodobnega bralca, mora najprej opogumiti poslušalce, da vzpostavijo svojo lastno misel o pripovedi, da v pogovoru izrazijo svoje lastne poglede na zgodbo, se izrečejo tudi o spekulativnih vprašanjih, ki jih je zgodba izpostavila, in končno pripovedujejo svoje lastna doživljanja, ki jih lahko povežejo z zgodbo.¹² Da bi jim uspela premostitev med zgodovinsko pripovedjo in osebnim življenjem, katehet povabi katehizirance, naj se prepustijo svojim lastnim doživetjem in pogledom. S tem sodobnemu begajočemu človeku pomaga, da se umiri in ne prenese prehitro bibličnih zgodb v sodobno življenje. Drugače bi to utegnil postati le še nov dogodek med dogodki, ki ne spremenijo ničesar. Prav tako je dobro, da katehet osebno pričevanje pusti za konec. Ne sme postati »junak«, ki se bo zgolj uvrstil v množico sodobnih zvezdnikov (13). Kateheza mora biti proces iskanja svoje lastne poti vere, katehet pa v njem prevzema vlogo spre-

¹¹ Prevod besede »histoire«, ki ima dva pomena: zgodovina in zgodba. Vendar je samo po sebi razumljivo, da do zgodovine pridemo le prek zgodb.

¹² To uporablja posebna metoda branja Svetega pisma: »Conte Biblique«. Govorimo o cikličnem branju božje besede, pri katerem se prepleta individualno delo s skupinskim. Izhodišče je vedno biblični odlomek, za katerega uporabljajo tako strokovne kakor osebne komentarje. To se prepleta z osebno izkušnjo. Končno bralec postane pripovedovalec. Po svoje pripoveduje izbrani odlomek pred drugimi, vendar tako, da besedilo božje besede ničesar ne doda ali odvzame (Coupré 2010).

mljevalca, kakor Kristus na poti v Emavs. Saj pri tem ni pomembno le razumevanje situacij, konfliktov in problemov, v katerih smo, ampak razjasnitev ozadja in temelja vsega našega iskanja. Celotna zgodovina bibličnih pripovedi je naravnana prav na prepoznavanje človeka v luči Večnega. Če s pripovedovanjem in poslušanjem pripovedi preigravamo dano in razumljeno in s tem delamo pot za nove možnosti bivanja (Villepelet 2010, 11), nas to odpira tudi Razodetju, s katerim se nam razkriva celotna zgodovina odnosa z Bogom (Barbi 2010, 17). »Potem lahko razumemo, da tega bolj ali manj dolgotrajnega procesa, ki v nekem smislu nikoli ni dokončan, ne moremo sprožiti zgolj s pedagoško veščino, naj bo še tako dovršena, temveč zahteva globoko notranjo preobrazbo drže teh, ki so predhodniki, 'starejši' v veri. Samo tako, da postanemo pozorni na to, kar se dogaja v eksistenci drugega ali, teološko rečeno, kar nam Bog predloži tukaj in zdaj, lahko pravilno in v polnosti prebudimo naše tehnične sposobnosti za reševanje problemov.« (Theobald 2010, 13) To velja še toliko bolj, ker gradimo identiteto vernika, ki bo zmožgal stati pred Bogom v stalnem procesu hoje za njim in v pričevanju pred drugimi iz te zavezanosti.

Če hoče katehet nagovoriti človeka, da bi v svojo lastno osebo vključil tudi zavest kristjana, mora biti najprej moderator. Odgovoren je za vzpostavitev interaktivnega procesa med udeleženci in katehetsko pripovedjo. Potem mora ustvariti učne razmere, v katerih bodo lahko udeleženci prepoznali povezave med dano pripovedjo in svojim lastnim življenjem. Pri tem ima dvojno odgovornost: izbira pripovedi, ki jih uporablja pri katehezi, nato pa mora pomagata razsvetliti osebne pripovedi in jim dati ustrezne poudarke prav v luči hoje za Kristusom. »Izbira sam, ampak to počne z zavestjo, da je po eni strani res poznavalec vere, nikakor pa ne 'v posesti' celotne vere Cerkve.« (Scheidler 2010, 15) Pri tem mora bolj kakor le govoriti o svoji veri – iz nje živeti. Katehetova izpoved vere mora vedno voditi k nadaljnjemu pripovedovanju osebnih življenjskih in verskih zgodb. Vsaka takšna pripoved lahko vedno znova vodi k izpovedi osebne vere. »Kot ne oznanjamo Evangelija, ne da bi govorili o Kristusu, tako ne moremo ob tem ne pripovedovali sebe.« (Zuppa 2010, 6) S tem lahko rečemo, da je preplet med osebno identiteto in to, ki jo snuje božja beseda, prav v skupnosti verujočih najbolj očiten. Prek pripovedi o svoji lastni veri se razodeva pred očmi teh, ki vidijo zgolj telo (Ricœur bi rekel: karakter), izvoljeni in ljubljene božji otroci. Ko me občestvo sprejme za takšnega, se spremeni tudi moja življenjska zgodba, prej prepuščena le naključnemu prepletu naravnih zakonitosti.

5. Sklep

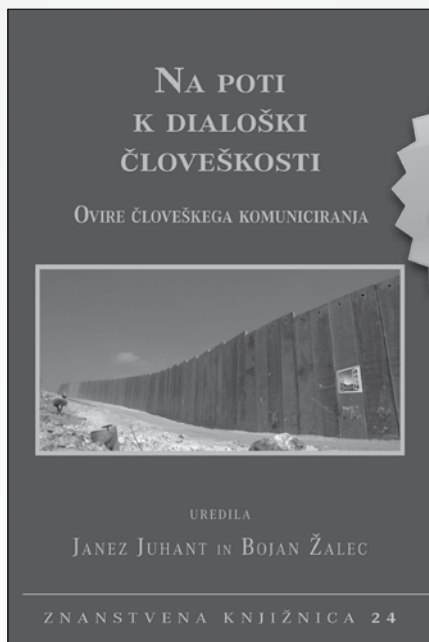
Vera Razodetja bi ostala nema, če se ne bi ubesedila in če ne bi vedno znova in vsakokrat s posebnega stališča interpretirali njenih znamenj, simbolov, pripovedi. Pri tem bi ostala slepa, če ne bi bila oprta na razodeto interpretacijo tradicije in Svetega pisma (Barbi 2010, 18). Da nam spregovori in nas vodi, se moramo prepustiti njeni moči v svojem lastnem življenju. Kateheza ima nalogo, povezati obe razsežnosti. Preplet pripovedi svojega življenja s tisto, ki jo najdemo v Razodetju in v tradiciji Cerkve, vodi v veliki meri do izpolnitve te naloge. Njena končna naloga je v moči, kakor jo lahko razumemo iz hasidske zgodbe Martina Bubra: »Nekega dne, ko so prosili nekega rabija (njegov stari oče je bil Baal She-

mov učenec), da bi jim povedal zgodbo, jim je ta odgovoril: 'Zgodbo je treba tako pripovedovati, da pritegne in je v pomoč.' Nato je pripovedoval: 'Moj stari oče je bil paraliziran. Nekega dne so ga prosili, da bi pripovedoval o svojem učitelju Baal Shemu. Tako je pripovedoval, kako je njegov učitelj med molitvijo poskakoval in plesal. Da bi bolje ponazoril, kako je učitelj to počel, je prevzet od pripovedovanja, vstal, plesal in poskakoval, kot je to počel njegov učitelj. Od tega trenutka je bil ozdravljen. Na tak način je treba pripovedovati!'» (Biemmi 2010, 6)

Če si kateheza prizadeva za doseganje identitete kristjana, ki bo stal za svojo vero, potem je narativna kateheza dobra pot do tega. Pri tej katehezi se bo v prepletu bibličnih pripovedi z osebno zgodovino vere vedno znova porajal pričealec, ki bo sposoben nagovoriti tudi svojega za vero gluhega soseda.

Reference

- Barbi, Augusto.** 2010. L'analyse narrative et la force transformatrice du récit. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Biemmi, Enzo.** 2009. Opening speech. *Pastoral Catequética* 13:161–167.
- . 2010. La problématique de la dimension narrative de la catéchèse. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Couprie, Florence.** 2010. *Chacun-e raconte*. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Gallagher, Jim.** 2001. *Soil for the Seed*. Great Waking: McCrimmon Publishing.
- Hilger, Georg.** 2003. Ästhetisches Lernen. V: *Religionsdidaktik*. Georg Hilger, Stephan Leimgruber in Hans-Georg Ziebertz, 305–318. München: Kösel Verlag.
- Hutsebaut, Dirk.** 2004. Some Perspectives on Religious Maturity. V: *Hermeneutics and Religious Education*. Ur. Herman Lombaerts in Didier Pollefeyt, 337–353. Leuven: Leuven University Press.
- Lombaerts, Herman, in Didier Pollefeyt.** 2004. The Emergence of Hermeneutics in Religious Education Theories: An Overview. V: *Hermeneutics and Religious Education*. Ur. Herman Lombaerts in Didier Pollefeyt, 3–53. Leuven: Leuven University Press.
- Lütz, Manfred.** 2010. *Bog. Kratka zgodovina Največjega*. Maribor: Slomškova družba.
- Policarpo, José da Cruz.** 2009. The missionary conversion of catechesis. The situation and challenges of mission in modern day Europe. *Pastoral Catequética* 13:169–177.
- Reagan, E. Charles.** 1996. *Paul Ricœur. His Life and His Work*. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul.** 1955. La parole est mon royaume. *Esprit* 23:192–205.
- . 1985. *Temps et récit*. Zv. 3. Pariz: Seuil.
- . 1990. *Soi-même comme un autre*. Pariz: Seuil.
- Scheidler, Monika.** Biografisches und traditionso-orientiertes Erzählen als elementare Lernformen der Katechese. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Theobald, Christoph.** 2010. La foi a une histoire. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Villepelet, Denis.** 2010. Paul Ricœur's concept of narrative. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Zorec, Franc.** 2008. Misijska razsežnost v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 68:265–277.
- Zuppa, Pio.** 2010. Narration et autobiographie dans les processus de formation ecclésiale. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.



cena
14.00€

Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
**Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta

o Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenost za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevce-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

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

Erika Prijatelj

Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja

Povzetek: Po M. Montessori so otrokove sposobnosti za učenje največje v predšolski dobi, ko je njegov duh najbolj odprt za vsestransko učenje. Zagovarjanje otrokove notranje motivacije, svobodne izbire, odločanja in samodiscipline jo je privedlo do ugotovitve, da je treba otroku omogočiti odgovornost za svoj lastni razvoj. Vodilo njene pedagogike je zato: »Pomagaj mi, da naredim sam!« Temelj vzgoje po Montessoriji ni odnos med vzgojiteljem in otrokom, ampak odnos med otrokom in okoljem, ki pa mora biti takšno, da bo spodbujalo otrokovo aktivnost.

K celostnemu razvoju sodi tudi razvoj verovanja. Temelj zanj je po mnenju M. Montessori, J. W. Fowlerja in H. Makhoul-Mirze otrokova najzgodnejša izkušnja ljubezni in zaupanja, zato je prva evangelizacija za otroka medsebojni spodbudni odnos s starši. Že v predšolski dobi pa lahko otrokom pripravimo posebno okolje (atrij), v katerem pridobivajo verske izkušnje in se pripravljajo na spremljanje liturgije v cerkvi, skupaj z odraslimi. V atriju so deležni kateheze Dobrega pastirja, pri kateri prevzema vlogo kateheta Kristus. Kateheza Dobrega pastirja se v zadnjem času začenja uveljavljati tudi na Slovenskem.

Ključne besede: pedagogika M. Montessori, verski razvoj predšolskih otrok, razvoj verovanja po J. W. Fowlerju, krščanska pedagogika H. Makhoul-Mirze, predšolska verska vzgoja, atrij, kateheza Dobrega pastirja

Abstract: **Montessori Method and Pre-School Religious Education**

According to Maria Montessori, a child's learning abilities are the greatest at his pre-school age when his spirit is wide open to all kinds of learning. When she advocated the child's inner motivation, free choice, decision-making and self-discipline, she realized that the child must be given responsibility for his own development. Therefore the motto of her method is: "Help me to make it alone!" According to Montessori, the basis of education is not the relation between the educator and the child, but between the child and his environment, which, however, must be such as to stimulate the child's activity. A complete development also includes the development of faith. M. Montessori, J. W. Fowler and H. Makhoul-Mirza believe that the basis therefor is the child's earliest experience of love and trust and thus his first evangelisation is his mutual relation with his parents. Already at the pre-school age the children can be prepared a special environment (atrium) where they acquire religious experience and prepare for the liturgy in the church together with adults. In the atrium

they participate in the catechesis of the Good Shepherd where Jesus Christ takes the role of the catechist. Recently, the catechesis of the Good Shepherd has started to become popular also in Slovenia.

Key words: Montessori method, religious development of pre-school children, religious development according to J. W. Fowler, christian pedagogy of Hayat Makhoul-Mirza, pre-school religious education, atrium, catechesis of the Good Shepherd

Danes opažamo veliko potrebo po celostni vzgoji; ta potreba je morda celo večja kakor potreba po samem izobraževanju, ki je stoletja pomenilo prednostni izziv. V času pluralizacije vzgojno-izobraževalnega sistema je zato Uršulinski zavod za vzgojo, izobraževanje in kulturo v Ljubljani leta 2002 odprl prvi vrtec Montessori v Sloveniji, in to z namenom, ponuditi na področju predšolske vzgoje alternativo s krščanskimi temelji in eventualno pripraviti pot za osnovno šolo Montessori.¹ Zdaj so pri nas evidentirani štirje vrtci Montessori, ki imajo vsi tudi religiozno vsebino.²

V nadaljevanju želim predložiti nekaj ključnih teoretičnih izhodišč, na katerih je Maria Montessori oblikovala svoj originalni koncept vzgoje, izpostaviti in kritično analizirati ključne poudarke njene pedagogike za predšolsko obdobje in predstaviti verski razvoj predšolskih otrok.

1. Koncept Montessorijeve in njegova izvirnost

Različni pogledi na izobraževalno in vzgojno delo, ki so se oblikovali v spremeni-
ljajajočih se družbenih razmerah, so se izrazili tudi v nastajanju raznovrstnih pedagogik – od antične, srednjeveške, buržoazne, razsvetljenske in marksistične do waldorfske in drugih v novejšem času. Na krščanskih pogledih in temeljih so zrasli: don Boskov preventivni vzgojni sistem, uršulinska, jezuitska, krščanska gestalt pedagogika in tudi pedagogika, ki jo je utemeljila italijanska zdravnica, pedagoginja, humanistka in filozofinja Maria Montessori (1870–1952).

Maria Montessori je na podlagi dela s prizadetimi otroki v želji po razumevanju otroka, ki temelji na spoštovanju otroka, njegove osebnosti in dostojanstva, z

¹ V Sloveniji prva osnovna šola Montessori – ob waldorfski in ob katoliški osnovni šoli tretja zasebna osnovna šola – deluje od jeseni 2010, in to znotraj Inštituta Montessori, zavoda za pomoč staršem pri razvoju otrok, v povezavi z zasebnim vrtcem Hiša otrok Dravlje v Ljubljani.

² Poleg teh štirih vrtcev (Angelin vrtec, HO Dravlje, Rahelin vrtec in HO Maribor), v katerih je trenutno skupaj 251 otrok, obstajajo še druga varstva oziroma zasebni vrtci, ki niso vpisani v razvid po programu Montessori ali celo sploh niso vpisani v razvid, delujejo pa v skladu s pedagogiko Montessori in jih je sedem (120 otrok). Pri tej številki je treba razlikovati med tistimi, ki v skladu z Montessorijevo omogočajo razvoj otrokove verske razsežnosti (dva vrtca s po 36 otroki), in preostalimi petimi, ki so se odločili za sekularizirani model njene pedagogike. K temu je treba dodati, da v Sloveniji poleg omenjenih vrtcev delujejo še štirje javni (82 otrok), se pravi vrtci s kurikulumom, ki vključuje elemente Montessori, in z vzgojiteljicami, ki so usposobljene za vzgojo po načelih Montessorijeve. V omenjenih štirih vrtcih, vpisanih v razvid, je doslej končalo program Montessori 341 otrok. Uradne evidence o tem ne vodi nihče, zato so bili podatki zbrani posebej za to objavo (14. 11. 2010).

znanstvenim opazovanjem prišla do več pomembnih odkritij. Njena misel, da je otroku treba omogočiti »odgovornost za lastni razvoj« (Montessori 1990, 49), je bila v tistem času revolucionarna. Montessorijeva predpostavlja, da odrasli otroka brezpogojno sprejme, zanj pripravi okolje, ki je primerno njegovim zmožnostim, in spodbuja svobodni osebni razvoj brez avtoritarnih pristopov,³ to pa je poimenovala z izrazom »izobraževanje za življenje« (Montessori 2006, 47). Iz tega je izšel vodilni motiv njene pedagogike, ki se glasi: »Pomagaj mi, da naredim sam.«⁴

Montessorijeva je odločno nasprotovala siljenju otrok k učenju, ker je bila prepričana, da se otroci radi učijo in tudi sami najbolje vedo, kako naj se učijo (Pollard 1997, 29). Učijo se namreč »z aktivno udeležbo in s tem, da so vključeni v praktične aktivnosti« (Montessori 1990, 34). Zagovarjala je stališče, da so otrokove sposobnosti za učenje v predšolskem obdobju največje, ker otroci takrat živijo z vsemi svojimi čuti, so izredno radovedni in odprti tako za odnose kakor za vsestransko učenje, pri tem pa kažejo veliko prilagodljivost in sposobnost sprejemanja. Montessorijeva je poudarjala, da ima predšolski otrok »duha, ki vse vpija« (Seitz 1996, 28),⁴ za katerega je značilno, da brez posebnega napora srka vase podobe in informacije iz okolja. Do šestega leta poteka intenzivno srkanje iz okolja, »posebej izrazito pa je v prvih treh letih po rojstvu, kar je poimenovala kot nezavedno vsrkavanje« (Britton 1992, 4; Foschi 2008, 244). Izkušnje, znanje, vtisi, besede in predstave, ki jih otrok kakor goba sprejema na razvojni stopnji nezavednega srkanja v prvih treh letih, se v njem zakoreninijo veliko globlje in trajneje kakor tisto, kar se v poznejših letih nauči zavestno, načrtno in s prizadevanjem.

Montessorijeva je bila ena prvih, ki je spregovorila o občutljivih razvojnih obdobjih. Ta obdobja so genetsko programirana in povezana s časom, ko je otrok izrecno dovzeten za posamezne dražljaje, ko je motiviran in kaže zanimanje za kako stvar ali dejavnost in je kot posledica tega tudi zmožen opravljanja nekaterih specifičnih nalog. Ta obdobja »so prehodne narave in namenjena pridobitvi določene značilnosti« (Montessori 2009, 37). Kar otrok asimilira v občutljivem obdobju, mu ostane za vse življenje in te sposobnosti po Montessorijevi »ni mogoče v enaki meri nadomestiti v nobenem drugem obdobju« (Montessori 1990, 171). Občutljiva obdobja so značilnost vseh predšolskih otrok, ne glede na kraj prebivanja, raso, kulturo ali socialno okolje (Vettiveloo 2008, 178). Primer tega je občutljivost za red (posebno od rojstva do tretjega leta), za rabo rok (posebno med osemnajstim mesecem in tretjim letom), za podrobnosti (posebno med prvim in drugim letom), za hojo, jezik, učenje z vsemi čutili in za socialne vidike življenja (posebno od tretjega

³ Antiautoritarnosti v kontekstu pedagogike Montessori ni mogoče enačiti s permissivno vzgojo, pri kateri otrok ob nemoči staršev ali vzgojiteljev ali obojih počne, kar hoče. Otroci so resda svobodni pri izbiri aktivnosti v okolju, ki je vedno skrbno pripravljeno, vendar se učijo prevzemati odgovornost pri pospravljanju uporabljenih predmetov in spoštovati delo sovrstnikov. Vzgojna metoda Montessorijeve poveže svobodo in samostojnost z disciplino in s postavljanjem meja. Svoboda ima namreč točno določene meje, ki so enake za vse. »Meja svobode je skupni interes skupine, oblika svobode pa je tisto, kar imenujemo vzgoja lepega vedenja. Vsako dejanje, ki žali ali škodi drugim, ali prav vse, kar odraža nespodobno in neotesano vedenje, je potrebno preprečiti.« (Montessori 2000, 54)

⁴ V Loschijevem prispevku (Loschi 1996) je ta izraz preveden kot *vsrkajoči razum*, to pa je prevod angleškega *the absorbent mind*. Različica tega je prevod in priredba zadnje knjige M. Montessori *La mente del bambino: mente assorbente*, ki je leta 2006 izšla v slovenskem prevodu z naslovom *Srkajoči um* in v kateri je posebno očitno nenehno absorbiranje predšolskega otroka iz okolja.

do šestega leta). V nadaljnjih letih otrok bogati in izpopolnjuje že pridobljeno, saj vsaka razvojna stopnja temelji na prejšnji. Prav tako pa tudi velja: ko občutljivo obdobje mine, neka dejavnost otroka ne zanima več in se je tudi več ne uči tako dobro, na primer tihega zapiranje vrat, prijaznega pozdrava in mnogih drugih dragocenih in nenadomestljivih podrobnosti iz vsakdanjega življenja, s katerimi se, če so zamujene, v obliki velikega problema soočajo sodobne šole in tudi družine.

Eno pomembnejših odkritij Montessorijeve je sposobnost predšolskega otroka za koncentracijo, za katero je menila, da je človeku dana že z rojstvom, a se lahko izniči, če otrok tega izkustva zaradi izpostavljenosti pretiranim ali preveč spremenljivim dražljajem ne more razvijati. Do tega lahko privede pogosto prekinjanje igre, neurejen prostor, prehitro tempo življenja, premajhna zaposlenost otroka in drugo. Po Montessorijevi otrok ljubi tišino in potrebuje mir, veliko časa za opazovanje, prijazne glasove in neagresivno komunikacijo z okoljem. Ko otrok pogosto, vendar ne nujno, s ponavljanjem neke dejavnosti – ampak predvsem s prosto izbiro – vso svojo pozornost posveča temu, kar dela, govorimo o *polarizaciji pozornosti*, o otrokovem popolnem osredotočanju na predmet, s katerim rešuje nalogo. Predmet in nalogo si otrok izbere sam in vztraja, dokler naloge ne reši. Posledica te zbranosti je sprememba, ki jo je na otroku mogoče opaziti v obliki umirjenosti in izražanja tihega zadovoljstva, to pa je sad procesa, v katerem otrok doseže red in harmonijo v svoji notranjosti. Montessorijeva je to poimenovala *normalizacija otroka* in razložila takole: »Šele ko deluje iz notranjega nagiba, se lahko pojavi 'pravi otrok', ki sije od radosti in se ne utruji, ker je delovanje zanj duševna prenova, od katere je odvisno njegovo življenje in zato tudi razvoj.«

Montessorijeva je poudarjala, da »ne gre za to, da bi videli metodo. Gre za to, da bi videli otroka.« Če pa se že sprašujemo o zunanjih okoliščinah njene metode, je treba zagotoviti troje: »primerno okolje, ponižnega učitelja in znanstveni material« (Montessori 2009, 136). Drugačnost njene pedagogike je med drugim tudi v tem, da temelj vzgoje ni odnos med vzgojiteljem in otrokom, temveč odnos med otrokom in okoljem, ki ga je videla kot posrednega učitelja. O ustreznosti okolja govorimo, kadar je prilagojeno velikosti otrok, predvsem pa pripravljeno za otrokovo aktivnost. Vse, kar je na voljo, je urejeno po raziskovalnih poljih, v katerih se otrok z lahkoto orientira. Okolje otrokom zagotavlja »primeren in mikaven znanstveni material z namenom, da se izobrazijo njihovi čuti« (137), pri tem pa mora biti vzgoja čutil in gibanja povezana v celoto. Razvojni material tako dopušča oblikovanje natančnih umskih kategorij in je neke vrste telovadnica čutov, ki postavlja temelje matematičnemu, lingvističnemu, ritmičnemu, geografskemu, biološkemu in drugemu znanju.

2. Pedagogika Montessori v luči primerjav

Razlaga otrokovega razvoja, kakor jo je predložila M. Montessori, je bila v številnih ugotovitvah za sodobnike velika novost, leta pozneje pa jo je razvojna psihologija v veliki meri potrdila (Whitescarver 2008, 2578). S tem je Montessorijeva upravičeno postala predhodnica kognitivnih razvojnopsiholoških teorij. Če

jo primerjamo s Piagetom, vidimo, da obe teoriji temeljita na prepričanju: prvi pogoj za vzpostavljanje aktivnosti je zrelost, pri tem je vzorec razvoja psihičnih struktur genetsko določen, okolje pa skrbi za ustrezne spodbude in zagotavlja posebne vsebine. Avtorja se delno razlikujeta le v pojmovanju otrokovih zmognosti. Medtem ko je Montessorijeva zagovarjala idejo, da se otrokovo mišljenje kvalitativno razlikuje od mišljenja odraslega in da se razvija skozi serijo predvidljivih sprememb (Montessori 1990, 324), je, denimo, na področju učenja jezika⁵ bližje stališčem, ki predšolskim programom očitajo podcenjevanje zmognosti predšolskih otrok, kakor Piagetovi teoriji. Dalje lahko ugotovimo, da je Piaget poudarjal pomen izkušenj s konkretnimi objekti, medtem ko je M. Montessori konkretne materiale tudi iznašla in ponudila. Oba dajeta v procesu oblikovanja mišljenja velik pomen seriaciji, klasifikaciji in primerjanju in se strinjata, da se otrok bolje uči iz svojih lastnih napak kakor iz popravljanja, iz kritik in iz poučevanja odraslih (De Vries in Kohlberg 1990, 236). Socialnim interakcijam pa je Piaget vsekakor prisojal večjo vlogo kakor Montessorijeva, ki ji kritiki pripisujejo sekundarno spodbujanje k razvoju otrokovega individualizma.

Kar zadeva opis otrokove sposobnosti srkajočega uma, so ugotovitve Montessorijeve podobne izsledkom Vigotskega. Obema je skupno tudi stališče, da mora biti vzgoja korak pred otrokovim razvojem, ker lahko le tako od njega pričakujemo več, kakor bi lahko dosegel s svojim naporom. Učenje po vnaprej načrtovanih korakih, ki jih omogočajo razvojni materiali Montessorijeve, pa je blizu didaktično usmerjenim programom ali behaviorističnemu Skinnerjevemu modelu učenja po didaktičnih korakih.

Podobno kakor waldorfski vrtec sodi tudi vrtec Montessori med kurikule⁶ oziroma vrtce s posebnimi pedagoškimi načeli, to pomeni: vzgojno filozofijo ima izoblikovano do takšne mere, da njegovega koncepta ne moremo prenašati v druge kurikule, ki imajo drugačna teoretična izhodišča. Če pa to kljub vsemu poskušamo narediti, zamajemo celotni sistem in pri tem izgubimo ali vsaj močno osiromašimo izhodiščno koherentnost vzgojnega dela z otroki. Po drugi strani je zanimivo, da v sodobnih vrtcih podobno kakor v vrtcih Montessori poudarjajo načelo, da je proces učenja pomembnejši od rezultatov, zagovarjajo otrokovo pravico do izbire dejavnosti, njegovo skupno in tudi individualno vzgojno delo ali vsaj delo v manjših skupinah, velik pomen gibanja, razvijanja praktičnih dejavnosti, odkrivanja čutov in razvijanja čutil in zaznavanja. V konceptu Montessori so socialni odnosi, domišljija, spontana ustvarjalnost in prosto gibalno izražanje,⁷ razvijanje glasbenih, estetskih in tudi jezikovnih sposobnosti manj poudarjeni.

⁵ Montessorijeva je menila, da je sintaksa jezika tako kompleksna, otroci jo lahko osvojijo le nezavedno (Crain 1992, 299). Psiholingvisti danes menijo, da otrok sam ustvarjalno konstruira svoj jezik, in to v skladu z notranjimi in s prirojenimi sposobnostmi (Stewart 2006, 48).

⁶ Pojem *kurikul*, ki nam je v Sloveniji znan že iz bele knjige 1995, je nadomestek za tradicionalno uveljavljeni pojem *vzgojno-izobraževalni program*; s tem smo poenotili pedagoško terminologijo z Evropo, ki je v zadnjih letih sprejela anglo-ameriško terminologijo. Večplastnost pojma *kurikul* po eni strani prinaša nekaj zmede zaradi nedorečenosti v razumevanju, po drugi strani pa nas vodi v razmislek o spletu različnih dejavnikov, ki vplivajo na potek in na uspešnost vzgojno-izobraževalnega procesa.

⁷ Po eni strani je bila Montessorijeva prepričana, da gibalne zaznave močno vplivajo na celotni otrokov razvoj inteligentnosti, in je zato gibanju pripisovala velik pomen. Po drugi strani pa je izrazito spodbujala k vadbi urejenega gibanja, to pa je pomenilo gibanje po črti, narisani na tleh, ki je tudi danes redna praksa v vseh vrtcih Montessori.

Montessorijevo lahko danes – podobno kakor na primer Steinerja in Fröbela – uvrstimo med klasike predšolske vzgoje, ki so zagovarjali otrokovo notranjo motivacijo, svobodno izbiro, odločanje in samodisciplino. Kljub temu je pedagogiko Montessori težko umestiti v eno od dveh klasičnih kategorij: usmerjanje otroka s pomočjo vzgojiteljice oziroma programa ali vzgoja, usmerjena k otroku. Na prvi pogled se zdi, da je pedagogika Montessori izrazito usmerjena k otroku. Toda če bolje pogledamo, je v ozadju tega koncepta pravzaprav visoko strukturiran program, za katerega je značilno, da je skoraj nespremenljiv, posebno kar zadeva delo z vzgojnimi materiali, ki jih otrok uporablja po zelo natančno izdelanih in predstavljenih zakonitostih.

3. Verski razvoj predšolskih otrok

3.1 Predstopnja in začetna stopnja verovanja po J. W. Fowlerju

Predstopnja verovanja, po Fowlerju tudi *nediferencirano verovanje* (Gerjoli 2001, 289), vključuje začetek čustvenega zaupanja, ki temelji na telesnem stiku, negi, igrah in na podobnih dejavnostih, ki jih mati ali oseba, ki skrbi za otroka, izvaja z njim. Otrok začne verovati, še preden razvije pojme in besede, se pravi: ko še nezavedno oblikuje svoje razpoloženje v odnosu do sveta. Fowler imenuje to stopnjo *primarno verovanje*, ki ga karakterizira neke vrste predpoda Boga, sega pa od rojstva do četrtega leta starosti.

Osnova za vero se poraja v otrokovih zgodnjih izkušnjah, ko ga mati vzame v naročje, nahrani in je deležen zaupanja in vere staršev (Gerjoli 2009, 239). Predpoda Boga nam je posredovana po razumevajočih očeh in odobravajočih nasmehih. Fowler zagovarja stališče, da se kvaliteta vzajemnega odnosa in moč zaupanja, avtonomije, upanja in poguma (ali njihova nasprotja) razvijeta prav v tem zgodnjem obdobju oziroma ustvarita (ali oslabijo) podlago za poznejši verski razvoj (Fowler 2005, 37). Kegan opiše individualnost na tej predstopnji z izrazom *inkorporativni jaz*. Takšen opis jaza kaže, da otrok inkorporira svoje izkušnje in se počasi ločuje od matere in od drugega zunanjega sveta.

Prehod k prvi stopnji verskega razvoja se začne z zbliževanjem misli in jezika in z uporabo simbolov v govorjenju in v obrednih igrah. Ko govorimo o *intuitivno-projektivnem verovanju* ali o Fowlerjevi prvi stopnji verovanja, imamo pred očmi otroka med tretjim ali četrtem in sedmim letom starosti. V tem obdobju, zaznamovanem s »fantazijo in posnemanjem, je otrok neprestano pod močnim vplivom vzorov, razpoloženja, delovanja in govorjenja zanj pomembnih odraslih ljudi« (Fowler 1980, 144). Njegovo dojemanje sveta je neposredno in v veliki meri neodvisno od razumskega razčlenjevanja.

V tem obdobju je otrok že sposoben odkrivati smisel in intuitivno ali s posnemanjem vzpostavljati zaupanje. Prevladuje afektivna razsežnost, obenem pa nastopa tudi združevanje procesa spoznavanja in doživljanja čustev. Trenutki zahvalne molitve, na primer, so zanj priložnost za krepitev verskih in socialnih odnosov. Za otroka so avtoriteta starši in nekateri drugi pomembnejši ljudje okrog njega. Ker je otrokovo mišljenje intuitivno in epizodično, simbole razume magično. »Re-

sničnost zaznava kot knjigo ali album z nalepljenimi časopisnimi izrezki in slikami z različnimi vtisi in občutji, ki še niso logično urejeni.« (Astley 1992, 21) Tudi svojo eksistenco izraža s konkretnimi slikami in podobami in hkrati s preprostimi reakcijami razodeva svoj odnos do temeljnih verskih vprašanj. Raziskave so pokazale, da kljub naraščajoči sekularizaciji v zahodnem svetu ni otroka, ki ne bi pred začetkom šolskega obdobja ob verskem učenju ali celo brez njega oblikoval svoje podobe o Bogu (Thomas 1999, 387).

Po Fowlerju je to »obdobje prvega samozavedanja. Otrok se zaveda smrti in spola, pa tudi močnih tabujev, s katerimi družina in kultura ločujeta različno moč na področja.« (Fowler 1980, 145) Fowler ugotavlja, da na tej stopnji, ki je usmerjena k skrivnosti in k vidnim znamenjem moči, otrok lahko »oblikuje globoke, dolgo trajajoče podobe, ki v dobrem ali slabem vplivajo na njegovo čustveno in razumsko prizadevanje v veri« (Fowler 1986a, 28) celo daleč v prihodnosti. Grožnje, tabuji, zastrašujoče zgodbe in pripovedi, ki jih otrokovo okolje uporablja v povezavi z nekaterimi religioznimi podobami in dejanji, mu lahko pri tem – podobno kakor prevelika moralna ali nepojasnjena doktrinalna pričakovanja – naredijo precejšnjo škodo. Domišljajske in resnične zgodbe so za otroka enako resnične.

Otrok, ki je na tej stopnji razvoja pod močnim vplivom impulzov, »še nima razvite sposobnosti prilagajanja drugim pogledom« (Fowler 1986b, 60), vendar pa je nekoliko že sposoben odprtosti do drugih in sodelovanja z njimi. Prav tako se že zaveda svetega, prepovedi in moralnosti. To obdobje ustreza Piagetovi predoperacijski fazi in Kohlbergovi stopnji kaznovanja in poslušnosti.

3.2 Predšolskim otrokom prilagojena krščanska pedagogika H. Makhoul-Mirze in É. Champagne

H. Makhoul-Mirza je po raziskavi, v katero je vključila tristo družin, ugotovila, da je »zaupanje vase in v drugega bistveno za oblikovanje pozitivne podobe o sebi, za zdrave medosebne odnose in tudi za vero v Boga« (Makhoul-Mirza 1992, 14), to pa je, kakor smo videli, podobno Fowlerjevim dognanjem. Pri tem Mirza – drugače kakor Fowler – poudari, da ima ta fenomen svoje korenine že v simbiozi prednatalnega obdobja in se nadaljuje na način osmoze v prvih dveh letih po rojstvu. Otrok postopoma sprejema vase, posnema in ponotranja, kar mu dajejo in živijo starši in okolica: poleg telesne hrane tudi zanimanje, pravila, zapovedi in prepovedi, orientacijske točke, vrednote in duhovni svet.

Proces ponotranjanja in zavedanja ima najprej empirično-simbolično naravo, nato racionalno-operativno, sčasoma pa vedno bolj tudi operacijsko-normativno. Preden torej človek razumsko odkrije vero kot življenjsko vizijo – navadno se ta proces začne po šestem letu starosti –, »vera človeka že oblikuje in ga vodi v vsakdanjih izkušnjah« (19). To je DA nevidnemu, presežnemu Bogu, ki otroka prebujata za nove razsežnosti in ga vabi, da ga vključi v svoje odločitve. Za predšolskega otroka konkretno to pomeni DA navadno vseмогоčnemu Bogu in prijateljstvu z Jezusom, ki ga kliče, da se srečata in da ga otrok odkrije kot tistega, ki ga ima rad. Med tretjim in šestim letom otrok Jezusa vidi v širokem smislu: Jezus je zanj oče, mama ali otrok. V tem sinkretizmu se mu zdita Bog Oče in Jezus zelo podobna,

obenem pa občuduje njune posebne magične in nadnaravne moči. Otrokova magično-fenomenološka misel nosi v sebi dvojno versko resničnost: »Če grem z letalom, lahko srečam Jezusa, kajti z avionom je človek skoraj v nebesih in tako lahko vidim Jezusa s svojimi očmi.« (176) Pozneje, se pravi po šestem letu, otrok spozna Jezusa po njegovih dejanjih, se navdušuje nad tem, da Jezus vedno pove resnico, pomaga ljudem in podobno.

Da se lahko začne skladen in celosten človekov razvoj, je po Mirzi premalo, če predšolski otrok razvija le egocentrično ljubezen (funkcionalni DA) in altruistično ali zastonjsko ljubezen (odnosni DA). Človek, ki je ustvarjen po triadičnem vzorcu Očeta, Sina in Svetega Duha, je že kot majhen otrok poklican, da živi življenje v polnosti, to pa je mogoče samo, če se opre tudi na teocentrično ljubezen, ki vključuje njegov sinovski oziroma njen hčerinski DA. V prvem primeru gre za pot samozadostnosti, v drugem za odprtost do drugih, v tretjem pa za srečanje z osebnim Bogom (169–170). V srečevanju in življenju z Bogom »se otrok uči od najnežnejših dni živeti v njegovi navzočnosti ter komunicirati z njim« (Bourdain 2009, 22) in z drugimi ljudmi. Postopoma vse dogajanje in življenje postajata njegova verska izkušnja, ki ga usmerja k Bogu in k življenju z Bogom.

Prvi pogoj za prebujanje in razvijanje otrokove verske identitete je, da se otrok čuti ljubljenega. Pomembno je, da starši dajo otroku čas in ga izgubljajo skupaj z njim. Biti z otrokom v vsakdanjem življenju ima zanj večji pomen kakor le preživljanje skupnega konca tedna ali počitnic. Zlasti pa na otroka zelo pozitivno vpliva čustvena stabilnost v družini, ki vključuje recipročnost, dialog, spoštovanje, medsebojno sprejemanje in pozornost. Otroci »morajo videti, kako je mogoče ljubiti, se poslušati, si pomagati in moliti« (Champagne 2005, 21). Posnemanja so sposobni že od 12. meseca dalje in z veseljem prisluhnejo, ko jim odrasli prebirajo evangelij ali besedila iz Stare zaveze, zlasti če so to ilustrirane izdaje. Ob tem lahko otroku razlagamo pomen zgodb, jih uprizorimo z mimiko ali preprosto večkrat ponovimo, saj ima otrok izreden smisel za čudenje (209–213). Odnos, ki ga imata starša med seboj in z Bogom, je za otroka prva evangelizacija in obenem idealna pot za odkrivanje in sprejemanje krščanske vere; tega pozneje pogosto ni mogoče več nadoknaditi s strokovno katehetsko vzgojo na župniji ali drugje.

3.3 Pogled na versko naravo in na versko dinamiko predšolskega otroka z vidika pedagogike Montessori

Montessorijeva je v predšolskih otrocih odkrila sposobnost za globoko in spontano zbranost, zmožnost in ljubezen do tišine in vrednote miru, sposobnost za odprtost, medsebojno pomoč, samoobvladovanje in veselje. »Otrokov um vse prenese in ničesar ne sodi; ničesar ne zavrača in se ne upira. Vse vsrkava, vse uteleša, da bi bil človek enak drugim ljudem in bi se tako lahko prilagodil drugim ljudem ter živel v skupnosti ... Srkajoči um je osnova družbe, ki jo človek ustvarja. Skriva se za masko nežnega drobnega otroka, ki s svojo ljubeznijo rešuje težave skrivnostne usode.« (Montessori 2006, 302)

Omenjene sposobnosti oblikujejo tudi otrokovo versko razsežnost. G. Gobbi (Gobbi 2006) in S. Cavaletti (Cavaletti 2008), ki sta nadaljevali delo Montessorije-

ve na področju verske vzgoje otrok, pravita, da imajo otroci zelo skrivnostno vedenje o Bogu. Otrok doživlja odnos med Bogom in ustvarjenimi bitji kot veliko in privlačno skrivnost. V otrocih je zavedanje Boga najverjetneje prirojeno, navzoče že ob rojstvu ali še prej (Caulle 2008, 35).

Da bi mogli odgovoriti na otrokove verske potrebe, že v predšolskem obdobju pripravimo okolje, v katerem otrok lahko »živi versko življenje in spoznava resničnosti, ki hranijo to življenje« (Gobbi 2006, 11). Posebej pripravljeno okolje, ki pomaga otroku k verskemu življenju in ga »pripravi na liturgično praznovanje v cerkvi skupaj z odraslimi« (15), se v imenuje *atrij*. Atrij ima specifične cilje in značilnosti. »Zaradi slovesnega okolja je drugačen kot učilnica in drugačen kot cerkev.« (13). Je neke vrste prehod med učilnico in cerkvijo, namenjen verski vzgoji otrok in oblikovanju skupnosti, v kateri si otroci od zgodnjega otroštva skupaj z odraslimi pridobivajo versko izkušnjo, ki jim pomaga, da postajajo aktivni člani skupnosti: družinske, cerkvene, narodne in širše družbene. Primerjamo ga lahko »domu duhovnosti za odrasle« (13), ker je atrij prostor oznanila božje besede in dela, ki se spreminja v molitev in v premišljevanje v ritmu otroka. Atrijska oprema in razporeditev pohištva sta za otroka primerne velikosti in kar najbolj privlačno urejeni. Vključujeta predmete iz vsakdanjega življenja, svetopisemsko geografijo, Jezusovo otroštvo, prilike, liturgijo, molitveni kotiček in spodbujata otrokovo koordinacijo gibov. Tako odgovarjata na njegove življenjske potrebe in ne le na njegovo priložnostno zanimanje, s tem pa načrtno pripomoreta k njegovemu oblikovanju na fizičnem, na psihičnem in na duhovnem področju. Otrok se lahko v skladu s pedagogiko Montessori v atriju svobodno giblje in izbira dejavnosti z uporabo pripravljenih katehetskih materialov.

Značilnost in odlika atrija je, da katehezo osvobodi tega, kar spominja na šolo, in jo odpre za skupno poslušanje in praznovanje v svetu, v katerem je izrazit pou-darek na učitelju Kristusu in ne na katehetu ali katehistinji. To je torej drugačna oblika kateheze, tako imenovana *kateheza Dobrega pastirja* (KDP), ki se zaradi upoštevanja večplastnega razvojnega in katehetskega procesa v zadnjih nekaj letih začenja uveljavljati tudi v Cerkvi na Slovenskem in s tem presegati miselnost, da obstaja samo en model kateheze (11).⁸

4. Sklep

Človekova izkušnja pristnega odnosa ljubezni in zaupanja je po mnenju Montessorijeve, Fowlerja, Champagneve in Makhoul-Mirze ključ na poti odkrivanja Boga, ki je vir življenja. Z zanesljivostjo lahko rečemo, da je prav ta izkušnja najbolj

⁸ Slovenski katehetski urad je z dopisom št. 60/2007 z dne 26. 4. 2007 dovolil poskusno uresničevanje projekta KDP v Cerkvi na Slovenskem. Associazione M. Montessori per la formazione religiosa del bambino v Rimu je leta 2009 pooblastila kot odgovorno za KDP v Sloveniji – za vodenje tovrstnih izobraževalnih tečajev in za spremljanje razvoja KDP – s. Darjano Toman. Seminarji in druga dela, povezana s KDP, se načrtujejo in izvajajo znotraj Akademije Mericianum v Uršulinskem zavodu v Ljubljani, ki tudi izdaja potrdila o opravljenem izobraževanju. V izobraževalne tečaje prve stopnje, se pravi za katehezo otrok med tretjim in šestim letom starosti, je bilo doslej vključenih 112 udeležencev. Poleg tečajev prve stopnje so potekali tudi tečaji druge stopnje za katehezo otrok med šestim in devetim letom, ki se jih je udeležilo 17 ljudi. V Sloveniji v trenutku deluje 23 atrijev (podatki zbrani 14. 11. 2010).

rodovitna zemlja za prebujanje vere in za razvijanje verskega smisla. Predšolski otroci imajo v sebi že številne izkušnje ljubezni, zato jih pritegnejo stvari, ki to ljubezen dopolnjujejo. Na tej razvojni stopnji doživljajo Boga predvsem kot tistega, ki jih ima rad. Pri tem Mirza podobno kakor Montessorijeva zagovarja stališče, da se otrokovo prazaupanje – in s tem osnove vere – začne oblikovati že v prednatalnem obdobju in dobi nekatere temeljne poteze celo pred četrtem letom življenja, se pravi v razvojnem obdobju, ki mu Fowler ni namenil dovolj pozornosti.

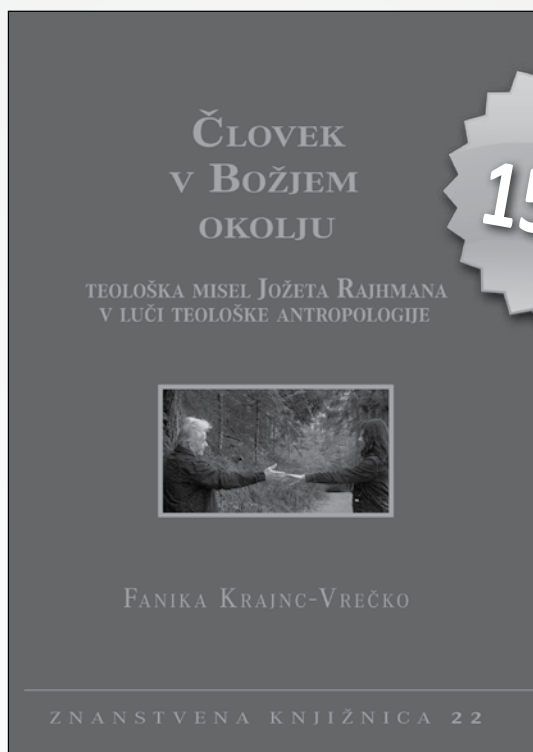
Fowler pa pokaže, da ima vera že v prvih letih človekovega življenja strukturirano podobo v odnosu do ljudi in do presežnega. V času, ko so se mnogi oddaljili od verskih tradicij in so ponosni, da nimajo povezave z religijo, se zdi, da je pravi izziv, srečati se s Fowlerjevo ugotovitvijo, da so otroci že od začetka življenja vključeni v versko dinamiko. Kljub temu se nam ob Fowlerjevem izrazitem poudarku na kognitivnih komponentah verske rasti in na delnem podcenjevanju drugih razsežnosti verske socializacije postavlja vprašanje, ali nas zakoličena ideja o stopenjskem pristopu ne prikrajša za diferencirano razumevanje kompleksnosti in edinstvenosti posameznikovega razvoja. Težnja po razumevanju človekove verske rasti na podlagi nekaterih skupnih kognitivnih potez vseh ljudi neke določene starosti nas do neke mere oslepi za odkrivanje posebne narave vere in njene dinamike pri posameznikih iste starosti, to pa zlasti velja za prvih šest let človekovega življenja, zaznamovanih z mnogimi spremembami na področju otrokove telesne, izvrševalne, po tretjem letu pa tudi individualne, spolne in socialne identitete, ki skupaj z njegovo duhovno razsežnostjo sestavljajo celoto človeka. V tem smislu se bolj kakor k Fowlerjevemu stališču nagibam h konceptu Montessorijeve, ki je v ospredje postavila skrbno opazovanje vsakega otroka in omogočanje njegovega individualnega razvoja.

V sodobnem času ni več nujno, da vsaka šola in vsak vrtec že sama po sebi humanizirata ali da vsak pedagoški proces – ne glede na cilje in na kakovost – vodi h krepostim in k razvijanju otrokove sposobnosti za dobre odločitve. Učnemu in vzgojnemu procesu je zato treba zavestno zagotoviti možnosti v okolju, temelječem na vrednotah, ki bodo lahko dolgoročno pomenile zdravo moč posameznikov in družbe. Za Montessorijevo je pomembno, da načrtno ustvarjamo možnosti in za otroka pripravimo okolje, ki bo omogočalo celosten, torej tudi verski razvoj. Prav tako je tudi pomembno, da izberemo pravo metodo za posredovanje skrivnosti Boga. V Svetem pismu sta pogosto uporabljeni metoda znamenj in metoda prilik, za kateri so predšolski otroci zelo dovzetni in ju kateheza Dobrega pastirja posebno ceni. Prilika ne definira ali razlaga, ampak ponuja elemente za meditacijo. Jezus je s prilikami primerjal dve resničnosti: na eni strani človekovo vsakdanjo resničnost, v kateri je opazil preproste stvari: seme, biser, kvas, luč itd., na drugi strani pa resničnost božjega kraljestva, ki je zunaj naše izkušnje in zunaj naših zmožnosti umevanja. Z metodo prilik in znamenj poleg misli in razuma pritegnemo tudi otrokovo domišljijo in intuicijo, ki sta med tretjim in šestim letom zelo močni. Medtem ko je odrasel človek tako navajen na vidne in otipljive stvari, da mu nevidni Bog pomeni težave, pa ima »predšolski otrok poseben dar, da razmeroma z lahkoto vstopi v globljo resničnost« (Champagne 2005, 43) in ji sledi intuitivno. Zato tudi lahko otroka spominjamo na božjo navzočnost in ga uvajamo v pogovor z Bogom v različnih trenutkih in situacijah dneva, da tako postopoma razvija odnos do dogodkov vsakdanjega življenja, jih z molitvijo blagoslavlja in naravno živi v povezanosti z Bogom.

Verske značilnosti, ki jih odkrivamo v otroku, nas vabijo k nadaljnjim skrbnim in spoštljivim opazovanjem. Pri tem je treba razlikovati, kaj odrasli želijo za otroka in kaj otrok v resnici potrebuje. Otroke je treba opazovati pri njihovem delu, pri igri, v navadnih in v izrednih trenutkih vsakdanjega življenja in videti, kaj jim pomaga, da so veseli in v miru. Potrebne je veliko poslušanja, da odrasli slišimo, kaj nam otroci govorijo, še posebno ker se v komunikaciji z nami pogosto izražajo na svoj izvirni, tako rekoč »umetniški« način. Dobra verska vzgoja, ki otroka utrjuje v odnosu z Bogom, otroku nedvomno pomaga pri njegovi človeški rasti v samozavestno, odgovorno in vedro osebo in je podlaga za to, da si bo lahko tudi kot odrasel človek prizadeval za mir, za spoštljive medsebojne odnose, za ohranjanje stvarstva, za odgovorno oblikovanje vesti in za druge konstruktivne vrednote.

Reference

- Astley, Jeff.** 1992. Faith Development – An Overview, V: *Christian Perspectives on Faith Development*, 18–22. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co.
- Britton, Lesley.** 1992. *Montessori Play and Learn: a Parent's Guide to purposeful Play from two to six*. London: Vermilion.
- Bunge, Marcia.** 2001. *The Child in Christian Thought*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Caulle, Benoît.** 2008. *Viens, suis moi – Vivez en enfants de lumière: Fiches enfants CE1*. Pariz: Collection Pastorale.
- Cavaletti, Sofina.** 2008. *Otrokove verske zmožnosti*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- Champagne, Éline.** 2005. *Reconnaître la spiritualité des tout-petits*. Ottawa: Novalis.
- Crain, William.** 1992. *Theories of Development: Concepts and Application*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- De Vries, Rheta, in Lawrence Kohlberg.** 1990. *Programs of Early Education: the Constructivist View*. New York: Longman.
- Foschi, Renato.** 2008. Science and Culture around the Montessori's First 'Children's Houses' in Rome (1907–1915). *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 44:238–257.
- Fowler, James W.** 1980. *Moral Stages and the Development of Faith: Moral Development, Moral Education and Kohlberg*. Birmingham: Religious Education Press.
- . 1986a. *Faith and Structuring of Meaning*. Birmingham: Religious Education Press.
- . 1986b. *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 2005. *Stages of Faith from Infancy through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory: The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Gerjoli, Stanko.** 2001. Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije. *Bogoslovni vestnik* 61:287–298.
- . 2009. *Živeti, delati, ljubiti*. 3. izdaja. Celje: Mohorjeva družba.
- Gobbi, Gabriella.** 2006. *Skupaj z otroki prisluhnimo Bogu: nekatera načela metode montessori, prilagojena za katehezo otrok*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- Makhoul-Mirza, Hayat.** 1992. *Pédagogie de l'éveil et croissance spirituelle des tout-petits*. Montréal: Médiaspaul.
- Montessori, Maria.** 1990. *The Discovery of the Child*. New York: Ballantine Books.
- . 2000. *La scoperta del bambino*. Milano: Editore Garzanti Libri.
- . 2006. *Srkajoči um*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- . 2009. *Skrivnost otroštva*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- Pollard, Michael, in Beverly Birch.** 1997. *Maria Montessori. People Who Have Helped the World Series*. Harrisburg, PA: Morehouse Pub Co.
- Rule, Audrey.** 2009. Community Building in a diverse setting. *Early Childhood Education Journal* 36:291–295.
- Thomas, Murray R.** 1999. *Human Development Theories: Windows on Culture*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Whitescarver, Keith.** 2008. *Montessori and the Mainstream: A Century of Reform on the Margins*. Williamsburg: Teachers College Record.



Fanika Krajnc-Vrečko
Človek v Božjem okolju:
teološka misel Jožeta Rajhmana
v luči teološke antropologije

Delo prinaša širok spekter antropoloških vsebin in z njimi povezanih razmišljanj o bivanjskih vprašanjih. Temelji na analizi Rajhmanove misli, ki človeka vidi kot vrh in središče božjega stvarstva, kot telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje, pogojeno z govorico, ki se zaveda svoje grešnosti, a kljub temu živi v prijateljstvu z Bogom. Knjiga je bralcu spodbuda za lastno vrednotenje in navdih pri odgovornem oblikovanju dialoške in neideološke osebne, verske, družbene in ekološke stvarnosti.

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

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.08)
 BV 70 (2010) 4, 577-582
 UDK: 502.131.1:17
 Prejeto: 9/2010

Mateja Repanšek Tkalec

The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man

Abstract: In the paper the author deals with the increasingly important topic of ecology with reference to the sustainable development of man in connection to the issue of ethics and moral awareness. What is their relationship? Is a sustainable development of man without a well-developed individual moral consciousness possible at all?

Key words: sustainable development, moral awareness, vantage point, moral development, psychological development, conscience maintenance.

Povzetek: **Etika v odnosu do izobraževanja za trajnostni razvoj človeka**

Avtorica v članku obravnava vse bolj perečo tematiko ekologije in v tej poveza vi trajnostnega razvoja človeka z vprašanjem etike in moralne zavesti. Kakšna je njuna povezava, je trajnostni razvoj sploh mogoč brez razvite posameznikove moralne zavesti?

Ključne besede: trajnostni razvoj, moralna zavest, izhodiščna točka, moralni razvoj, psihološki razvoj, upoštevanje vesti

1. Introduction

Sustainable development is »development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs« (Brundtland Report, the United Nations Commission on Environmental and Development conference).

The mere expression, which has now been used in every sphere of our life, may sound as a »metafix« that will unite everybody from the profit-minded industrialist and risk-minimising farmer to the equity-seeking social worker, the policy maker, the pollution-concerned individuals, etc. As it has become more important many people have tried to define sustainable development to suit their own purposes.

Nevertheless, it is a *process of change* in which core components of society (resource use, investment, technologies, institutions, consumption patterns) should come to operate in greater harmony.

The term itself attracts many supporters, but they also make sustainable development a highly contestable concept.

The core principles also beg many unresolved political questions. For example, what are basic needs? Should they reflect the needs of citizens in the USA or India or Slovenia maybe? How far will the living standards of rich industrialised nations have to be adjusted to achieve sustainable consumption patterns?

Different answers to these questions produce conflicting interpretations of sustainable development.

But nevertheless, a central feature of sustainable development as a policy paradigm is that it shifts the terms of debate from traditional environmentalism, with its primary focus on environmental protection, to the notion of sustainability, which requires a much more *complex process of social, economic and environmental priorities*. Our social capital consists also of the skills and knowledge and this is the topic I am referring to in this paper. It is about how to »teach« the child/adult to become aware of the preciousness of life.

Hence, the problem of sustainability and sustainable development should refer to the moral awareness of the individual, which has been neglected far too often when speaking about sustainability. How can we change the world if we don't start changing ourselves first? Therefore, the next question arises: Is proper moral development the same for all human beings? Are there moral beliefs, values, judgements and behaviour which should be characteristics of all human beings at different stages of life like psychological development for all human beings?

It seems clear enough that moral development presupposes a considerable measure of psychological development. After all, we do not suppose that a one-year-old can engage in abstract moral reasoning. Therefore, moral development is impossible without psychological development.

According to Lawrence Kohlberg's account of moral development there are three levels of moral development, each having two stages. Each individual moves sequentially from one stage to the next without ever skipping any. It is not the claim that all must advance to the highest level – stage 6, a person may plateau at stage 4 or 5.

Level A. Preconventional

Stage 1: *The stage of punishment and obedience*. One obeys in order to avoid being punished. One's only reason for doing what is right is to avoid punishment.

Stage 2: *The stage of individual instrumental purpose and exchange*. The only reason to do what is right is to advance one's own interests. (Conflicts are to be resolved through instrumental exchange of services)

Level B. Conventional

Stage 3: *The stage of mutual interpersonal expectations, relationships and conformity*. The concerns of one's group can take primacy over one's own interest. Doing what is right means living up to the expectations of those who are close to one. (One wants the approval of one's group).

Stage 4: *The stage of social system and conscience maintenance.* One is loyal to one's social institutions. One does what is right in order to maintain one's institutions.

Level C. Postconventional and principled level

Stage 5: *The stage of prior rights and social contract.* There is a rational perspective according to which there are values and rights – such as life and liberty – which do not owe their importance to social institutions, and must be upheld in any society. The laws and duties to society are based upon the ideal of the greatest good for the greatest number. One does what is right because as a rational creature one is obliged to abide by the precepts, which embrace life and liberty, to which one had otherwise agreed.

Stage 6: *The stage of universal ethical principles.* There are universal ethical principles which take priority over all legal and other institutional obligations. One does what is right because as a rational creature one grasps the validity of these principles and is committed to following them (Thomas 1991, 464–475).

2. Implications for education

According to W.C. Crain, Kohlberg would like to see people advance to the highest possible stage of moral thought. The best possible society would contain individuals who not only understand the need for social order (stage 4) but can entertain visions of universal principles, such as justice and liberty (stage 6).

Kolberg maintains that all stage 6 people just »see« that life is always more valuable than property. By just a short thought about utilitarianism this judgement fails completely.

Let us bring out an important difference between the claims concerning moral reasoning on behalf of the cognitive skills of Stages 5 and 6 on the one hand, and stages 1 through 4, on the other.

The stages 5 and 6 are claimed to have substantive moral content, by contrast, the cognitive skills of earlier stages are not claimed to have any substantive moral content. From stages 1 through 4 people identify with the interests and values of others. With these stages, there are no restrictions whatsoever on what the objects of these interests and values can be. So, from a stage 4 perspective, a society which seeks to preserve its homogeneity at the expense of minority ethnic groups is just as good as a society which endavours to treat all people equally, regardless of their ethnical background? Therefore, proper moral development for children in either society would be to embrace (at stage 4) the interests and values of their own society because the children identify with members of their society.

Whereas with lower stages life and liberty are negotiable, they become non-negotiable at stage 5. How should people move from lower to upper stages, sta-

ge 5, for example? Kolberg stresses out that with sufficient cognitive skills a person comes to see that summarily restricting the liberty of others or depriving them of their life is morally wrong.

Anyway Kohlberg's model is not to be taken literally. For those at stage 4, there are no proper moral values to embrace – only the values of one's society. Just think of the Nazi Germany; people can be at stage 4 cognitively and yet evil human beings.

Accordingly, we cannot talk about *moral development completely independent of content*. And also, cognitive and moral development are not as parallel or isomorphic as Kohlberg would like to think. And as Lawrence Thomas remarks: »According to Aristotle, moral training is indispensable to moral development. A firm disposition to do what is right is necessary for having a good moral character. And to do what is right is acquired only with the passing of time.«

It would seem that there can be no moral development in the absence of some substantive content about right and wrong. And here we have come to the notion of Gardner's moral intelligence or the capacity to understand right from wrong, which is interlaced with concrete cultural, religious and values systems. Or as Stanko Gerjolj puts it in his article 'The Relevance of Moral Intelligence in Educational processes': »The Moral intelligence includes the spread of metacognition or rather metaworking. Moral meta-working of a person forces the person to the formation of intercultural interreligious or intersystemic values synthesis, it demands consideration and respect of differences and stimulates to the search for a path for creative coexistence.« And moral intelligence leans here on the consideration of the preventative and curative role of authority.

Without moral training, moral development seems to be absolutely impossible. And Kohlberg's theory is not incompatible with such training.

But how can one promote moral development? How should this be implemented into our educational system or school curricula?

We all know that when children listen to adults' moral judgments, the resulting change is slight. This is what Kohlberg might have expected, for he believes that if children are to reorganize their thinking, they must be more active. Therefore Kohlberg encouraged his student Moshe Blatt to lead discussion groups in which children had a chance to grapple actively with moral issues. Blatt presented moral dilemmas which engaged the classes in a good deal of heated debate. He tried to leave much of the discussion to the children themselves. He stepped in only to summarize, clarify, and sometimes present a view himself. He encouraged arguments that were one stage above those of most of the class.

In essence, he tried to implement one of Kohlberg's main ideas on how children move through the stages. They do so by encountering views which challenge their thinking and stimulate them to formulate better arguments.

Blatt began a typical discussion by telling a story about a man named Mr. Jones who had a seriously injured son and wanted to rush him to the hospital. Mr. Jones had no car, so he approached a stranger, told him about the situation, and asked to borrow his car. The stranger, however, refused, saying he had an important

appointment to keep. So Mr. Jones took the car by force. Blatt then asked whether Mr. Jones should have done that.

In the discussion that followed, one child, Student B, felt that Mr. Jones had a good cause for taking the car and also believed that the stranger could be charged with murder if the son died. Student C pointed out that the stranger violated no law. Student B still felt that the stranger's behavior was somehow wrong, even though he now realized that it was not legally wrong. Thus, Student B was in a kind of conflict. He had a sense of the wrongness of the stranger's behavior, but he could not articulate this sense in terms that would meet the objection. He was challenged to think about the problem more deeply. Blatt said, was not legally wrong, but morally wrong.

In so doing, he might have robbed Student B of the chance to formulate spontaneously his own position. He might have done better to ask a question or to simply clarify the student's conflict (e.g. »So it's not legally wrong, but you still have a sense that, it's somehow wrong«). In any case, it seems clear that part of this discussion was valuable for this student. Since he himself struggled to formulate a distinction that could handle the objection, he could fully appreciate and assimilate a new view that he was looking for.

The Kohlberg-Blatt method of inducing cognitive conflict exemplifies Piaget's equilibration model. The child takes one view, becomes confused by discrepant information, and then resolves the confusion by forming a more advanced and comprehensive position. The method is also the dialectic process of Socratic teaching. The students give a view, the teacher asks questions which get them to see the inadequacies of their views, and they are then motivated to formulate better positions. Blatt found that over half the students moved up one full stage after the 12 weeks.

Although Kohlberg remains committed to the cognitive-conflict model of change, he has also become interested in other strategies. One is the »just Community« approach. Here the focus is not the individuals but groups. Students are encouraged »to think critically, to discuss assumptions, and when they feel it is necessary, they challenge the teacher's suggestions«. Thus, moral development remains a product of the students' own thinking (Crain 1985, 118–136).

3. Evaluation

Although being criticized by many (C. Gilligan claims that his theory is sex-biased), Kohlberg, a follower of Piaget, has offered a new, more detailed stage sequence for moral thinking. Whereas Piaget basically found two stages of moral thinking, the second of which emerges in early adolescence, Kohlberg has uncovered additional stages which develop well into adolescence and adulthood. He has suggested that some people even reach a postconventional level of moral thinking where they no longer accept their own society as given but think reflectively and autonomously about what a good society should be.

The suggestion of a postconventional morality is unusual in the social sciences. Perhaps it took a cognitive developmentalist list to suggest such a thing. For whe-

reas most social scientists have been impressed by the ways in which societies mold and shape children's thinking, cognitive-developmentalists are more impressed by the capacities for independent thought.

If children engage in enough independent thinking, they will eventually begin to formulate conceptions of rights, values, and principles by which they evaluate existing social arrangements. Perhaps some will even advance to the kinds of thinking that characterize some of the great moral leaders and philosophers who have at times advocated civil disobedience in the name of universal ethical principles.

Accordingly, his suggestions and findings should be implied in our approach to the school curricula, taking into account that the traditional notion of intelligence, based on IQ intelligence is far too limited and that Gardner's eight different intelligences (including moral intelligence) should be considered for a broader range of human potential in children and adults.

Nevertheless, whatever criticisms and questions we might have, there is no doubt that Kohlberg's accomplishment is great. He has studied the development of moral reasoning as it might work its way toward the thinking of the great moral philosophers. So, although few people may ever begin to think about moral issues like Socrates or Kant, Kohlberg has nonetheless provided us with a challenging vision of what development might be.

Teachers devote a lot of their time to make pupils achieve a certain stage of intellectual knowledge and are not always aware of the influence they (can) have on the moral growth of the pupils. Together with the parents they participate in moulding pupils' characters and therefore develop pupils moral awareness. Not only cognitive side of the pupils but also their affective part should be taken into account in the school curricula.

References

- Crain, William C.** 1985. *Theories of development: concepts and applications*, 118–136. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gardner, Howard.** 1983. *Frames of mind: the theory of multiple intelligences*. New York: Basic books.
- . 1999. *Intelligence reframed: multiple intelligences for the 21st century*. New York: Basic Books.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. The Relevance of Moral Intelligence in Educational processes. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *Person and Good*, 255–274. Berlin: LIT Verlag.
- Juhant, Janez.** 2006. Autonomous person as the basis of ethics. Man between modern and postmodern morality. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *Person and Good*, 17–35. Berlin: LIT Verlag.
- Thomas, Laurence.** 1991. Morality and psychological development. In: Peter Singer, ed. *A Companion to Ethics*, 464–475. Oxford: Blackwell Publishing.

Brigita Perše

Tipologija živosti župnij v Sloveniji

Povzetek: Pastoralisti postavljajo začetek krize župnije v čas pred drugo svetovno vojno. Krizo župnije (ali prehodno obdobje župnije) razumejo kot neučinkovitost oziroma neustreznost njenih dosedanjih oblik (modelov) delovanja, kot neprimernost novim potrebam posameznika in družbe. Na krizo in na družbene izzive je odgovoril drugi vatikanski koncil, ki je z novim poudarkom v ekleziologiji prekinil večstoletno »ločenost« med kleriki in laiki, to pa je zahtevalo spremembo dotedanje župnijske strukture.

Iz teh pravkar navedenih razlogov smo izvedli raziskavo, v kateri smo poskušali ovrednotiti pastoralno stanje naših župnij v luči koncilskih poudarkov; predstavljamo jo v tej študiji. Še zlasti nas je zanimalo, koliko tipov živosti župnij obstaja pri nas. To je prva tovrstna raziskava v Sloveniji, zato je bilo treba poprej izbrati ustrezno metodo in določiti merljive indikatorje pastoralnega stanja oziroma živosti župnije. Izoblikovana tipologija živosti župnij se lahko v prihodnje uporabi kot model za tipiziranje župnij pri nas. Izsledki raziskave župnij ljubljanske nadškofije in njihova interpretacija so lahko v pomoč pri načrtovanju župnijske pastoralne, pri iskanju župnij »dobre prakse« ipd.

Ključne besede: pastoralno stanje, župnijska pastoralna, živost župnije, pastoralna dejavnost, župnijska aktivnost, tipologija župnij, ljubljanska nadškofija

Abstract: A Typology of the Liveliness of Slovenian Parishes

Pastoral scholars place the beginning of the crisis of the parish in the time before the Second World War. They understand the crisis of the parish (or the transitional period thereof) as ineffectuality or inappropriateness of the hitherto used forms (models) and lack of adaptability to the new needs of the individual and of the society. Vatican II gave an answer to the crisis and to the social challenges. By bringing new emphases in ecclesiology, it did away with the division between clergy and lay people that had lasted for centuries, which, however, required a change of the parish structure of the time.

These were some reasons for starting an investigation in order to evaluate the pastoral situation of our parishes in the light of the emphases of Vatican II, which investigation is presented in this paper. It was of special interest to find out how many types of the liveliness of parishes exist in the country. This is the first investigation of this kind in Slovenia, which means that the first task was to choose a suitable method and to determine measurable indicators of the pastoral situation in the parish. The established typology of the liveliness of parishes can serve as a model for classification of parishes. The investigation

results on the example of the parishes of the archdiocese of Ljubljana and the interpretation thereof can prove helpful in planning parish pastoral care, in looking for parishes with "good practice" etc.

Key words: pastoral situation, parish pastoral care, liveliness of parish, pastoral activity, parish activity, typology of parishes, archdiocese of Ljubljana

1. Uvod

Pastoralisti postavljajo začetek krize župnije v čas pred drugo svetovno vojno. Krizo župnije (ali prehodno obdobje župnije) razumejo kot posledico pomanjkanja globlje teološke utemeljitve župnije; kot neučinkovitost njenega pastoralnega delovanja; kot neustreznost dosedanjih oblik (modelov) delovanja župnije; kot neprilagodljivost novim potrebam posameznika in družbe (Valenčič 2000, 34).

Na družbene izzive je odgovoril drugi vatikanski koncil (1962–1965), ki je z novim poudarkom v ekleziologiji prekinil večstoletno tako imenovano »temeljno pastoralno shizmo« (Zulehner 2002, 100; Hennesperger 1999, 28), se pravi večstoletno ločenost med kleriki in laiki, to pa je zahtevalo spremembo dotedanje župnijske strukture. Več stoletij prevladujoča »pastorala za ...« se tako spremeni v »pastoralo z ...«. Odprla se je torej možnost oblikovanja novih laičkih služb, ki poprej niso bile možne (Zulehner idr. 1997, 51–52; Perše 2010, 252–254).

Po drugem vatikanskem koncilu so se vrstile škofijske in narodne sinode, ki so iskale poti, kako udejanjiti koncilске smernice v krajevni Cerkvi. Tudi pri nas je bila sprva takšna namera, vendar smo se zaradi težav, s katerimi so se srečevali v Evropi, raje odločili za postopno sinodo. V ta namen je kot prvi korak izšlo šest zvezkov Pre-nove (*Zakramenti. Evharistična skrivnost* 1976; *Krst. Birma* 1976; *Sveta pokora. Bolniško maziljenje* 1976; *Duhovniško posvečenje* 1976; *Sveti zakon* 1976; *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi* 1979). Sledila je pobuda o pastoralnih ciklikih, ko ima vsako pastoralno leto svoj poudarek kot nekakšen uvod v pastoralno leto. Po letu 1988 so sledili škofijski zbori s svojimi sklepi in smernicami (*Zbornik POZLN 1988* 1989; *Zbornik 3. zasedanja POZLN 1991* 1992; *Družina varuje in daje rast življenju in veri* 1990; *O življenju duhovnikov* 1998; *Cestnik* 2002; *Pastoralne smernice* 1996). Nekatere njihove ugotovitve in poudarke je zaslediti v *Sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* (Štuhec idr. 2002). Ta plenarni zbor se je zavzel za župnijo kot »skupnost občestev (*communitas communitarum*)« (PZ 426). Tudi drugače je bila v vseh pokoncilskih poskusih pri nas izražena želja po oživitvi župnije predvsem s pomočjo malih skupin oziroma občestev.

V zvezi z vsemi pokoncilskimi »sinodalnimi« poskusi pri nas pa so zaskrbljujoče ugotovitve Petra Kvaternika, ki pravi, da je njihova skupna značilnost: »veliko vloženega truda v pripravo in formalno izvedbo in natis zaključnih besedil ter nespособnost sprejete sklepe prenesti v pastoralno prakso« (2008, 257).

Kriza župnije in nesposobnost udejanjanja koncilskih smernic v njeni pastoralni praksi pa nujno kliče po raziskavi, ki bi ovrednotila, kakšno je pastoralno stanje župnij. Zato smo izvedli raziskavo, s katero smo želeli ovrednotiti pastoralno stanje oziroma živost naših župnij. Ker pa v Sloveniji še nimamo vpeljane metodologije

ugotavljanja živosti, smo z različnih vidikov gledanja na živost poskušali ugotoviti, kako lahko najbolj »verodostojno« ovrednotimo živost župnij pri nas oziroma jih po živosti primerjamo med seboj.

2. Raziskava

2.1 Hipoteze

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči hipotezi:

- da se župnije razlikujejo po pastoralni živosti oziroma da obstaja več tipov živosti župnij;
- da je tip živosti župnije v tesni povezavi s stopnjo urbanizacije okolja.

2.2 Materiali in metode

Pri določitvi ustreznih kriterijev za ovrednotenje pastoralnega stanja župnij v luči poudarkov drugega vatikanskega koncila, ki so merljivi in omogočajo preverjanje s sistematičnim in znanstvenim pristopom, smo se oprli na tipologijo živosti župnij, po kateri je Zulehner tipiziral župnije v enem od dunajskih vikariatov (Zulehner 2003, 133–150). Ovrednotenje živosti župnij po zgledu Zulehnerjevih kriterijev živosti smo v naši raziskavi poimenovali *tipologija pastoralne raznovrstnosti župnij*, v kateri smo hkrati upoštevali tri indikatorje:

1. indikator je raznovrstnost služb,
2. indikator sta raznovrstnost skupin in pogostost njihovih srečanj,
3. indikator je raznovrstnost pobožnosti in pogostost njihovih obhajanj v župniji.

V raziskavi smo se osredotočili na župnije ljubljanske nadškofije. Ljubljanska nadškofija ima 233 teritorialnih župnij, ki so povezane v 17 dekanij.

V raziskavi smo se oprli na podatke župnijskih poročil, ki jih zbira in hrani Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana. Osredotočili smo se zlasti na leto 2006 oziroma 2006/2007. Zaradi pomanjkljivo izpolnjenih župnijskih poročil (*Letni pregled pastoralnega dela: bogoslužni del* za leto 2006 in *oznanjevalno-karitativni del* za leto 2006/2007) ali zaradi morebitnih izjemnih situacij v omenjenem letu smo te podatke primerjali in uskladili z dvema preteklima in dvema prihodnjima letoma. Tako bi lahko rekli, da naša raziskava odseva pastoralno stanje petih let (2004–2008) v župnijah ljubljanske nadškofije, s poudarkom na letu 2006 oziroma 2006/2007.

Da smo lahko primerjali župnije po omenjenih indikatorjih pastoralne raznovrstnosti, smo indikatorje združiti v eno oceno pastoralne raznovrstnosti. V ta namen smo vrednosti indikatorjev poprej rekodirali v pet vrednosti od 1 do 5, in to z relativno primerjalno metodo enakih deležev enot; pri tem vrednost 5 pomeni največjo raznovrstnost, vrednost 1 pa najmanjšo raznovrstnost glede na druge župnije v nadškofiji. Vse tri tako kodirane vrednosti indikatorjev (1–5) smo nato se-

šteli, oceno pastoralne raznovrstnosti pa dobili kot njihovo aritmetično sredino. Za konec smo te ocene rekodirali po relativni primerjalni metodi enakih deležev enot v tri vrednosti (1–3) oziroma tri tipe pastoralne raznovrstnosti. Župnije z vrednostjo 1 smo poimenovali malovrstni tip (ker imajo malo vrst služb, srečanj in pobožnosti v primerjavi z drugimi župnijami v nadškofiji), z vrednostjo 2 srednjevrstni tip, s 3 pa mnogovrstni tip.

Pred samo raziskavo smo zaradi naše hipoteze o povezanosti med tipom pastoralne živosti župnije in stopnjo urbanizacije okolja vse župnije ljubljanske nadškofije kategorizirali še po stopnji urbanizacije okolja na podeželske, primestne in mestne.¹

V raziskavi smo pri splošni analizi preučevanih pojavov in pri slikovnih prikazih uporabili statistično metodo razvrščanja župnij v razrede, za analizo njihovih povezav – zlasti s stopnjo urbanizacije okolja – pa test korelacije.

2.3 Rezultati

2.3.1 Pastoralna raznovrstnost župnij

2.3.1.1 Oblikovanje tipov pastoralne raznovrstnosti župnij

Raziskava župnij ljubljanske nadškofije je pokazala, da se gibajo preučevani indikatorji pastoralne raznovrstnosti župnije v okviru naslednjih vrednosti:

1. *indikator*, ki je seštevek obstoječih vrst *služb* v župniji, ima lahko najvišjo vrednost 29, kolikor je vseh preučevanih služb (vse preučevane službe so predstavljene na sliki 1.);

2. *indikator*, ki je produkt seštevka preučevanih *skupin* (33) in pogostosti srečanj (3), ima lahko najvišjo vrednost 99 (vse preučevane skupne in mejne vrednosti kodiranj pogostosti njihovih srečanj v obsegu od 0 do 3 so predstavljene v tabeli 1);

3. *indikator*, ki je produkt seštevka preučevanih *pobožnosti* (9) in pogostosti srečanj (4),² ima lahko najvišjo vrednost 36 (vse preučevane vrste pobožnosti so predstavljene na sliki 3).

¹ Zaradi »zapletenosti« fenomena mest smo se pri določitvi mestnih župnij opirali na strokovno delo z naslovom *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003* (Pavlin idr. 2004). V njem so namreč strokovnjaki izdelali za statistična raziskovanja stopnje urbanizacije okolja konkreten seznam mest z obmestji v Sloveniji. Pri določitvi primestnih in podeželskih župnij pa smo uporabili tudi mnenja župnikov, članov ŽPS ipd. Razvrstitev župnij glede na stopnjo urbanizacije je pokazala, da je v ljubljanski nadškofiji 48,1 % župnij podeželskih, 21,9 % jih je primestnih, 30 % pa mestnih.

² Pogostost obhajanja pobožnosti je izražena na intervalu vrednosti 0–4; pri tem pomeni 4 – vsak dan; 3 – tedensko; 2 – mesečno; 1 – včasih; 0 – nikoli.

		Vrste skupin	Vrednost pogostosti srečanj ³			
			0	1	2	3
a) Oznanjevalne	Odrasli	1. Zakonska skupina	0	1–8	9–10	11+
		2. Molitvena skupina	0	1–24	25–49	50+
		3. Biblična skupina	0	1–9	10–19	20+
		4. Skupno načrtovanje s katehisti/njami	0	1–3	4–8	9+
		5. Versko izobraževanje odraslih	0	1–3	4–7	8+
	Mladi	6. Mladinska veroučna skupina (MVS)	0	1–19	20–29	30+
		7. Duhovne vaje, obnove in vikendi za mlade	Niso			So.
		8. Skavti (popotniki/ce)	0	1–10	11–29	30+
		9. Skupina animatorjev	0	1–5	6–12	13+
		10. Dramska skupina	0	1–5	6–12	13+
		11. Druge dejavnosti mladih v župniji izven rednih katehez	0	1–5	6–14	15+
	Otroci	12. Veroučne skupine za osnovnošolce	0	1–4	5–7	8+
		13. Skupna priprava na obhajilo	0	1–3	4–9	10+
		14. Birmanska skupina	0	1–5	6–14	15+
		15. Skavti (volčiči in izvidniki/ce)	0	1–10	11–24	25+
		16. Oratorij	Ni			Je.
		17. Duhovne vaje osnovnošolcev	Niso			So.
		18. Delavnice/krožki	0	1–3	4–12	13+
		19. Katoliški vrtec	Ni			Je.
	b) Bogoslužne	20. Skupina ministrantov	0	1–5	6–15	16+
		21. Skupina bralcev beril	0	1–2	3–4	5+
		22. Otroški pevski zbor	0	1–11	12–29	30+
		23. Mladinski pevski zbor	0	1–12	13–29	30+
		24. Mešani pevski zbor	0	1–12	13–29	30+
		25. Moški ali ženski pevski zbor	0	1–12	13–39	30+
c) Diakonijske		26. Župnijska karitas	0	1–4	5–9	10+
		27. Vera in luč, KBBI, Vincencijeva konferenca, Kolpingovo združenje	Niso			So
		28. Posebna skupina starejših	0	1–9	10–14	15+
		29. Svetovalnica	Ni			Je
		30. Druge diakonijske skupine	0	1–4	5–9	10+
č)		31. Župnijski pastoralni svet (ŽPS)	0	1–4	5–8	9+
d)		32. Župnijski gospodarski svet (ŽGS)	0	1	2–3	4+
e)		33. Cerkvena gibanja in skupnosti	Ni			Je

Tabela 1. Preučevane župnijske pastoralne skupine in kodiranje pogostosti njihovih srečanj na intervalu 0–3, 2006 (2006/2007)

³ Pri vsaki obstoječi skupini v župniji smo njeno letno pogostost srečanj kodirali v obseg od 1 do 3. V župniji, kjer v preučevanem letu tovrstne skupine ni bilo, smo pripisali nič. Kjer bi bilo nesmiselno oziroma nemogoče ovrednotiti število srečanj, smo pri analizi upoštevali samo ali skupina je (pripisali vrednost 3) oziroma ali skupine ni (vrednost 0). Posebnost so tudi veroučne skupine za osnovnošolce. Ker imajo skoraj vse župnije verouk za osnovnošolce tedensko, smo pri vrednotenju »pogostosti srečanj« upošte-

Kakor smo že napovedali, smo za medsebojno primerjanje župnij ljubljanske nadškofije po tako imenovani pastoralni raznovrstnosti vsakega od treh indikatorjev poprej rekidirali po relativni primerjalni metodi enakih deležev župnij v eno od petih različnih vrednosti od 1 do 5.⁴ Vse tri tako kodirane preučevane indikatorje (1–5) smo nato sešteli, oceno pastoralne raznovrstnosti župnij pa dobili kot njihovo aritmetično sredino. Tako so dobile vse župnije v ljubljanski nadškofiji eno od trinajstih možnih ocen pastoralne raznovrstnosti. Za konec smo te ocene rekidirali v tri tipe (1–3); pri tem so ocene 1, 1,5, 1,7 in 2 prejele vrednost 1, ocene 2,3, 2,7, 3 in 3,7 vrednost 2, ocene 4, 4,3, 4,7 in 5 pa vrednost 3.

Izsledki raziskave župnij ljubljanske nadškofije po tako imenovani tipologiji pastoralne raznovrstnosti župnij so torej pokazali, da pri nas obstajajo trije različni tipi župnij, ki smo jih poimenovali nekoliko drugače kakor Zulehner:⁵

- malovrstni tip župnij: to je tista tretjina župnij, ki so imele najslabšo skupno vrednost vseh treh indikatorjev;
- srednjevrstni tip župnij: sem smo uvrstili tretjino župnij, ki so bile po vrednosti omenjenih indikatorjev nekoliko nad vrednostmi župnij malovrstnega tipa;
- mnogovrstni tip župnij: to je tretjina župnij z najboljšo skupno vrednostjo omenjenih treh indikatorjev.

2.3.1.2 Značilnosti tipov pastoralne raznovrstnosti župnij

V nadaljevanju predstavljamo značilnosti posameznih tipov pastoralne raznovrstnosti župnij v ljubljanski nadškofiji.

2.3.1.2.1 Povprečne vrednosti indikatorjev

Ko smo analizirali župnije ljubljanske nadškofije po tipih pastoralne raznovrstnosti župnij, smo ugotovili:

Malovrstne župnije imajo v povprečju 8,3 različnih vrst služb, 6,9 različnih vrst skupin in 5,5 različnih vrst pobožnosti, sestanejo se v povprečju tudi manjkrat kakor se iste vrste skupin in pobožnosti v župnijah obeh drugih dveh bolj raznovrstnih tipov.

vali kar število veroučnih razredov v župniji. Zaradi majhnega števila veroučencev namreč ponekod združujejo več razredov skupaj. Tako so vrednost 1 dobile župnije, ki imajo veroučne ure samostojno za manj kot 5 veroučnih razredov, vrednost 2 župnije, ki imajo veroučne ure samostojno za 5 do 7 veroučnih razredov, vrednost 3 pa tiste, ki imajo veroučne ure samostojno za 8 ali več veroučnih razredov.

⁴ **Tabela 2:** Mejne vrednosti rekidiranj vrednosti treh indikatorjev pastoralne raznovrstnosti župnij ljubljanske nadškofije v obseg 1–5 po relativni primerjalni metodi enakih deležev enot s SPSS

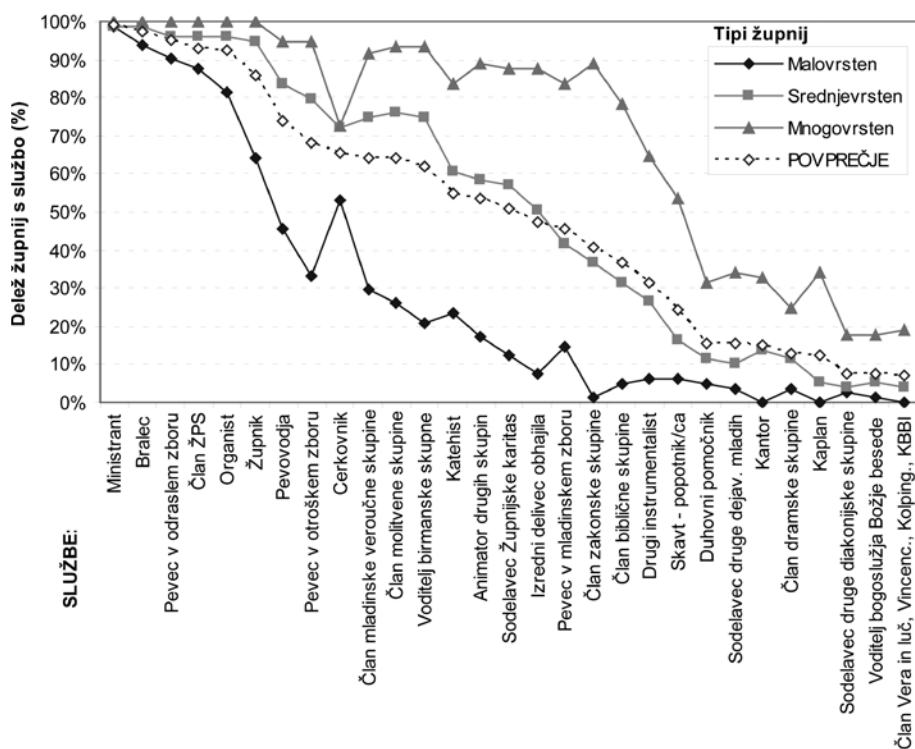
Parameter		Indikator 1 (Službe)	Indikator 2 (Skupine * pogostost)	Indikator 3 (Pobožnosti * pogostost)
N	Upošteevane	233	233	233
	Manjkajoče	0	0	0
%	20	9,0	14,0	14,0
	40	13,0	25,6	17,0
	60	16,0	36,4	20,0
	80	20,0	50,0	22,0

⁵ Tri končne tipe župnij je Zulehner interpretirajoče poimenoval: žive, obremenjene in umirajoče (Zulehner 2003, 133–149).

Srednjevrstne župnije imajo v povprečju 14,9 vrst služb, 14,2 vrst skupin in 7,4 vrst pobožnosti.

Mnogovrstne župnije imajo v povprečju 20,7 vrst služb, 21,8 vrst skupin in 8,3 vrst pobožnosti, tudi sestanejo se pogostejše, kakor se iste vrste skupin in pobožnosti v župnijah obeh drugih dveh manj raznovrstnih tipov.

2.3.1.2.2 Službe

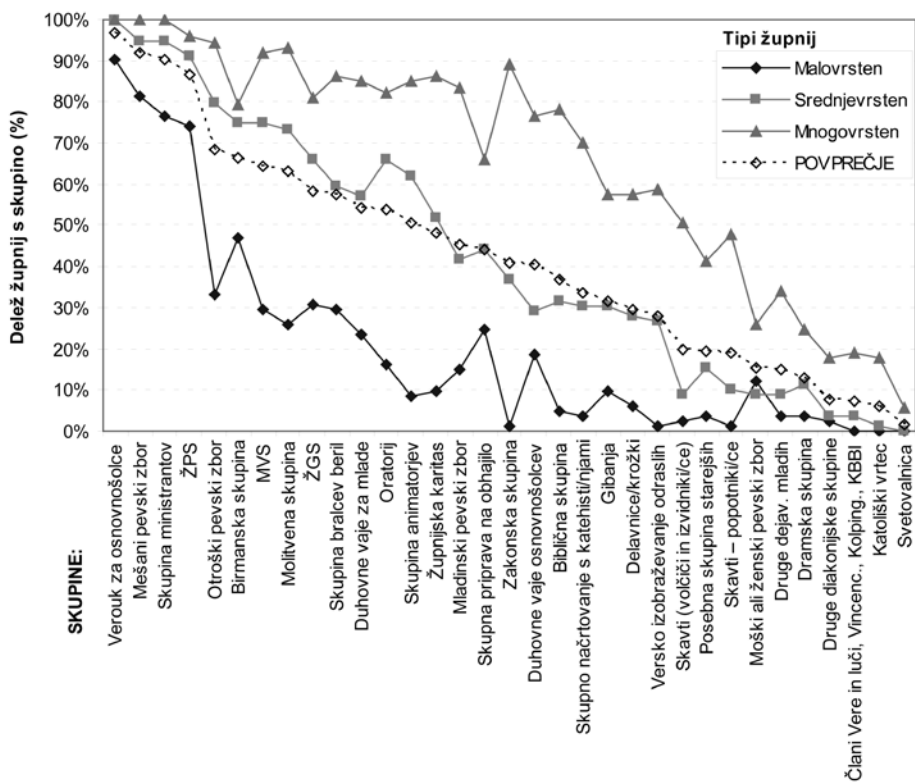


Slika 1. Deleži župnij v ljubljanski nadškofiji s preučevanimi službami po tipih pastoralne raznovrstnosti, 2006(2006/2007)

S slike 1, na kateri si preučevane župnijske službe sledijo od najbolj do najmanj razširjenih po župnijah ljubljanske nadškofije (od leve proti desni), je razvidno, da je vrstni red razširjenosti preučevanih vrst služb skoraj pri vseh treh tipih pastoralne raznovrstnosti enak, tako da se tipi razlikujejo pretežno zgolj v frekvenci župnij s posamezno skupino, ki je v bolj raznovrstnih tipih seveda večja; največje odstopanje od omenjenega je bilo pri službi cerkovnika, ki je na sliki resda na 9. mestu po razširjenosti služb v župnijah ljubljanske nadškofije (glej črtkano črto), a je znotraj mnogovrstnih župnijah po razširjenosti služb šele na 19. mestu, pri srednjevrstnih na 12. mestu, v malovrstnih pa na 7. mestu. Iz slike je razvidno, da je bila po župnijah v nadškofiji najbolj razširjena ministrantska služba, ki so jo ime-

le skoraj vse župnije ne glede na tip pastoralne raznovrstnosti, najmanj pa je bilo razširjeno članstvo diakonijskih skupin, kakor so Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov (KBBI), Vincencijeva konferenca ali Kolpingovo združenje (7,3 % župnij). Pri tem pa je bila med posameznimi tipi opazna razlika – člane vsaj ene od teh diakonijskih skupin je imelo: 19,2 % mnogovrstnih župnij, 3,8 % srednjevrstnih, v malovrstnih župnijah pa jih ni bilo. S slike 1 je razvidno tudi, da so imele v nadškofiji župnika v svojem kraju resda tri četrtine (85,8 %) župnij (črtkana črta). Toda glede na tip pastoralne raznovrstnosti so imele župnika v svojem kraju: vse mnogovrstne župnije, 94,9 % srednjevrstnih in 64,2 % malovrstnih župnij ipd.

2.3.1.2.3 Skupine



Slika 2. Deleži župnij v ljubljanski nadškofiji s preučevanimi skupinami po tipih pastoralne raznovrstnosti, 2006 (2006/2007)

S slike 2, na kateri si skupine sledijo od leve proti desni od najbolj do najmanj razširjenih po župnijah ljubljanske nadškofije (glej črtkana črta), je razvidno, da je imelo v ljubljanski nadškofiji največ župnij organiziran verouk za osnovnošolce, in to vse župnije srednjevrstnega in mnogovrstnega tipa ter 90,1 % župnij malovrstnega tipa. Najmanj župnij v nadškofiji pa je imelo svetovalnico, in to zgolj 5,5 % župnij mnogovrstnega tipa.

Splošne ugotovitve v zvezi z župnijskimi skupinami v ljubljanski nadškofiji po tipih pastoralne raznovrstnosti župnij so:

Malovrstne župnije so imele zgolj oznanjevalne skupine za osnovnošolce (verouk, birmanska skupina), osnovne bogoslužne skupine (mešani pevski zbor, skupina ministrantov) in obvezne vodstvene skupine (ŽPS, ŽGS). Župnijsko karitas je imelo le 9,9 % malovrstnih župnij, skoraj nobena župnija pa ni imela kake druge diakonijske skupine.

Večina srednjevrstnih župnij je imela poleg že omenjenih skupin pri malovrstnih župnijah še mladinsko veroučno skupino (MVS), molitveno skupino, oratorij, skupino animatorjev, skupino bralcev, duhovne vaje za mlade, mladinski pevski zbor in župnijsko karitas.

Večina mnogovrstnih župnij je imela še nekatere oznanjevalne službe odraslih (biblična skupina, skupno načrtovanje s katehisti, versko izobraževanje odraslih ipd.) in dodatne dejavnosti za osnovnošolce ob redni katehezi (duhovne vaje in delavnice/krožke za osnovnošolce, skupno pripravo na obhajilo osnovnošolcev), pa gibanja in skupine skavtov.

Če na preučevane vrste skupin pogledamo z vidika temeljnih pastoralnih področij (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija), lahko opazimo, da je bilo v župnijah ljubljanske nadškofije zelo malo diakonijskih skupin. S slike 2 je razvidno, da je imelo:

48,1 % župnij župnijsko karitas,

19,3 % župnij posebno skupino starejših,

7,3 % župnij eno od diakonijskih skupin, kakor so Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov (KBBi), Vincencijeva konferenca ali Kolpingovo združenje,

7,7 % župnij pa še kako drugo diakonijsko skupino, kakor na primer dobrodelno sekcijo (Begunje pri Cerknici), Anino upanje (Ihan) ipd.,

1,7 % župnij svetovalnico.

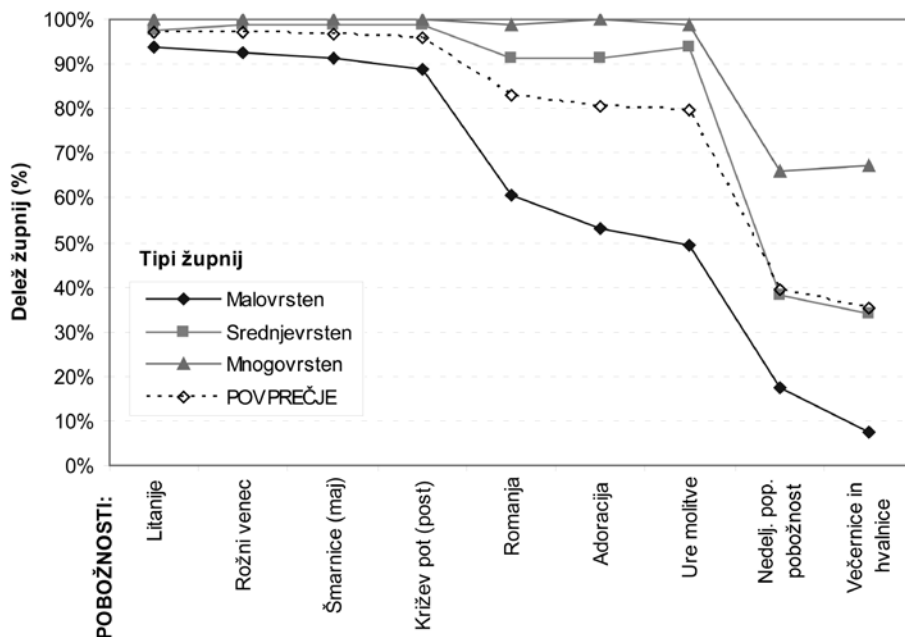
Presenetljivo pa je, da so se skupine župnijske karitas, ki so bile v večini župnij ljubljanske nadškofije edina diakonijska skupina (glej sliko 2), v celem letu sestale le 7,1-krat, resda v župnijah mnogovrstnega tipa nekoliko pogostejše kakor v obeh drugih dveh.

2.3.1.2.4 Pobožnosti

Tudi s slike 3, na kateri si pobožnosti sledijo od leve proti desni od najbolj do najmanj razširjenih po župnijah ljubljanske nadškofije (glej črtkano črto), opazimo, da je vrstni red preučevanih vrst pobožnosti skoraj pri vseh treh tipih pastoralne raznovrstnosti župnij enak, razlikujejo se le v frekvenci župnij s posamezno pobožnostjo, ki je v bolj raznovrstnih tipih seveda večja. Tako je imelo na primer večernice, ki so v župnijah ljubljanske nadškofije – ne glede na tip pastoralne raznovrstnosti – najmanj priljubljena pobožnost, v povprečju le 7,4 % malovrstnih župnij, 34,2 % srednjevrstnih in 67,1 % mnogovrstnih.

Izsledki raziskave so pokazali, da so se pobožnosti obhajale (na intervalu vrednosti 0–4) v povprečju najpogostejše v župnijah mnogovrstnega tipa (2,7), neko-

liko manj pogosto v srednjevrstnih (2,4), najmanj pogosto pa v župnijah malovrstnega tipa (2,1).



Slika 3. Deleži župnij v ljubljanski nadškofiji s preučevanimi pobožnostmi po tipih pastoralne raznovrstnosti, 2006

2.3.1.3 Korelacija pastoralne raznovrstnosti s stopnjo urbanizacije

Da bi ugotovili, ali obstaja kaka povezava oziroma korelacija med tipom pastoralne raznovrstnosti župnij in stopnjo urbanizacije okolja, smo že pred samo raziskavo vsako župnijo ljubljanske nadškofije razporedili v eno od treh kategorij, v podeželsko, v primestno in v mestno. Ko smo sedaj s testom korelacije ugotavljali, ali obstaja med tipom pastoralne raznovrstnosti župnij in stopnjo urbanizacije okolja statistično značilna povezava, je ta test potrdil našo hipotezo, da med njima obstaja značilna povezava, in to pozitivna.⁶ To pomeni: bolj ko gremo od podeželja proti mestu, značilno več različnih vrst služb, skupin in pobožnosti je v župniji, ki pa se tudi pogostejše sestanejo. Vendar pa imajo v ljubljanski nadškofiji mestne župnije tudi bistveno večje število prebivalcev kakor primestne in podeželske.⁷ Župnije lju-

⁶ V župnijah ljubljanske nadškofije je bila korelacija med tipom pastoralne raznovrstnosti in stopnjo urbanizacije močna in pozitivna (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,633**;
Kendallov B korelacijski koeficient = +0,574**), vzročnost pa srednje močna (ϵ = 0,633).

⁷ Analiza podatkov o številu prebivalstva v župnijah ljubljanske nadškofije, prejetih od Statističnega urada RS, je pokazala, da je imela v nadškofiji konec leta 2006 najmanj številčna župnija (župnija Planina) 111 prebivalcev, najštevilčnejša župnija (župnija Ljubljana Vič) pa 28 358. Test korelacije je potrdil, da je bila v župnijah ljubljanske nadškofije korelacija med stopnjo urbanizacije in

bljanske nadškofije, ki smo jih označili kot malovrstni tip, so tako imele konec leta 2006 v povprečju 6459 prebivalcev (4516 katoličanov), župnije srednjevrstnega tipa 2764 prebivalcev (2214 katoličanov), župnije malovrstnega tipa pa 754 prebivalcev (683 katoličanov). Ob večjem številu katoličanov je pričakovati tudi več možnosti za oblikovanje večjega števila različnih vrst služb, skupin in pobožnosti v župniji.⁸

2.3.2 Župnijska aktivnost

Ker so v ljubljanski nadškofiji med župnijami zelo velike razlike v številu prebivalcev oziroma katoličanov, smo v nadaljevanju na živost župnije pogledali še z drugega vidika. Ta vidik smo poimenovali *tipologija župnijske aktivnosti*, pri kateri smo upoštevali tudi različnost števila župljanov v župniji.

2.3.2.1 Materiali in metode

Pri določitvi indikatorjev tipologije župnijske aktivnosti smo izhajali iz poudarkov drugega vatikanskega koncila, naj bi bila župnijska skupnost subjekt in ne objekt (oskrbovana župnija), v kateri naj bi nosili skupno odgovornost vsi župljani. Ker pa so ti lahko z župnijsko skupnostjo različno intenzivno povezani oziroma so različno intenzivno distancirani od nje, smo pri tipologiji župnijske aktivnosti upoštevali dva indikatorja:

1. indikator je delež župnijskih sodelavcev med katoličani,⁹
2. indikator je delež nedeljnikov med katoličani.

Tako župnijske sodelavce kakor nedeljnike smo torej primerjali s številom katoličanov (ne s številom vseh prebivalcev) na teritoriju župnije. To pa zato, ker župnija po novem *Zakoniku cerkvenega prava* obsega le »vse vernike določenega ozemlja« (ZCP kan. 518) in ne vseh njegovih prebivalcev, kakor je bilo to predvideno še v starem *Zakoniku cerkvenega prava* iz leta 1917.

Tudi pri tipiziranju župnij po župnijski aktivnosti smo uporabili podatke iz župnijskih poročil za leto 2006 oziroma 2006/2007, ki jih hrani Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.

Da smo lahko župnije ljubljanske nadškofije primerjali po obeh indikatorjih hkrati, je bilo treba oba indikatorja združiti v eno oceno župnijske aktivnosti. V ta namen smo vrednosti obeh indikatorjev poprej rekodirali z relativno primerjalno metodo enakih deležev enot v pet različnih vrednosti od 1 do 5;¹⁰ pri tem ocena 5 pomeni

številom prebivalstva močna in pozitivna (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,847**).

⁸ Tip pastoralne raznovrstnosti župnije je bil v ljubljanski nadškofiji v močni pozitivni korelaciji s številom prebivalcev (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,771**) in s številom katoličanov (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,776**).

⁹ Postopek ugotovitve oziroma izračuna števila župnijskih sodelavcev v župnijah ljubljanske nadškofije smo opisali v članku z naslovom Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem (Perše 2010, 254–260).

¹⁰ **Tabela 3:** Mejne vrednosti rekodiranja vrednosti indikatorjev župnijske aktivnosti župnij ljubljanske nadškofije v obseg 1–5 po relativni primerjalni metodi enakih deležev enot s SPSS

najboljši, ocena 1 pa najslabši delež v primerjavi s preostalimi župnijami. Tako kodirana indikatorja (1–5) smo nato sešteli, oceno župnijske aktivnosti pa dobili kot nju-no aritmetično sredino. Župnije ljubljanske nadškofije so tako dobile eno od devetih možnih ocen župnijske aktivnosti, ki smo jih za konec rekodirali v tri vrednosti (1–3)¹¹ oziroma tri tipe; pri tem smo župnije z vrednostjo 1 poimenovali pasivni tip, župnije z vrednostjo 2 zmerno aktivni tip, župnije z vrednostjo 3 pa aktivni tip.

2.3.2.2 Tipi župnijske aktivnosti in njihove značilnosti

Izsledki raziskave župnij ljubljanske nadškofije po tako imenovani župnijski aktivnosti so torej pokazali, da obstajajo trije različni tipi, ki smo jih poimenovali:

- pasivni tip župnij: to je tista tretjina župnij, ki so imele najmanjši delež nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani;
- zmerno aktivni tip župnij: sem smo uvrstili tretjino župnij, ki so imele nekoliko višji delež nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani kakor župnije pasivnega tipa;
- aktivni tip župnij, to je tretjina župnij z najvišjim deležem nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani.

Ko smo analizirali povprečne vrednosti indikatorjev v župnijah ljubljanske nadškofije po tipih župnijske aktivnosti, smo ugotovili, da imajo pri nas med katoličani:

- župnije pasivnega tipa v povprečju 12,4 % nedeljnikov in 4,2 % sodelavcev,
- župnije zmerno aktivnega tipa v povprečju 21,4 % nedeljnikov in 7,3 % sodelavcev,
- župnije aktivnega tipa v povprečju 34,7 % nedeljnikov in 14,0 % sodelavcev.

Ko smo analizirali povezavo med tipom župnijske aktivnosti in stopnjo urbanizacije okolja v župnijah ljubljanske nadškofije, je test korelacije resda pokazal, da je med njima statistično značilna povezava, vendar negativna.¹² To pomeni: bolj ko gremo od podeželja proti mestu, manj aktiven je v ljubljanski nadškofiji tip župnije oziroma manjši delež nedeljnikov in sodelavcev je med tamkajšnjimi katoličani.

Oba vidika gledanja na živost župnije sta nas torej glede na stopnjo urbaniza-

Parameter		Indikator 1 (Delež sodelavcev med katoličani)	Indikator 2 (Delež nedeljnikov med katoličani)
N	Upoštevane	233	233
	Manjkajoče	0	0
%	20	4,5	13,9
	40	6,3	19,1
	60	8,8	23,6
	80	11,9	29,9

¹¹ Ocene 1; 1,5 in 2 so prejele vrednost 1, ocene 2,5; 3 in 3,5 vrednost 2, ocene 4; 4,5 in 5 pa vrednost 3.

¹² V župnijah ljubljanske nadškofije je bila korelacija med tipom župnijske aktivnosti in stopnjo urbanizacije srednje šibka in negativna (Spearmanov korelacijski koeficient = $-0,392^{**}$; Kendallov B korelacijski koeficient = $-0,354^{**}$), vzročnost pa srednje močna ($\epsilon = 0,394$).

cije privedla do različnih sklepov. Po prvem vidiku gledanja na živost župnije (tako imenovana pastoralna raznovrstnost) je raziskava pokazala, da gre v ljubljanski nadškofiji statistično značilno najboljše mestnim župnijam oziroma župnijam z velikim številom župljanov. Po drugem vidiku gledanja na živost (tako imenovana župnijska aktivnost) je raziskava pokazala, da gre značilno najboljše podeželskim župnijam oziroma župnijam z majhnim številom župljanov.¹³ To pa pomeni, da ob upoštevanju zgolj enega vidika gledanja na živost župnije lahko naredimo krivico župnijam, ki jim kaže bolje po drugem vidiku.

2.3.3 Pastoralna živost župnij

2.3.3.1 Končni (kombinirani) tipi pastoralne živosti župnij

Da bi se pri medsebojnem primerjanju župnij po živosti izognili morebitnim »krivicam«, smo na koncu oba poprej oblikovana tipa živosti združili oziroma kombinirali, pri tem pa smo dali prednost tipom župnijske aktivnosti, ker – kakor smo že omenili – ta upošteva različno absolutno število katoličanov v župnijah. Tako smo dobili župnije, razvrščene v devet različnih kombinacij (tri tipe župnijske aktivnosti s tremi podtipi pastoralne raznovrstnosti):

Glede na delež nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani	Glede na raznovrstnost služb, skupin, pobožnosti in pogostosti njihovih srečanj
<i>Pasivni</i> (v povprečju 12,4 % nedeljnikov in 4,2 % sodelavcev med katoličani)	– Malovrstni
	– Srednjevrstni
	– Mnogovrstni
<i>Zmerno aktivni</i> (v povprečju 21,4 % nedeljnikov in 7,3 % sodelavcev med katoličani)	– Malovrstni
	– Srednjevrstni
	– Mnogovrstni
<i>Aktivni</i> (v povprečju 34,7 % nedeljnikov in 14,0 % sodelavcev med katoličani)	– Malovrstni
	– Srednjevrstni
	– Mnogovrstni

2.3.3.2 Seznam župnij ljubljanske nadškofije po tipih živosti

Navajamo vseh 233 župnij ljubljanske nadškofije, tipiziranih v devet (končnih) tipov živosti:

Župnije pasivno-malovrstnega tipa: Bohinjska Bela, Dobovec, Dobrava, Draga, Golo, Gozd, Izlake, Kamna gorica, Koprivnik v Bohinju, Kropa, Lipoglav, Ljubljana Barje, Ljubljana Šmartno ob Savi, Ljubno, Ovsišce, Radomlje, Reteče, Ribno, Rova, Sava, Šentlambert, Turjak, Zasip.

Župnije pasivno-srednjevrstnega tipa: Begunje na Gorenjskem, Bled, Bohinjska Bistrica, Brezovica, Dobje, Grahovo, Homec, Ig, Kisovec, Koroška Bela, Kranj Dru-
lovka/Breg, Kranjska Gora, Kranj Šmartin, Lesce, Ljubljana Sv. Križ, Ljubljana Sv.

¹³ Test korelacije je pokazal, da je bila v župnijah ljubljanske nadškofije med tipom župnijske aktivnosti in številom prebivalcev (Spearmanov korelacijski koeficient = $-0,435^{**}$) oziroma katoličanov (Spearmanov korelacijski koeficient = $-0,404^{**}$) negativna statistično značilna povezava.

Peter, Ljubljana Zadobrova, Ljubljana Rudnik, Mavčiče, Notranje Gorice, Radeče, Sora, Šmarca - Duplica, Tomišelj, Trzin, Tržič.

Župnije pasivno-mnogovrstnega tipa: Dob, Domžale, Gorje, Jesenice, Kranj, Kranj Zlato polje, Litija, Ljubljana Bežigrad, Ljubljana Fužine, Ljubljana Ježica, Ljubljana Kašelj/Zalog, Ljubljana Koseze, Ljubljana Moste, Ljubljana Stožice, Ljubljana Sv. Jakob, Ljubljana Šentvid, Ljubljana Šiška, Ljubljana Štepanja vas, Ljubljana Trnovo, Ljubljana Vič, Mengeš, Radovljica, Zagorje ob Savi.

Župnije zmernoaktivno-malovrstnega tipa: Babno polje, Blagovica, Čemšenik, Črni Vrh, Hotič, Javor, Krašnja, Leskova, Loški Potok, Mekinje, Prežganje, Primskovo na Dolenjskem, Rateče - Planica, Stara Oselica, Sv. Križ nad Jesenicami, Sv. Planina, Sveta gora, Svibno, Šentgotard, Šentožbolt, Šenturška Gora, Špitalič, Štanga, Trata - Gorenja vas, Trboje, Tunjice, Vače, Višnja Gora, Vrhpolje, Žabnica.

Župnije zmernoaktivno-srednjevrstnega tipa: Besnica, Borovnica, Dobrova, Duplje, Goriče, Gornji Logatec, Horjul, Jarše, Kolovrat, Kovor, Ljubljana Kodeljevo, Pirniče, Planina pri Rakeku, Predoslje, Preserje, Ribnica, Rob, Smlednik, Srednja vas v Bohinju, Stranje, Šentvid pri Stični, Škocjan pri Turjaku, Škofja Loka - Suha, Šmartno pod Šmarno Goro, Šmartno pri Litiji, Trstenik, Velike Lašče, Žalna.

Župnije zmernoaktivno-mnogovrstnega tipa: Breznica, Cerklje na Gorenjskem, Dol pri Ljubljani, Dolnji Logatec, Grosuplje, Ihan, Kamnik, Kokrica, Komenda, Kranj - Primskovo, Križe, Ljubljana Črnuče, Ljubljana Dravljica, Ljubljana Podutik, Ljubljana Polje, Ljubljana Sv. Trojica, Moravče, Preska, Rakek, Sostro, Stara Loka, Stari trg pri Ložu, Sv. Helena - Dolsko, Sv. Jakob ob Savi, Šenčur, Škofja Loka, Škofljica, Šmarje - Sap, Tržič - Bistrica, Vir, Vrhnika, Želimlje, Žiri.

Župnije aktivno-malovrstnega tipa: Češnjice, Davča, Gora pri Sodražici, Hote-dršica, Janče, Javorje nad Škofjo Loko, Javorje pri Litiji, Jezersko, Kokra, Kopanj, Leše, Lučine, Motnik, Nova Oselica, Peče, Podlipa, Polšnik, Rakitna, Sorica, Struge, Sv. Gregor, Sv. Katarina - Topol, Sv. Lenart, Sv. Vid nad Cerknico, Velike Poljane, Vranja Peč, Zaplana, Zlato Polje.

Župnije aktivno-srednjevrstnega tipa: Begunje pri Cerknici, Bloke, Bukovščica, Dražgoše, Kresnice, Ljubljana Sv. Nikolaj, Lom, Nevlje, Polica, Poljane nad Škofjo Loko, Predvdor, Rovte, Sela pri Kamniku, Sv. Duh pri Škofji Loki, Sveta Trojica nad Cerknico, Šentjošt nad Horjulom, Šentjurij - Podkum, Šmartno v Tuhinju, Št. Jurij pri Grosupljem, Unec, Velesovo, Vrh - Sv. Trije kralji, Zali Log, Zapoge, Zgornji Tuhinj.

Župnije aktivno-mnogovrstnega tipa: Bevke, Brdo, Cerknica, Dobrepolje - Videm, Dolenja vas, Ivančna Gorica, Ljubljana Marijino oznanjenje, Ljubljana Rakovnik, Mošnje, Naklo, Podbrezje, Polhov Gradec, Selca, Sodražica, Stična, Vodice, Železniki.

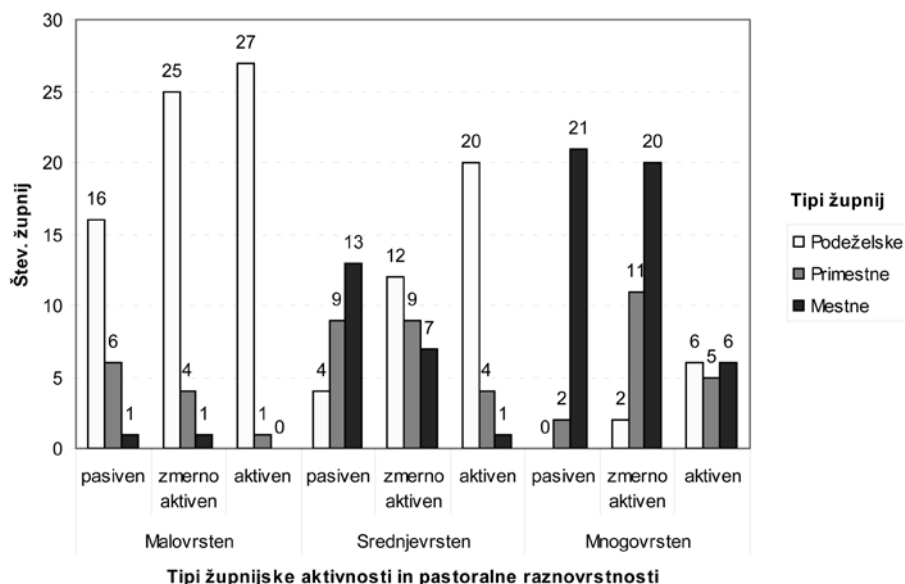
Na koncu razvrščanja župnij po tipih živosti bi radi opozorili še na dejstvo, da je danes pri vernikih zavest pripadnosti župniji, v kateri imajo prebivališče, bolj zaželena kakor pa realna (Nimac 2008, 99–101), zato lahko nekatere župnije beležijo slabše oziroma boljše mesto v primerjavi z drugimi v nadškofiji, kakor bi ga drugače imele, če bi upoštevali le njihove župljane.¹⁴ Prav tako bi dodali, da so

¹⁴ Tako na primer nadpovprečni delež nedeljnikov beleži zaradi narodnega svetišča na Brezjah župnija Mošnje (89,3 % nedeljnikov na število prebivalcev oziroma 100,4 % nedeljnikov na število katoličanov); stolna župnija Ljubljana Sv. Nikolaj pa ima celo več nedeljnikov, kakor je

rezultati raziskave odvisni od objektivnosti župnikov, ki so izpolnjevali obrazce župnijskih poročil, iz katerih smo črpali podatke za našo raziskavo.

2.3.3.3 Korelacija živosti župnije s stopnjo urbanizacije

V nadaljevanju je zanimiva ponazoritev tipov živosti župnij glede na stopnjo urbanizacije okolja.



Slika 4. Župnije ljubljanske nadškofije glede na stopnjo urbanizacije, glede na tip župnijske aktivnosti in glede na tip pastoralne raznovrstnosti, 2006(2006/2007)

S slike 4 je razvidna frekvenca župnij ljubljanske nadškofije po devetih (kombiniranih) tipih živosti župnij glede na stopnjo urbanizacije okolja. Zaradi v raziskavi že ugotovljene korelacije obeh oblikovanih tipov živosti župnij, ki sta s stopnjo urbanizacije okolja prav v nasprotni povezavi (tip pastoralne raznovrstnosti župnije je v pozitivni, tip župnijske aktivnosti pa v negativni povezavi s stopnjo urbanizacije), nas skrajni ugotovitvi, ki sta razvidni s slike 4, ne presenečata. S slike je namreč razvidno, da:

- nobena mestna župnija ni aktivno-malovrstnega tipa (skoraj vse župnije aktivno-malovrstnega tipa so podeželske), to pomeni, da nobena mestna župnija ni imela velikega deleža nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani z majhnim številom vrst služb, skupin in pobožnosti in z majhno pogostostjo njihovih srečanj;

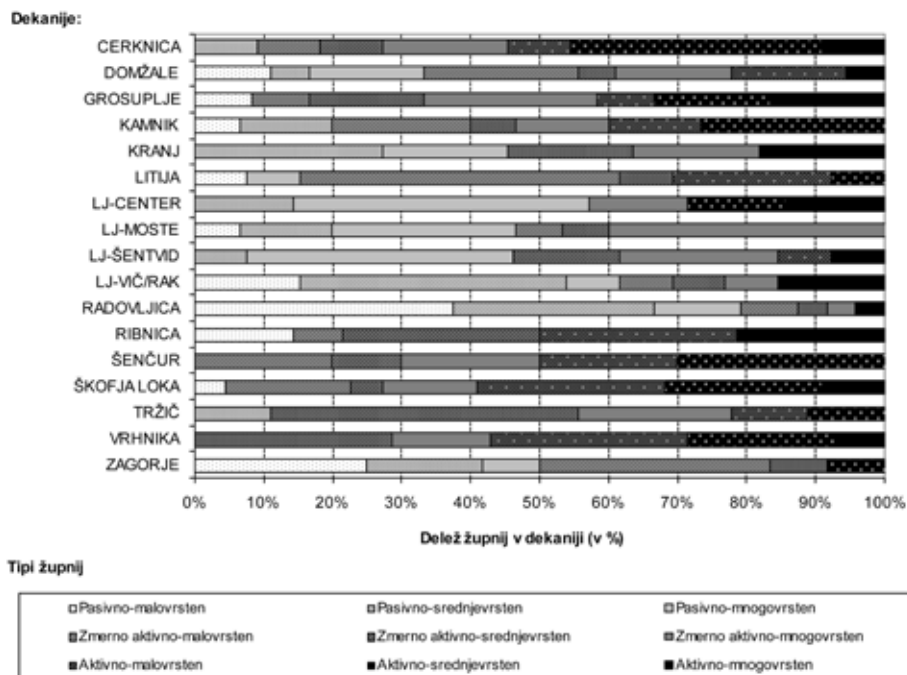
vseh prebivalcev na njenem teritoriju (111,1 % nedeljnikov na število prebivalcev oziroma 148,2 % nedeljnikov na število katoličanov) ipd.

- nobena podeželska župnija ni pasivno-mnogovrstnega tipa (večina župnij pasivno-mnogovrstnega tipa je mestnih), to pomeni, da nobena podeželska župnija ni imela majhnega deleža nedeljnikov in sodelavcev med katoličani z velikim številom vrst služb, skupin, pobožnosti in z veliko pogostostjo njihovih srečanj, seveda v primerjavi z drugimi župnijami v ljubljanski nadškofiji.

Oba omenjena skrajna primera tako le še nazorno pokažeta, kako nujno je za »verodostojno« podobo o živosti župnij pri nas, da upoštevamo hkrati oba poprej preučevana vidika gledanja na živost.

2.3.4 Različni tipi župnij v dekaniji

Če za konec pogledamo tipe živosti župnij ljubljanske nadškofije še po dekanijah, opazimo, da so v isti dekaniji župnije različnih tipov živosti (slika 5), to pa je ena od pomembnejših ugotovitev naše raziskave.

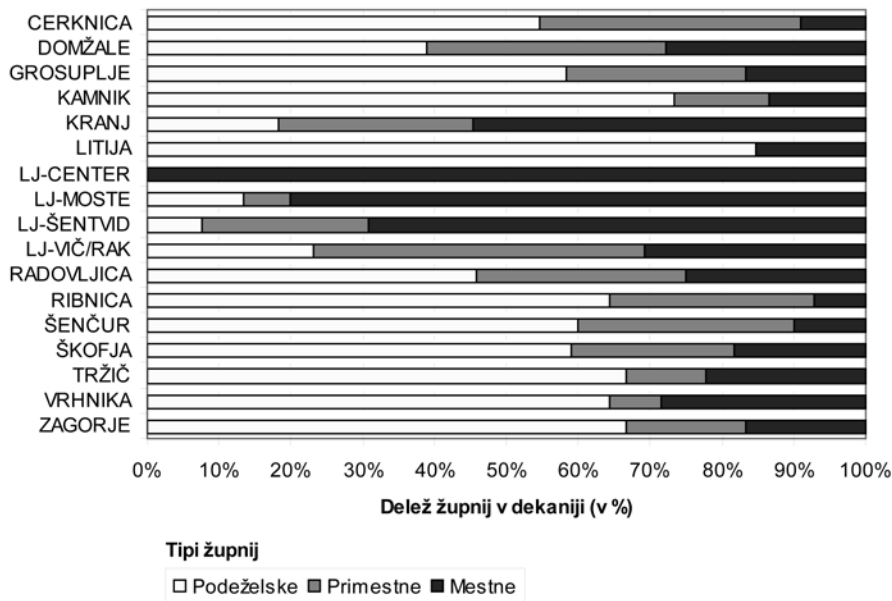


Slika 5. Župnije ljubljanske nadškofije po dekanijah glede na živost, 2006 (2006/2007)

Ta ugotovitev nas niti ne preseneča, saj je tip živosti župnije v precejšnji povezavi s stopnjo urbanizacije okolja, kakor je pokazala naša raziskava.

Župnije ljubljanske nadškofije pa se v isti dekaniji glede na stopnjo urbanizacije okolja precej razlikujejo med seboj; enotne so si edinole župnije v dekaniji Ljubljana Center, v kateri so vse župnije mestne, kakor nazorno prikazuje slika 6.

Dekanije:



Slika 6. Župnije ljubljanske nadškofije po dekanijah glede na stopnjo urbanizacije okolja

3. Razprava

Med raziskavo pastoralnega stanja župnij smo ugotovili, da tipologija za tovrstno analizo župnij pri nas ni razvita. Sprva smo po zgledu Zulehnerjeve tipologije živosti župnij izoblikovali tako imenovano *tipologijo pastoralne raznovrstnosti župnij*, po kateri smo župnije ljubljanske nadškofije razvrstili ob sočasnem upoštevanju treh indikatorjev (raznovrstnost služb, raznovrstnost skupin in pogostost njihovih srečanj ter raznovrstnost pobožnosti in pogostost njihovih obhajanj), a to se je izkazalo za nezadostno. Po tovrstni tipologiji namreč najboljše kaže mestnim, najslabše pa podeželskim župnijam, ker imajo podeželske bistveno manjše število katoličanov kakor mestne in s tem tudi manj možnosti oblikovanja različnih služb, skupin in pobožnosti. Ker je bilo to dejstvo pri Zulehnerjevi tipologiji živosti župnij, ki smo jo uporabili kot zgled, verjetno prezrto, je prišel do podobnega sklepa kakor mi: da je namreč živost župnije odvisna od števila katoličanov v župniji. Za župnije dunajskega vikariata, v katerih je izvedel analizo živosti župnije, je namreč ugotovil: »Če se razvrsti raziskane župnije po številčnosti katoličanov ..., so žive prej tiste, ki imajo več kot 1.800 katoličanov. Očitno se potrebuje takšen članski potencial, da lahko pridobijo zadosti ljudi za diferencirane službe in oblikujejo pastoralne skupine.« (2003, 149–150)

Zato smo med raziskavo izoblikovali še dopolnilno tipologijo, tako imenovano *tipologijo župnijske aktivnosti*, pri kateri smo župnije ljubljanske nadškofije razvrstili ob sočasnem upoštevanju dveh indikatorjev, to je deleža nedeljnikov in sode-

lavcev med katoličani. Glede na stopnjo urbanizacije pri tej tipizaciji župnij najbolje kaže podeželskim župnijam, najslabše pa mestnim, to pa je prav nasprotno, kakor velja za tipizacijo župnij po pastoralni raznovrstnosti.

Raziskava je potrdila, da je dopolnitev tipologije župnijske pastoralne raznovrstnosti nujno potrebna. V nasprotnem primeru bi naredili veliko krivico župnijam, ki zaradi majhnega števila župljanov niti teoretično ne morejo v številu raznovrstnih služb, skupin in pobožnosti prekašati velikih (mestnih) župnij, tudi če bi bili v župniji dejavno angažirani vsi župljani. Zato smo na koncu obe poprej oblikovani tipologiji združili (tipologijo župnijske pastoralne raznovrstnosti in tipologijo župnijske aktivnosti) in tako dobili devet tipov pastoralne živosti župnij (oziroma tri tipe s tremi podtipi):

- pasivno-malovrstna (a), pasivno-srednjevrstna (b) in pasivno-mnogovrstna župnija (c),
- zmernoaktivno-malovrstna (a), zmernoaktivno-srednjevrstna (b) in zmernoaktivno-mnogovrstna župnija (c),
- aktivno-malovrstna (a), aktivno-srednjevrstna (b) in aktivno-mnogovrstna župnija (c).

Takšno razvrščanje župnij je lahko v pomoč pri iskanju župnij »dobre prakse« pa tudi kot realna podlaga pri izdelavi pastoralnih načrtov, prilagojenih posameznim tipom župnij ipd. Ker je naša tipologija izoblikovana po relativni metodi enakih deležev enot (to pa zato, ker na področju vrednotenja pastoralne živosti župnij pri nas ni bilo skoraj nič narejenega), bi v prihodnosti veljalo izoblikovati tipe župnij, ki bi tudi dejansko ustrezali poimenovanim tipom.¹⁵ V ta namen bi bilo treba doreči dopustne meje vrednosti indikatorjev za posamezni tip živosti župnije. To bi ne nazadnje spodbujajoče vplivalo na pastoraliste, saj bi tako vsaj približno vedeli, kako daleč so na posameznem pastoralnem področju od želene »koncilske« podobe župnije. Vse to pa bi zahtevalo teamsko delo strokovnjakov na vseh treh pastoralnih področjih (diakonija, bogoslužje, oznanjevanje). Vsekakor bi morala ostati tipologija živosti župnij fleksibilna oziroma odprta za sprejemanje vedno novih indikatorjev, to je novih vrst pastoralnih služb, skupin in pobožnosti in pogostosti njihovih srečanj ipd., pa tudi njihovih novih vrednotenj, kakor je na primer zelena višina deleža župnijskih sodelavcev med katoličani ipd.

Na posinodalnem dnevu 2008 je voditelj Slovenske oznanjevalne komisije ugotovil, »da ni bilo še nikoli na voljo toliko možnosti, dejavnosti, in vloženih naporov na področju dela z mladino, družinami, katehezo, izobraževanjem sodelavcev, uvažanjem odraslih sodelavcev, delom z bibličnimi skupinami, animatorji ipd. Pestrost pastoralnih pobud in ponudb je že kar nepregledna.« (Žibert 2008, 71) Na podlagi klasificiranja župnij ljubljanske nadškofije po tipologiji pastoralne raznovrstnosti župnij lahko zanesljivo trdimo, da to velja zlasti za mestne župnije oziroma tiste župnije, ki smo jih v raziskavi označili kot mnogovrstne.

¹⁵ Ni torej nujno, da so župnije, ki smo jih označili na primer kot »aktivni« tip, tudi dejansko aktivne. Pomeni le, da so te župnije aktivnejše glede na druge župnije v ljubljanski nadškofiji. Vendar velja omeniti tudi: z analizo vrednosti indikatorjev v posameznih tipih župnij smo ugotovili, da so tipi tako zelo različni med seboj, da bi lahko posamezne tipe tudi dejansko med seboj tako drastično poimenovali, kakor smo jih.

Izsledki naše raziskave so pokazali: več služb, skupin in pobožnosti ima župnija, pogostejše so seje ŽPS v župniji.¹⁶ Do podobnih ugotovitev so prišli tudi v Avstriji (Hennersperger 1999, 37). Več vrst skupin in služb ima župnija, večja je potreba po vodenju. ŽPS namreč udejanja skupnostno pastoralo.

Pomembna značilnost sodobne družbe je pluralizem. Na temelju izsledkov naše raziskave opozarjamo, da se v mestnih župnij zahteva bistveno več vrst dejavnosti kakor v podeželskih. To pa zato, ker imajo tam tudi večje število župljanov. Nena zadnje lahko rečemo, da je to tudi zahteva različnih karizem, ki so vernikom od Boga darovane.

Enako bi bilo v prihodnje v župnijah vredno razmisliti tako o kvaliteti že obstoječih dejavnosti,¹⁷ zlasti v mestnih župnijah, kakor tudi o oblikovanju novih dejavnosti, pri tem pa ne smemo prezreti diakonijskih dejavnosti, ki jih je v vseh župnijah ljubljanske nadškofije zelo malo, kljub temu da so – kakor pišejo avtorji knjižice *Cerkveni poklici in službe* – »možnosti tovrstnega organiziranja in institucionalnega delovanja ... široke« (Saje idr. 2007, 23).¹⁸ Vrh vsega so izsledki naše raziskave pokazali, da so se tudi obstoječe diakonijske skupine v župnijah sestale manj pogosto, kakor se je sestala večina drugih skupin. Kristus pa je pri zadnji večerji jasno pokazal, da je služenje (umivanje nog) brez evharistije – suženjstvo, evharistija brez umivanja nog pa je – herezija (Potočnik 2010, 40).

Po plenarnem zboru je pri nas večji poudarek na povezovanju župnij znotraj dekanije. Dekanije naj bi sprejemale naloge, ki so v prid tako posameznim župnijam kakor tudi celotni dekaniji (PZ 423).

Izsledki naše raziskave so pokazali, da obstajajo celo v isti dekaniji različni tipi župnij glede na stopnjo urbanizacije in kot posledica tega tudi glede na pastoralno živost župnij. Med tipi župnij pa je – po izsledkih raziskave sodeč – precejšnja razlika. Zato je razumljivo, da dajanje istih smernic vsem župnijam v ljubljanski nadškofiji ni pastoralno modro. Potemtakem lahko k neuresničitvi sklepnih besedil (v uvodu omenjena ugotovitev Petra Kvaternika) prispevajo tudi enotne direktive vsem župnijam enako, kakor na primer: »Vsaka župnija naj ima ŽPS in mladinske skupine ...« (Zbornik POZLN 1988 1989, čl. 10 e) »Glavno delo Karitas naj bi potekalo na župnijah, zato naj ima vsaka župnija svojo Karitas ...« (Zbornik tretjega zasedanja POZLN 1991 1992, čl. 5 a) »Vsaka župnija naj bi imela vsaj eno skupino zakoncev, vendar naj skrbi, da bi bilo v župniji več takšnih skupin ... Vsaka župnija naj uvede redne kateheze s starši veroučencev.« (*Družina varuje in daje rast življenju in veri* 1990, čl. 25–26) Kakor da bi pri nas obstajal le en tip župnij!

¹⁶ Korelacija med pogostostjo sej ŽPS in tipom raznovrstnosti župnij je pozitivna (Kendallov koeficient korelacije $B = +0,535^{**}$).

¹⁷ V prihodnosti bi bilo dobro analizirati tudi kvaliteto izvajanih posameznih dejavnosti in odnosov med verniki; v naši raziskavi smo kot »kvalitativni« vidik upoštevali zgolj pogostost srečanj.

¹⁸ Tudi raziskava strukture laičkih župnijskih sodelavcev glede na tri temeljna pastoralna področja je pokazala, da je v ljubljanski nadškofiji največ župnijskih laičkih sodelavcev dejavnih pri bogoslužnih opravilih (58,5 %), skoraj pol manj pri oznanjevanju (35,7 %), zelo malo pa jih je dejavnih na področju diakonije (5,8 %) (Perše 2010, 257–260).

Ker so izsledki raziskave potrdili hipotezo, da v ljubljanski nadškofiji obstaja več tipov župnij, želimo za konec opozoriti na potrebo po pastoralnih načrtih, prilagojenih posameznim tipom župnij glede na stopnjo urbanizacije. V ta namen predlagamo, da se župnije istega tipa glede na stopnjo urbanizacije na ravni arhidiakonata ali škofije med seboj povežejo in skupaj načrtujejo smernice, ki bodo »po meri« njihovih župnij. O tem pa, kako spremembe izvesti v praksi, obstaja obsežna svetovna literatura, s katero bi se bilo dobro seznaniti tudi v Cerkvi na Slovenskem. Tako bi župnije postale učinkovitejše »nosilke« pastorage, ki naj ne bi bile obravnavane zgolj kot izvršni organi vnaprej danih pastoralnih konceptov ali prepuščene osamljene in nemočne sredi župnij drugega tipa, ki jih zato težje razumejo in jim torej tudi svetujejo težko. Le tako bi pastorage prilagodili posameznim tipom župnij, kakor je – ne nazadnje – predlagal tudi sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (PZ 425). V nasprotnem primeru ostajajo pastoralne smernice presplošne ali nerealne za večino župnij. Ker pa je pri načrtovanju dobro poznati primere dobre prakse, jih s tipiziranjem župnij po izoblikovani tipologiji živosti župnij tudi ne bo težko najti.

Reference in literatura

- Cestnik, Branko**, ur. 2002. *Načrt mladinske pastorage. Škofijski zbor o mladini*. Maribor: Pastoralna služba.
- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi**. 1979. Prenova 6. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Družina varuje in daje rast življenju in veri: pastoralne smernice**. 1990. V: *Škofijski zbor mari-borske škofije*, zv. 5. Pastoralni pogovori 19/6. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Duhovniško posvečenje**. 1976. Prenova 4. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Hennersperger, Anna**. 1999. *Synodale Gemeinde-leitung: pastoraltheologische Option für eine participatio actiosa pastoraler Beratungsgremien*. AfkSDossier 17. Graz: Zeitpunkt.
- Krst. Birma**. 1976. Prenova 2, Srečanje s Kristusom v zakramentih 3–4. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kvaternik, Peter**. 2008. Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 68: 257–264.
- Nimac, Stipe**. 2008. *Pastoral grada*. Split: Ravno-kotarski Cvit.
- O življenju duhovnikov. Drugi škofijski zbor 1993–1996**. 1998. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana**. Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: oznanjevalno-karitativni del za leta 2004/05–2008/09. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana**. Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del za leta 2004–2008. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralne smernice**. 1996. Koper: Škofija Koper.
- Pavlin, Branko, Aleksander Milenković, Simona Klasinc in Barbara Grm**. 2004. *Mestna naselja v Republiki Sloveniji, 2003*. Posebne publikacije 3. Ljubljana: SURS.
- Perše, Brigita**. 2010. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70: 251–264.
- Potočnik, Vinko**. 2010. Z dobrodelnostjo in solidarnostjo proti revščini in izključenosti. V: *Nosite bremena drug drugemu (Gal 6,2): zbornik pastoralnega tečaja 44, 5–42*. Maribor: Slomškova družba.
- Saje, Andrej, Barbara Baloh in Urška Baloh**. 2007. *Cerkveni poklici in službe*. Ljubljana: Salve.
- Statistični urad Republike Slovenije**. Podatki demografske statistike po župnijah na stanje 31. 12. 2006. Arhiv Pastoralne službe Ljubljanske nadškofije.
- Sveta pokora. Bolniško maziljenje**. 1976. Prenova 3, Srečanje s Kristusom v zakramentih 5–6. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Sveti zakon**. 1976. Prenova 5, Srečanje s Kristusom v zakramentih 8. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik, in Lojze Cvikel**, ur. 2002. *Izberi življenje: sklepni doku-*

ment Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.
Ljubljana: Družina.

Valenčič, Rafko. 2000. *Posebna pastoralna teologija.* Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.

Zakonik cerkvenega prava. 1999. Ljubljana: Družina.

Zakramenti. Evharistična skrivnost. 1976. Prenova1, Srečanje s Kristusom v zakramentih 1–2. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Zbornik Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1988. 1989. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991. 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

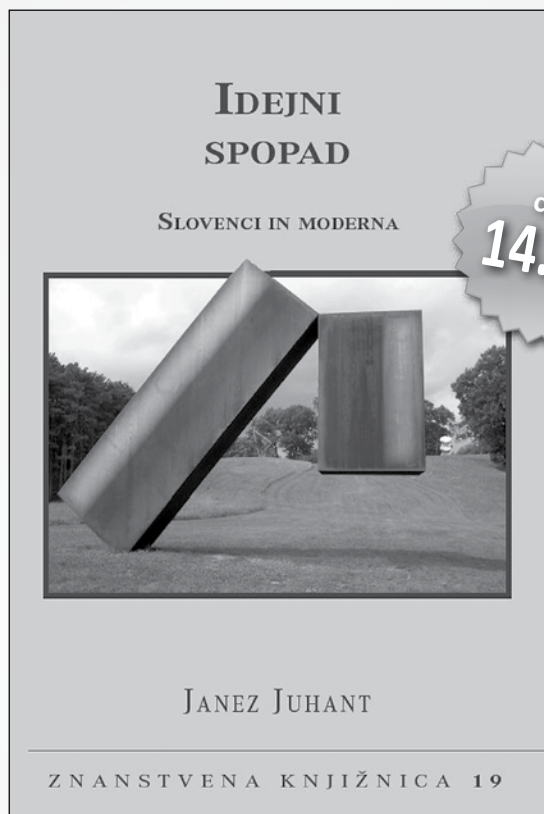
Zulehner, Paul Michael, Hannes Gönner, in Jo-

hannes Schweighofer. 1997. *Pfarranalyse: Anstoß zur Pfarrgemeinde-Entwicklung.* AfkSDossier 15. Wien: Dom-Verlag.

Zulehner, Paul Michael. 2002. *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor: zur Theologie der Seelsorge heute.* Ostfildern: Schwabenverlag.

Zulehner, Paul Michael. 2003. Eine neue Art von Priestern in Gemeinden Europas: eine Fallstudie. V: *Leuteprister in lebendigen Gemeinden*, 127–162. Ostfildern: Schwabenverlag.

Žibert, Alfonz. 2008. Slovenska oznanjevalna komisija. V: Peter Kvaternik, Mojca Bertoncel in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 71–72. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca: Slovenski pastoralni svet.



Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD
 Slovenci in moderna

V študiji se vrstijo monografske predstavitve velikih Slovencev. Pred nas stopajo *Andrej Einspieler, Anton Mahnič, Frančišek Lampe, škof Anton Bonaventura Jeglič, Janez Ev. Krek, France Kovačič*. Poleg njih pa je predstavljena še neosholastika in pomembnejši prispevki iz revije *Dom in svet*. Prejšnji prelom stola nam v marsičem razkriva dogajanja v zadnjem prelomu.

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

Boštjan Lenart

Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela

Povzetek: Pastoralno delo (PD) je božje-človeška dejavnost, ki sledi principu učlovečenja. Cerkev občuti družbene spremembe zadnjega stoletja kot oviro pri posredovanju zaklada vere novim generacijam. Zaznati je pomanjkanje premisleka in ustreznega ukrepanja zaradi vrtoglavih sprememb. Slepo slediti tradicionalni obliki PD in preslišati, kaj govori Sveti Duh Cerkvi na Slovenskem, ne ustreza ustvarjalni in rodovitni dediščini našega pastoralnega spomina. Umik v apologijo dosedanjih načinov dela utegne voditi v dokončno kapitulacijo pastore. Nasprotno pa premislek zastavljenosti PD, »spreobrnjenje« pastore, razjasnitev njene metode in teamsko delo usmerjajo pot iz krize. Izkušnja zgodovine Cerkve uči, da je treba vedno znova za vsako novo okolje in za vsak nov čas oblikovati za vsako situacijo značilno pastoralo, ki bo zmožna po inkulturaciji prenoviti duhovno življenje ljudi.

Ključne besede: pastoralna teologija, miselno ozadje pastoralnega dela, družbene spremembe, metoda teološko-pastoralnega razločevanja, kritika metode videti – presoditi – delovati, teamsko delo

Abstract: **Conceptual Background of Our Pastoral Work**

Pastoral work is a divine-human activity following the principle of incarnation. The Church feels the social changes of the last century as an obstacle to conveying the treasure of faith to new generations. One can perceive a lack of reflection and appropriate action in view of the head-spinning changes. Blindly following the traditional forms of pastoral work and ignoring what the Holy Spirit is telling the Church in Slovenia – this is not accordance with the creative and fecund heritage of our pastoral work. Retreating into an apology of previous working methods may lead to the final capitulation of pastoral care. On the other hand, a reflection about what direction to give to pastoral work, a »conversion« of pastoral care, a clarification of its methods and team work show a way out of the crisis. The past experience of the Church teaches that for every new environment and every new time there has to be shaped a pastoral care that will be appropriate for the situation and will be able, after inculturation, to revive the spiritual life of the people.

Key words: pastoral theology, conceptual background of pastoral work, social changes, method of theological-pastoral distinguishing, criticism of see-judge-act method, team work

Za veliko noč sem naletel na koledar prireditev ene koroških občin s podnaslovom *Dnevi tibetanske kulture*. V času največjega krščanskega praznika so med šestintridesetimi napovedanimi prireditvami omenili samo en krščanski dogodek:

»moto žegen«, to je blagoslov motoristov. Vsi drugi dogodki so bili mešanica občinsko-budističnih srečanj, od branja budističnih pripovedk v mestni knjižnici do izdelovanja mandal, maslenih skulptur, poslušanja gonga itd.

1. Razmislek o pastoralnem delu

O b branju brošure sem se začudil, kako je mogoče, da so od pestre velikonočno-krščanske ponudbe v omenjeni napovednik zajeli le »moto žegen«. Vprašal sem se, kam so usmerjene moči pastoralnega dela. Čeprav v veroizpovedi vsako nedeljo molimo, da se je Jezus učlovečil »zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja« – pri tem besedi »nas ljudi« vključujeta vse ljudi –, ugotavljam, da trenutno miselno ozadje PD¹ neuravnovešeno usmerja pastoralne moči predvsem k tistim, ki se približujejo našemu dvorišču, župnišču in svetišču iz svojih religioznih potreb.

To dejstvo govori o zarztosti naših občestev v same sebe, pomeni neke vrste samozadostnost in s tem njihovo omrtvelost, ki napoveduje grožnjo, da nas bo naša nerodovitnost v oblikovanju (prekvašanju) kulture² vodila na še bolj oddaljen družbeni rob. Ne le da ne bomo na tem robu več samo še referenčna točka družbenega življenja, postali bomo družbi odtujeni element, podoben nepomembni sekti.

V pogovoru z duhovniki sem postavil vprašanje: »Ali naše pastoralno delovanje ni prezrlo nekaj pomembnih poudarkov, s katerimi bi lahko celoviteje opravljali svoje duhovniško poslanstvo?« Prejel sem zanimive odgovore: »Naloženo mi je bilo breme sosednjih župnij, zadovoljen bom, če mi bo uspelo naprej peljati to, kar so peljali moji predhodniki.« Spet drugi: »Res je, z zastavljenostjo verouka mi ne uspe nagovoriti otrok in njihovih staršev, ampak nekaj se jih bo pa le prijelo. Ko bodo kaj zagrešili in jih bo v življenju tepla šiba božja, se nas bodo spomnili in se vrnili.« Spet drugi so se sklicevali na dežurne krivce: na sekularizacijo, na razvrednotenje družine, na nove oblike zasvojenosti. Vse to dejansko obstaja, a situacija nas ne sme odvrniti od iskanja in premisleka. Premalo je samo zamahniti z roko: »Boštjan, ti imaš spet neke lepe sanjske ideje. Bi rad vedel, kaj bi pa ti storil.«

V članku nimam namena, da bi delil »recepte«,³ ker recepti nimajo obstojnosti v pospešeno spreminjajoči se družbeni situaciji. Moj namen je: bralcu pomagati doumeti trenutno miselno ozadje zastavljenega PD v Sloveniji. Predvsem pa želim izraziti nujno potrebo po zavestni uporabi metode teološko-pastoralnega razločevanja. Brez te metode ostaja pastoralna teologija v slovenskem prostoru v nevarnem intuitivnem tavanju, medtem ko neobhodno spremlja življenje naše Cerkve od vseh začetkov.

¹ Drznil bi si trditi, da postaja naše miselno ozadje PD ideološko, saj se brez odprtosti za razumevanje konkretne situacije ljudi zapira v svoj prav in ne ponuja drugega odgovora kakor današnjemu človeku nerazumljeno vabilo k poslušnosti.

² »Vera, ki ne postaja kultura, je vera, ki ni celovito sprejeta, globoko premišljena in zvesto živeta.« (Janez Pavel II 1982, 129)

³ Minil je čas, ko so pastoralni teologiji odrekli njeno značilno epistemološko podlago in metodo. Pastoralna je dejavnost, ki gradi Cerkev s premišljenimi odločitvami in z nenehnim izdelovanjem kriterijev dela. Pastoralna ni nekakšna zbirka modrosti.

2. Kaj je pastoralno delo in njegovi vidiki

PD je božje-človeško delovanje Cerkve v času in v prostoru, ki gradi občestvo (delovanje *ad intra* – navznoter) in navdihuje kulturo (delovanje *ad extra* – navzven), v kateri občestvo živi. PD ima ontološko-morfološki in antropološko-fenomenološki vidik, ki sta neločljiva in nepomešana dela ene celote. V prvem vidiku ontologija PD uči trinitarične karakteristike cerkvenega delovanja, ki razodevajo zastonsko božjo ljubezen. Morfologija prvega vidika govori o konstitutivni obliki cerkvenega delovanja, opisani v trojni službi Jezusa Kristusa: kot preroka, kot kralja in kot duhovnika. Poenostavljeno lahko rečemo, da je ontološko-morfološki vidik vsakega PD že vnaprej določen iz dogmatike. Ta stabilni vidik določa naravo PD in je kakor kaka njegova DNA molekula, po kateri ločimo cerkveno od – denimo – mafijskega delovanja.

Drugače od prvega pa je drugi antropološko-fenomenološki vidik PD spremenljiv, ker se spreminjata tako človek kakor družba. Tu antropologija raziskuje dinamično človekovo problematiko, ki so jo italijanski škofje v Veroni leta 2006 posrečeno opredelili v petih točkah: človekovo čustvovanje – odnosi, zdravje – bolezen, delo – prosti čas, vzgoja – izobraževanje in družbene okoliščine (italijanska škofvska konferenca 2006). Fenomenologija tega spremenljivega vidika PD so konkretna področja cerkvenega delovanja. S teološko-pastoralno metodo razločevanja se starim področjem – katehezi, zakramentom, gospodarjenju ... – dodajo še nova, ne nadomestna, a hkrati nič manj pomembna področja PD, kakor so: pastoralna zapornikov, odvisnikov, bolnikov, študentov, vojakov, policistov, turistov, medijev, zaročencev, družin, predšolska pastoralna ...

Iz povedanega lahko sklenemo, da PD ni neposredna preslikava dejstev spekulativne dogmatike (ekleziologije, kristologije ...) v prakso, ampak je premišljena dejavnost, ki nastane ob srečanju med teološkim podatkom vere in podatkom konkretne antropološko-zgodovinsko-kulturne situacije (Lanza 2008, 115).

3. Dojeti spremembo družbene situacije

Zastavitev PD bo primerna, če bo pastoralni delavec poprej primerno doumel spremembo zgodovinsko-kulturne situacije, ki jo živimo. Sociološki opis situacije mora biti presežen z uravnovešenim teološko-pastoralnim opisom situacije, ki spremembo gleda s Kristusovimi očmi in z njegovimi kriteriji (Guardini 1994, 33).

Želim opozoriti na tri odločilne družbene spremembe. Prva je sprememba odnosa med posameznikom in religioznostjo. Sekularizacija ni spremenila samo socialnopolitičnih in socialnokulturnih razmer. Charles Taylor bi dodal, da se je posameznik spremenil tudi eksistenčno (Taylor 2009, 42). Medtem ko je bil prej posameznik po svoji naravi veren in je ves svoj obstoj utemeljeval na veri, je danes njegovo versko življenje zreducirano na občasne religiozne dogodke, slabo povezane z vsakdanjim življenjem.

Spremenjen je prav tako odnos med posameznikom in institucijo. Družba se je preoblikovala v razvejane, a zaprte sisteme, ki zadovoljujejo raznovrstne posame-

znikove razdrobljene potrebe. Sistemi spreminjajo uporabnika v razdrobljeno osebnost, saj mu raznovrstna ponudba ne more ponuditi celovitega smisla življenja (Lanza 2004, 31). V tako opisani družbi postane nehote prav vsaka institucija razumljena glede na to, kar ponuja. Končno današnji Slovenec tudi Cerkev dojema zgolj kot dobaviteljsko poslovalnico (servis) za religiozne potrebe.

In tretjič, spremenjen je odnos med posameznikom in ozemljem (Lanza 2004, 42). Urbanizaciji sledi nenehna rast mobilnosti in informiranosti, ki vodi v globalizacijo. Če hočemo biti razumljeni kot verodostojni posredovalci zaupanja in zastonjske ljubezni in ne kot svetobežniki, je treba naše PD odpirati vzajemnemu sodelovanju župnij, v katerih se ljudje pretežno gibljejo.

4. Miselno ozadje pastoralnega konzerviranja

Z družbenimi spremembami se konzervansi niso vrinili le v prehrano, ampak tudi v pastoralo. Z njimi se skuša konzervirati stara praksa odgovarjanja na vprašanje smisla človeškega življenja. Navajeni družbe, ki je bila v celoti zraščena s cerkvenim življenjem, smo do nedavnega ustreznemu PD (katehezi, liturgiji in karitas) začeli dodajati precejšnje količine konzervansov, s katerimi bi želeli katehezo, liturgijo in karitas povzdignili v edino in vekomaj trajno obliko PD.

Prvi konzervans je vdanost ali sprijaznjenost z načinom dela. Obstaja skušnjava, da ljudi prenehamo voditi in učiti iz samega strahu, da nam bodo ušli še tisti, ki so ostali. Medtem pa ljudem puščamo, da magično iščejo to, kar so bili vajeni iskati: »vidna znamenja nevidne božje milosti«, to je, nepravilno razumljene zakramente. Skratka, »imamo preveč župnij, ki delijo zakramente, in premalo župnij, ki so zakrament« (Lanza 2008, 288).

Drugi konzervans je napadalnost. Ta oblika prebuja križarske apetite po ponovni osvojitvi civilne družbe z negovanjem mita o izgubljenem krščanstvu. Konzervans napadalnosti ne ljubi modernosti, še manj pa človeka, saj mu ponuja samo eno pot, to je zatajevanje samega sebe.

Tretji konzervans je pragmatičnost. Paradokсно je, da kaka statistika pokaže več katoličanov kakor vernikov. Ker smo Slovenci, ne moremo biti preprosto kar muslimani. Ta konzervans deluje nasprotno od prejšnjega. Če je prej PD od pripadnikov pričakovalo nadčloveško zahtevnost, se tukaj povsem prilagodi trenutni kulturi izgubljene identitete.

Četrti konzervans je zaprtost. Paštete so lahko trajne, samo če so dobro zaprte. PD se tako zapre samo vase, za varne zidove starih norm in nepovezanih tradicij preživetih načel, daleč od sodobne kulture, in komunicira s svetom le prek prodajnega pulta zakramentalizacije⁴ in prostovoljne dobrodelnosti.

⁴ Ne trdim, da se zakramenti prodajajo za denar. Ne! Trdim pa, da našo pripravo na zakramente ljudje velikokrat razumejo kot prodajo v zameno za neki čas, ki ga morajo posamezniki preždeti pri verouku in pri maši. Takšno razumevanje PD se zgodi, ker nove generacije nimajo več potrebne poprejšnje vzgoje iz družine (Lenart 2009, 228).

5. Od konzerviranja PD v »konvertiranje«, to je spreobrnjenje PD

Preden začrtamo pot projektiranja ustrezne zasnove PD, naj opozorim na zmožno ločevanje med zakramentalnim in konkretnim življenjem. Miselno ozadje PD se mora spreobrniti v tem smislu, da svete maše ne dojemamo kot obvezno dejavnost, ločeno od drugih dejavnosti. Sveta maša je izvir in vrhunec vsega krščanskega življenja, saj je Gospodovo delo našega odrešenja, v katero vključujemo vse svoje življenje. Če bi daritev svete maše ločili od življenja in bi se neuravnovešeno bolj zanimali za rubricistiko (nauk o liturgičnih obredih in predpisih) kakor za življenje svete maše v vsakdanjem življenju, bi bili podobni zaročencema, ki se bolj kakor za vsakdanje življenje v zakonu zanimata za svoje »mega« poročno slavlje.

Cilj »spreobrnjene« pastore sloni na dveh temeljih. Prvi je naše osebno spreobrnjenje, ki ga motivira poklicanost k svetosti, drugi temelj pa je naše skupno spreobrnjenje. Kot občestvo smo poklicani, da hodimo v veri in hranimo svojo identiteto kristjanov (oznanjevanje navznoter) in da svojo vero oznanjamo bližnjim, ki so morda že krščeni, pa svoje identitete še niso razvili (oznanjevanje navzven). Pred stoletjem so ljudje s samim procesom socializacije obenem postajali zavedni kristjani. Ker vemo, da danes ni več tako, bi pri PD pričakovali več pozornosti do evangelizacijskih projektov.

Če je Bog v vsej zgodovini odrešenja iskal človeka in po njem hrepenel, zakaj bi si sedaj premislil? Nova zastavitev antropološko-fenomenološkega vidika PD torej ne pomeni učenja novega nauka ali spreminjanja temeljev krščanstva, ampak posodobitev PD glede na novo situacijo, po kateri bodo lahko ljudje trenutne potrošniško-sekularizirane družbe v delovanju Cerkve prepoznali delovanje živega Boga. Takšen projekt je prevelik zalogaj za enega župnika ali enega škofa, to je namreč naloga cerkvenega občestva, ki je po nauku drugega vatikanskega koncila subjekt PD. Temu subjektu je glava škof, posredno pa župnik. A prav med nami kleriki je treba začeti spreminjati miselnost, po kateri bomo sposobni občestvu privzgojiti čut za soodgovornost (Lanza 2008, 248).

Zaviranje preoblikovanja PD je opravičljivo samo, če se z razvojem PD želi zgolj razvrednotiti stara oblika PD, ki je bila nekoč zelo uporabna. Kakor se moti, kdor misli, da je vse staro zanič, tako se moti tudi tisti, ki ni pripravljen pogledati novi situaciji v obraz. Zato je bistveno pomembno razločevanje, kaj od starega še koristi in kaj potrebuje spremembo.

6. Induktivno-deduktivna metodologija izključuje božje delovanje

Nadškof Marjan Turnšek je zapisal: »Ne zadošča 'nekaj dodati' naši katehezi, da bi bila ponovno uspešna. Celoten proces je treba znova premisliti in ga zastaviti človeku primerno.« (Turnšek 2009, 130) S temi besedami je na področju kateheze izrazil vizijo Janeza Pavla II. o novi evangelizaciji Evrope. Krščansko vsebino je treba v spremenjeni Evropi na novo inkulturirati, tega pa ni mogoče doseči

zgolj s ponovitvijo evangelizacije na enak način, kakor se je to izvedlo nekoč. Podobno ne dosežemo nobenega rezultata s ponavljanjem splošnih resnic, ki so same na sebi resnične, v odnosu do konkretnega človeka pa pogosto nesporočilne.

Z vidika metodologije pomeni nova evangelizacija zavrnitev vsakega izpeljevanja iz splošnega na konkretno (dedukcija), torej iz dogem v pastoralo. Češ: vse vemo, samo poslušati nas še morajo. Škofe duhovniki, duhovnike laiki. Prav tako nova evangelizacija ne more popustiti zahtevi, da bi vero in Boga prilagajali razmeram posamezne situacije. To nevarno držo pomeni induktivna metoda, ki želi iz konkretnega življenja vplivati na zakonitosti verskega življenja. Spreminjanje vere, ki bi brez razločevanja sprejemalo svetovne trende, pomeni razvodenitev naše identitete in nevarno relativizacijo nauka.

Z razmahom teologije osvoboditve je v Cerkvi nastopilo zmotno navdušenje nad mnogimi sociološkimi metodami mešanja induktivnega in deduktivnega pristopa na vprašanje odnosa med naukom in prakso. Glavna predstavница teh socioloških metod je metoda videti – presoditi – delovati,⁵ ki je sociologu zaupala analizo situacije, pedagogu izpeljevanje, teologa pa odtegnila od teološkega branja situacije in ga omejila na operiranje z »nevtralnimi« podatki sociologije.

S predpostavko, da je mogoče povsem objektivno gledati na stvari kot takšne, kakor so, pridemo do tveganja ideološke presoje.⁶ Iluzija je toliko bolj zahrbtna, če se zaupa sociologiji (zmotno predstavljeni kot nevtralni) naloga fotografiranja resničnosti. Namesto nevtralnosti si moramo prizadevati za nepristranskost opazovanja. Domnevna nevtralnost sociologije vodi v nezavedno ideološko pozicijo, podobno kakor to velja za nevtralno izobraževanje. Omenjena sociološka metoda videti – presoditi – delovati je prikrito deduktivna, »kriptodeduktivna«, saj ji z neustreznimi instrumenti opazovanja ne uspe upoštevati situacije, kakor to obljublja njena induktivna komponenta, ampak ne glede na situacijo s prikritim, vnaprej pripravljenim scenarijem določa PD (Asolan 2009, 35). Način, kako gleda na situacijo, je namreč naravnán na to, kar hoče videti. Posledica tega je odločanje, neodvisno od okoliščin. Uresničevanje nove evangelizacije pa od pastore zahteva, da slediti principu učlovečenja, po katerem naj se izdelá svoja lastna teorija prakse, veljavna za natančno določen čas in za natančno določeno okolje (Lanza 2010, 34).

7. Metoda teološko-pastoralnega razločevanja vključuje božje delovanje

Na kompleksnost odnosa med teorijo in prakso ali odnosa med ontološko-morfološkim in antropološko-fenomenološkim vidikom PD odgovarja pastoralna metoda teološkega razločevanja.⁷ Njena vrednost je v zmožnosti, da izdelá svojo lastno teorijo prakse za konkretno situacijo občestva, v katerem hoče Bog razodeti

⁵ Ob kritiki metode videti – presoditi – delovati moramo tej metodi vendarle priznati zgodovinsko vrednost, saj je omogočila izoblikovanje metoda teološkega pastoralnega razločevanja.

⁶ Pri teologiji osvoboditve je v ozadju ideologija marksizma.

⁷ Slovenski prostor se lahko za navzočnost metode teološko-pastoralnega razločevanja zahvali mag. Ivanu Likarju, ki jo opisuje v skriptih slušateljev teološko-pastoralne šole (Likar 2006, 45–54).

svoje delo odrešenja. Takšna teorija prakse ne določa, kaj je bolj pomembno samo na sebi, temveč kaj je bolj pomembno v odnosu do situacije, v kateri občestvo živi. PD namreč ne more biti določeno in »natančno načrtovano« po nauku, ker bi takšna ideološko mobilizirana akcija s svojo samozadostnostjo le izrinila božje delovanje.

Metoda v prvi stopnji narekuje teološko analizo situacije s teološkim vrednotenjem. Brez vnaprej pripravljenih odgovorov se je treba vprašati, kako hoče Bog v tej določeni skupnosti uresničiti svoje delovanje in kako lahko mi pri tem sodelujemo. Druga stopnja pomeni konkretno odločitev in projektiranje, kako bomo trenutne možnosti zastavili, da bodo prinesle rezultat božje-človeškega delovanja. Zadnja stopnja z aktualizacijo in preverjanjem projekta pa je uresničitev enega projekta za konkretni čas in za konkretni prostor, ki se spreminjata.

Medtem ko veljajo za odnos med spekulativno teologijo in pastoralno teologijo načela nededuktivnosti in neinduktivnosti in simetrična dialektika, zmorejo kairološke, operativne in kriteriološke dimenzije projektiranja določiti nov odnos med podatkom vere in podatkom antropološko-kulturno-zgodovinske situacije. Ta odnos določajo drugačna pravila. To so pravila nededuktivnosti in neinduktivnosti in vzajemna asimetrična dialektika. Novost tega odnosa med podatkom vere in podatkom situacije je asimetrija, ki zavrača odvisnost podatka vere. Ta podatek ima namreč zaradi razodetja prednost pred zgodovinsko-antropološko-kulturnim podatkom (Asolan 2009, 26).

Kairolška dimenzija metode skrbi, da ostaja vse projektiranje v nenehnem odnosu s situacijo, ki jo neko občestvo živi. Ta dimenzija sledi teološkemu prepoznavanju situacije v njenem kairosu oziroma priložnostih, ki jih narekuje Sveti Duh. Kriteriološka dimenzija projektiranja motivira in vodi kriterije, ki niso vnaprej določeni, ampak se morajo izdelati ob soočanju konkretne tematike vere in konkretne življenjske situacije občestva. Operativna dimenzija ne zaznamuje zgolj zadnje stopnje procesa, temveč celotni projekt vključuje v že obstoječe delovanje Cerkve in v življenjsko situacijo občestva.

8. Premisleku sledi odločitev

Nekako sta pripravljenost na novo zastavitev PD in na uporabo zgoraj opisane metode v letošnjem postnem času na televiziji izrazila nadškofa Turnšek in Stres skupaj s slovenskimi škofi. Prvi je razmišljal: »Vse imetje Cerkve mora služiti ljudem, in to ne samo tistim, ki striktno pripadajo katoliški Cerkvi, pač pa le-to pripada vsem prebivalcem naše domovine, ker je Cerkev poslana vsem ljudem.« (Turnšek 2010) Stres pa je dodal: »Naše največje imetje je sodelovanje ljudi!« (Stres 2010) Ti izjavi sestavljata izjemno vizijo, ki uravnoveša delovanje Cerkve na znotraj, neposredno do oblikovanega občestva, in navzven, do vseh državljanov. Hkrati se ujemata s preroškimi besedami papeža Janeza Pavla II., namenjenimi župnikom Rima (post 1986): »Župnija mora najti sama sebe zunaj same sebe!« in z razmišljanjem Benedikt XVI. v lanskem božičnem nagovoru rimski kuriji (21. december 2009): »Cerkev naj ponovno uredi svoje tempeljsko dvorišče za pogane, ki je bilo nekoč vstopno mesto do judovske vere.«

Očitno postaja, da v pastoralni ne moremo v neskončnost diagnosticirati, kaj vse je narobe, kaj bi radi imeli, kaj vse se mora spremeniti. Če se ne odpravimo k ureničenju odločitev, smo podobni bolniku, ki se je v nedogled spraševal po terapijah, a se končno za nobeno ni odločil. Teološko branje situacije mora v nas prebuditi hrepenenje po zavezujoči odločitvi, ki jo bomo v nekem določenem projektu aktualizirali in preverjali.

Utopično bi bilo čakati in misliti, da so škofje tisti, ki morajo pisati škofijske, dekanijske in župnijske pastoralne projekte. Pastoralni projekt neke škofije lahko samo prebudi teamsko delo in refleksijo PD v strukturah, ne more pa zapovedati niti novih struktur niti novih poudarkov PD, saj bi bilo to brez živega odnosa z situacijo terena kontraproduktivno. Škof lahko s svojimi duhovniki samo prebuja teamsko delo in spreminja mentaliteto, seveda ob predpostavki, da je sam sposoben teamskega dela in odprt za ustrezno mentaliteto PD.⁸

Ne upam si zanikati vrednosti tega, da se katoličani zberemo na enem mestu k molitvi in premisleku o svoji identiteti in o svojem pričevanju vere. Upam pa si trditi, da v Cerkvi na Slovenskem manjka priložnosti, da bi se odgovorni pastoralni delavci skupaj s škofom zbrali in v molitvi in premisleku zavezujoče zastavili PD. Namesto tega živimo daleč drug od drugega, vsak na svojem koncu, vsak pri svojem natančno določenem načrtu, kakor da bi se bali medsebojnega sodelovanja zaradi morebitnih konfliktov.

9. V smeri povezovanja župnij

PD se lahko iz individualnega dobaviteljskega servisiranja religioznih potreb zaprtih župnij (ograjenih vrtičkov) spreobrne v teamsko posredovanje smisla življenja, vere in božje ljubezni (Lenart 2009, 228). Medtem ko se začenja razmislek o pastoralnih enotah, mora biti cilj teh enot povsem jasen. Enote so smiselne le, če bodo ustrezen odgovor na mobilno življenje ljudi v pastoralnem okrožju. Takšen odgovor pa bodo, če bo delo duhovnikov preseglo vrtičkarsko pastoralo. Drugače pastoralnih enot ne potrebujemo, saj se bodo formirale same ob pomanjkanju duhovnikov.

Dekanijska raven je prva, ki potrebuje premisleka in zavezujočih odločitev.⁹ Duhovniška dekanijska konferenca si zasluži več pozornosti in treba bi ji bilo nameniti več časa kakor le eno dopoldne na mesec. Hkrati pa velja tudi, da je lahko že ena ura mlatenja prazne slame nepotrebno in predolgo srečanje. Težava ne nastopi samo tedaj, ko se za koristne dekanijske projekte ne najdejo finančne rešitve, ampak se začne že na ravni sprejetosti in zaupanja. Pogosto se med nami težko ustvari in ohrani prostor dialoga.¹⁰

⁸ Primer takšnega dogajanja je proces prednostnih pastoralnih nalog celjske škofije, v kateri se je škof Stres bolj kakor za frontalno posredovanje zadev od zgoraj navzdol trudil prebuditi skupno refleksijo in teamsko PD.

⁹ To je pokazal že plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. »Ocena tajništva je bila, da so bili dekanijski pastoralni dnevi najbolj učinkovito sredstvo za animacijo vernikov pred plenarnim zborom.« (Štuhec 2002, 12)

¹⁰ Zato tudi obstajajo nekatere dekanijske brez rednih rekolekcij.

Pastoralna služba namenja razmeroma veliko pozornosti dekaniji. Pomislimo samo na številna gradiva, ki jih razpošljejo na župnije skupaj z pestro paleto pobud, ki že obstajajo v slovenskem prostoru (duhovne vaje v vsakdanjem življenju; tehnike komuniciranja, vodenja in teamskega dela; poglobljeno permanentno usposabljanje). Kljub temu pa ta dejavnost pastoralne službe ne omogoči preboja k novemu miselnemu ozadju. Pretežna pomoč pastoralne službe je informativne narave, preostalo pa so obrazci in poročila, ki omogočajo statistiko in refleksijo dela.

Vinko Potočnik je že pred petnajstimi leti spomnil na pastoralno supervizijo,¹¹ z njo pa na nova pota pastorage. Pred desetimi leti je o njej pisal prav tako tudi Bogdan Žorž in opomnil, da se »supervizija uvaja v vse poklice, kjer strokovnjaki pri svojem delu delajo z ljudmi« (Žorž 2001, 151). Socialno-družboslovne panoge pri svojem delu dajejo velik pomen superviziji, ker supervizija omogoča premagovanje prepletanja osebnih stisk in težav s stiskami in težavami posameznika, ki se mu pomaga. Marsikje v Nemčiji in po Avstriji so supervizijo začeli vključevati v pastoralno delovanje že pred dvajsetimi leti in pomeni danes nepogrešljivo pomoč preobremenjenim in samim sebi prepuščenim duhovnikom.

10. Drzna poteza nekega dekana

Nedavno je ob praznikih neki dekan izzval škofa, češ ali je pripravljen živeti v dekaniji ves teden in tako s svojo navzočnostjo in z zanimanjem za življenje dekanije prispevati svoj delež k delu tiste dekanije. Škofova pripravljenost je prebudila veselje in zadovoljstvo duhovnikov. Omenjena dekanija je lahko za tisti teden pripravila vsa odprta vprašanja in probleme, ob katerih so nastajali spori in nesoglasja. Navdušenje duhovnikov te dekanije ni bilo toliko v tem, da jim bo škof iz rokava stresel odgovore na vprašanja, ampak v tem, da bodo njihove skupne odločitve zorele k zavezujoči odločitvi, sprejeti pred škofom. Prav ta zaveza daje preoblikujočemu PD novo vrednost in motivacijo.

Prepričan sem, da bodo njihova skupna molitev, v kateri bodo poslušali, kaj Duh govori Cerkvi njihove dekanije, in njihov pogovor in refleksija antropološko-fenomenološkega vidika PD zaznamujoče spremenili mentaliteto PD. Kot posledica tega se bodo spremenili poudarki PD in vzpostavili pripadajoče strukture, zaradi katerih bodo verni in neverni ljudje tiste dekanije bolj kvalitetno živeli. To se bo lahko zgodilo, če tako škof kakor duhovniki ne bomo nastopali med seboj in do ljudi z vnaprej pripravljenimi koncepti, ampak bomo znali poslušati in ovrednotiti obstoječe dobre stvari. Prav zaradi njih se nam ni treba ustrašiti neuspehov in konfliktov, saj jih bo v medsebojni pomoči možno presegati in razreševati.

¹¹ »Supervizija je sistematična obdelava profesionalnih interakcij in odnosov, pri čemer gre za proces nadaljnje socializacije strokovnjakov, ki ne poteka več v okviru šolskega sistema.« (Potočnik 1996, 211)

Reference

- Asolan, Paolo.** 2009. *Il tacchino induttivista*. Roma: Il pozzo di Giacobbe.
- Guardini, Romano.** 1994. *La visione cattolica del mondo*. Brescia: Morcelliana.
- Italijanska škofovska konferenca.** 2006. Testimoni di Gesù Risorto: Speranza del mondo. [Http://www.convegnoverona.it](http://www.convegnoverona.it) (pridobljeno 17. 8. 2010).
- Janez Pavel II.** 1982. Discorso ai partecipanti al congresso nazionale del movimento ecclesiale di impegno culturale (16. 1. 1982). V: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Lanza, Sergio.** 2004. *La prarrocchia in un mondo che cambia*. Rim: Edizioni OCD.
- . 2008. *Convertire Giona*. Rim: Edizioni OCD.
- . 2010. La teologia pastorale secondo la 'scuola lateranense'. V: *La teologia pastorale oggi: I Laterani questioni di teologia pastorale*. Rim: Lateran University Press.
- Lenart, Boštjan.** 2009. Je duhovnik pastir ali servir ali ...? *Cerkev v sedanjem svetu* 43:228–232.
- Likar, Ivan.** 2006. *Uvod v osnovno pastoralno teologijo*. Koper: s.n.
- Potočnik, Vinko.** 1996. Pastoralna supervizija in nova pota pastorale. *Cerkev v sedanjem svetu* 30:210–212.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva založba.
- Stres, Anton, diskutant.** 2010. Pogovor s slovenskimi škofi. Ljubljana: TV 1, Sveto in svet, 18. marca.
- Štuhec, Ivan, ur.** 2002. *Izberi življenje, Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana, Družina.
- Taylor, Charles.** 2009. *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli.
- Turnšek, Marjan, diskutant.** 2010. Pogovor s slovenskimi škofi. Ljubljana: TV 1, Sveto in svet, 18. marca.
- . 2009. 'Cepič' krščanstva. V: *Evangelij – srce kateheze: 39. Katehetski simpozij*. Ljubljana: Družina.
- Žorž, Bogdan.** 2001. Supervizija – tudi duhovnikom v pomoč? *Cerkev v sedanjem svetu* 35:149–151.

Krainer, Larissa, in Peter Heintel. *Prozessethik. Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 249 str. ISBN 978-3-531-17250-7.

Kolega z Univerze v Celovcu, Larissa Krainer, profesorica za komunikacijske znanosti, in Peter Heintel, profesor za filozofijo in skupinsko dinamiko, sta nedavno tega objavila knjigo o procesni etiki, ki zasluži omembo bolj zaradi sosedstva kakor zaradi vse večje jezikovne razdalje med slovenščino in nemščino. Knjiga bi bila na tej strani Alp zagotovo bolj zanimiva, če bi bila napisana v angleščini. Morda pa se bo kdo odločil in jo prevedel.

Pridevnik *procesna* stoji pred besedo etika glede na dejstvo, da je vsaka etika neke vrste proces. Bil bi tudi odveč, ko ne bi poudarjal značilnosti etične razprave na severni/zahodni hemisferi planeta, kjer je gonilna sila razvoja in napredka teorija. Prav lahko bi se torej zgodilo, da bi ta izraz uporabili za ponazoritev ločnice med razvitim in nerazvitim svetom, čeprav je tudi to tipična *zahodna* predstava o napredku. Označujeta jo prednost, ki jo zahodni svet pripisuje razumu (zavesti), in nezaupanje, ki ga ima razum do vsega, kar ne dosega ravni razumnosti. Toda na tem področju se danes dogajajo tektonski premiki. Ali to lahko pričakujemo tudi od te knjige?

Poglejmo. Knjiga je zamišljena kot priročnik pri svetovanju v podjetnih glede organizacijskih in upravljalških vprašanj. Avtorja predpostavljata, da je meja med podjetjem in družbo – in morda tudi zasebnostjo – tekoča, tako da bi se lahko povsod počutili kakor

doma oziroma da bi lahko procese vodenja in upravljanja v podjetju razumeli kot *domačo nalogo*. Avtorja se tu postavljata v vlogo mediatorja, etiko pa razumeta kot filozofsko utemeljeno in s tem tudi bolj tekočo komunikacijo.

Avtorja najprej utemeljita nujnost in pristojnost etike, posebno v načinu razmišljanja in v njenem pomenu v sodobni diferencirani in individualizirani družbi. Etiko si zamišljata kot znanje, ki si ga lahko pridobimo z učenjem, čeprav tudi poudarjata, da ni pomembna samo naučena etika, ampak tudi vprašanje, do katere mere se je mogoče etike učiti in od kod dalje je treba računati s povratnimi informacijami (*feed-back loops*). Ker govorita o aplikativni etiki, je to seveda vmesno področje med etiko in pravom oziroma med individualizirano družbo, ki skoraj ne pozna skupne lastnine (*commons*), in utesnjenostjo prostora in časa, zaradi katerega se v oceni odgovornosti vsi poskušajo predvsem izogniti negativnim družbenim učinkom, breme pa ostane na ramenih posameznika. Etika se čuti poklicano, posameznika pod pritiskom prepričati, da je to normalno in da je povsod tako. Paradoks kaže na to, da je za rešitev/reševanje problemov mnogo premalo, razviti ustrezno etiko. Problemi niso le trdovratni, ampak jih tudi spremlja učinek posledic, na katere nismo računali. Knjiga, ki jo tu pregledujemo, obravnava družbo oziroma družbene podsisteme z vidika posameznih človekovih dejavnosti in jih poskuša napraviti bolj razumljive z uporabo praktične filozofije. Na tej podlagi avtorja razvijata procesnoetični model ravnanja.

Kaj je torej bistveno? Avtorja sta prepričana, da bi z ustrezno uporabo etike

v močno diferencirani družbi, kakor je na primer podjetje – ki seveda na drugi strani nastopa kot korporativni subjekt –, lahko zaustavili prenašanje pristojnosti in odgovornosti na druge, če bi bili sposobni prevzeti nase večjo odgovornost oziroma če bi institucionalizirali nekatere procese, ki jih etika doslej še ne pozna. Večja avtonomnost in kompetentnost, s tem pa tudi večja organiziranost bi omogočile soočenje s procesi bolj individualno in bolj odločno. Avtorja razumeta procesno etiko v smislu funkcionalne sistemske teorije, pri tem pa se sistemi, vodeni *od znotraj*, nekako sami obnavljajo. Podobni so samoorganizativnim enotam, kakor je na primer družina, biotop ali kaj podobnega. Zdi se, kakor da avtorja v tej fazi od etike pričakujeta hkrati preveč in premalo. Problem pa je tudi samo pričakovanje, modeliranje etike kot normativnega sistema, tudi če več kakor dvatisočletna zgodovina filozofije trdi, da je etika predvsem rezultat prehojene poti, ne šele njen začetek.

Procesnoetični model temelji na petih točkah: na človeku kot bitju nasprotij, na konfliktih, na reakcijskih oblikah, na oblikovanju racionalnih odgovorov in nazadnje na različnih ravneh varovanja teh odgovorov oziroma iskanja opravičenja. Drugače pa procesna etika motivira kolektivno avtorefleksivnost (izmenjavo mnenj, poslušanje itd.), kolektivno pojasnjevanje in distanciranje do zgolj normativnih postavk, vzdrževanje napetosti v primerih, ki jih ni mogoče rešiti na silo, in ravnanje, v katerem sta v enaki meri zastopani participacija in reprezentacija.

Knjiga več vprašanj odpira, kakor jih rešuje. Temeljna zamisel, da bi lahko etika razbremenila kak vidik (pre)obremenitve, se zdi sumljiva. Vendar je treba poudariti, da je etika nedvomno pomembna igralka v okolju, v katerem odločajo neetične vrednote. Knjiga je zanimiv prispevek k področju, ki se nekako dokazuje, češ da je najmanj občutljivo za probleme, kakršnih danes še ni mogoče ustrezno oceniti (med njimi tudi okoljski, na individualno-etičnem področju pa predvsem vloga izkušnje). Glede na logiko prevladujoče kulture, ki kolonizira naravo, družbo in posameznika, je škoda, ker se v filozofiji in tudi v drugih humanističnih študijah ne poudarja dovolj dejstvo, da »dobra volja ni dovolj, da bi se soočili s težkimi problemi«, in ker je treba porazdeliti odgovornost glede na sposobnost rekonstrukcije celotnega dogajanja. Sodobni podjetniški logiki se namreč očita prav to, da poskuša nedosežene načrtovane rezultate naprtiti nesposobnosti vodenja in upravljanja, če ne kar celotnim kolektivom. V dejanskih razmerah je prav nasprotno: računice o tem, kaj ljudje zmorejo, niso nikoli v nasprotju s tem, kar si ljudje želijo doseči, ampak so želje neredko v nasprotju z dosegljivim. Upoštevanje izkušenj, ki jih v tej knjigi pravzaprav lahko samo domnevamo, je tisti moment, ki kaže, da etika ne more igrati le servisne vloge – kot procesna etika –, temveč da je kot etično razmišljanje in predvsem kot etika izkušnje neločljivo povezana z etiko družbene pravičnosti in politične organiziranosti. Ta vidik v knjigi pogrešamo.

Anton Mlinar

Marco Paleari, ur. *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza*. Milano: Ancora, 2009. 144 str. ISBN: 978-88-514-0705-6.

Skupina teologov z območja severne Italije je imela v letu 2007/2008 vrsto predavanj o zakramentu sprave. Predavanja, namenjena v prvi vrsti duhovnikom, so izšla najprej v reviji *La Scuola Cattolica* (2008), sedaj pa tudi v posebnem zborniku. Avtorji (teologi, moralisti, psihologi, liturgisti) obravnavajo aktualnost zakramenta sprave, o katerem je treba »vnovič premisliti« (*ripensare*), kaj je njegova narava in kakšna je naša pastoralna praksa.

Razprava *M. Busca* govori o teoloških prvinah v procesu prenove zakramentalne prakse (13–44). Kot izhodišče vnovičnega premisleka navaja dve ugotovitvi: 1. koncilski predlog, naj se »obred in obrazci spovedovanja tako spremenijo, da bodo jasneje izražali naravo in učinek zakramenta« (B 72); 2. kriza zakramenta sprave, bolje rečeno vernikov, se med drugim kaže v teološko skromnem razumevanju zakramenta, v njegovem opuščanju in neučinkovitosti, v načinu obhajanja ipd. Kakor vsaka prenova se tudi prenova (vnovični premislek) zakramenta sprave začne pri njegovi teološki poglobitvi. Teološka poglobitev se opira na štiri bistvene prvine: kesanje, priznanje grehov, pokora in odveza. Skupina strokovnjakov je več let raziskovala zgodovinski razvoj zakramenta, ki se je izražal v raznih oblikah obhajanja in v teoloških poudarkih. V duhu koncila je treba iskati dopolnitve v razumevanju zakramenta v njegovem zgodovinskem razvoju in v individualni in občestveni razsežnosti, ki sta bolj ali manj izraženi v pastoralni praksi. Čeprav koncil ni prezrl individualnega vidika, je vendarle dal poudarek ekleziološki raz-

sežnosti, ki jo izraža Dogmatična konstitucija o Cerkvi (11), dopolnjujejo pa Pastoralne norme (1972), ki so poleg treh zakramentalnih oblik (osebna spoved, skupna priprava z individualno odvezo in skupna priprava s skupno odvezo) priporočile še spokorna opravila. Razi-skave so bile sklenjene z izidom novega obrednika (1973, slovenski prevod 1976). Ekleziološka razsežnost, ki je bila ena od pomembnih in zaželenih obogatitev, presega individualni in juridični pristop. Vendar ima tudi pasti, ki vodijo v pozabljanje, da je greh dejanje proti Bogu samemu, Boga pa človeka kliče k osebnemu spreobrnjenju. Spokorna opravila, zlasti skupno zakramentalno odvezo brez osebne spovedi, so – predvsem zaradi konkretnih človeških opustitev pri njihovem načinu obhajanja – premagale te pasti. Vrniti se je treba k bibličnim izvirom, ki pojasnjujejo naravo človekovih grešnih dejanj in proces spreobrnjenja kot odgovor na božji klic. Prav tako pojasnjujejo pomen sprave in milosti za življenje kristjana v duhu velikonočne skrivnosti. Pomembna točka prenove je vnovična omemba tesne povezanosti zakramenta sprave z zakramentom krsta (*primum baptismum, baptismum laboriosum*) in z evharistijo, zakramentom »odpuščanja grehov«. Zakrament sprave je postavljen v širši kontekst tako božjega odrešenjskega načrta kakor krščanskega življenja in pastoralne prakse.

Prenovo in premislek zakramenta v vseh njegovih razsežnostih (teologija, antropologija) je podrobneje obravnavala škofovska sinoda leta 1983. Sklepni dokument je izšel leto pozneje (slov. prevod: Janez Pavel II. *Apostolska spodbuda 'O spravi in pokori'*. CD 26. Ljubljana: Družina, 1985). Na sinodi so prišli na vrsto razni predlogi: poleg individualne tudi občestvene oblike obhajanja, razne

formule odveze (indikativna, deprekativna), prilagoditev obhajanja prejemniku, upoštevanje življenjskih razmer krajevnih Cerkva (spokorni itinerariji, grešne navade, socialni grehi) pred dopustitvijo pristopa k obhajilu, zlasti pa pomen spreobrnjenja v smislu svetopišemske zahteve in prakse prve Cerkve (*metanoia, pax cum Ecclesia – pax cum Deo*). Tako bi presegli uveljavljeni, a neučinkoviti binom priznanje – odveza. Sklepni dokument ni dosegel predlogov in pričakovanj. Potrdil je vlogo individualne spovedi kot redne oblike sprave, pomen (pogostega prejemanja) zakramenta za duhovno življenje in možnost za duhovni pogovor, bolj kakor spokorno pot je postavil v ospredje odvezo. Kljub temu dokument prinaša nekaj premikov, med katerimi je najpomembnejši prehod od spovedi (priznanja) k spravi (zakramentalna in eklezialna razsežnost), ki vključuje obnovitev krstne milosti in vključitev v evharistično občestvo. Toda – tako sklene avtor – pred nami je še vedno odprta nova (četrt) stopnja v teološkem in kot posledica tega tudi v pastoralnem razvoju zakramenta.

P. Caspari in N. Valli obravnavata razmerje med evharistijo in zakramentom sprave (45–69). V preteklosti se je to vprašanje pogosto omejevalo na pogoje za prejem obhajila, na čistost vesti, manj pa na dejstvo, da je evharistija zakrament »v odpuščanje grehov«, in na teološko (ontološko) povezavo med zakramentoma. Pavlovo opozorilo (1 Kor 11,28–29) je bilo povod za nenehno spraševanje vesti glede osebne primerčnosti za prejem obhajila. Liturgična besedila zahodne in vzhodne Cerkve navajajo prvine (splošnega) priznanja grešnosti tako duhovnika kakor vernikov. Omenimo le Confiteor, ki sta ga molila v začetku maše najprej duhovnik, nato

občestvo vernikov; sledila je prošnja obeh za odpuščanje grehov drug drugemu. Tudi druga mašna besedila, vključno z molitvijo očenaša, govorijo o odpuščanju, očiščenju, osvoboditvi od grehov. Nič čudnega, če so nekateri tem in drugim besedilom mašnega obreda pripisovali moč odpuščanja malih grehov in obvarovanja pred težkimi, kakor je to potrdil tridentinski koncil (DH 1638), hkrati pa je zahteval prejem zakramenta sprave za odpuščanje smrtnih grehov. Vprašanje je bilo, ali je v tem primeru nujnost prejema zakramenta sprave božjega izvora (de iure divino) ali le stvar cerkvenega (disciplinarnega) prava, saj je greh odpuščen že zaradi popolnega kesanja. Tridentinski koncil je resda izjavil, da »sola fides« ne odpušča grehov, toda evharistija odpušča vse grehe, tudi smrtne, grešniku, ki obhaja evharistijo s skesanim srcem in s pripravljenostjo, priznati grehe v zakramentu sprave, ki je zagotovilo (potrditev) odpuščanja. Upoštevati je treba, da je evharistija (obhajilo) v svojem bistvu spomin Kristusove daritve, božji dar človeku in kruh za življenje, ki odpušča male grehe in obvaruje pred smrtnimi, zakrament sprave pa božji dar odpuščanja grehov, ki ga evharistija vključuje in utemeljuje. Kakor evharistija predpostavlja krst za učinkovito udeležbo, tako predpostavlja tudi zakrament sprave kot pripravo za vredno obhajanje (prejem) evharistije. Avtorja se dotakneta tako teološkega kakor pastoralnega vidika z vprašanjem, ali je mogoče zgolj s kesanjem ali spovedjo tik pred obhajanjem evharistije zagotoviti resnično kesanje in spreobrnjenje, če se zavedamo, da imata tako greh kakor tudi spreobrnjenje značilen itinerarij: v prvem primeru je to oddaljevanje od Boga in od dobre ga, v drugem primeru pa odvrnitev od slabega in popoln obrat k Bogu. Za to

drugo so poleg molitve potrebna še druga dejanja: post (premagovanje), miloščina, dobra dela. Prva Cerkev je to reševala in živila bolj prepričljivo.

O grehu kot zavrnitvi božje ljubezni razpravlja A. Fumagalli (70–91). Greh je temeljno človeško izkustvo, toda pogosto le kot antropološko dejstvo, kot nemoč, doseči ideal in svojo lastno človeško podobo. Izkustvo pove, da je človek svoboden v odločitvi za dobro ali zlo, ki ga pojasnjuje primera o trti in mladikah. (Jn 15,1–6). Avtor priključuje v razlagah v zavest nekaj moralnoteoloških načel za ponazoritev človekove dvojne možnosti ravnanja: greh kot *aversio a Deo et conversio ad creaturas, bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectus*, grehi storitve in opustitve, dejanja, ki združujejo (*syn-ballo*) in ločujejo (*dial-ballo*), greh kot dejanje proti sebi, proti drugemu, proti Bogu in proti stvarstvu. Ta relacijski vidik avtor obravnava podrobneje v duhu dokumenta *O spravi in pokori* (1984). Ob široko zastavljenem razmišljanju je osrednje vprašanje posvečeno ljubezni, s katero nas Bog ljubi, ljubezni, ki je že položena v človekovo srce kot hrepenenje in izvir sreče, vendar jo je človek sposoben zavrniti. V tem pogledu nimajo vsa človekova dejanja enake teže. Razlika med vélikim (smrtnim, težkim) in malim grehom zavzema v moralni teologiji pomembno mesto. Podlage so dane v razodetju, zlasti v Novi zavezi, ki govori o »grehu, ki prinaša smrt«, in o grehu, »ki ni za smrt« (1 Jn 5,16), prav tako v pastoralni praksi prve Cerkve, ki je nekatera dejanja ostreje sankcionirala (umor, prešuštvo, odpad od vere). Tradicionalno razdelitev na smrtni in na mali greh so v novejši dobi nekateri hoteli dopolniti še z besedo »véliki« greh in s tem jasneje nakazati razliko med smrtnim in vélikim grehom. *Katekizem katoliške Cerkve*

(1993) takšne delitve ni sprejel. Pravi, da »smrtni greh (to je pregrešitev zoper razum, resnico in pravilno vest«, KKC 1649) z veliko kršitvijo božje postave odstrani ljubezen iz človekovega srca ..., ko nižji dobrini daje prednost pred Bogom. Mali greh (pa) pusti, da ljubezen še obstaja, čeprav jo žali in rani.« (KKC 1655) Vsa človekova dejanja imajo torej medosebno (relacijsko) naravo.

Pomembno dopolnitev za razumevanje greha in kot posledica tega tudi za razumevanje spreobrnjenja prinaša sodobna antropologija, ki v obeh primerih govori o procesu – o oddaljevanju z grehom in o vračanju s spreobrnjenjem. Statično sodbo o nekem dejanju dopolnjuje vpogled v dogajanje, ki je znotraj človeškega spoznanja, hotenja in delovanja. Poleg treh že znanih objektivnih meril, ki so v začetku greha, namreč o spoznanju, o svobodi in o velikosti dejanja, so medosebni odnosi pomemben dejavnik subjektivnega presojanja dejanj. V vsakem človekovem dejanju se srečujeta objektivnost (drugi, drugo) in delujoči subjekt (subjektivni vidik). V času individualizma in subjektivizma, ki se je uveljavil tudi na področju moralne, predvsem psihološke presoje človekovih dejanj, je objektivni kriterij (teža slabih dejanj, zunanji vplivi) pomembno merilo presojanja. Še vedno je veljavno načelo, ki ga je izrazil sv. Tomaž Akvinski, da je namreč »teža greha odvisna od intenzitete hudobij«. Tako smo pri temeljnem merilu – pri ljubezni ali zavračanju ljubezni. S tem je premagan tako moralni legalizem v presojanju dejanj kakor tudi subjektivizem. Prvi se sprašuje, »kaj je kdo storil«, drugi, »kdo je človek, ki je to storil«. Kriterij je ljubezen ali njena zavrnitev, ki se kaže v odnosu do Boga in do bližnjega. Na ta ali oni način se z njima srečujemo vsak dan.

E. Parolari se sooča s sedanjo prakso zakramenta sprave (92–106). Zadeva spovedanca in spovednika. Izraz »iz-spoved« je izgubil prvotni pomen: izpoved vere, razmerje jaz – ti, človek pred Bogom in pred njegovo besedo. Spoved izraža globoko izkustvo in potrebo človeka, da pred drugim prizna svoj greh, da mu drugi pomaga nositi breme greha, da sliši besede človeškega razumevanja, odpuščanja in solidarnosti. Nič čudnega, če se je danes ta potreba preselila tudi v virtualni svet (blog, forum, chat ...), čeprav izraža mnoge nenavadne in celo patološke oblike. Klasična oblika psihoterapije, ki je v marsičem nadomestila spovedni pogovor, je doživela novo obogatitev ali celo konkurenco v »virtualni spovedi«. Vsekakor je to priložnost za »izpraševaje vesti« dosedanjih spovedni praksi, ki potrebuje globoke teološke in antropološke poglobitve. Verjetno mlajši rodovi to čutijo globlje kakor starejši, ki so živeli v drugačnem verskem in družbenem okolju, čeprav ne brez težav, napetosti in konfliktov. Mladi generaciji očitajo moralno dezorientiranost, čustveni analfabetizem, napetost med pričakovanji in dejanji, večje razočaranje nad starejšo kakor nad svojo generacijo. Kdo bi znal odkriti njihove skrite misli in želje?

Za starejši in za mladi rod je spoved enkratna priložnost, da se srečajo s seboj, s svojo notranjostjo in z življenjem. Pripoved (izpoved!) je ključ, ki odpira vrata v prihodnost, tudi vrata v preteklo, prav to pa zakrament sprave je. Ponazarja jo prilika o izgubljenem sinu. Faze doživljanja odhoda, doživetij osamitve, premisleka in vračanja v očetov hišo in vsega, kar je s tem povezano (svoboda, strah, razočaranje, vrnitev, sprejem), je treba povezati med seboj. Spovednik ne opravlja le vloge osebe, ki posluša, ampak je predstavnik Boga, ki

mu je vse znano. V njegovem imenu – tudi sam slaboten – spovednik govori, prebujajo upanje, zagotavlja božje odpuščanje. Oba, spovedanec in spovednik, se morata varovati psihologiziranja. Med njima se uveljavlja duhovno spremljanje, ki kar najbolj upošteva osebno svobodo in pot posameznika. V tem pogledu je nenadomestljivo svetopisemsko sporočilo srečanj grešnikov z Bogom, s Kristusom, kakor ga opisuje Sveto pismo Stare in Nove zaveze (psalmist, grešniki pred Jahvejem in Kristusom), ki se dogajajo znotraj izvoljenega ljudstva in cerkvenega občestva. V teh srečanjih so izražene *confessio laudis*, *confessio vitae in confessio fidei* (C. M. Martini), ki vračajo življenju enost; to je namreč hudič – diabolus (dia-bollo) – človeku ukradel.

G. Como se v svoji razpravi dotika spreobrnjenja in pokore, kakor se izraža v sedanji obliki obhajanja zakramenta, zlasti pri spovedi iz pobožnosti (107–128). Ta oblika spovedi je povezana z določbo četrtega lateranskega koncila, ki je leta 1215 predpisal, da mora vernik vsaj enkrat v letu pristopiti k spovedi. Novi redovi (frančiškani, dominikanci) so laikom močno priporočali tudi pogostejšo spoved kot znamenje očiščenja duše in kot zagotovilo večnega življenja. V poznejših stoletjih so se uveljavili različni poudarki pogoste spovedi: spraševanje vesti, materija spovedi, duhovni napredek, duhovno vodstvo, pomiritev vesti, rešitev pred peklom, pa tudi družbeni vidik (izpolnitev dolžnosti). Priročniki za spovednike in za spovedance so kdaj prinašali podrobnejša navodila, ki so nekatere zavedla v skrupuloznost, v ponavljanje »dolgi spovedi« ipd. Uravnovešena navodila, posebno proti jansenistični strogosti, sta prispevala sv. Frančišek Saleški in sv. Alfonz Liguori. Srednjeveški in novoveški spovedni ri-

gorizem se je razširil tudi na prejem obhajila. Spoved je bila pogoj za prejem obhajila – in to zadeva tudi male grehe. Premik je storil sv. Pij X. z dekretom o zgodnjem pristopu otrok k obhajilu (1905). Preteklo stoletje je s sekularizacijo verskega nauka in prakse močno poseglo v (ne)razumevanje zakramenta in v njegovo postopno opuščanje. Svoj prispevek je dodala tudi spovedna praksa, v kateri priznanju grehov takoj sledi zakramentalna odveza, zanemarjena pa je spokorna pot (itinerarij), povezana z družbenim (občestvenim, eklezialnim) vidikom greha in pokore. Mednarodna teološka komisija (1983) je upravičeno poudarila pomembnost treh dejanj: priznanje grehov, kesanje in pokora. V prenovi zakramentalne prakse je pomembno dejanje vizija krščanskega življenja kot nenehnega spreobrnjenja, znotraj katerega je umeščen sam zakrament. Človek je grešnik, ki si prizadeva za spreobrnjenje – k Bogu, ne k sebi. Osebna poklicanost in odgovornost sta podlagi, da človek greha – kolikor ga sploh priznava – ne pripisuje družbi, ampak svoji lastni miselnosti in ravnanju. S tem tudi prispeva k prenovi občestva, Cerkve in sveta. V tem prizadevanju ni sam. V pomoč mu je dan zakrament sprave, v tem ga spodbuja občestvo verujočih, katero tudi sam podpira s svojim prizadevanjem.

Zadnjo razpravo o »drami sprave« je prispeval *M. Paleari* (129–142). Prvotna »drama« je človek sam, obdarjen s svobodo, ki božji ljubezni in načrtu reče svoj NE. Čeprav to velja za hude kršitve božjega zakona, ki osebo odvrčajo od Boga, občestvu pa prizadenejo rane, so tudi vsakdanja dejanja (mali grehi) tista,

ki slabijo moč dobrega v človeku. Povezava z evharistijo daje zagotovilo, da ima kristjan na voljo posebno obliko srečanja z Bogom, priznanja grešnosti in deležnosti na božjem opravičenju. Grehu, temi in laži – to namreč greh je – stojijo nasproti dobro, luč in resnica. Cerkev je prejela moč in nalogo, odpustiti grehe. Oblike njene uresničitve so bile v preteklosti različne. Tudi danes imajo kristjani na voljo več oblik, v katerih jim Cerkev kot (po)srednica daje zagotovilo božjega usmiljenja in odpustčanja. Tako kakor zakrament je tudi Cerkev znamenje božjega delovanja v duhu načela »pax cum Ecclesia – pax cum Deo«. Cerkev je najprej oznanjevalka zvestobe božji ljubezni, božjemu nauku, h kateremu sodita tudi sprava in pokora. Pri tem imajo posebno mesto evharistija, ki vsebuje pravne in spokorne prvine (besedila, znamenja), drugi zakramenti in zakramentali, liturgično leto s posebnimi spokornimi časi (advent, post), oznanjevanje božje besede, ki uči, presoja in ozdravlja, in vzgoja v eklezialni zavesti, ki daje na voljo različne itinerarije pokore in sprave.

Obširnejša predstavitev raznih vidikov narave, razvoja in pastoralne pomembnosti zakramenta sprave želi izpolniti praznino, ki je v tem času v domači teološki, zlasti pastoralni literaturi. Čas je za premislek, ali ni ta praznina razlog, da nekateri spovedniki opuščajo pomembno službo v vzgoji k spokornosti in v službi samega zakramenta, da tudi verniki vse redkeje pristopajo k zakramentu usmiljenja z ene strani, z druge strani pa k viru duhovne moči, ki jo daje Kristus.

Rafko Valenčič

Mati Terezija. *Pridi, bodi moja luč: zasebni spisi svetnice iz Kalkute. Izbor in komentar Brian Kolodiejchuk; prevedla Marija Weisskirchen. Ljubljana: Družina; Novi svet, 2010. 400 str. ISBN: 978-961-222-809-5.*

Postulator v postopku blažene matere Terezije, pater Brian Kolodiejchuk, je v zajetni knjigi objavil vrsto doslej zasebnih zapiskov svetnice iz Kalkute. Ta pisma, ki jih je mati Terezija napisala nekaterim svojim najbližjim sodelavcem, vsebujejo pretresljive izpovedi o notranji »temni noči vere«, ki jo je ustanoviteljica misijonark ljubezni prestajala okoli petdeset let.

Mati Terezija poroča o svoji novi »poklicanosti v poklicanosti«. Septembra 1946 so mater Terezijo, ki je bila tedaj stara šestintrideset let, poslali na letne duhovne vaje in na potrebni oddih v samostan loretskih sester v Darjeeling. Med vožnjo na vlaku je imela v torek, 10. septembra 1946, odločilno mistično srečanje s Kristusom. Čeprav je bila trdno odločena, o podrobnostih molčati, jih je pozneje le razodela:

»Bila je poklicanost v poklicanosti. Bil je drugi klic. Bila je poklicanost, da žrtvujem celo Loreto, kjer sem bila zelo srečna, in grem ven na ceste, da bi služila najbolj ubogim med ubogimi. Na tem vlaku sem slišala klic, naj vse zapustim in grem za Kristusom v najbolj revna prebivališča – da bi mu služila v najbolj ubogih med ubogimi ... Vedela sem, da je bila to njegova volja in da moram iti za Kristusom. Nobenega dvoma ni bilo, da bo to Njegovo delo.« (nem., str. 53)

Mati Terezija je imela ta dan, ki so ga pozneje začeli obhajati kot »dan navdih, Inspiration day«, za dejanski začetek misijonark ljubezni, Missionaries of Charity. Mati sama je pozneje pojasnila: »Natanko ta dan leta 1946 mi je Bog na

vlaku za Darjeeling podaril poklicanost v poklicanosti, da bi tešila Jezusovo žejo s tem, da naj bi mu služila v najbolj ubogih med ubogimi.« Svoja mistična izkustva – notranje nagovore, ki jih imenuje »glas« in *videnja*, je pozneje natančno popisala.

Tistega 10. septembra 1946 je začela mati Terezija prejemati vrsto notranjih nagovorov (*interior locutions*), ki so trajali do polovice naslednjega leta. Mati Terezija je v resnici slišala Jezusov glas in se z njim zaupljivo pogovarjala. Kakor nekaterim izbranim svetnikom je bilo tudi njej dano, da je slišala Jezusov glas. Še več: Jezus se je z njo neposredno in zaupljivo pogovarjal in jo prosil, naj v Cerkvi prevzame čisto posebno poslanstvo. Vse od začetka teh izrednih izkustev mati Terezija nikoli ni niti najmanj dvomila, da je Jezus resnično govoril z njo. Ta Jezusova sporočila je označevala kot »glas«. Jezus se je obračal nanjo z izredno nežnostjo in jo nagovarjal »My own spouse, moja nevesta«. Mati Terezija mu je odgovarjala »My Jesus« ali »My own Jesus, moj Jezus«. Jezus ji je govoril o svoji žgoči žeji, o svoji goreči ljubezni do duš. Napovedal ji je hudo trpljenje. Mati Terezija se ni imela za vredno in je rekla Jezusu, naj si izbere bolj velikodušno osebo. A Jezus je vztrajal: Ali boš zavrnila?

Mati Terezija je o teh mističnih doživetjih govorila s svojim duhovnim voditeljem patrom Van Exemom in s kalkutskim nadškofom Périerom. Septembra 1946 je nadškofu napisala tole pismo: »To leto sem zelo pogosto čutila hrepenenje po tem, da bi hotela biti vse za Jezusa in druge duše, pred vsem Indijcem ... Jezus me pri vsaki moji molitvi in pri svetem obhajilu nenehno prosi: 'Ali boš odklonila? Ko bi šlo za Tvojo dušo, ne bi mislil nase, ampak bi se prosto-voljno žrtvoval zate na križu. Kaj pa ti?

Ali se hočeš upirati? Rad bi indijske sestre kot spravno žrtev svoje ljubezni, ki bi bile Marija in Marta, ki bi bile tako zelo zedinjene z menoj, da bi izžarevale mojo ljubezen nad duše. Rad bi svobodne sestre, ki so oblečene z mojim uboštvom križa. Rad bi pokorne sestre, ki so oblečene z mojo pokorščino križa. Rad bi sestre, ki so polne ljubezni, ki so oblečene z mojo ljubeznijo križa. Ali hočeš odkloniti, da bi to storile zame?»

Moj Jezus – to, kar zahtevaš od mene, se mi izmika. Razumem komaj polovico tega, kar hočeš od mene. Nevredna sem – grešna sem – slabotna sem – prosim, Jezus, najdi dušo, ki je vrednejša kakor jaz, in dušo, ki je bolj velikodušna.

»Ti si postala moja nevesta iz ljubezni do mene. Zame si prišla v Indijo. Žeja po dušah te je pripeljala tako daleč. – Zdaj pa se bojiš tega, da bi za svojega ženina naredila naslednji korak – zame – za duše? Se je tvoja velikodušnost ohladila? Ali sem zate na drugem mestu? ... Bojiš se tega, da bi izgubila svojo poklicanost – postala svetna – da ti manjka vztrajnosti. Ne, tvoja poklicanost je ljubiti in trpeti ter reševati duše. Ko storiš ta korak, boš izpolnila mojo srčno željo. To je tvoja poklicanost. Nosila boš preprosto indijsko obleko, še bolje, oblačila se boš kakor moja mati – preprosto in ubogo. Tvoje sedanje redovno oblačilo je sveto, ker je moj simbol. Tvoj sari bo svet, ker bo postal moj simbol.«

Daj mi svojo luč. – Pošlji mi svojega Duha – ki naj me uči Tvoje volje, ki mi bo dal moč, vse tako storiti, da Ti bo ugajalo. Jezus, moj Jezus, ne pusti, da bi bila prevarana. Če si res Ti, ki to hočeš, daj mi dokaz za to; če ne, naj ta želja zapusti mojo dušo. – Slepo Ti zaupam – ali boš dopustil, da se moja duša pogubi? Tako se bojim, Jezus, bojim se tako grozno, ne

dopusti, da bi bila prevarana – tako se bojim. – Ta strah mi kaže, kako zelo ljubim sebe. Bojim se prihodnjega trpljenja – če bom živela po indijsko – če se bom oblačila kakor Indijci, jedla kakor oni, spala kakor oni – če bom z njimi živela in ne bom mogla storiti ničesar, kakor jaz hočem. Kako zelo se je ta udobnost že polastila mojega srca.

»Vedno si mi govorila: 'Stori z mano, karkoli hočeš.' Zdaj bi rad začel delovati, dopusti mi, moja mala nevesta, moja mala. – Ne boj se – vedno bom pri tebi. Trpela boš in trpiš že zdaj. Toda če si moja mala nevesta – nevesta križanega Jezusa, potem boš morala v svojem srcu prenašati te muke. Pusti me delovati. Ne odklanjaj me. Zaupaj mi polna ljubezni – zaupaj mi slepo.«

Jezus, moj Jezus – jaz sem edino Tvoja – jaz sem tako neumna – ne vem, kaj naj rečem – a stori z menoj, kar hočeš – kakor hočeš, dokler hočeš. Ne ljubim Te za to, kar daješ, marveč Te ljubim za to, kar jemlješ. Jezus – zakaj ne morem biti popolna loretska sestra – prava žrtev Tvoje ljubezni – tukaj – zakaj ne morem biti preprosto tako kakor druge. Poglej si sto loretskih sester – ki so Ti popolnoma služile in so zdaj pri Tebi. Zakaj ne morem iti po isti poti kakor one in priti k Tebi?

»Rad bi indijske sestre, Missionaries of Charity – ki naj bodo moj ogenj ljubezni med čisto ubogimi, bolnimi, umirajočimi, malimi otroci. Rad bi, da pripelješ uboge k meni – in sestre, ki darujejo svoje življenje kot duše zadoščevanja za mojo ljubezen, prinašajo te duše k meni. Vem, da si najbolj nesposoben človek, slaboten in grešen, vendar bi te rad za to prav zaradi tega, za mojo slavo. Ali me boš zavrnila?»

»Moja mala, pripelji mi duše – pripelji k meni duše ubogih malih otrok na

cestah. – Kako me rani – ko bi le vedela – ko gledam te uboge otroke zamazane z grehom. – Hrepenim po čistosti njihove ljubezni. – Ko bi mi le odgovorila in mi pripeljala te duše – ter jih iztrgala iz hudičevih krempljev. Ko bi le vedela, koliko malih vsak dan zapade h grehu. Veliko je sester, ki se brigajo za bogate in premožne, a za moje čisto uboge pa ni sploh nikogar. Po njih koprnim – nje ljubim. Ali se boš upirala?»

Leta 1947 je mati Terezija slišala notranji glas in prejela posebno videnje v treh podobah. Najprej navaja Jezusov nagovor: »Moja mala – pridi – pridi že – nesi me v jame ubogih. – Pridi, moja luč. – Ne morem iti sam – ... ne poznajo me – zato me ne marajo. Pridi ti – pojdi mednje, nesi me s seboj k njim. Kako zelo hrepenim po tem, da bi prišel k njim v njihove jame – v njihove temne nesrečne hiše. Pridi, bodi pravna žrtev zanje – v tvoji daritvi – v tvoji ljubezni zame me bodo prepoznali – me bodo spoznali – me bodo hoteli. Žrtvuj se še bolj – smehlaj še prijazneje, moli še bolj goreče, in vse težave bodo izginile.«

»Bojiš se. Kako me rani tvoj strah. – Ne boj se – tudi ko bi bil ves svet zoper tebe, če se ti posmehuje, tudi če te tvoje sestre in predstojnice prezirajo, ne boj se. Jaz sem v tebi, pri tebi in zate.«

»Trpela boš – zelo veliko trpela – toda ne misli na to. Pri tebi sem. – Tudi če te ves svet zavrne – misli vedno na to, da pripadaš meni – in da jaz pripadam samo tebi. Ne boj se. Jaz sem. – Samo ubogaj – ubogaj veselo in takoj in ne postavljalj vprašanj – samo ubogaj. Nikoli te ne bom zapustil – če ubogaš.«

Zdaj mati Terezija poroča o zelo pomembnem videnju. Takole pričuje:

1. Videla sem veliko množico ljudi – veliko različnih ljudi – tam je bilo prav tako zelo veliko ubogih in otrok. Vsi so

držali svoje roke povzdignjene proti meni – jaz sem stala v njihovi sredi. Klicali so: »Pridi, reši nas – prinesi nam Jezusa.«

2. Spet ti številni ljudje – v njihovih obrazih sem morala prepoznati veliko skrb in bolečino. – Klečala sem poleg Marije, ki je gledala vse te ljudi. – Nisem videla njenega obličja, mogla pa sem jo slišati govoriti: »Ne skrbi zanje – meni pripadajo – pripelji jih k Jezusu. – Prinašaj jim Jezusa. – Ne boj se. Uči jih moliti rožni venec – družinski rožni venec in vse bo dobro. – Ne boj se – Jezus in jaz bova pri tebi in tvojih otrocih.«

3. Ista velika množica ljudi – tema je obdajala ljudi. Kljub temu sem jih mogla videti. Naš Gospod na križu. Marija nekoliko stran pod križem – in jaz sama kot majhen otrok pred njo. Njena leva roka je bila na moji levi rami – desna pa je držala mojo desno roko. Obe sva gledali na križ. Naš Gospod je rekel: »Prosil sem te. Oni so te prosili in Marija, moja mati, te je prosila. Ali se boš branila storiti to zame – da bi skrbela zanje in jih prinašala k meni?«

Odgovorila sem: Jezus, veš, da sem vsak čas pripravljena iti.

Od tedaj nisem ničesar več slišala in tudi ničesar več videla, toda o vsem tem vem, kar sem napisala: *to je resnično*.

Mati Terezija v istem pismu navaja, da je Gospoda prosila, naj se obrne na bolj velikodušno osebo, ker sama čuti svojo nevrednost. Toda želja, da bi tešila Jezusovo ljubezen po dušah ubogih in postala čista pravna žrtev Kristusove ljubezni, jo navdaja pri vsaki maši in pri svetem obhajilu. V ta namen prosi nadškofa za dovoljenje, da bi smela čimprej začeti to obliko apostolskega življenja.

Nadškof Périer je v tej vztrajnosti odkril velikodušnost in močan značaj ma-

tere Terezije. Po treznem premisleku in po globoki molitvi se je odločil ustreči prošnji matere Terezije. Vrhovni predstojnici loretskih sester je pisal, naj materi Tereziji omogočijo izstop iz kongregacije. Dne 6. januarja 1948, na 19. obletnico Terezijinega prihoda v Indijo, je po sveti maši v skupnosti loretskih sester v Kalkuti izrekel materi Tereziji dolgo pričakovane besede: »Začnite!«

Gospodov načrt je uresničen. »Moj Bog, daj mi zdaj, ta trenutek pogum, da vztrajno sledim Tvojemu klicu.« (mati Terezija)

Samo Bog je vedel za visoko ceno žrtve, ki jo je mati Terezija plačala, ko je odšla iz skupnosti svojih dragih loretskih sester v Kalkuti. Odšla je v Patno, kjer naj bi se naučila osnov nege bolnikov. V svoj dnevnik je zapisala naslednjo molitev: »O Jezus, edina ljubezen mojega srca, za tvojo čisto ljubezen bi rada pretrpela vse to, kar trpim in kar hočeš, da naj trpim. Ne zaradi zaslug, ki si jih s tem morem pridobiti, in tudi ne zaradi plačila, ki si mi ga obljubil, marveč edino zato, da bi ti bila všeč, da bi te slavila, da bi te poveljevala, tako v veselju, kakor tudi v trpljenju.«

Mati Terezija je aprila 1961 med duhovnimi vajami pisala jezuitskemu patru Josephu Neunerju, ki je deloval v Indiji in jo duhovno podpiral, pismo, ki vsebuje pričevanje o njeni dotedanji duhovni poti. Po hudi notranji stiski je dosegla popolno predanost: »Prvič po teh enajstih letih sem prišla do tega, da ljubim temino – kajti zdaj verujem, da je del, zelo zelo majhen del Jezusove temine in bolečine na zemlji.«

Prisluhnimo njeni izpovedi: »V Loretu sem bila zelo srečna. – Mislim, da sem bila najbolj srečna sestra. – Nato je prišel klic. – Naš Gospod me je vprašal povsem neposredno – glas je bil jasen in povsem prepričljiv. – Vedela sem, da

je bil On. – Tesnoba in grozni občutki – bojazen pred tem, da bi bila varana. – A ker sem nenehno živela v pokorščini – sem vse predložila svojemu duhovnemu voditelju – ves čas v upanju, da bo rekel – češ da je vse le hudičeva prevara, toda ne – kakor glas – tako je rekel tudi on: Jezus sam Vas prosi. – nato veste, kako se je vse nadaljevalo. – Moji predstojniki so me 1947 poslali v Asansol – in tam je bilo tako, kakor da bi se mi naš Gospod sam popolnoma podaril. – Sladkost in tolažba in edinost teh šestih mesecev – so minile mnogo prehitro.

In nato se je začelo Delo – decembra 1948. – Ko se je 1950 večalo število sester – je raslo tudi Delo. – Toda zdaj, pater – od leta 49 ali 50 ta strahotni občutek izgubljenosti – ta nepopisna temina – ta osamljenost – to trajno hrepenenje po Bogu – ki v mojem srcu povzroča to globoko bolečino. – Tako globoka temina vlada, da resnično ne morem ničesar videti – niti s svojim duhom niti s svojim razumom. – Prostor Boga v moji duši je prazen – v meni ni Boga. – Bolečina hrepenenja je tako velika – želim si Boga in hrepenim samo po njem – in potem občutim samo to. – On me ne mara. – Boga ni tukaj. – Nebesa – duše – zakaj so to samo besede – ki mi ničesar ne pomenijo. – Moje življenje se dozdeva tako protislovno. Pomagam dušam – iti kam? – Zakaj vse to? Kje je duša v mojem lastnem bitju? Bog me ne mara. – Večkrat – naravnost slišim krik svojega srca – »Moj Bog« in nič več ne pride. – Torture in bolečin ne morem razložiti. – Od svojega otroštva sem občutila najnežnejšo ljubezen do Jezusa v Najsvetejšem – a izginila je tudi ta. – Ničesar ne občutim pred Jezusom – in vendar ne bi za nič na svetu hotela pogrešati svetega obhajila.

Vidite, pater, protislovje v mojem življenju. Hrepenim po Bogu – rada bi ga

Ljubila – Ga zelo ljubila – živila samo za Njegovo ljubezen – samo ljubila – in vendar je tu samo bolečina – hrepene-nje in nobene ljubezni. – Pred leti – pred nekako 17 leti – sem hotela Bogu podariti nekaj lepega. – Pod kaznijo smrtnega greha sem se zaobljubila, da Mu ničesar ne odrečem. – Od tedaj sem držala svojo obljubo – in če je temina včasih zelo temna – in sem tik pred tem, da rečem 'Bogu ne', me iztrga misel na to obljubo.

V svojem življenju bi rada samo Boga. – 'Delo' je resnično in samo Njegovo. – On me je prosil zanj. – On mi je povedal, kaj sem morala storiti. – On je vodil vsak korak – usmerja vsak gib, ki ga storim – polaga besede v moja usta – mi daje, da sestre učim pravo pot. – Vse to in vse v meni je On. – Če me svet zato hvali – se me to resnično ne dotakne – niti površja – moje duše. Glede Dela sem prepričana: to je On.

Prej sem mogla ure preživeti pred našim Gospodom. – Ga ljubiti – z Njim govoriti – in zdaj – še meditacije ne morem prav opraviti – nič drugega /ne spravim iz sebe/ kot samo 'Moj Bog' – včasih pa še tega ne zmorem. – Kljub temu nekako globoko v mojem srcu prodira to hrepenenje po Bogu skoz temino. Ko sem zunaj – pri delu – ali ko se srečujem z ljudmi – je tam neka navzočnost – nekoga Živega čisto blizu – v meni. – Ne vem, kaj je to, vendar zelo pogosto, celo vsak dan – vedno resničneje raste v meni ta ljubezen do Boga. – Zalotim se pri tem, kako Jezusu ne za-vedajoč se dajem nenavadna znamenja ljubezni.

Pater, odprla sem Vam svoje srce. – Učite me – Boga ljubiti – učite me, zelo Ga ljubiti – ne vem veliko o božjih rečeh. Rada bi ljubila Boga kot 'svojega Očeta' – kar je zame.

Zelo pogosto si želim, da bi se sama hranila s hrano, ki jo dajem svojim se-stram – a tega nikdar ne morem – isto velja za duhovne knjige. Vse to je bilo prej zame tako naravno – dokler ni naš Gospod popolnoma stopil v moje življe-nje. – Boga sem ljubila z vsemi močmi otroškega srca. Bog je bil središče vsega, kar sem storila in govorila. – Toda zdaj, pater – je tako temno, tako druga-če, in vendar je On moje vse – tudi če me ne mara, in kakor da se zame ne bri-ga.

Ko se je Delo začelo – sem vedela, kaj to pomeni. – Toda tedaj sem vse sprejemala iz vsega srca. – Samo za eno sem prosila v molitvi – naj mi podari milost, da bi Cerкви dala svetnike. Moje sestre, pater, so božji dar meni, sestre so mi svete – vsaka posamezna od njih. Zato jih ljubim – bolj kakor sebe – sestre so zelo velik del mojega življenja.

Moje srce in moja duša in moje telo pripadajo samo Bogu – tega je On vrgel proč kakor nezaželenega otroka svoje ljubezni. In zato sem, pater, pri teh duhovnih vajah naredila naslednji sklep – *da bom Bogu na voljo.*

Z menoj more storiti, karkoli hoče, kakor hoče in dokler hoče. Če je moja temina za kakšno dušo luč – a tudi če za nikogar ni prav nič – sem popolnoma srečna – da sem božja cvetka na polju.«

Pater Neuner je nekaj let po-zneje zapisal, da pri materi Tereziji ni bilo mogoče zaznati prav nobene ose-bne pomanjkljivosti, ki bi mogla pojasni-ti njeno duhovno suhoto. Bila je marveč temna noč, ki jo poznajo vsi veliki uči-telji duhovnega življenja. Nobenega člo-veškega zdravila ni bilo zanj. Zanesljivo znamenje za skrito božjo navzočnost v tej temini je žeja po Bogu, močno hre-penenje po vsaj enem samem žarku njegove luči. Edino ustrezno ravnanje v

tej hudi preizkušnji je popolna izročitev Bogu in sprejetje temine v edinosti z Jezusom in z njegovo zapuščenostjo na križu.

Natanko v tem smislu je mati Terezija pisala patru Neunerju: »Dragi pater, svoje hvaležnosti – ki Vam jo dolgujem za Vašo dobroto do mene – sploh ne morem izreči z besedami. – Prvič po teh enajstih letih sem začela ljubiti temino. – Mislim namreč, da je to del, zelo zelo majhen del Jezusove temine in bolečine na zemlji. Vi ste me naučili, da sprejemem temino 'kot duhovno stran Dela', kakor ste pisali. – Danes čutim globoko veselje nad tem – da Jezus ne more iti več skoz smrtno bridkost – a da jo hoče preživljati v meni. – Bolj kakor kadarkoli se mu izročam. – Da, bolj kakor kadarkoli Mu bom na voljo.«

V tem duhu se je mati Terezija na duhovnih vajah odločila za »prisrčno 'pritrnitev' Bogu in veliki 'smehljaj' do vseh«. Ali: »Kolikor temnejša bo temina, toliko prisrčnejši bo moj smehljaj za Boga.« Še več, za naložene preizkušnje se celo zahvaljuje: »Hvala Bogu, da se še vedno sklanja navzdol, da bi jemal od mene.« Od Boga sprejema, karkoli ji daje. Piše: »Danes sem molila novo molitev. – Jezus, sprejemam, karkoli daješ – in dajem, karkoli jemlješ.« Ta molitev, ena njenih najbolj priljubljenih molitev, je nastala v globini njene stiske in zapuščenosti. Bila je sad njenega živeteza izkustva, dejanje volje, ki je bilo v nasprotju z njenimi čustvi. Pozneje je to svojo molitev spremenila v pogosto izrečeno priporočilo: »Z velikim nasmeškom sprejmi vse, karkoli ti On daje, in daj, karkoli ti vzame.«

Svojo temno noč tako brez pridržka vzljubi, da zapiše naslednje besede: »Če bom kdaj postala svetnica, potem bom zagotovo 'svetnica temine'. Nenehno

bom manjkala v nebesih – da bi prižigala luč tistim, ki na zemlji živijo v temi.«

Ob prebiranju spisov sv. Marjete Marije Alacoque je zapisala: »Njena ljubezen do Jezusa je prebudila v meni tako boleče hrepenenje po tem, da bi Ga ljubila tako, kakor Ga je ljubila ona. – Kako mrzlo – kako prazno – kako polno bolečin je moje srce. Sveto obhajilo – sveta maša vse te stvari duhovnega življenja – Kristusovega življenja v meni – so vse tako mrzle – tako nezaželenne. Telesna situacija mojih ubogih, zapuščenih na cestah, ki so nezaželeni, neljubljeni in ne sprejeti – je prava podoba za moje osebno duhovno življenje, za mojo ljubezen do Jezusa, in vendar mi ta strašna bolečina nikdar ni vzbudila želje, da naj bi bilo drugače. – Kaj hočemo več, rada bi natanko tako in tako dolgo, kakor On hoče.«

Osamljenost matere Terezije je bila tako popolna, da jo je mogla primerjati samo s peklom. Po več kakor petdesetih letih notranje temine je patru Neunerju predložila naslednji opis: »Kar se mene tiče – kaj naj Vam povem? Nimam ničesar povedati – ker nimam Njega – katerega si tako koprneče želita imeti moje srce in moja duša. Osamljenost je tako neizmerna. – Znotraj in zunaj ne najdem nikogar, na kogar bi se mogla obrniti. – On mi ni odvzel samo duhovne – marveč tudi človeško podporo. Z nikomer ne morem govoriti in celo če to storim – nič ne pride v mojo dušo. – Želela sem si govoriti z Vami v Bombaju – kljub temu sploh nisem poskusila, da bi to omogočila. – Če obstaja pekel – tedaj bi to moral biti pekel. Kako strašno je, biti brez Boga – nobena molitev – nobena vera, nobena ljubezen. Edino, kar še ostaja – je prepričanje, da je Delo Njegovo – da so sestre in bratje njegovi. – In tega se oklepam kakor pijanec, ki ne more drugega, kakor da se oprijemlje slamnate bilke.« (289)

»Kako strašno je, biti brez Boga,« je rekla mati. Še veliko huje je moralo biti zanjo, da je izgubila vsak občutek za njegovo navzočnost, ko je bila vendar nekoč z njim tako globoko povezana. V rešnici je bila v teh pol stoletja trajajočih mukah deležna Kristusovega smrtnega boja in njegove zapuščenosti. Ko je sestram posredovala svojo razlago Jezusovega čutenja, je imela pred očmi tudi svojo notranjo deležnost pri Kristusovem križu:

»Jezus nam je s svojim učlovečenjem postal enak v vsem, razen v grehu. A v času pasijona je postal greh. Sprejel je naše grehe nase in zato ga je Oče zavrzel. Mislim, da je bilo to najhujše trpljenje, ki ga je moral prestajati, in tisto, česar se je najbolj bal pred svojim smrtnim bojem v vrtu. Te njegove besede na križu so bile izraz globine njegove osamljenosti v trpljenju – to, da Ga celo njegov Oče ni priznaval za svojega Sina! To, da ga njegov Oče, kljub vsemu njegovemu trpljenju in njegovi duševni stiski, ni priznaval za svojega ljubljenega Sina, kakor je to storil pri krstu po Janezu Krstniku in pri sprememnitvi na gori! Sprašujete: 'Zakaj?' Ker Bog ne more sprejeti greha, in Jezus je naložil nase

greh – Jezus je postal greh. Ali povežete svoje zaobljube s tem Jezusovim trpljenjem? Ali doumete, da tedaj, ko sprejemate nase zaobljube, sprejemate nase tudi isto usodo kakor Jezus?«

Mati Terezija je svojo poklicanost opisala z besedami: »Bila sem poklicana, da postanem nevesta križanega Jezusa; poklicana, da tešim božjo žejo ...« Krik žejnega Jezusa ne izraža toliko njegove fizične žeje ob križanju kakor neskončno ljubečo željo ali »žejo« božjega Sina po človekovem odrešenju in posvečenju, to je: po naši polni deležnosti pri življenju troedinega Boga. Mati Terezija je razumela besedo žejnega Jezusa s križa kot izraz najgloblje razsežnosti božje ljubezni; hotela je vračati Jezusu ljubezen za ljubezen in tako tešiti njegovo žejo.

Glavni namen misijonark ljubezni je, tešiti žejo Jezusa Kristusa na križu iz ljubezni in za duše s ponižnim služenjem Jezusu v najbolj ubogih med ubogimi. »Jaz ne storim ničesar. On stori vse. Jaz sem majhen svinčnik v božji roki. On piše. On misli. On giblje. Jaz moram biti samo svinčnik ...« (mati Terezija)

Anton Štrukelj

Obisk predsednika Republike Slovenije dr. Danila Türka

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 7. decembra 2010¹

prof. dr. Stanko Gerjolj, dekan Teološke fakultete

Pozdravni nagovor

Spoštovani gospod predsednik, lepo pozdravljeni in dobrodošli v naši ustanovi. »Pri nas in zlasti na Slovenskem postaja zavest o pomenu človekovih pravic kot temeljnih družbenih vrednot vse močnejša« (*Bogoslovni vestnik* 49:245), ste v tej dvorani rekli leta 1989, takrat seveda še v drugi vlogi, kot ste navzoči danes. Ne vem, če ste morda takrat slutili poslanstvo, ki ga opravljate danes. Mislim pa, da je ta vaša misel – ne le kot ugotovitev, marveč tudi kot cilj in motivacija – še vedno aktualna.

Neurejen status Teološke fakultete, ki je v času vašega prvega obiska še vedno trajal, nas je prisilil, da smo se profesorice in profesorji večinoma izobraževali v tujini. Pariz, Rim, Innsbruck in seveda ZDA so univerzitetna središča, ki so na naši fakulteti navzoča tako rekoč vsak dan, kar bogati pedagoški proces in medsebojno komunikacijo ter prav tako znanstveno-raziskovalno delo. Na tem področju delujeta dve programski skupini. Ena pod vodstvom akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, druga pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta. Obe se ukvarjata z vlogo teološke in filozofske misli v slovenskem in širšem kulturnem prostoru ter z etičnimi in moralnimi dilemami, ki zaznamujejo in izzivajo življenje sodobnega človeka in družbe. Ti izzivi so znani tudi vam, zato bomo z zanimanjem sledili vašim mislim in odgovorom.

Spoštovani in cenjeni gospod predsednik, pred seboj boste imeli študentke in študente, sodelavke in sodelavce, profesorice in profesorje, ki se ukvarjajo z vprašanji življenja nekoliko drugače kot večina drugih naših državljanek in državljanov. Če se kdo poda na našo ustanovo z željo po hitrem zaslužku, je »zgrešil« in to navadno hitro ugotovi.

V letih delovanja na Teološki fakulteti odkrivam nekako štiri tipe študentk in študentov – če si smem privoščiti nekoliko poenostavljeno in brez znanstvenega aparata dognano analizo.

¹ V torek, 7. decembra 2010, je predsednik Republike Slovenije dr. Danilo Türk v okviru Tedna univerze obiskal Teološko fakulteto. V vlogi gostitelja se je obiska udeležil tudi rektor Univerze v Ljubljani prof. dr. Radovan Stanislav Pejovnik. Obisk se je začel ob 11. uri v veliki dvorani Teološke fakultete na Poljanski cesti 4 v Ljubljani. Predsednika je pozdravil dekan Teološke fakultete prof. dr. Stanko Gerjolj, nato je predsednik nagovoril študentke in študente ter sodelavke in sodelavce fakultete s predavanjem: "Država in verske skupnosti". Po predavanju je bila tudi možnost za vprašanja. Poročilo je po pisni predlogi in zvočnem zapisu pripravil p. Ivan Rampre (<http://aktualno.rkc.si/?id=10975>). Pridobljeno 9. decembra 2010).

Eno skupino sestavljajo bogoslovci, ki se pripravljajo na duhovniški poklic. Čeprav gre v primerjavi s preteklostjo za sorazmerno majhno skupino, sodi znanstveno oblikovanje tega profila med temeljne naloge našega poslanstva. Mnogi med njimi so prišli na našo fakulteto že s končanim kakšnim drugim študijem, nekateri celo z magistriranjem in z doktoratom in dajejo študijskim skupinam posebno, lepo barvo.

Drugo skupino oblikujejo angažirani laiki, ki želijo delati v Cerkvi na pastoralnem področju. Na žalost je situacija taka, da jim Cerkev v Sloveniji težko zagotavlja zaposlitev in »kruh«, ki bi si ga nedvomno zaslužili. Dela je sicer veliko, kar potrjuje tudi svetopisemski rek: »Žetev je velika, delavcev pa malo.« No, delavcev in delavk niti ni tako malo. Z nekoliko tvegano aktualizacijo bi lahko rekli: »Žetev je velika, denarja pa malo.«

Tretjo skupino predstavljajo študentke in študentje, ki iščejo nekakšno življenjsko orientacijo in pričakujejo, da jo bodo na ustanovi z dolgo in preverjeno tradicijo tudi našli. Marsikdo sicer najde nekaj drugega, kot je pričakoval. Kljub nekaterim pomanjkljivostim in omejenim možnostim pa ugotavljajo, da na fakulteti delamo dobro s študenti in študentkami in tudi v njihovo dobro.

V četrti skupini najdemo predstavnike in predstavnice, ki jih je življenje pripeljalo »na obrobje« in na naši ustanovi iščejo priložnost za »nov začetek«. V teh primerih sodelavci niso le »uradniki« in profesorji nismo le »profesorji«, marveč velikokrat tudi svetovalci celo s terapevtskimi dimenzijami komunikacije. Nismo niti »guruj« niti čarovniki, vidimo pa pred seboj konkretnega človeka in mu želimo pomagati.

Medtem ko ima prva skupina sicer zahtevno, a zagotovljeno prihodnost, predstavnice in predstavniki ostalih treh, se pravi večine, v zadnjih letnikih postanejo včasih rahlo nervozni, saj jih čaka nenavadno negotova prihodnost. To velja sicer tudi mnoge druge fakultete in študijskih smeri, a menim, da je največkrat zaradi formalističnih ovir in negativnega javnega mnenja naša situacija težja. Naj omenim zanimivost, da smo na primer s strani socialnih ustanov deležni velikokrat pohval na račun naših študentov in študentk, zatakne pa se pri problemu strokovnega izpita kot samo primer iz socialnega varstva, kamor naši diplomanti niso pripuščeni. Tudi od vas ne pričakujemo »čudežev«. Vemo pa, da ima vaša javna beseda veliko težo in se vam zahvaljujemo za pozornost, ki jo izkazuje z obiskom na naši fakulteti.

Seveda tudi mi nismo brez napak in grehov. Marsikomu se v življenju lahko kaj »zalomi«, kot včasih rečemo. Vam pa lahko zagotovim, da vsak, ki pri nas študira ali poučuje, to dela z iskrenim namenom in z željo, da v življenju naredi nekaj dobrega. Tako ni slučajno, da se prav na Teološki fakulteti razvijata študijski in raziskovalni področji »Zakonski in družinski študiji« ter »Zakonska in družinska terapija«, za katero je prof. dr. Christian Gostečnik kot avtor inovacije prejel drugo nagrado na 5. slovenskem forumu inovacij.

V nas je veliko potencialov in menim, da jih slovenski prostor tudi potrebuje. Bi si pa včasih želeli nekaj več senzibilnosti tudi za dimenzije, ki so nekoliko drugačne od »pragmatičnega funkcioniranja od danes do jutri«. V vaši odločitvi, da nas obiščete, prepoznavamo tudi odgovor na te naše želje in prizadevanja.

Spoštovani gospod predsednik, z zanimanjem in veseljem bomo prisluhnili vaši besedi.

dr. Danilo Türk, predsednik Republike Slovenije

Država in verske skupnosti

Hvala lepa, spoštovani gospod dekan, hvala lepa, spoštovani profesorji, profesorice, spoštovani gospod rektor Univerze v Ljubljani, dragi študentje, študentke!

Gospod dekan, najprej bi se vam rad zahvalil, da ste se v svojem pozdravu spomnili mojega obiska na Teološki fakulteti pred več kot dvajsetimi leti, takrat seveda v drugi funkciji in v času, v katerem smo v Sloveniji veliko govorili o človekovih pravicah. Takrat so človekove pravice začele postajati tema, ki je spreminjala svet. Do takrat so bile utesnjene. Bile so zaprte v ožje strokovne kroge in v pravno teorijo. Niso imele tiste funkcije zaradi katere je pravzaprav človeštvo sprejelo temeljne človekove pravice in svoboščine kot podlago svojega razvoja. In konec osemdesetih let se je začela naša družba spreminjati, spreminjati na bolje, človekove pravice so postale vodilo teh sprememb in takrat mi je bilo v veliko veselje, da sem lahko prišel na Teološko fakulteto in se pogovarjal z ljudmi, ki so bili iskreno angažirani že takrat o temi, ki je postala in od takrat naprej tudi ostala osrednja v našem družbenem premišljevanju in v naši družbeni preobrazbi. In tudi danes, kot boste opazili, želim prav tej tematiki posvetiti kar nekaj besed v vsej njeni kompleksnosti in zavedajoč se, da lahko v enem predavanju obravnavam, da se lahko dotaknem samo nekaterih vprašanj. Vendar vprašanj, ki so v sodobni družbi vselej zahtevna in zapletena in del te zapletene družbene stvarnosti.

I.

Vendar pa preden to storim, mi dovolite, da najprej izrazim spoštovanje in priznanje najstarejši fakulteti in univerzitetni osnovi slovenskega jezika, katoliški teološki fakulteti v Ljubljani. Hkrati želim izraziti hvaležnost za vse, kar je dobrega fakulteta v več kakor stoletju svojega obstoja dala ljudstvu in narodu, za katerega in sredi katerega je bila postavljena.

Teološka fakulteta v Ljubljani, *Facultas theologica Labacensis*, ima globoke korenine, in prav je, da danes to povem. Segajo v čas potridentskega leta 1589 s prvim teološkim poukom v Gornjem Gradu, prek jezuitske gimnazije od leta 1619 s kazuistiko, pa do akademije, dejansko univerze iz leta 1811, ki jo je ustanovila francoska oblast, in v kateri je samostojno delovala teološka fakulteta. Razvoj je nato potekal prek ljubljanskega liceja s *philosophicumom* do leta 1919, ko je bila ustanovljena prva slovenska univerza, katere soustanoviteljica je bila tudi teološka fakulteta.

Četudi predhodnice današnje fakultete zaradi pomanjkanja državnih atributov niso mogle veljati v polnem pomenu beseda za slovenske, je bilo v njih ves čas veliko pristno slovenskega in je vsemu povsem slovenskemu po letu 1919 bistvena duhovna podlaga.

Nedavno smo praznovali 90-letnico Univerze v Ljubljani in prav je, da si v tem času priključimo v spomin zgodovinski pomen teološke fakultete in krščanske misli in etike, ki sta pomembni prvini vsega razvoja človeštva in vsega razvoja slovenskega naroda. Prav je tudi, da razumemo tesno povezanost med duhovnostjo in znanstveno metodo, to je tisto temeljno vez, ki povezuje teološko fakulteto v univerzitetni svet v celoti in ji daje tako pomembno vlogo v družbi. In v središču vsega tega je en sam in pomemben pojem, pojem človeškega dostojanstva.

II.

Človeško dostojanstvo je temelj človeške svobode. To spoznanje je bistvena prvina univerzalnega pomena človeških vrednot in krščanskega izročila, in je vpisano v vse sodobne akte o človekovih pravicah. Pomembnost človeškega dostojanstva je možno prikazati in o njem govoriti na različne načine. Sam sem se odločil, da izberem nek nenavaden način, primer vsem znanega romana angleškega in svetovnega literarnega ustvarjanja: Robinson Crusoe (Robinzon) avtorja Daniela Defoea, to je romana, ki ga pri nas poznamo bolj kot otroško zgodbo, zato hitro spregledamo bogastvo njegove etične vsebine in etičnih misli. Ne posvečamo se dovolj odnosu med Robizonom in Petkom, v katerem Robinzon vidi človeka z dostojanstvom, s polnim človeškim dostojanstvom. In njegovo spoštovanje tega dostojanstva je izraženo s krščansko navdahnjenimi in biblijsko dokumentiranimi premišljevanji o človekovi vrednosti in enakosti ljudi pred Bogom, kakor to pojmuje krščanski človek. Tako se na tej umetniški ravni v pripovedi o sožitju pokaže, kako je krščanstvo na duhovni ravni opredelilo temeljna izhodišča za skupno bivanje ljudi, za skupno globalno bivanje ljubi na tem zapletenem, a tako zanimivem planetu. In zdi se mi, da je ta primer ohranil svojo vrednost vsa ta stoletja in nam danes veliko pove o tem kako naj uravnavamo svet v prihodnje.

Tu ni časa, da bi našteval zasluge krščanstva na najpomembnejših področjih človekovega osebnega, skupnega in tudi državnega življenja, od zdravstva do znanosti in umetnosti, umnega kmetovanja do uspešnega čebelarjenja in gospodarstva v celoti, od karitativne pomoči do socialnih reform in človečnosti zakonodaje. Vsekakor pa ne morem – na tej današnji priložnosti – mimo vloge krščanstva za vzgojo in izobraževanje, za ustanavljanje šol, od prvih katehetskih, ki jih je začel ustanavljati in jih voditi Justin Mučenec iz 2. stoletja naše dobe, pa prek tega, kar je za naš narod naredila skupina reformatorjev s Primožem Trubarjem, ki nam je dala prvo slovensko knjigo, prve šole in prvo zahtevo po enakem izobraževanju dečkov in deklic. V zgodovinskem pogledu na razvoj našega naroda ne smemo spregledati katoliškega škofa Slomška in drugih za njim, ki so dali Slovencem pomembne šole, kakor tudi ne prve slovenske gimnazije v Ljubljani na pobudo in ob delovanju škofa Jegliča. Brez vsega tega razvoja ne bi moglo priti do ustanovitve prve slovenske univerze v polnem pomenu te besede in razumljivo je, da si tudi prve slovenske univerze brez teološke fakultete ni mogoče predstavljati.

Ob tem se je treba spomniti tudi na druge pomembne ustanove, kot sta Mohorjevi družbi v Celovcu, po letu 1924 tudi v Gorici, ki Slovencev nista le učili bra- ti – kakor je povedal tudi pisatelj Prežihov Voranc, ki ju je s tem argumentom v

času komunistične oblasti reševal pred razpustom – ampak sta skrbeli za vzgojo mladih, zlasti na Koroškem, za njihovo dvojezično šolo in dijaške domove – in to vse do danes.

Vloga krščanstva v vzgoji in izobraževanju se izraža, kot sem dejal, tudi in pomembno v Teološki fakulteti. Vaša ustanova pa seveda ni samo hiša katoliškega znanstvenega zavoda, ampak je tudi občja slovenska hiša duhovnih ved in proučevanja starožitnosti, med katere sodijo vsi trije za zgodovino naše civilizacije in za slovstvo najpomembnejši jeziki starega sveta: hebrejščina, grščina in latinščina, pa tudi starocerkvena slovanščina. Temeljna sporočila krščanstva so v zgodovini zahodne civilizacije in zgodovini našega naroda globoko utemljena, tako globoko, da njenemu obstoju niso mogli groziti z uničenjem niti najtežji in krivic in nasilja najbolj polni časi zgodovine slovenskega naroda, tudi tisti sredi 20. stoletja. In ko prihajam kot gost v vaše prostore, se zavedam, da prihajam v eno bistvenih stalnic in najvišjih leg človeškega življenja na osebni in občestveni ravni. Temu velikemu spomenu in pomenu, ki obenem tudi živo nadaljuje in traja danes in bo trajal v prihodnje, izražam hvaležnost in spoštovanje. Zahvaljujem se za vaše vabilo in za čas in pozornost, ki ga namenjate obisku človeka, ki je v tem času po volji ljudstva na čelu države, v katere prid obstajate in delujete. In naj gospodu dekanu tudi povem: pred dvajsetimi leti nisem imel nobene slutnje o kakšni bodoči funkciji. Enostavno – imel sem neko privrženost idejam, ki je ostala in ki me navdihuje še danes.

Seveda pa moja današnja zahvala in moj pozdrav ne bi izrazil vsega, kar je ob tej priložnosti treba povedati, če se ne bi z obžalovanjem spomnil tudi krivic, ki so se vaši ustanovi zgodile pod oblastjo ideologije, ki se je morala v prid in v zadoščenje vseh ljudi na Slovenskem, umakniti z zgodovinskega prizorišča in odstopiti mesto državnemu redu, ki temelji na načelu vladavine prava, na pravnosti države, na demokratičnem formiranju vsakokratne oblasti in na temeljnih načelih, ki so zagotovilo družbenega obstanka in blaginje v našem času: po načelu človekovih pravic, socialnosti pravne države. Ko presojamo naše današnje, aktualne probleme – to je, naloge, ki jih moramo rešiti, kar je bistvo pojma »problem« v grščini – naloga, ki jo moramo rešiti, moramo vselej razumeti velik pomen, ki ga imajo temeljna načela naše sodobne ureditve: to je vladavina prava, socialnost in človekove pravice in vseh prispevkov, ki so v tem okviru možni. S tega stališča me še posebej veseli, da je z nami tudi rektor ljubljanske univerze in s svojo prisotnostjo na ta način demonstrira to našo skupno privrženost temu velikemu skupnemu prizadevanju.

Ta načela, ki utemeljujejo našo družbo danes, moramo vedeti, niso bila pridobljena zlahka, ampak so bila priborjena v dolgem, tveganem prizadevanju in tudi v nasilnih časih. V tem prizadevanju so se zgodile tudi mnoge zablode in napake, mnoge krivice, mnoga hudodelstva. Moja vloga in vloga te ure gotovo ni prisojanje in presojanje individualne in kolektivne krivde za vsa dejanja, ki so bila storjena v času druge svetovne vojne in neposredno po njej. To je po eni strani stvar objektivne in v svobodnih razmerah delujoče zgodovinske vede, po drugi strani pa neodvisne sodne oblasti.

Poudariti pa moram, da me ohrabruje to, da danes govorim tudi pripadnikom nazora in izpovedovalcem vere, ki uči, da bo vsakdo nekoč odgovarjal za svoj greh,

ne pa za grehe svojih nasprotnikov ali sovražnikov. Tako smem govoriti ljudem, ki v sredo svojega mišljenja in ravnanja postavljajo iskanje in obsojanje krivde pri sebi in v lastni ustanovi – in odpuščanje krivde pri drugih, ne oziraje se na to, ali se svoje krivde zavedajo in jo obžalujejo ali ne. V evangeliju po Luku so navedene Jezusove besede s križa, preden je na križu umrl: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« Ni rekel recimo: Odpusti jim, če bodo prej priznali svojo krivdo, se spokorili in popravili krivico...

Toda, tukaj nastopam tudi kot predsednik države, in, poudarjam, vsakdo naj pogleda k sebi, torej tudi k državi, ki jo predstavljam in stvar države, te države, ki je, naj si to želi ali ne, tudi naslednica dejanj tistih, po katerih je bila podedovana, je, da preišče krivdo na svoji strani, jo obsodi, in da popravi krivice, kolikor tega še ni storila, a je še mogoče storiti. To je odgovornost te države in ta odgovornost ni nič manjša, kot je bila prej. Enako pa je seveda stvar katoliške cerkve in drugih verskih in drugih skupnosti, da preiščejo vse, tudi krivdo na svoji strani, jo obsodijo in popravijo krivice, kolikor je to mogoče, a še ni bilo storjeno. Samo tak vzorec vedenja lahko ustvari zanesljivo osnovo naše skupne skrbi in skupnega dela za tako drago pridobljeno skupno dobroto samostojne, pravne, človekovim pravicam privržene in socialne slovenske države.

Verjamem, da je to, kar sem povedal o temeljnih etičnih vprašanjih naše države, pri nas danes tudi široko sprejeto, ne glede na občasne politične konflikte in polemike, ki se ob tovrstnih vprašanjih ponavljajo z veliko mero vztrajnosti, pa tudi z nekaj ideološke nestrpnosti in čustev. Tudi to je treba razumeti. Imamo, v resnici imamo veliko bolečih spominov in vsakdo ima pravico do svojih. Dobro pa bi bilo, če bi te spomine bolj spoštovali in manj povezovali z današnjimi političnimi temami, političnimi razpravami in polemikami.

III.

Pri slednjih, to je pri naših političnih razpravah o našem bivanju in o naši prihodnosti pa potrebujemo bolj vsestranski, bolj razvit razmislek in predvsem dialog. Potrebujemo tudi globlji filozofski, teološki in pravni premislek o najboljši, predvsem pa najbolj pravični obliki in pomenu načela ločenosti med državo in cerkvijo, oziroma med državo in verskimi in svetovnonazorskimi skupnostmi. In naj takoj poudarim: ta ločenost nikakor ni izločenost. In tudi moja prisotnost danes tu poskuša to demonstrirati. Aksiomatično je namreč, da ločenost, o kateri govorim, ni ločenost v nasprotovanju ali celo sovraštvo in opresivnosti, kakor je to bilo v času t.i. komunističnega režima. Gre za ločenost, ki v svoji razumni in odgovorni uresničitvi ustvarja osnovo za nepristransko in pošteno delovanje, to pa seveda vključuje medsebojni obzir, medsebojno spoštovanje in zlasti dialog.

In pri tem prizadevanju seveda ne začenjamo z ničelne točke, z nekega družbenega in državnega zmrzovališča kot fizikalne prisposodbe časa, ki je na srečo za nami. Zgodovinske izkušnje uspešnih držav, pa tudi naše lastne izkušnje so nam že dale na voljo veliko razmeroma dobro izdelanih teoretičnih in praktičnih instrumentov, s katerimi je mogoče prehajati v vse boljšo prakso pravično in prijazno urejene ločenosti med državo in cerkvijo oz. nosilci raznih svetovnih nazorov, ko-

likor so ti organizirani v analognih ustanovah in organizacijah, kakor so to cerkve in verske skupnosti.

Imamo sodobno demokratično ustavo, za katero imamo veliko soglasje ne le vseh političnih subjektov v državi, ampak tudi največjega dela državljanov, ki jim je končno ustavna ureditev naše skupnosti namenjena. Pomemben del, pravzaprav izhodišče ustave, je korpus človekovih pravic, ki je v skladu s Splošno deklaracijo človekovih pravic, torej tisto mednarodno listino, ki predstavlja univerzalni standard človekovega dostojanstva, svobode in družbene vloge v našem času. Imamo tudi vse potrebne institucije za uresničevanje in v zadnji konsekvenci tudi za sodno uveljavljanje teh pravic na nacionalni, in na vseevropski ravni, o čemer generacija pred nami ni mogla niti sanjati.

Vse to je pomembno s stališča razmerij med državo in verskimi skupnostmi. Cerkvam in svetovnonazorskim organizacijam so zagotovljene močne obrambne črte, ki zagotavljajo, da se dandanes preprosto ne morejo več ponoviti grozote verskega pritiska, preganjanja in celo morjenja, kar je bilo s krutostjo prisotno v naši nekoliko bolj oddaljeni zgodovini vse do jožefinskih reform, oziroma napoleonskega reda, ki je v naše kraje prinesel tudi pozitivne vidike francoske revolucije in njene misli o človeku in državljanu.

Te obrambne črte pa ščitijo tudi državo, ki ne more več, in ne bo več ujetnica in eksekutorica različnih fanatizmov, utopičnih ideologij, verske ali nazorske zaslepljenosti, kakor je bilo v naši zgodovini še nedavno, v času po drugi svetovni vojni.

Vse te nove pridobitve, ki jih je nepovratno zagotovila suverena Republika Slovenija, so izjemno močna zaščita. Naj bodo gospodarski, identitetni ali politični problemi v Republiki Sloveniji še tako veliki, pa moramo vendarle sprejeti trezen uvid, da Slovenci in drugi državljani naše republike še nikoli v zgodovini nismo živeli v tolikšni in tako dobro zavarovani svobodi, kakor je to sedaj. V tej svobodnosti smo si na isti ravni z evropskimi narodi, ki imajo najdaljšo pravno in demokratično tradicijo – in v okviru Sveta Evrope in Evropske unije smo z njimi sklenili tudi skupno varovanje tega velikega človeškega in političnega zaklada. To nam zagotavlja, da ni več mogoča vrnitev v nekdanje razmere levega ali desnega totalitarizma. Kdor bi hotel spodnesti pravnost države, njeno demokratičnost in zagotovljene človekovih pravic, bi moral to storiti na vseevropski ravni, za kar pa, na srečo, ne nevarno in ni možno.

Na tej točki ni odveč spomniti še enkrat najglobljšega bistva krščanskega izročila pri vzpostavljanju naše današnje, naše evropske stvarnosti. Če na primer ugotavljamo, da je Primož Trubar v nekaterih pomembnih pogledih začetnik slovenske državnosti, potem lahko rečem, in vedoč, da je bil Primož Trubar v prvi vrsti na prvem mestu globoko veren kristjan, da je na tej poti in v tem delu – torej tudi na poti in delu krepitve naše državnosti – vsakdo, ki si, enako kakor Trubar, v današnjih razmerah prizadeva za nauk, katerega osrednja zahteva in norma je ljubezen do bližnjega, brezpogojno odpuščanje, torej brezpogojna sprava, in preiskovanje in priznavanje lastne odgovornosti in krivde. Kdor to uči, kakor je učil utemeljitelj našega naroda Primož Trubar, ta utrjuje tudi temelje pravnega in demokratičnega reda in človekovih pravic, ne da bi za to moral zapuščati svoje področje in ustvarjati državnim in političnim strukturam vzporedne strukture, kar je stara skušnjava,

skušnjava, ki se je včasih izražala v klerikalno popačenem verskem nauku, kakor je, na drugi strani uvajanje paralelne psevdoreligioznosti in raznih »sekularnih religij« stara skušnjava ideološko popačenega pojmovanja države.

In prav zato želim poudariti velik pomen vrnitve vaše častitljive hiše znanosti, znanja in duhovnosti v okvir, ki mu je sama bila prva podlaga, v okvir slovenske univerze, saj sem prepričan, da znanstveni in učni prispevek vaše fakultete krepi humanistično vsebino in moralno moč celotne naše nacionalne skupnosti, celotne skupnosti slovenskih državljanek in državljanov ter utrjuje in plemeniti podlago naše politične ureditve, ki izhaja iz humanističnega bistva človekovih pravic, socialnosti in vladavine prava.

IV.

Človekove pravice so naš skupni cilj, naše bogastvo in naša velika priložnost. Slovenci še nikoli prej nismo živeli v državi, ki bi temeljila na spoštovanju svobode mišljenja, svobode vesti, svobode vere in svobode izražanja, tako kot živimo danes. Prav tako Slovenci nikoli prej niso mogli svobodno izbirati in izražati svoje vere, kakor to v razumevanju pluralnosti obstoječih cerkva in verskih skupnosti razumljeno sedaj. Stoletja se tudi znotraj načela državne suverenosti in ne le med suverenimi državami – je spoštovalo, oziroma veljalo nesrečno geslo augsburškega miru, v resnici premirja, med katoliškimi in protestantskimi vladarji: *Cuius regio, eius est religio*. Na ravni mednarodnih odnosov je to pravilo prešlo med temeljne pojme ureditve državne in teritorialne suverenosti. Danes smo v notranjih odnosih v državi posamezniki osvobojeni avoritativne ali kdaj tudi totalitarne prisile v mišljenju in izražanju, v verovanju in življenju v veri. Danes sta tudi država na eni, versko-nazorske organizacije, kot tudi cerkve na drugi strani, osvobojeni nadležne naloge, da bi ustvarjali eno največjih krivic v zgodovini človeštva, ki je v prisili mišljenja in verovanja. Slovenec je s samostojno slovensko državo praktično dosegel to, o čemer je Prešeren mogel le vizionarsko pesniti, ko je v uvodu h Krstu pri Savici zapel o ljudeh svojega naroda: »tje bomo našli pot, / kjer nje sinovi si prosto vol'jo vero in postave«, poudarjam: vero in postave – oboje predmet svobodne volje.

Slovenski državljan lahko izpoveduje vsakršno mišljenje in naziranje, ki je še v skladu z načeli človečnosti in človekovih pravic, in vsako vero, ki človekovemu življenju in svobodi pritrjuje. Svoboda je znotraj tega okvira določena le s spoštovanjem enake svobode in enakih pravic drugega.

Človekove pravice sočloveka, drugega in drugačnega terjajo ne le spoštovanje, ampak tudi zaščito. In zato tudi najbolj demokratična država ne more dovoljevati širjenja mišljenja, ki obsoja cele skupine ljudi na uničenje zaradi njihovih naravnih danosti, kakor je to počel nacionalni socializem. Prav tako tudi najbolj svobodomiselná država ne more dovoljevati nevarnih psevdoreligioznih kultov in praks, ki pridigajo odkrito sovraštvo, ki napeljujejo k umoru ali k samomoru. To so meje, ki se jim tudi najbolj svobodna država ne more in ne sme odreči, če naj ne tvega, da se ji še enkrat primeri usoda weimarske republike. A danes Primožu Trubarju ne bi bilo treba bežati na Nemško. In danes nikomur ne more priti na

misel, da bi iz sestave Slovenske akademije znanosti in umetnosti vrgel vrsto njenih ustanoviteljev in najboljših sodelavcev, ker pač ostajajo zvesti svoji cerkvi. Danes mnogih nevarnosti, znanih iz bližnje in zlasti daljnje preteklosti preprosto ni več.

To pa tudi pomeni, da kandidata za nobeno javno službo, pa tudi če gre za službo na področju urejanja odnosov med državo in cerkvijo, ne smemo komentirati in zavračati, kakor tudi ne potrjevati in vsiljevati z njegovim osebnim mišljenjem, verovanjem ali neverovanjem. To nikogar ne more izvzeti iz območja kritike ali mogoče celo obtožbe, oboje pa sme temeljiti le na odločitvah, dejanjih in metodah, ki bi bile v nasprotju z nameni službe, v kateri delujejo in za katero odgovarjajo, nikakor pa ne na svetovnonazorskih ali verskih ali cerkvenih lastnostih nosilca te službe.

Pričakujemo, da sta tako država, kakor tudi verska in svetovnonazorska skupnost do stvari skupnega in državnega, in na drugi strani cerkvenega – nevtralní. Vendar ta nevtrálnost ne more biti brez angažiranosti. Država, tudi država je na svoj način »pristranska«, je angažirana. Angažirana je v razmerju do totalitarnega ali diskriminativnega – rasističnega mišljenja, ki ga zavrača, prav tako je nasprotna tistim verskim predstavam, ki bi zahtevala žrtvovanje drugih življenj ali pa lastnega. Tudi v tem pogledu mora država spoštovati in varovati temeljne človekove pravice posameznika. Moralna drža in moralna obveznost države je določena v kodeksu človekovih pravic, ki državo odločilno oblikuje.

Enako tudi svetovnonazorska skupnost ne more biti nevtrálna do nečloveškega sistema totalitarne države, ampak je dolžna zavzeti do nje angažirano, torej »pristransko« odklonilno stališče, tudi če ji njen nauk prepoveduje upor zoper oblast in ji narekuje spoštovanje vsake oblasti. Nevtrálna pa mora biti v pravni državi vsaka taka skupnost do vsake druge, dokler je ta v mejah, ki jih določajo človekove pravice in v okviru pravno sprejemljivega sistema vrednot in norm.

Nevtrálnost države in nevtrálnost nazorsko-verskih skupnosti je torej upravičena in tudi zahtevana na ravni sprejemljivih pojavov, tudi če so ti sicer nasprotni, kakor so recimo nasprotna pojava ateizem in religioznost. Nevtrálnost tu ne pomeni sprejemanja, ampak tolerantno dopuščanje. Ateist ne more sprejeti naukov vere, a jih dobrohotno dopušča, saj oba nazora obstajata in se gibljeta na ravni splošne sprejemljivosti. Enako velja, da katolištvo in krščanstvo nasploh ne more sprejeti ateističnega prepričanja, a je do njega v razmerju dobrohotnega dopuščanja in v tem smislu kot dobrohotno dopuščanje je to stališče stališče nevtrálnosti. Tako kot ateist, kakor tudi religiozni vernik lahko v mejah zakonsko varovane dostojnosti in nežaljivosti svobodno izraža svoje kritične, svoje odklonilne poglede drug do drugega, ne da bi to pomenilo opuščanje ali kršitev načela nevtrálnosti.

Vidimo, nevtrálnost ni absolutna kategorija. In četudi je mogoče govoriti o temeljnem pomenu nevtrálnosti, razumljenem v tem pozitivnem smislu, v tem dialoškem smislu, pa je stališče države nevtrálnost vendarle na nek način kvadratura kroga, kakor je to večkrat pravilno povedal tudi slovenski politični mislec in pravnik prof. France Bučar, država sama ne proizvaja osnov za svoj obstoj in legitimnost. Sklicuje se na eni strani na voljo ljudstva in po drugi na pravna načela – a na kaj se naj sklicujeta ljudstvo in pravo? Lahko bi rekli, in tu lahko najdemo zani-

mivo in pomembno izhodišče za razpravo, da nam tu pomaga akumulirana zgodovinska izkušnja, saj so človekove pravice kot pravna kategorija, kot pravno definiran kodeks, rezultat večstoletne zgodovinske izkušnje, ki je na moč podobna, bi lahko primerjali s kristalizacijo snovi v naravnem svetu. Vendar, tudi v tem ni polne zanesljivosti. Pomagati nam mora politična modrost, ki se zaveda te zgodovinske kristalizacije in z njo povezanega pomena vrednot, izraženih v človekovih pravicah. Položaj države našega časa je torej takšen: Če naj ponovno ne zapade v skušnjava »božje države«, kakor jo danes poznamo samo še v islamskem svetu, ali pa v skušnjava ideološke države, kakršno poznajo samo še nekatere redke prestale komunistične države, mora biti demokratična moderna država nazorsko in versko nevtralna. Mora biti pa nevtralna v pozitivnem smislu, spoštovati mora človekovo duhovno in nazorsko svobodo. Na ravni splošne sprejemljivosti, pa je tista zadnja osnova, na katero se lahko sklicuje, ne more biti mehanično nevtralna, ampak nujno mora biti angažirana in na nek način tudi »pristranska«.

Nevtralnost države v njenem razmerju do svetovnih nazorov in vernosti tudi ni vrednosto izpraznjena. Poleg pravne pravičnosti je država tudi instrument socialne pravičnosti. Prav povezanost med pravno in socialno pravičnostjo, ki ju obe – v večji ali manjši meri, uspešno ali manj uspešno – zagotavlja država, je pot do njene reprezentativnosti, na nek način bi rekli tudi legitimnosti. Država je tem bolj naša in tem bolj skupna ustanova, čim bolj zagotavlja pravno in socialno pravičnost, krepi vero v poštenost in solidarnost med ljudmi. Nazorsko in versko nevtralna država ne sme biti »brezdušna« ali »ravnodušna« do položaja državljanov glede pravne in socialne pravičnosti. In prav zato lahko država in verske skupnosti, ločene, vendar v dialogu, nevtralne, vendar pozitivno naravnane – najdejo marsikatero skupno družbeno nalogo, pri uresničevanju katere se lahko uspešno dopolnjujejo. In s tega stališča, gospod dekan, sem slišal vaša opozorila na težave, ki nastajajo pri dobivanju socialno, rekel bi – socialnih kvalifikacij, oziroma socialnih statusov, socialnih dokumentov – študentje vaše fakultete. Veseli me, da je rektor ljubljanske Univerze danes z nami in verjamem, da bomo lahko to temo dali na dnevni red, se o njej pogovorili in pogledali – v luči tega, o čemer govorim – o medsebojno ločenih, vendar prijazno sodelujočih skupnostih, ki morajo najti skupno pot do skupnih nalog.

Torej moderna država ne more biti nevtralna med krivičnostjo in pravičnostjo, to je sveda temelj vsakega pravnega čuta in pravnega reda. Najgloblji vzgibi sodobne, demokratične in pravne države torej prihajajo vendarle iz nekakšne transcendenčne nedokazljivosti, a vendar moralne razvidnosti. Vsaka država z ozirom na svoje najgloblje temelje v resnici vsebuje elemente moralnosti, in je na ta način moralna. In morda bi z nekaj, rekel bi – drznosti rekli – rekli na svoj način »religiozna«, hkrati pa je opredeljena z načelom nazorske in verske nevtralnosti, brez katere ne more biti državljanskega miru in pravne enakosti. Država ne sme izpovedovati, vsiljevati ali ovirati nobene konkretne verske ali nazorske skupine in organizacije ali cerkve, vendar se od nje pričakuje moralna privrženost pravičnosti in učinkovita skrb za praktično uresničevanje te pravičnosti.

V.

Torej, govoril sem o načelu nevtralnosti, ki ga imam za osrednjega, ki ga pa pojmem v tem dinamičnem in pozitivnem smislu. Hkrati pa moramo vedeti, da take pojme v vsakdanjem življenju ni vedno lahko prepoznati in jih nikoli ni lahko uveljavljati. Včasih nastaja pri vernikih vtis, kakor da država v svoji pozitivni, torej prijazni ločenosti in nevtralnosti do verskih skupnosti in še posebej do največje cerkve na Slovenskem ni dosledno korektna in spoštljiva, zlasti ko gre v resnici za zapise in komentarje v javnih občilih. Ta so svobodna in tako niso pod kontrolo državne oblasti, njihovemu izražanju pa je mogoče nasprotovati samo na isti, torej publicistični ravni, ali pa v sodnem postopku, ki je vsakomur enako na voljo. Danes smo priča paradoksu, da so verske skupnosti, predvsem pa med Slovenci najbolj razširjena in najmočnejša, katoliška cerkev, občasno izpostavljene posmehovanju, obtoževanju in napačnemu prikazovanju, za hip se zdi, da verjetno, včasih celo bolj kot v času komunizma. To je senčna stran svobode javnega obveščanja, ki ne prizanaša nikomur, tako tudi ne cerkvi in prav tako ne predsedniku države ali komu drugemu. A to ni posebnost slovenske države, enako podoba lahko kmalu prepozna vsakdo, ki le malo zalista v časopisne strani drugih evropskih držav. Komunizem je sicer preprečeval take ekscese za ceno svobode izražanja, ki je danes, tako upam in mislim, nihče ni pripravljen še enkrat plačevati, tudi katoliška cerkev ne.

In še nekaj drugega. Tako tudi moj poseg pred časom, ko sem zavrnil izjavo predstavnika Svetega sedeža kot predstavnika tuje države, da v svojem javnem nastopu komentira potek določenih preiskovalnih dejanj in se na ta način vmeša v suverenost Republike Slovenije, ni bil izraz mojega nespoštovanja do neke verske skupnosti in cerkve, ali do njega osebno, ampak nujno opozorilo na meje, ki so postavljene delovanju katerega koli diplomatskega predstavnika, kjerkoli v svetu suverenih držav. Suverena subjekta mednarodnega prava – Sveti sedež in Republika Slovenija morata v medsebojnih odnosih najstrožje spoštovati drug drugega. Enako bi moral opomniti tudi slovenskega veleposlanika pri Svetem sedežu, če bi ta posegal v red Svetega sedeža, kakor bi to prav gotovo storil tudi papež sam, ali pa njegov državni tajnik. Gre za načelo suverene enakopravnosti, ki vključuje tudi zahtevo po medsebojnem spoštovanju.

Vprašanje, seveda, medsebojnega spoštovanja je velikega pomena za uspešen razvoj odnosov, ne le med subjekti mednarodnega prava, ampak tudi med predstavniki države in verskih in drugih nazorskih skupnosti. Apostol Pavel je kristjanom naročal, naj spoštujejo vsako oblast, z argumentom: »ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga«, kakor ga je zapisal v Pismu Rimljanom, ali ko je drugje zapisal: »Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte« (1Pt2, 17). Ta nauk je krščanstvo razvilo v časih brutalne oblasti rimskih cesarjev, ki krščanstvu niso bili naklonjeni, in ga tudi niso razumeli. In če je po veri, ki jo katoliška in druge krščanske cerkve izpovedujejo, celo tista oblast bila vredna spoštljivega odnosa s strani tistih, ki se imajo za kristjane, ali ne velja potemtakem to tudi za vsakokratnega predsednika slovenske vlade in slovenske republike? Slovenska država in njeni predstavniki, to lahko mirno povem iz izkušenj in poznavanja narave naše oblasti in njenih nosilcev, nimamo prav nobenih diskriminatorskih ali vernim državljanom neprijaznih namer, ampak želimo vse rojake pritegniti k skupnim napo-

rom za ureditev slovenske državne in družbene hiše!

Medsebojno spoštovanje ima še katere druge razsežnosti. Pravni sistem države seveda velja za vse državljane in je tisti čvrsti okvir, ki ga moramo vsi spoštovati. Nobena verska, cerkvena ali svetovnonazorska ustanova in hiša v slovenski državi ni eksteritorialnega značaja, ampak je enako odprta za tiste posege slovenskih oblasti, ki so v njihovi pristojnosti. Tako si nobene morebitne preiskave, nobenega nadzora, finančnega ali kriminalističnega, ni mogoče apriorno razlagati kot sovražnost države do cerkve ali verske ali nazorske skupnosti. Slovenska oblast ima v okviru svojih pristojnosti in pravic dostop tako v katoliško, kakor tudi protestantsko župnišče ali škofijo, tako v judovsko, muslimansko ali budistično svetišče ali institucijo in stavbo katerekoli druge skupnosti. To pa hkrati pomeni zaščito, ki jo država daje svojim državljanom, njihovim verskim in drugim skupnostim, cerkvam in drugim institucijam. Vsi strahovi in pomisleki, ki so usmerjeni naprimer proti želji muslimanskih vernikov, češ da bi za svoj denar in ob upoštevanju pravnega reda postaviti svoje molitvene hiše, tudi v slogu izročila, svojega izročila, češ da bi take zgradbe lahko postale kakšna središča teroristične ali druge nezakonite dejavnosti, so povsem odveč. Nobena džamija, nobena mošeja na Slovenskem ne more biti državnemu nadzoru zaprto območje, ampak je odprta za vsako preverjanje oblasti.

Spoštovanje in zaščita državljanov, ki ju je dolžna izkazovati država, zahtevata jasnost teh temeljnih opredelitev. Včasih so izrečene neupravičene kritike, včasih so izrečene hude neupravičene kritike Katoliške cerkve predvsem na gospodarskem in finančnem področju. Tem kritikam lahko odgovorim, da nobena verska ustanova ni izvzeta iz državnega nadzora, a da je vsako obtožbo na ta naslov treba utemeljiti s prikazom dejstev, sicer imamo opravka z nezakonitim in tako tudi kaznivim obrekovanjem.

Medsebojno spoštovanje je temeljnega pomena za dobre odnose med ljudmi, in med ljudmi in njihovo državo, ima pa tudi nekaj strukturnih posebnosti. Država prav zaradi demokratičnega načela in zakonsko zagotovljene svobode tiska pravzaprav nima lastnega občila, ki bi ga lahko nadzirala in tako uveljavljala dosledno spoštovanje vernikov in cerkve. Nasprotno pa ima prav katoliška cerkev razvit tisk in radijsko mrežo in vse to lahko neposredno usmerja. To, česar država ne more urejati drugače kot s pomočjo pravnih sredstev, lahko cerkev uveljavlja z neposredno uredniško politiko: v svojih publikacijah daje dober zgled spoštovanja, ki ji ga nalaga evangelij, ki ga sicer ima za temelj svojega verovanja in vsega delovanja.

Tako imenovan disciplinski problem je torej v hierarhično urejeni cerkvi drugačen kot v demokratični in zlasti pluralistični državi. Medtem ko lahko država opozori žaljive in krivične glasove zoper cerkev in vernike samo na osnovi kazenske ovadbe ali civilne tožbe in dobljenega procesa, pa lahko vodstvo cerkve to doseže že s preprostim pastirskim pismom, z jasnimi navodili s škofijske mize, če ne že kar s preprosto zvestobo s tem, kar lahko vsak katoličan, duhovnik ali laik, prebere v knjigi, ki je njegova verska osnova.

VI.

Svoboda, ki jo imamo danes na Slovenskem, potrebuje različnih opor, da bi si zagotovila svojo stabilnost. Z državnega vidika je taka opora pravnost in zakonitost, ki se pri posamezniku izraža v smislu pravne in siceršnje odgovornosti in v socialni solidarnosti, ki jo država spodbuja s pravni in finančnimi instrumenti. Z vidika cerkve pa je to, če govorimo o katoliški cerkvi, seveda ljubezen do bližnjega in spoštovanje do demokratične oblasti, ki je od Boga, kakor uči sveta knjiga. Svoboda, ki je podprta z dvema tako močnima oporama, kakor sta odgovornost v moralnem in pravnem pomenu ter ljubezen in spoštovanje v verskem pomenu, je zelo dobro varovana svoboda. In take svobode si želi vsak daljnoviden rojak in državljani tega velikega daru, ki smo ga dobili: slovensko neodvisno državo.

In kdo bi to lahko bolje razumel, kakor prav katoliški vernik, to namreč, da so vse reči na svetu, in tako tudi politična in državljanska svoboda, odvisne od človeka in niso absolutne? Absolutno je seveda načelo, iz katerega taka svoboda izhaja in v katerem se utemeljuje, sama svoboda, njeno praktično uresničevanje pa je odvisna od odgovornosti in ljubezni s spoštljivostjo njenih udeležencev, torej tudi s spoštljivostjo države in cerkve. Tudi s tega mesta vabim vse, ki so bodisi v službi pravnega reda, etike, človekovih pravic, varnosti in skupne blaginje, za kar je zadolžena država, in vse, ki so se prostovoljno zavezali oznanjevanju evangelija, ki uči ljubezen in spoštovanje, da stopnjujemo verodostojnost v svojih službah in tako utrjujemo svobodo, ki je naša skupna dobrina. Vsak akt zoper duha človekovih pravic in zakonov in vsak akt zoper duha ljubezni in spoštovanja, je tudi akt zoper svobodo in zoper človečnost.

Spoštovani, z velikim upanjem me navdihuje spoznanje, da nikakor nismo brez skupnega jezika med hišo zakona, ki ji pravimo država, in hišo vere in ljubezni do bližnjega, ki ji pravimo cerkev. Ta skupni jezik, ta medsistemski »esperanto«, če se lahko nekako zatečem k majhni primerjavi, je jezik spoštovanja, ki se ga učimo in ki ga moramo čim bolje spoznati in se ga naučiti na obeh straneh. V naši državi nimamo dveh kategorij prebivalstva. Vsi imamo nad sabo isto skrb, isto dolžnost, isto čudovito nalogo in poslanstvo: da smo, če parafriziram apostola Jakoba, storilci besede, tako besede zakona v državi, kakor tudi besede evangelija v cerkvi.

In v tem duhu želim vaši in sveda tudi naši skupni častitljivi znanstveni in učni ustanovi veliko in lepo, izpolnjeno pot v prihodnost, nam vsem skupaj pa da bi bili edini, da bi bili složni v službi ljudem, v katero smo na ta ali oni način postavljeni.

Zato čisto na koncu želim fakulteti: Vivat, crescat, floreat!

In vsem vam, ki ste prišli na to predavanje vesel božič in srečno novo leto.

45. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov

Brescia, 7.–10. Junij 2010

Fakulteta za kanonsko pravo Papeške univerze Gregoriane v Rimu vsako leto organizira kanonskopравни znanstveni simpozij, ki poteka v Bresciji. Na letošnjem posvetu, ki je bil že 45. po vrsti, je bilo 48 udeležencev, iz Slovenije sva na njem sodelovala p. dr. Viktor Papež OFM in dr. Andrej Saje. Simpoziji so oblikovani kot redno izobraževanje nekdanjih študentov cerkvenega prava na omenjeni univerzi, predavajo pa praviloma profesorji s Fakultete za kanonsko pravo Gregoriane. Poleg tematskih predavanj predstavijo nekateri mladi doktorandi rezultate doktorskih nalog.

Teme simpozija so izbrane na podlagi aktualnih dokumentov s področja cerkvenega prava oziroma pomembnih sprememb na tem področju v zadnjem obdobju. Po predavanjih – letos jih je bilo na dnevnem redu dvanajst – se udeleženci srečajo v pogovornih jezikovnih skupinah (italijanska, španska, nemška), v katerih izmenjajo stališča do obravnavane problematike. O odprtih vprašanjih in sklepih teče pogovor na plenumu, ki je ob koncu dopoldanskega in popoldanskega dela.

V ponedeljek popoldne sta predavala p. dr. Yuji Sugawara DJ in škof msgr. dr. Velasio De Paolis CS. Prvi predavatelj je spregovoril na temo apostolskega delovanja redovnih ustanov v današnjem času, ki pogosto zaidejo iz svoje karizme ali je njeno izvajanje prepuščeno intuiciji posameznikov, drugi pa je predstavil aktualno problematiko upravljanja cerkvenega premoženja pri redovnikih. Problematika pridobivanja, upravljanja in odtujevanja cerkvenega premoženja je vedno povezana z umeščenostjo posamezne redovne skupnosti v prostor in čas, pri tem pa je treba upoštevati karizmo in svojo lastno avtonomijo. Veliko težav na področju upravljanja premoženja izhaja iz nepoznavanja in neupoštevanja cerkvene in civilne zakonodaje, drugi problemi pa izvirajo iz izginjanja redovnih skupnosti in iz nezmožnosti upravljanja dobrin.

Drugi dan dopoldne je p. dr. Ottavio De Bertolis DJ predaval o nedotakljivih človekovih pravicah, kakor jih določata civilni in cerkveni pravni red, predsednik Papeškega sveta za zakonodajna besedila, škof msgr. dr. Francesco Coccopalmerio, pa je govoril o burni zgodovini nastajanja kanona 205 *Zakonika Cerkvenega prava* (ZCP). Ta kanon pravi, da so v polnem občestvu katoliške Cerkve krščeni, ki so v njeni vidni družbi povezani s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva. To vprašanje je še posebno pomembno zaradi nekaterih ekumenskih zbliževanj, v zadnjem času pa zaradi Anglikancev, ki so prestopili v katoliško vero. To temo sta v torek popoldne razvila predavatelja p. dr. James Conn DJ in p. dr. Gianfranco Ghirlanda DJ. Prvi je napravil refleksijo dialoga med katoličani in anglikanci v zadnjih desetih letih in vpliva teh pogovorov na oba pravna sistema. Drugi referent pa je predstavil naravo personalnih ordinariatov za anglikance, ki želijo biti v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo, kakor določa ordinariate apostolska konstitucija Benedikta XVI. *Anglicanorum coetibus* z dne 4. novembra 2009.

Tretji dan dopoldne je msgr. dr. Gian Paolo Montini z Apostolske signature predstavil pravno podlago za presojanje posebnih primerov veljavnosti zakonske zveze nekatoličanov pred cerkvenim sodiščem. To sodišče je v navedenem primeru pristojno, kadar se nekatoličan želi poročiti s katoličanom, pa ga veže prejšnja, čeprav samo civilna zakonska vez, s katero je neka oseba sklenila naravno veljaven zakon. V nadaljevanju dopoldneva je dr. Fabio Francetto predstavil rezultate doktorske naloge, v kateri je obdelal pojem osebe in pravno sodno prakso glede pojmovanja ničnostnega razloga »napaka v osebi« (ZCP kan. 1097), s posebnim ozirom na napačno presojanje dejstev. V popoldanskem delu je p. dr. Janusz Kowal DJ predstavil novosti, kakor jih je za sklepanje zakonske zveze oseb, ki so izstopile iz katoliške Cerkve s formalnopravnim dejanjem, prinesel motu proprio *Omnium in mentem* papeža Benedikta XVI. z dne 15. decembra 2009. Dr. Ludovic Danto je v zadnjem predavanju tega dne predstavil izsledke doktorske naloge o spregledih, ki jih lahko škofje podelijo v zakonskih zadevah.

V četrtek, zadnji dan dopoldne, je bilo na dnevnem redu predavanje dekana Pravne fakultete, p. dr. Michaela Hilberta DJ, o zastaranju v procesnem pravu, drugo, zadnje predavanje, ki ga je imel p. dr. Damian Astigueta DJ, pa je bilo posvečeno kaznivim dejanjem v Cerkvi, ki ne zastarajo. Predavanja bodo predvidoma objavljena v reviji za kanonsko pravo *Periodica de Re Canonica* in bodo na voljo zainteresiranim.

Andrej Saje

NELCEE

Praga, 14.–17 oktober 2010

Prvo zborovanje NELCEE¹ v obliki mednarodne znanstvene konference je potekalo v Pragi v prostorih mednarodnega baptističnega semenišča. Dvanajst predavateljev različnih Cerkva in krščanskih skupnosti iz enajstih evropskih dežel, med katerimi je Slovenijo zastopala Teološka fakulteta UL, se je poglobilo v vprašanje, ali naj bosta religiozna vzgoja in izobraževanje konfesionalna ali ekumenska.

Na začetku 21. stoletja ugotavljamo, da ekumenska vzgoja ni le konstitutivno znamenje, da je Cerkev res Cerkev, ampak je postala bistvena prioriteta. Znašli smo se v novi zgodovinski situaciji, ki zahteva svežo artikulacijo ekumenske vizije in jasno izbiro ekumenske vzgoje in izobraževanja. Hitra globalizacija trga, medijev in tehnologije je ob odkrivanju pozitivnih učinkov prebudila v svetu tudi nasprotno reakcijo, ki se med drugim kaže v različnih oblikah naraščajočega fundamentalizma in potrjevanja ekskluzivnih in zaprtih narodnih, etničnih, kulturnih in verskih identitet. Dejavniki vedno večje fragmentacije in fundamentalistične težnje v osrčju

¹ Mreža za ekumensko učenje v Centralni in Vzhodni Evropi.

novodobnih tokov nas silijo v iskanje rešitev, ki priznavajo religiozno držo kot srce kulture. S tem pomenijo princip odprtosti in skupnosti, ki se zaveda, da je prihodnost v tem, kar je namenjeno dialogu in priznavanju drugih. Podpiranje ekumenske orientacije v teološki vzgoji in izobraževanju se tako kaže kot edina možna opcija za ohranjanje alternativne in ekumenske odgovorne vizije globalizacije nasproti vase usmerjenim poskusom krščanskih vernikov, da bi se odpovedali javni odgovornosti in ustvarjali možnosti za komunikacijo zgolj znotraj varnih zasebnih krogov v obliki konfesionalnega provincializma ali centralizacije Cerkve.

Če naredimo prerez verskega pouka v Evropi, vidimo, da je v severnoevropskih deželah pretežno večkonfesionalen, drugače od srednjeevropskih, južnoevropskih in vzhodnoevropskih dežel, v katerih je verski pouk konfesionalen, z dvema izjemoma. Prva sta Nizozemska in Švica, kjer obstaja mešani model, druga pa Francija, Albanija in Slovenija, kjer verskega pouka sploh ni. Udeležence konference sta bolj kakor stanje v Franciji, kjer je zasebno šolstvo zelo razvito in številno, prenetila velika religijska podhranjenost v Sloveniji in strah javnosti pred religioznimi vprašanji. Verski pouk kot predmet kulturizacije in humanizacije, kakor ga pozna v večini evropskih držav, je pri nas možen le v katoliškem zasebnem šolstvu, saj se politična javnost boji, da bi bil verski pouk v javni šoli bolj predmet polarizacije kakor komunikacije. Z marginalizacijo verskih vsebin mladim onemogočamo poznavanje religijske kulture in celostno oblikovanje njihovih osebnosti, zlasti na področju vesti, svobode in odgovornosti, to pa je zaskrbljujoče.

Verski vzgojni in izobraževalni proces v Evropi se danes na splošno sooča z multikulturalnostjo in s potrebo po »teologiji drugačnosti« na eni strani in z ateizmom na drugi strani. Poglobljeno razvijanje ekumenske razsežnosti verskega pouka v posameznih deželah bi bilo zelo dobrodošlo, prav tako pa tudi razmislek o možnosti ustanovitve središč za usposabljanje učiteljev in profesorjev verskega pouka v Centralni in v Vzhodni Evropi. Za začetek potrebujemo preučitev formalnih in neformalnih možnosti za ekumensko učenje v osnovnih in v srednjih šolah, ki v posameznih deželah že obstaja, nato pa bo treba oblikovati vizijo v smeri spodbujanja ekumenizma in konkretizacije izbranih projektov v okviru šolskega sistema in zunaj njega. V tem duhu načrtujemo tudi naslednji mednarodni simpozij, ki bo leta 2012 v Estoniji.

Erika Prijatelj

Martin Kmetec

Islamizem v Turčiji in njegova kritika. Doktorska disertacija, mentor Drago Ocvirk, somentor Robert Petkovšek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010. XVI, 421 str.

Tema doktorske naloge, ki jo je na področju religiologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani uspešno zagovarjal Martin Kmetec, je islamizem v Turčiji in njegova kritika. Avtor je vprašanje zastavil z zgodovinskega vidika, to je kot ideološko vprašanje, kakor se je v turškem družbeno-političnem prostoru zastavljalo po velikih družbenih in političnih spremembah, ki jih je v evropski prostor prinesla francoska revolucija. Rdeča nit, ki ji je sledil, pa je bila laiška kritika islamizma, kakršno najdemo pri zagovornikih sekularne ureditve države.

Naloga je sestavljena iz osmih delov. V prvem delu z naslovom "Zaton Otomanskega cesarstva in zgodovinske okoliščine islama" (13–68) avtor prikaže začetno fazo notranje slabitve cesarstva, ki se je po letu 1789 začela kazati v notranjih vojaških pretresih in v vedno večjem ekonomskem izčrpanju cesarstva. Spremembe so se dotaknile političnih in religioznih struktur cesarstva v njihovih temeljih. Ena temeljnih posledic slabitve cesarstva sta bila nastanek in širjenje islamizma.

Čas in razlogi za nastanek islamizma je vsebina drugega dela naloge z naslovom "Razvoj družbeno-politične misli in teorije islamizma med leti 1876 in 1918" (69–107). Gibanje je začela skupina intelektualcev, imenovanih 'Mladi Otomani', ki so nastali kot reakcija konservativnih krogov na zahodno razsvetljensko ideologijo in pravne reforme, ki so pripeljale do prve ustave 1876. Ta je bila ukinjena že leta 1878. Ob koncu prve svetovne vojne so zgodovinske okoliščine pripeljale do nastanka republike, osnovane na prozahodni ideologiji in idejah razuma in napredka.

Vprašanju kemalizma v zgodovini turške republike je posvečen tretji del disertacije (108–146). Republika Turčija, ki je nastala pod vodstvom Mustafa Kemala Atatürka (1881–1938), je po svoji pravni in politični ureditvi laična oziroma sekularna država. Ustavne in pravne reforme, ki jih je izvedla Turčija v duhu laičnega sistema, pa se nanašajo na ustavno ureditev, pravo in šolstvo. Republika oblasti ne utemeljuje več na nadnaravnem principu, temveč na človeškem (narodna skupščina). Islam ni več državna religija, pač pa je podrejen kontroli države.

V četrtem delu (147–195) avtor še načrtneje raziskuje odnos politike in religije v času Republike Turčije. Čas po prvi svetovni vojni razdeli v tri obdobja: prvo (1923–1946), drugo (1946–1973) in tretje (1973–1997). Kemalizem je onemogočil uradni islam ulemov, ki so uradni predstavniki islama, zato pa je vedno večjo vlogo v času kemalizma v otomanskem islamu začel dobivati sufizem, organiziran v bratovščine (tr. tarike). Ta je bodisi ortodoksen bodisi heterodoksen in je posebno blizu ljudskemu islamu.

Temu vprašanju – "Vlogi tarikatskega gibanja v zgodovini moderne Turčije" – je posvečen peti del (196–233). Prav tarikatske bratovščine so postale mesto, kjer se je islamizem močno ukoreninil in kljub prepovedim ohranil. Tako so postale glavne nosilke islamizacije, čeprav so bile po letu 1925 prepovedane. K njihovi moči je prispeval kapital iz Savdske Arabije. Tako je postajal njihov vpliv vedno močnejši v politiki, šolstvu in na sploh v ideologiji. S časom so se preoblikovale v svoji strukturi in organizacijski plati; prilagajale so se času, posodabljale so svoje delovanje in se spuščale vedno globlje v politiko. Ne nazadnje so islamistične stranke prevzele model tarike, ki so svojo dejavnost vedno bolj razvijale na področju gospodarstva z namenom, ustvariti islamski kapital. Medsebojna povezanost med tariko in islamizmom je končno imela za posledico spremembo sufijske tradicije. Nastala je nova oblika skupnosti 'cemaat', ki je bolj dinamična in ni več vezana na klasični prostor tarike.

V šestem delu avtor raziskuje vprašanje organizirane ekonomije v islamskih gibanjih (234–271). Religiozna dejavnost islamskih gibanj v Turčiji je vezana na ekonomijo, ki se je razvila v osemdesetih letih s pritokom kapitala, vezanega na islam. Islamske banke, holdingi, posebna islamska podjetja imajo za svoj ideološki cilj interese islama in podpirajo islamske stranke. Islamska podjetja so se povezala v združenje MÜSIAD in predstavljajo zahteve islamske buržoazije. Ta podjetja so v določeni meri last bratovščin ali pa imajo s tarikami pomembne zveze.

Zadnji dve poglavji – "Vprašanje reformizma in ideologija modernizma" (272–322) ter "Islamizem kot ideologija in njegova kritika" (323–394) – sta sintetični. V njih avtor ugotavlja, da je imel kemalizem za svoj načrt reformirati islam in ga prilagoditi modernosti na temeljih ločenosti islama od politike in državne uprave ter mu tako odvzeti politično moč. Zagovorniki sekularne misli poudarjajo, da islam potrebuje reforme tako s praktičnega kakor s teoretičnega vidika. V zvezi s tem pa avtor ugotavlja, da islamizem takšne poskuse zunanjih ali notranjih reform dokončno zavrača. Modernost dopušča le, kolikor jo razume v smislu zunanjega, površinskega napredka, ki ga vodi instrumentalni razum in se omejuje na tehniko in ekonomijo, ne sprejema pa dialoga z modernostjo na področju doktrinalno-etičnih vprašanj. Vsekakor je islamizem politizirana oblika islama, ki ima za svoj cilj osvojitve družbenega in političnega prostora. Četudi zagovarja tradicionalne vrednote in nenehno kritizira moralni propad Zahoda, pa je z namenom, da bi uspel, tudi sam pripravljen poseči po najbolj 'zahodnih' življenjskih vzorcih, ki nasprotujejo izročilu islama. V tem je posebnost islamizma. V nasprotju s tradicionalnim islamom sprejema zahodne vzorce, a jim da drugačen, nov pomen. Kot vrednoto na primer sprejme razsvetljenstvo; a pravo razsvetljenstvo vidi v nasprotovanju zahodnemu razsvetljenstvu. Taktika, ki jo uporablja, je prevrednotenje pojmov. Po mnenju kritikov islamizma je njegov pravi namen uporabiti vsa sredstva z namenom, ustvariti takšno strukturo države, ki bi služila osnovnemu namenu islama, to je vzpostavitvi šeriatskega sistema.

Disertacija razsvetljuje temeljne dileme sodobne Turčije, za katero je značilna razdvojenost med nosilci islamističnih gibanj in zagovorniki laicistične, sekularne družbene ureditve. Sklepni, sintetični del naloge povzema temeljito analizo dvestoletnega zgodovinskega razvoja, ki je bil posledica napetosti med tradicionalnim

islamom in novim razsvetljskim, laicističnim političnim modelom, ki se je na pragu Turčije razmahnil v porazsvetljski Evropi.

Turčija postaja vedno močnejši sogovornik evropskih držav na kulturni in ekonomski ravni. Disertacija zbere, analizira in ponudi vse bistvene elemente, ki bodo družbenim in humanističnim vedam na Slovenskem pomagali bolje razumeti svojega turškega sogovornika. Poleg dejstva, da se disertacija odlikuje po analitičnosti, je njena posebnost tudi v tem, da avtor temeljito pozna turški, arabski, islamski svet, njegove jezike in kulture. Zaradi tega je lahko v sklepnem delu analizam dodal tudi jasno in čvrsto sintezo. Situacijo, v kateri je sodobna Turčija, avtor pozna tako od znotraj kakor od zunaj. Prav pogled od zunaj mu je omogočil, da je sklepno oceno svoje raziskave lahko ustvaril s kritičnega odmika tako v razmerju do islamizma kakor do njemu nasprotnega laicizma.

V Evropi imajo danes velik vpliv avtorji, ki islamizma ne prikažejo v vsej njegovi celovitosti in radikalnosti. Dejstvo je, da prizadevanje za svobodo v Turčiji terja mnoga življenja. Disertacija razkriva ta – iz ideoloških razlogov na Zahodu tolikokrat prikriti – vidik turške stvarnosti. Prav tu se kaže eden od paradoksnih obrazov islamizma: njegova istočasna razpetost med tradicionalne vrednote, ki jih zagovarja, vključno s tradicionalno etiko, in povezovanje z liberalističnimi tokovi na Zahodu, ki zavračajo tradicijo in njene vrednote. Vprašanje, vredno razmisleka, bi bilo tudi o gonilnih silah, ki spodbujajo k tako zavzetemu širjenju islama. In zakaj v nekaterih okoljih islam lažje stopi v dialog z lokalno kulturo kakor v drugih. Vsekakor pa obravnavana vprašanja bralcu odgovorijo na marsikatero vprašanje o ekonomski in politični moči, ki jo ima islam v sodobnih družbenih in meddržavnih odnosih, o politični vlogi, ki si jo Turčija neuspešno prizadeva doseči v okviru Evropske unije. Obenem pa naloga razkriva možnosti in meje dialoga med krščanstvom in islamom, med Zahodom in Vzhodom.

Robert Petkovšek

Barbara Simonič

Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije. Doktorska disertacija. Mentor Bojan Žalec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010. VI, 315, 4 strani prilog.

Evidenca, ki jo prinaša že izročilo, vse bolj pa tudi sodobna znanost, krepi trditve, da je človek po svoji naravi v odnose in v dialog usmerjeno bitje. Dialog je potreben pogoj za razvoj njegove duševnosti, jaza, za človekovo razumevanje oziroma samorazumevanje, za dobro življenje v družini, na delovnem mestu, v državi in na globalni ravni.

Empatija, vživljanje v drugega, je bistvena prvina vsakega dialoga. Zaradi svoje antropološke osredinjenosti in temeljnosti nas ne preseneča njena večplastnost in kot takšno jo je mogoče celostno zajeti le z več znanstvenih vidikov. Doktorska naloga Barbare Simonič o empatiji kot temeljnem antropološkem odnosu je prvo domače delo, ki prinaša takšno celostno obravnavo. Ta obravnava namreč sega od naravoslovnih vidikov empatije (npr. odkritje zrcalnih nevronov) prek preostalih kognitivnih znanosti in psihologije, filozofske antropologije in teologije do psihoterapevtskega vidika, v okvirih katerega avtorica tudi skozi lastno prakso goji relacijski pristop. Središče njene naloge je ustrezno večplastni opus fenomenologije in karmeličanke judovskega rodu, Edith Stein.

Nalogo sestavljajo – poleg uvoda in sklepa – štiri glavna poglavja: Razvoj in opredelitev pojma *empatija*; Empatija pri Edith Stein; Sodobno znanstveno razumevanje empatije; Empatija v psihoterapiji.

Simoničeva v nalogi v knjigi prikaže obravnavo empatije tudi skozi zgodovino. Empatija je sorodna in povezana z nekaterimi drugimi duševnimi ali duhovnimi fenomeni, kakor so sočutje, simpatija ipd., ki so jih filozofi obravnavali že od nekdaj. S preučevanjem teh fenomenov lahko precej zvemo tudi o empatiji. Sam izraz empatija je v angleščini (*empathy*) nastal kot prevod nemške besede *Einfühlung* (vživljanje); prvi jo je uporabil razlagalec doživljanja umetnosti Robert Vischer (1847–1933), ki je vplival tudi na nemškega psihologa in filozofa Theodorja Lippsa (1851–1914). Ta je na prelomu iz 19. v 20. stoletje razvil psihološko estetiko in je najbolj zaslužen za širšo uveljavitev izraza *Einfühlung*. V Lippsovem času je bila (v nemškem svetu) prevladujoča paradigma raziskovanja, v kateri sta bili psihologija in filozofija tesno povezani in je bila psihologija kot preučevanje psihičnih pojavov razumljena kot temeljna filozofska disciplina, to pomeni, da mora biti raziskava psihičnih pojavov temelj (vse preostale) filozofije.

Osrednja osebnost v disertaciji je, kakor že rečeno, Edith Stein (1891–1942), ki je svojo znanstveno pot začela kot učenka fenomenologa Edmunda Husserla. Husserlov pristop je pustil trajen pečat na razmišljanju Steinove. Celotne fenomenologije pa ni mogoče prav dojeti, če ne poznamo dela znanstvenika in misleca, s katerim se je to »gibanje« fenomenologije začelo, se pravi opusa Franza Brentana (1838–1917). Simoničeva dovolj spretno predstavi osrednje relevantne momente Brentanovega pogleda in pristopa: njegovo pojmovanje psihologije, njeno delitev

na analitično-opisno in genetično, klasifikacijo doživljajev, njegovo obravnavo (po-manjkljivosti) notranjega zaznavanja kot temeljne in osrednje psihološke metode, njegovo raziskovanje razlikovalnih lastnost psihičnega in v tem sklopu obravnavo *intencionalnosti* (izraza, ki ga je naš France Veber prevedel kot naperjenost doživljanja na svoj predmet) ter njegovo teorijo predstavljanja v *modo recto* in *modo obliquo*. Brentanova predavanja na Dunaju so bila tisto, zaradi česar je Edmund Husserl (1859–1938) stopil na pot filozofske znanosti (in ne matematične), saj ga je Brentanu uspelo prepričati, da je filozofija lahko stroga znanost. Husserl je sam začel naprej razvijati svojo misel v okviru fenomenološke paradigme in zaslovel z izdajo temeljnega fenomenološkega dela *Logične raziskave* na samem začetku 20. stoletja. Prebrala jih je tudi mlada študentka Edith Stein in bila tako prevzeta, da se je odločila pridružiti se krogu mladih sposobnih raziskovalcev, Husserlovemu »otroškemu vrtcu« v Göttingenu, s katerim je poleg Husserla živel in delal tudi Max Scheler (1874–1928). Husserl ni slovel kot dober predavatelj, zato je imel funkcijo pojasnjevanja njegovih idej študentom Adolf Reinach: na vse, ki so ga poznali (tudi na Steinovo), je tudi kot moralna osebnost naredil izjemen vtis, vendar je, žal, padel med prvo svetovno vojno. Steinova je bila rojena v verni judovski družini, vendar se je v puberteti in v adolescenci oddaljila od vere in se celo ime-la za ateistko. Vendar pa sta vse njeno življenje krasili tako rekoč brezkompromisno iskanje resnice in gojenje življenja v skladu s spoznanji o tem. Steinova je postala Husserlova asistentka. Leta 1917 je pod njegovim mentorstvom dosegla doktorski naziv z disertacijo z naslovom *Über Einfühlung* (O vživljanju). Ena od prelomnic v življenju Steinove je bilo (naključno) odkritje življenjepisa sv. Terezije Avilske v hiši prijateljice (iz Husserlovega kroga) Hedwig Conrad-Martiusove. Po tem dogodku se je zelo opazno začela pot Steinove h krščanstvu: od sprejetja v rimskokatoliško Cerkev, prek čakanja na sprejetje v karmel in prek sprejetja vanj, ko je dobila ime s. Terezija Benedikta od Križa, do smrti v plinski celici v Auschwitzu leta 1942 in do razglasitve za svetnico leta 1998. V obdobju po spreobrnitvi se je Steinova poglobljeno ukvarjala s krščansko filozofsko, teološko in mistično tradicijo, še posebno z deli Tomaža Akvinskega (ki ga je tudi prevajala, npr. njegovo znamenito raz-pravo o resnici), sv. Tereze Avilske in sv. Ivana od Križa. Posledica tega raziskovanja in iskanja so tudi njena besedila, med njimi glavni dve: filozofsko *O končni in več-ni biti* in teološko *Znanost križa*. Simoničeva je v nalogi predstavila filozofijo in teologijo Steinove (osredotoči se predvsem na ta tri omenjena dela), predtem pa je morala orisati seveda še Husserlovo fenomenologijo (iz katere je Steinova izšla), ki pa je prav tako doživljala razvoj: od Husserlove disertacije prek *Logičnih raziskav*, prek *Idej* do poznejših del (*Kartezijanske meditacije* in *Kriza evropske znanosti in transcendentalna fenomenologija* – tega dela Husserl ni dokončal niti ga ni sam izdal)). Simoničeva je predstavila predvsem mojstrove poglede iz njegovega dela *Ideje I* (1913), v katerem je opisoval in pojasnjeval transcendentalno (*epoche*) in eidetično redukcijo, pojmovanje intencionalnosti, razliko med *noesis* in *noema* ter ustroj zavesti, njenih struktur, gradnikov in pogojev sploh.

Po tej pripravi se je lotila obravnave misli Edith Stein. Steinova v svoji diserta-ciji empatijo opredeli kot nekako neposredno (v smislu, da to ni sklepanje) doži-vljanje doživljanja drugega. To je doživljanje doživljanja, ob katerem se zavedam, da ni moje doživljanje, ampak doživljanje nekoga drugega. Empatija pa ni po-

membna samo kot način spoznavanja drugega, ampak tudi kot način samospoznavanja, saj mi doživljanje doživljanja drugih ponuja tudi vpogled, kako me drugi doživljajo. Doživljanje drugega v delu *O vživljanju* še ostaja v okvirih Husserlove paradigme, vključno z njenimi mejami. Svoje neposredno doživljanje drugega Steinova poglobi v svojih poznejših delih, še posebno v že omenjenih dveh, v katerih že črpa iz krščanskega izročila in svoja iskanja in dognanja razvija skozi poglobljanje v »grad duše« in v stopnje (mistične) poti duše k Bogu. Njeno raziskovanje (empatije) doseže najglobljo dopolnitev v delu *Znanost križa*. Ugotovitve avtorice o empatiji pri Steinovi lahko strnemo takole: z empatijo spoznavamo druge, pa tudi sebe. Ko (z drugim(-i)) (so)doživljamo to, kako nas on(-i) doživlja(-jo), se zavemo tega, kaj nam je z drugim(-i) skupnega in kaj so naše posebnosti. V tem smislu sta drugi in empatija potrebna za ustrezno podobo o sebi. Ta drugi je lahko tudi Bog (teološka razsežnost empatije). Zaradi srečanja z Bogom sami sebe globlje spoznamo, prav to spoznanje pa nas usmeri in odpre drugemu. Empatija je bistvenega pomena za samospoznavanje, samo primerno spoznanje o sebi pa je lahko dober temelj za pravi odnos z drugimi.

Ko avtorica sklene obravnavo Steinove, se pravzaprav konča tudi njeno ukvarjanje s filozofsko raziskavo empatije in začne se obravnava raziskav v sodobni znanosti, še posebno naslednjih vprašanj: (splošni) pomen in vloga empatije, opredelitev empatije, biološki (fiziološki, nevrolški) temelji empatije, (psihološki) razvojni vidik empatije (empatična uglasenost staršev z otroki je izrednega pomena, saj je to prva ljubezen, ki jo občuti otrok in ga (kot takšna) oblikuje za njegov celotni nadaljnji razvoj). Vendar pa se na koncu tega dela avtorica vendarle vrne – resda na drugi ravni (po spiralni poti) – k teološkemu razumevanju empatije in k relevantnosti misli Edith Stein za sodobno pojmovanje empatije. V sklopu prvega obravnava pomen empatije za duhovno terapijo in opravljanje trojne Kristusove službe. Avtorica izpostavi trditev, da je paradigma empatičnega pastoralnega dela Jezus Kristus. Za učinkovitejše delo je v praksi Cerkve pomembna empatija, ki zahteva tudi ustrezno pripravljenost in pogum.

Zadnje poglavje pred sklepom se ukvarja s pomenom in namenom empatije v psihoterapiji. Tukaj se Simoničeva v svojem teoretskem delu obrača na pojmovanja (psihoterapevtske) vzajemnosti, kakor jih zasledimo predvsem v delih Heinza Kohuta, Carla Rogersa in Donalda Winnicotta, pa tudi še nekaterih drugih. Znotraj relacijske družinske terapije (RDT) avtorica sledi dvema razsežnostma terapevtskega odnosa: 1. empatično odzivanje iz trenutka v trenutek in 2. močni trenutki empatične uglasenosti v vzajemnem afektu. Z vidika empatije je po avtorici cilj terapije prebujanje empatije na vseh ravneh, saj so takšni odnosi polnejši in varnejši. Empatija zato omogoča klientu opustitev tistega doživljanja samega sebe, ki ga prej ni mogel opustiti, tako da torej klient lahko spremeni odnos do sebe (ta sprememba je potemtakem posledica empatične drže terapevta). Empatija je koristna tudi pri delu s pari, saj pomaga preoblikovati boleče medsebojne odnose v pozitivnejše. Če ni empatije, je odnos med partnerjema kakor hiša na pesku, empatija pa je skala tega odnosa. Ko nastopijo težave, jih pari, katerih odnos temelji na empatiji, ki ni ogrožajoča, lažje premagajo in svoj odnos še okrepijo. Avtorica svoje razlage in izvajanja ilustrira tudi na konkretnem terapevtskem delu s parom, v katerem je sledila afektivnim spremembam v procesu terapije.

Zanimiva je avtoričina analiza psihoterapevtskega odnosa in empatije v luči teološke interpretacije. Najprej ugotavlja, da je – tako kakor vsak odnos – tudi psihoterapevtski odnos zaznamovan s presežnostjo. Ko se pri psihoterapiji doseže odrešenje od bolečin in novo življenje v drugačni polnosti in ustvarjalnosti, v psihoterapevtski prostor stopi odrešenijski moment. Ta moment v psihoterapevtskem odnosu skuša avtorica zajeti s pojmom *kronos* (čas čakanja na nekaj velikega) in *kairos* (čas izpolnitve obljube odrešenja). Tako kakor ni odrešenja v biblično-teološkem smislu brez Boga, ga v terapevtskem ni brez terapevta, pojasnjuje avtorica. To ne pomeni, da je terapevt Bog, ampak da se je mogoče od starih bolečin odrešiti samo v odnosu, še posebno v empatičnem odnosu. Bistvena naloga terapevta je, da empatično spremlja doživljanje in vedenje klienta. Tudi milost deluje prek odnosov, saj predpostavlja človekovo naravo, ki je odnosnostna. Z empatičnim psihoterapevtskim odnosom se klientu odpira možnost oživitve ohromelega jaza in ustvarjalnosti, s tem pa tudi odnosa z Bogom, ki ni (samo) zunanji Bog (Bog tradicije), ampak tudi notranji Bog.

Po prehojeni poti, ki sem jo orisal, je avtorica prikazala naslednjo opredelitev empatije: »vzajemni proces, ki se udejanja v pristnem in spontanem afektivnem srečanju v sedanjem trenutku med dvema osebam in ima moč vzajemnega preoblikovanja nevrobioloških struktur obeh posameznikov.« Po tej opredelitvi se zopet vrne k Steinovi. Ugotavlja, da je Steinova v svoji disertaciji podrobno opisala sam pojav empatije, vendar pa se je v njej osredotočala predvsem na empatijo kot proces, ki poteka znotraj posameznika (se pravi: kot na enosmerni proces), ne pa toliko na empatijo kot dvosmerni proces. Steinova takrat še ni bila usmerjena na empatijo z vidika vzajemnosti, lahko bi rekli: na dialoški vidik empatije. V nadaljnji obravnavi misli Edith Stein Simoničeva opozarja še na nekatere podobnosti oziroma ustrezanja med teološkimi in terapevtskimi vidiki (»točke« te podobnosti so človekovo odkrivanje in življenje svojega jaza, povezanost jaza z dušo in duhom, združitev z Bogom, kontemplacija ...). Tako na primer ugotavlja, da doseže človek združitev z Bogom s kontemplacijo, ki je »pogled vere, uprt v Jezusa« (KKC 2715). In tudi terapija je neke vrste kontemplacija: »Je tiho spremljanje in zrenje v ranljivo in krhko strukturo jaza, ki jo odkriva klient. ... V terapiji so to močni trenutki, ko med klientom in terapevtom niti ni potrebna besedna komunikacija, pač pa je to trenutek tihega zrenja najglobljega osebnega jedra, iz katerega prihaja vsa živost.«

Avtorica ugotavlja, da se pri obravnavi vzajemnosti odnosov, tudi tistih v psihoterapiji, ne moremo izogniti Bogu – in prav delo in življenje Edith Stein nam veliko pomaga in nas usmerja v poglobljanju razumevanja, o čem pri tem sploh govorimo, kaj je prava empatija in vzajemnost:

»To je odnos, ki ima v sebi odrešenijsko moč in potencial, saj odpira osebo k drugemu in jo dela tudi sprejemljivo za vplive drugega. Tako se nadaljuje božja zamisel stvarjenja in odrešenja, saj je to mogoče le v odnosu. Bog je s svojo stvariteljsko gesto stopil v odnos s svetom in s tem postavil odnosno razsežnost v sam temelj stvarstva. Še bolj pa je to potrdil s svojim odrešenijskim posegom, saj s tem kaže, da mu ni vseeno za to, kar je ustvaril. S pomočjo vzajemnih empatičnih odnosov, ki se zgledujejo po Ljubezni, se oblikuje naše najbolj intimno doživljanje

samih sebe, drugih in sveta okoli nas. Empatija nas in drugih nikoli ne pušča istih. Je kot ogenj, ki ima moč, da stopi še tako trdo kovino in jo preobrazi. Ko je Edith Stein oz. sestra Terezija Benedikta od Križa slutila, da ji grozi plamen Auschwitz, ga ni doživela kot nekaj, kar uničuje, pač pa kot nekaj, kar prinaša možnost preoblikovanja in nepredstavljive sreče, ki je v vzajemnem odnosu in dokončnem družanju duše z njenim Bogom. Zanj križ ni smrt in konec, pač pa omogoča stopiti v solidarnost s tistimi, ki trpijo.«

Če poskušamo celostno zajeti empatijo, se izkaže, da to ni mogoče. To ne preseneča, saj so v njej udeležena presežna bitja, ki se takšnemu zajemu izmikajo. Splošna in sklepna ugotovitev naloge, ki povezuje njen teološki in psihoterapevtski moment, je: »Odrešenja človek nikoli ne doseže sam, pač pa vedno v odnosu z drugim, zlasti pa v odnosu z Bogom. Bog vedno vstopa v človeške odnose, saj je v odnosu prostor tudi za presežno, za nekaj, kar presega 'jaz' in 'ti'. Samo v empatičnih odnosih prihaja do učinkovitega preoblikovanja dojemanja sebe, drugih in sveta ter s tem do odrešenja bolečih zapletov.«

Naloga je metodološko, oblikovno in jezikovno brezhibna, kakor je potrdila interdisciplinarno sestavljena komisija ocenjevalcev (nevrolog in kognitivni znanstvenik, filozof in teolog, psihoterapevt). Avtorica je prepričljivo in suvereno opravila tudi zagovor naloge.

Kaj reči za konec? Vsekakor moramo gojiti empatijo in na njej temelječe dialog, sodelovanje, solidarnost in sožitje, tudi zato, da bi zmanjšali razpasenost instrumentalističnega barbarstva in bolečih konfliktov, v katerih je človek predvsem sredstvo, objekt izrabljanja in manipulacije, ne pa oseba, vredna celostnega vživljanja in sočutja. Za uresničitev prve možnosti potrebujemo vednost o empatiji – in ta disertacija prispeva svoj dragoceni kamenček k njej.

Bojan Žalec

In memoriam

prof. dr. Stanko Janežič

(1920–2010)

Na praznik Marijinega rojstva – na malo mašo, kakor se reče v Prlekiji – je po dopolnjenem 90. letu sklenil svoje zemeljsko potovanje, svojo in nekako tudi našo življenjsko mašo profesor dr. Stanko Janežič. Bil je mož lepe besede, ki jo je smrt zavila v molk. Bil je večšč pisanja: pesniškega, pripovednega, znanstvenega. Smrt mu je vzela iz rok pero; iz ust in iz srca mu je vzela besede, s katerimi je nagovarjal prijatelje in znanke, otroke, študente in odrasle, tujce in domačine; iz grla mu je vzela glas, s katerim je prepeval za ljudi in z ljudmi, njim in sebi v veselje in tolažbo, Stvarniku v čast in zahvalo ter kdaj v tožbo in obtožbo.

Zdaj, ko ne more več ne pritrjevati ne ugovarjati, lahko povem, kako smo ga nekateri videli kot človeka, kot profesorja in kot ekumenista.

Janežič je dajal vtis, da živi v nekem svojem svetu, vedno nekoliko mimo realnosti, odmaknjen od tegob vsakdanjosti, ki so se porajale v ljudeh in v družbi, pa tudi v Cerkvi. Videti je bilo, da živi v nekakšni dostojanstveno vzvišeni držī ruskega starca, ki si ne dovoli kaljenja miru, ki se ne obremenjuje s površnostjo vsakdana ne z bolečinami praznine, kakor jih dolbejo v ljudeh zablude in grešne krivde, ali tistih, kakršne »biti v svetu« neizbežno poraja. Zdelo se je nekako tako, kakor da ga tuja stiska in bolečina ne bi zanimali, prizadevali, zato o njej ni govoril in čez njej ni tožil. Nikoli ga nismo videli jokati. A prav tako ni razkrival svojih tegob in tožil o svojih bolečinah. Dajal je vtis, kakor da jih nima. Morda jih je skrival, saj z njimi ni hotel obremenjevati drugih. Drugače pa je bil vse do pozne starosti čvrst in zdrav. Tudi ko je resno zbolel, o tem ni govoril, pa tudi ne o svojih strahovih, o skrbih in o smrti – kakor da jih ne bi imel, kakor da ga vse to ne zadeva. S hladnostjo razuma in s trdnostjo volje je z vedēnjem in besedo zatrjeval: »Bo že šlo!« in »Ne dam se!« Tako je zmogel kljubovati vsem in vsemu – kakor narava, ki ji je prav vse, kar se dogaja: dan in noč, sonce in dež, senca in blisk.

V tej držī odmaknjene navzočnosti je Janežič lahko ohranjal izreden življenjski optimizem. Bil je skoraj neomajen optimist, klonil ni pred nobeno nalogo, ki si jo je zadal, in ni obupal pred nobeno življenjsko preizkušnjo. V svojem optimizmu je bil seveda dovolj moder, da se ni loteval nedosegljivega in si ni nalagal neuresničljivega. Včasih se je zdelo, da bi se lahko dotaknil še česa, da bi lahko naredil še kaj, pa ni. Razen kot kaplan med Slovenci v Italiji ni bil nikoli aktiven v pastoralni.

Janežič je bil človek, ki je povsod videl kaj lepega in v vsem odkrival kaj dobrega, in to tako, da je lepo postavljaj pred grdo, dobro pred slabo, luč pred temo. Zato je dobrohotno sodil ljudi, tudi tiste z velikimi napakami, s hudimi krivdami. Ljudi z obremenjujočo preteklostjo je ocenjeval po tistem dobrem, ki je še vedno ostajalo v njih, in z vero, da je vsak zmožen spreobrnjenja, poboljšanja. S prizanesljivostjo je presojal slabosti drugih. Pravzaprav so bile zanj značilne tri temeljne

drže: da je v vsem iskal dobro, da slabega ni postavljaval v ospredje, čeprav ga ni zanimal ne odobral, in da vsake drugačnosti ni že v temelju razglašal za slabo, za škodljivo oziroma krivoversko. Takšen je bil lahko zato, ker je ponotranjil držo svojega evangelijskega učitelja, ki ni prišel, da bi obsojal, temveč reševal, ki ni prišel, da bi pogubljaj, ampak ozdravljaj (Lk 19,10; Mr 10,45). Ali pa je bil takšen zato, ker je ob spoznanju, da se vsak človek lahko moti in da je vsak nagnjen h grešnosti – to je ne nazadnje čutil tudi sam –, v sebi vendar zgradil »umirjeno ravnovesje vseh krščanskih kreposti, ki jih mora duhovnik uresničevati na sebi, da jih potem more uspešno priporočati drugim«. Bil je človek, ki o drugih nikdar ni govoril slabo. Takšen je bil zato, ker je bil nepokvarjen in ni nosil hudobije v srcu.

Janežič je bil človek reda in natančnosti, ki ni ničesar prepuščal naključju, in človek inercij, ki je stopal v svet ob svojem času kakor sonce, ki vzhaja in zahaja, kakor pomlad, poletje, jesen in zima, kakor plug, ki se dvigne iz brazde samo zato, da se spet pogrezne vanjo. Imel je natančen urnik, ki se ga je strogo držal in od njega redko odstopil, a kljub temu ni bil suženj reda. Red je bil okvir njegove svobode. Tudi poklic, v katerega je vstopil v mladosti, je zanj pomenil sprejetje reda in sistema, ki ga je po eni strani omejeval, po drugi strani pa mu odpiral obzorja svobode tako, da je lahko ne dolgo pred odhodom zatrdil: »Imel sem srečo, da sem bil vedno svoboden.« Zanj je bila to zunanja, predvsem pa notranja svoboda, ki je imela izvor v nekakšni vzvišenosti nad vsemi družbenopolitičnimi in religioznimi sistemi. Čeprav je z vsem srcem pripadal Cerkvi in njeni urejenosti, čeprav je v njej in zanjo ustvarjal, je vendarle stal vzvišen nad njeno institucionalno sistemskostjo. Cerkev, kateri je torej ves pripadal, je bila zanj v prvi vrsti občestvo bratov in sester v Kristusu, družina številnih in najbolj različnih narodov in kultur, občestev in skupnosti, ki jih veže ista vera in napaja ista božja ljubezen v Kristusu in družijo isto upanje na slavo poveljanja. Cerkve predvsem ni pojmoval kot sistem, kot organizacijo ali institucijo, temveč je zrl v njej globalno občestvo ljubezni, ki se izraža v najrazličnejših znamenjih. Tej Cerkvi je bil predan in ta mu je bila okvir, ki si ga je izbral za svoje ustvarjanje, sanjarjenje, pesnjenje in za pripovedovanje. Janežič ni bil slepo predan in zavezan nobenemu sistemu in nobenemu človeku sistema. Z vsemi je bival v nekakšni kritični distanci.

V ta okvir ujetosti v svobodo je mogoče uvrščati tudi njegovo znanstveno in poklicno delo v službi edinosti kristjanov. Njegovi ekumenski spisi, ki jih je več kakor štiristo, so prežeti s tremi temeljnimi idejami: poznati, razumeti, živeti. Kristjani različnih Cerkva se morajo poznati: najprej sami sebe, potem pa tudi drug drugega. Poznati morajo zgodovino in skupne, predvsem pa različne poglede, pa tudi učenje in versko ter liturgično življenje drug drugega. Iz tega poznavanja se rodi razumevanje svoje lastne specifičnosti in hkrati obstoja drugačnosti ter bogastva drugih v njihovi posebnosti. Poznanje in razumevanje drugih krščanskih Cerkva, skupnosti in njihovih teologij pa vodi do spoznavanja vsega, kar nas družijo, kar nam je skupno in nas veže, pa tudi do spoznanja tistega, v čemer smo različni. Razumevanje nam razsvetli in odkrije ne samo, zakaj smo različni in se razhajamo, temveč tudi to, da marsikje in marsikdaj to niso bistvene razlike, ampak le zunanji, simbolni ali verbalni izraz vsem istega: skrivnosti in resnice ene vere, ki je vsem skupna. Razumevanje nam seveda odkrije tudi tisto, v čemer se (morda bistveno) razhajamo, prav tako pa tudi dejstvo, da je tega sila malo. Poznanje in razumeva-

nje nas končno vodita do odkritja, da je vsa različnost krščanskih Cerkva in njihovih izročil izraz ene in iste nedoumljive skrivnosti Jezusa Kristusa in troedinega Boga. Vsa pestrost krščanskih in cerkvenih izročil je izraz istih skrivnosti vere, zato nihče ne more reči, da ima samo on sam absolutno prav in drugi absolutno narobe, in nihče ne more sebe poviševati na račun odklanjanja drugih.

Življenje, ki ga je mogoče graditi na izhodiščih, katere je Janežič dosledno zagovarjal in si zanje prizadeval, je edinost v različnosti, ki naj vlada v krščanskih občestvih in med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi. Edinost v različnosti zahteva spoštovanje drugačnosti drugega. Ker je vsak za vsakogar drugi in drugačen, ni nihče podcenjevan in ponižan, temveč obogaten z drugačnostjo drugega, hkrati pa vsak bogati drugega s svojo drugačnostjo. Življenje edinosti v Cerkvi je tako podarjanje in prejemanje. Ena Cerkev podarja drugi svojo drugačnost, ki jo druga sprejema po načinu svoje drugačnosti (enkratnosti), prav tako pa podarjajoča prejema drugačnost sprejemajoče. To moreta obe zato, ker nobena ni sama od sebe in nobena sama zase, temveč sta obe iz Njega – obe prejemata od Njega svoj obstoj in svoje poslanstvo; obe sta torej za druge. Obe prejemata moč, torej »milost na milost« (Jn 1,16). Obe imata v Njem tudi svoj končni cilj in eshatološko dopolnitev, zato tudi sta od Njega, po Njem, v Njem in Zanj, to pa prav toliko, kolikor sta druga za drugo in druga z drugo. Takšno življenje v edinosti in takšna edinost Cerkve sama v pestrosti teoloških pogledov, liturgij in obredov vzhodnih in zahodnih, severnih in južnih Cerkva je bila za Janežiča vizija, upanje, cilj, ki je v skladu z Jezusovo gorečo prošnjo: »da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi« (Jn 17,21). V prispodobni lahko rečemo, da je bila edinost Cerkve za Janežiča kakor polifonija, večglasnost znotraj enega zbora. Že je slišal ubranosti napeva te krščanske edinosti v različnosti in že videl v mozaični sestavi ikone iz mnogih dragocenih kamenčkov, kjer mora vsak biti prav tam, kjer je, in takšen, kakor je, saj samo celota odseva pravo podobo. Napev in ikona (melodija in podoba) v edinosti, ki jo pojeta in razkrivata različnost in množičnost krščanskih Cerkva, je bila zanj ljubezen. V ljubezen se je stekalo skoraj vsako njegovo govorjenje, pisanje, petje in razpravljanje. Tako je dojemal, verjel, učil in po svoje živel, da je prav Ljubezen tisto, kar je največje, kar je »vse v vsem« (1 Kor 15,28), ker je to Bog sam, ki je v Jezusu Kristusu, učlovečeni Besedi, odrešujoča ljubezen in v Svetem Duhu vse oživljajoča, prenavljajoča in zedinjajoča moč. Ne nazadnje so se vse njegove pesmi, razprave, vizija edinosti in delo zanjo stekali v troedinost božje ljubezni. V edinost torej, ki naj jo Cerkev prihodnosti uresniči prav po vzoru Svete Trojice.

V takšno edinost je veroval, za takšno edinost si je prizadeval, zanjo gorel, o njej govoril in vanjo upal. Čeprav se je dobro zavedal, da je še daleč, je vendarle verjel, da so njene kali že zdaj tu, da se že dogaja. Navzoča je posebno tam, kjer se kristjani različnih Cerkva zbirajo, sodelujejo, razmišljajo, razpravljajo in skupaj molijo.

Svojo ekumensko ustvarjalnost je Stanko Janežič predstavljal in oblikoval v strokovnih in znanstvenih razpravah, v revijah in v štirinajstih monografijah. Prav tako je svojo ekumensko vizijo kot profesor posredoval številnim generacijam študentov Teološke fakultete na enoti v Mariboru in na strokovnih in znanstvenih simpozijih doma in v tujini. Bil je med vodilnimi organizatorji in duša ekumenskih simpozijev med pravoslavni in katoliškimi teologi v nekdanji Jugoslaviji. Bil je tudi

organizator številnih ekumenskih sestankov in srečanj med evangeličani, zastopniki binkoštnih in drugih krščanskih Cerkev in skupnosti in slovenskimi katoličani. Posebno dobre odnose je gojil s predstavniki pravoslavne Cerkve v Sloveniji in na Vzhodu, zlasti v Rusiji. Janežič zavzema pri nas tako na znanstvenoteoretičnem kakor tudi na pedagoškopraktičnem področju najvidnejše mesto po Francu Grivcu. To velja še posebno za čas po drugem vatikanskem zboru.

Stanko Janežič se je zapisal v slovensko zgodovino tudi kot umetnik lepe slovenske besede, kot pesnik in pripovednik. Njegovo literarno delo obsega devetnajst pesniških zbirk, enajst proznih knjig in štiri knjige pesmi v prozi. Upravičeno ga je mogoče imenovati pesnik Slovenskih goric.

Za znanstveno, umetniško in uredniško delo, za pokončno, vztrajno, marljivo in svojemu poslanstvu predano življenje naj mu velja iskrena hvala. Naj uživa zdaj v božji ljubezni uresničeno edinost in v brezmejnosti živeto pesem brez besed.

Stanko Janežič, teolog, pesnik in pisatelj, se je rodil 8. avgusta 1920 pri Sv. Miklavžu pri Ormožu. Teologijo je študiral v Mariboru, v Ljubljani in v Rimu, kjer je na Vzhodnem inštitutu doktoriral s tezo o Tihonu Zadonskem, in se izpopolnjeval v Parizu. V duhovnika je bil posvečen leta 1945. Bil je tudi duhovnik vzhodnega bizantinsko-slovanskega obreda, zato je na mnogih župnijah, posebno v času ekumenskih osmin, katoliškim vernikom odkrival bogastvo vzhodnega bogoslužja. Kot duhovnik je do leta 1969 deloval med Slovenci na Tržaškem. V letih 1970–1999 je predaval na Teološki fakulteti v Ljubljani in v Mariboru osnovno bogoslovje, zlasti ekumensko teologijo.

V Mariboru je poleg predavanja na Teološki fakulteti odpravljal še druge službe. Na Tržaškem je urejal ekumenski zbornik *Kraljestvo Božje*. Od leta 1970 do smrti je bil urednik ekumenskega zbornika *V edinosti*. Leta 1988 je oživil in nato urejal revijo *Dom in svet*. Bil je ustanovitelj Slomškove založbe in njen urednik do smrti. V vseh zbornikih in v drugih revijah je objavljал svoje članke, razprave in eseje. Njegova bibliografija obsega prek 490 enot.

Poleg znanstvenega in umetniškega dela je pomembna tudi njegova vloga pri navezovanju stikov s slovenskimi pisci in kulturniki iz povojne emigracije.

Avguštin Lah

Fanika Krajnc - Vrečko **Janežičev ustvarjalni duh**

Proesor dr. Stanko Janežič (1920–2010) je že od mladostnih let pisal pesmi, prozo in pesmi v prozi, po študiju teologije pa tudi teološke članke in razprave ter esejistiko.

Izdal je 19 pesniških zbirk, 11 knjig proze, 4 knjige pesmi v prozi in 14 knjig s povsem teološko vsebino. Kot urednik *Doma in sveta* je leta 1988 oživil to revijo, bil pa je ustanovitelj in dolgoletni urednik (1970–2009) ekumenskega zbornika *V edinosti*. V obeh zbornikih in v drugih revijah je objavljajl svoje članke, razprave in eseje. Njegova bibliografija šteje prek 480 zabeleženih enot. Bil je eden najbolj vnetih ekumenskih delavcev na Slovenskem, pomembna pa je tudi njegova vloga v navezovanju stikov s slovenskimi pisci in kulturniki med povojno emigracijo.

Začetki ustvarjalnega dela prof. dr. Stanka Janežiča segajo v njegovo najzgodnejše obdobje, saj ga že leta 1940 zasledimo med avtorji *Majolike* (Čakš et al. 1940), pesniškega almanaha osmošolcev Klasične gimnazije v Mariboru. Njegove prve objavljene pesmi v tem almanahu – *Sebi, Moje srce, Klopotci in Končna pesem* – razodevajo pesniško dušo mladega Slovenskogoričana, pa tudi objavljena črtica – *Nedelja je pa naša* – razkriva njegov svojevrstni slog pisanja, za katerega lahko rečemo, da ostaja izviren v vseh poznejših Janežičevih delih. Še isto leto ga znova srečamo že kot bogoslovca, a tokrat tudi kot sourednika rokopisnega lista mariborskih bogoslovcev *Lipica*. Kot urednik leposlovnega dela *Lipice* je Janežič v tretji številki tega bogoslovnega časopisa objavil svoj govor, ki ga je imel na proslavi ob 70-letnici Frana Saleškega Finžgarja – Finžgarju je posvečena celotna številka. O svojih prvih literarnih in uredniških začetkih je pisal v zborniku ob 130-letnici visokega šolstva v Mariboru (Janežič 1991, 240–255). Vojna in razmere po njej so spremenile tok Janežičevega življenja, njegovo literarno, strokovno in znanstveno ustvarjanje pa se je nadaljevalo in razvijalo skozi njegove naslednje življenjske postaje, najprej v bogoslovju v Ljubljani, kamor se je leta 1941 preselilo mariborsko bogoslovje, nato v Rimu in v Parizu, pa seveda v »tržaških« letih in pozneje znova v Mariboru.

1. Zbirke pesmi

Celotno Janežičevo ustvarjanje je mogoče razdeliti v štiri vsebinski sklope (Krajnc - Vrečko 2010, 195). Prvi sklop so zbirke pesmi, ki jih je avtor izdajal kot samostojne publikacije. Prva, z naslovom *Romar s kitaro*, je izšla leta 1951 v Trstu, nato sta v šestdesetih letih izšli dve zbirki: *Moja podoba* (1962) in *Tihe stopinje* (1968), obe v Trstu. V sedemdesetih letih sta izšli pesniški zbirki *Iz oči v oči* (1974, Celje) in

Ravnovesje (1977, Maribor). Naslednji zbirki iz osemdesetih let nosita naslova *Gorice* (Maribor, 1980) in *Puntarji* (Celovec, 1988). Zadnjih dvajset let je bil avtor najbolj plodovit, saj je v devetdesetih letih izšlo kar sedem pesniških zbirk ali pesmi v prozi, večinoma pri »njegovih« Slomškovi založbi: *Božja obzorja* (Maribor, 1990); *Morje* (Trst, 1992); *Izbrane pesmi* (Maribor, 1993); *Večerno žarenje* (Maribor, 1995); *Praznik življenja* (Maribor, 1997); *Sveta dežela* (Maribor, 1999), *Nove zarje* (Maribor, 2000); potem pa še *Besede in molk* (Maribor, 2001); *Vsepesem* (Maribor, 2005); *Vrtljak* (Maribor, 2006) in zadnja pesniška zbirka *Kroženje* (Maribor, 2008).

O Janežičevih pesmih literarna zgodovina še ni rekla zadnje besede. Zadnja leta je v glavnem v vseh njegovih pesniških zbirkah spremna beseda literarnega teoretika in komparativista Denisa Poniža. Poniž je o Janežiču in o njegovi poeziji zapisal: »Malo slovenskih duhovnikov je, ki bi živeli tako polno, človeško tako raznovrstno, umetniško izjemno oblikovano in razmišljajoče življenje, ki bi se tako scele in z največjo ljubeznijo predajali drugim ljudem, poklicu in dolžnostim, ki nam jih narekuje ne dolžnost vsakdana, marveč vrhunska etika, ki se rojeva iz našega razmerja do Boga in transcendence ... Dom/domovina je Stanku Janežiču kraj največjega razodetja in miline, tisto, kar lahko človek doživi samo, če zna prisluhniti utripu lastnega srca. Mnoge prvine te zaveze lastni človečnosti in domovini, prostoru dejavne ljubezni in žlahtne tradicije, so ostale zapisane in ubesedene v njegovi poeziji.« (Poniž 2010, 181–182) Janežič je pesnik Slovenskih goric v najžlahtnejšem pomenu te besede. Njegova izpričana ljubezen do doma, domovine, Boga in do vsega lepega, kar se odkriva človeku v njegovem odnosu do sveta, vse to ga je zaznamovalo kot enega žlahtnih sodobnih pesnikov, ki so še znali prisluhniti utripu svojega srca in ga zlit v »vsepesem«.

2. Prozna dela

Prozna dela je začel objavljati že v dijaških letih, in to kot osmošolec klasične gimnazije v Mariboru. Njegove otroške črtice z naslovom *Zemlje sadovi* so izšle v Domu in svetu leta 1939. Naslednja leta je objavljajal krajša prozna besedila, tako je v *Slovenskih večernicah* 1943 objavil zgodbo *Krik iz goric*. Janežičeve knjige proze so začele izhajati v petdesetih letih: *Mlin ob potoku* (Celovec, 1952), sledijo *Tržaški obrazi* (Gorica, 1968); v osemdesetih letih smo dobili tri knjige proze: *Zemljaki* (Gorica, 1980), *Zemlja in ljudje* (Celovec, 1981) in *Sončni šotori* (Celje, 1985). V devetdesetih letih je izdal zgodbe iz študentskega življenja z naslovom *Na razpotju* (Koper, 1992); novele *Med domom in svetom* (Koper, 1992); kratko prozo *Samoizpovedi* (Ljubljana in Trst, 1994); *Zublji vojne* (Maribor, 1995); *Moj prvi dnevnik (1944–1946)* (Maribor, 1998); *Krogi navzven* (Maribor, 2000) in *Janez Goričan* (Maribor, 2009), zadnje njegovo delo ob devetdesetletnici življenja, v katerem je pripravil izbor celotnega svojega dela, pa je *Med zemljo in nebom* (Maribor, 2010).

Prozno delo je ob njegovi devetdesetletnici ocenil Jože Zdravec in poudaril, da so njegova dela odsevi, ki nikoli ne minejo: »Z njegovim imenom zaživijo pred mejo prelesti slovenskogoriških domačij, stoletne navade, prazniki, preprosti ljudje, njihova čustvovanja, narava v vseh letnih časih, mavrica nepopisnih barv, cvetic,

trav in gozdov, potokov in dobrih ljudi. Pred mene stopi podoba dobrosrčnega, tankočutnega človeka, ki prisluškuje tišini v sebi, se pogloblja vase in v sočloveka, zavzeto doživlja lepoto v naravi in se prek nje vživlja v svet duhovnega in vzpenja v obzorja onstranskega; zaživi duhovna meditacija, z njo diha zemlje in ljudi, odmevi časa in pokrajine, frančiškova himničnost vsemu, kar na svetu rado biva. Sredi tega se ta romar odpira 'zarjam večnega življenja'.« (Zadravec 2010, 170) Ne glede na navezanost na rodno zemljo, na družino in na domovino je v njegovi prozi navzoč širok smisel za meditacijo o Bogu, o človeku in o svetu, to pa že opredeljuje njegov naslednji ustvarjalni vsebinski sklop, ki ga prinašajo teološka dela.

3. Teološka dela

V Janežičevo izvirno strokovno teološko delo sodijo dela, ki so izšla v samostojnih publikacijah: *Vzhodni bratje* (1961), v Trstu; *Imitazione di cristo secondo Tihon Zadonskij* (doktorska disertacija, Trst, 1962); duhovne misli za nedelje in praznike *Radost življenja* (Gorica, 1966); *Edinost med brati* (Ljubljana, 1966); ekumenske meditacije *Eno v Kristusu* (Celje, 1975 in 1976); *Temelji ekumenizma* (Maribor, 1978); *Ekumenski leksikon* (Maribor, 1986); soavtor knjižice *Ruska cerkev* (Ljubljana, 1988); *Slovenske žalostinke in hvalnice* (Maribor, 1989); *Slomšek in naš čas – šmarnice* (Maribor, 1992 in 1997). Ob jubilejnem letu 2000 je pripravil delo *Poti cerkvene edinosti* (Maribor, 1998). Prevod disertacije iz leta 1962 je izšel pod naslovom *Ruski starec Tihon Zadonskij* (Maribor, 2000); zadnja teološka dela pa so: priročnika *Ekumenizem* (Maribor, 2003) in *Ekumenski dialog* (Maribor, 2006) in delo *Slava Bogu – mir ljudem: razmišljanja o Bogu, Kristusu in Cerkvi ob nedeljah in praznikih cerkvenega leta* (Maribor, 2007).

Janežičev naslednik pri urejanju ekumenskega zbornika *V edinosti* Vinko Škafar je ob njegovem teološkem delu zapisal: »Stanko Janežič je legenda slovenskega teoretičnega ter praktičnega ekumenizma in predvsem slovenski 'starec', podoben častitim ruskim 'starcem', ki imajo v duhovnosti pravoslavne ruske Cerkve posebno pomembno mesto.« (Škafar 2010, 169) **Nedvomno pa je Janežičevo ekumensko delo izvirno in izjemno za slovenske razmere. Ekumenski priročniki, med katerimi zavzema *Ekumenski leksikon* najpomembnejše mesto, bodo ostali še dolgo temeljna literatura na Teološki fakulteti. Poleg ekumenizma se je posvetil tudi delu Antona Martina Slomška in faksimilom Slomškovih del ter delom o Slomšku napisal predgovore ali spremne besede.**

4. Uredniško delo in soavtorstvo

Najpomembnejše uredniško delo Stanka Janežiča je že omenjeni ekumenski zbornik *V edinosti*, ki ga je urejal od leta 1970 do 2009; v letih 1988–1998 je oživil in urejal zbornik *Dom in svet*, leta 1971 in 1972 pa revijo *Nova mladika*. Kot ustanovitelj in urednik Slomškove založbe v Mariboru je uredil številna dela, pri katerih je bil po večini tudi avtor spremnih besedil ali soavtor. Navajam le nekatera vidnejša uredniška in soavtorska dela.

Že leta 1940 je s soavtorji izdal gimnazijski pesniški almanah z naslovom *Majolika: na razstanku osmošolcev klasične gimnazije v Mariboru*; že omenjena črtica *Krik iz goric* je Janežičev prispevek v Mohorjevih *Slovenskih večernicah* za leto 1943; med urednikovanjem pri Slomškovi založbi v Mariboru so pod njegovim uredniškim imenom med drugim izšle knjige *Miklavževski zbornik: ob 300-letnici cerkve sv. Miklavža (1692–1992) in 340-letnici cerkve v Jeruzalemu (1652–1992)* (1992); *Pogledi krščanskih cerkva na družino* (1994); *Franc Ksaver Meško: 1874–1964: ob 120-letnici rojstva in 30-letnici smrti* (1994); Škof Ivan Jožef Tomažič 1876–1949: *ob 120-letnici rojstva* (1996); Škof Anton Martin Slomšek (1800–1862) (1996); *Pridige o Slomšku: postni govori v mariborski stolnici* (1997); Franc Kosar, *Anton Martin Slomšek, knez in škof lavantinski* (1997; delo je v nemškem izvirniku izšlo leta 1863); v soredništvu z Janezom Juhantom: *Janez Evangelist Krek: (1865–1917)* (1998). Vsa njegova uredniška dela niti niso zabeležena, zanesljivo pa drži, da je Janežičeva vloga pri ustanovitvi Slomškove založbe v Mariboru ključnega pomena za danes dokaj uspešno založniško hišo.

Neprecenljive vrednosti so Janežičevi pogovori z znanimi teologi in kulturniki, ki so po drugi svetovni vojni živeli in delovali v izgnanstvu, med njimi so najbolj znameniti dr. Vladimir Kos, Stanko Kociper in Zorko Simčič. Poleg tega, da je objavljal pogovore z njimi, jih je tudi osebno popeljal po slovenskih mestih, posebno še po osamosvojitvi Slovenije, ko je tudi sam osvetlil in razkril usode slovenskih izgnancev in izseljencev.

Kot aktivnemu in pozneje upokojenemu profesorju je Teološka knjižnica Maribor vodila osebno bibliografijo v sistemu COBISS, tako da jo je mogoče spremljati tudi na spletu, čeprav njegove mnoge objave po zbornikih, po časopisih in po drugih publikacijah – predvsem iz zgodnejših let njegovega ustvarjanja – tam niso vidne. Vsekakor je danes v tem slovenskem bibliografskem katalogu 484 bibliografskih zapisov in prav zadnji med njimi je knjiga *Med nebom in zemljo*, ki jo je sam pripravil in uredil ob svoji 90-letnici in je izšla julija 2010. V uvodu je zapisal: »Poslavljam se od tega sveta, od zemlje in neba, teh mojih 90 let, in se hkrati vračam v zemljo, iz katere sem izšel, in odhajam v nebo, po katerem sem nenehoma hrepenel in ki je moj pravi dom. Med zemljo in nebom, v tesni povezanosti z njima, v naročju vsenavzočega Boga, Stvarnika zemlje in neba in človeka, bom živel polnost edinosti in ljubezni na vekomaj.«

Reference in literatura

Čakš, Jože, Dušan Humar, Stanko Janežič, Beata Linzner, Bogdan Pogačnik, Franjo Štabuc in Milan Venišnik. 1940. *Majolika: na razstanku osmošolcev klasične gimnazije v Mariboru*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Janežič, Stanko. 1991. Literarno delo v mariborskem bogoslovju do druge svetovne vojne. V: Avguštin Lah, ur. *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, 240–255. Maribor: Škofijski ordinariat; Celje: Mohorjeva družba.

---. 2010. *Med nebom in zemljo*. Maribor: Slomškova založba.

Krajnc - Vrečko, Fanika. 2010. Bogata bera dr. Stanka Janežiča. *Glej Janežič 2010*, 193–198.

Poniž, Denis. 2010. Poezija, spomin in svet. *Glej Janežič 2010*, 181–192.

Škafar, Vinko. 2010. Stanko Janežič, ekumenski teolog. *Glej Janežič 2010*, 163–169.

Zadavec, Jože. 2010. Odsevi, ki nikoli ne zbledijo. *Glej Janežič 2010*, 170–180.

prof. dr. Jože Plevnik DJ

(1928–2010)

S pomladi leta 2009 je pri Župnijskem zavodu Ljubljana Dravljje izšla knjiga slovenskega jezuita, biblicista p. Jožeta Plevnika, *Razodetje po Janezu*. Ob tej priložnosti je p. Plevnik za *Slovenske jezuite* (2009, št. 251 (avgust)) povedal: »Letos sem izdal knjigo o Janezovem evangeliju in s tem bistveno zaključil svoje delo. Želel sem odpreti slovenskim bralcem sporočilo knjig Nove zaveze in jim omogočiti duhovno življenje, ki diha iz njih, posebno iz Pavla in Janeza. Takih knjig v slovenskem jeziku manjka. Rad bi še napisal komentar o Knjigi Razodetja po Janezu, zadnji knjigi v Novi zavezi. Hotel sem zapolniti to vrzel in hkrati spodbuditi druge, da nadaljujejo, kjer sem oz. bom jaz nehal.« Komentarja zadnje knjige Svetega pisma mu ni več uspelo izdati. Umrl je dne 6. junija 2010 v jezuitski skupnosti v Torontu, kjer je preživel šestdeset ustvarjalnih let svojega življenja.

Jože Plevnik se je rodil dne 18. decembra 1928 v Stožicah pri Ljubljani. V njegovo mladost je kruto posegla druga svetovna vojna. Kot mladoletnik se je pridružil protikomunističnemu gibanju in je moral zato leta 1945 zapustiti domovino in se zateči na avstrijsko Koroško, kjer je tri leta preživel v begunskih taboriščih. Kljub nenehnim pritiskom Angležev, ki so ga hoteli skupaj z drugimi begunci vrniti v Jugoslavijo, mu je v tem času uspelo v Lienzu in nato v Spittalu končati gimnazijo, to pa mu je dalo podlago in spodbudo za nadaljnji študij. Leta 1948 je odšel v Kanado, kjer se je s pridnostjo in nadarjenostjo hitro vključil v skupnost in se naučil jezika. Leta 1950 je v jezuitskem kolegiju v Halifaxu blizu Toronta zaprosil za sprejem k jezuitom. Po dveh letih noviciata ga je biblicist p. David Stanley navdušil za študij Svetega pisma in klasičnih jezikov, tako da je opustil prvotno zanimanje za matematiko in se posvetil hebrejščini, grščini in latinščini. Po končanem študiju filozofije in teologije je bil leta 1964 v Torontu posvečen v duhovnika. Čez dve leti je odšel na študij Svetega pisma v Würzburg v Nemčijo, kjer sta skupaj s slovenskim rojakom Alojzijem Ambrožičem študirala pri Rudolfu Schnackenburgu, takrat najbolj priznanem nemškem eksegetu Nove zaveze. Leta 1971 je promoviral z disertacijo iz Pavlove teologije: *The Parousia of the Lord According to the Letters of Paul: An Exegetical and Theological Investigation*. Ker se je moral že isto leto vrniti v Kanado, kjer je na jezuitski teološki šoli Regis College na torontski univerzi začel predavati eksegezo in teologijo Nove zaveze, mu disertacije ni uspelo izdati. A tema o ponovnem Gospodovem prihodu je ostala vse življenje osrednji predmet njegovega študija in predavanj.

Prof. Plevnik je bil zelo marljiv preučevalec Svetega pisma in zavzet predavatelj. Objavil je številne eksegetske razprave v uglednih mednarodnih revijah. Prvo daljšo razpravo iz svojega neobjavljenega doktorata je objavil leta 1975 v zborniku, ki je bil posvečen njegovemu domačemu profesorju p. Stanleyu: »The Parousia as Implication of Christ's Resurrection: An Exegesis of 1 Thess 4:13–18,« v: *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley SJ*, 199–277 (Willowdale: Regis College). Drugi del neobjavljenega doktorata je objavil v vodilni svetovni biblični

reviji *Biblica* (1979:71–90): »1 Thess 5,1–11: Its Authenticity, Intention and Message«. Sledila so najbolj plodna leta Plevnikovih znanstvenih objav: »The Origin of Easter Faith according to Luke,« *Biblica* 61 (1980): 492–508; »The Taking up of the Faithful and the resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13–18,« *Catholic biblical quarterly* 46 (1984): 274–283; »The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24,« *Catholic biblical quarterly* 49 (1987): 90–103; *What are They Saying about Paul?* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1986); »The Center of Pauline Theology,« *Catholic biblical quarterly* 51 (1989): 461–478; »The Ultimate Reality in 1 Thessalonians,« *Ultimate Reality and Meaning* 12 (1989): 256–271; »Pauline Presuppositions,« v: Raymond F. Collins, *The Thessalonian Correspondence*. BETL 87 (Leuven: Univ. Press, 1990), 50–61; »Son of Man Seated at the Right Hand of God: Luke 22,69 in Lucan Christology,« *Biblica* 72 (1991): 331–347; »Honor/Shame,« v: John J. Pilch in Bruce J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook* (Peabody: Hendrickson, 1993), 95–104; »1 Thessalonians 4,17: The Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful,« *Biblica* 80 (1999): 537–546; »The Destination of the Apostle and of the Faithful: Second Corinthians 4:13b–14 and First Thessalonians 4:14,« *Catholic biblical quarterly* 62 (2000): 83–95; »The Understanding of God at the Basis of Pauline Theology,« *Catholic biblical quarterly* 65 (2003): 554–567. Leta 1997 je izdal svoje najpomembnejše delo *Paul and the Parousia. An Exegetical and Theological Investigation* (Peabody: Hendrickson Publishers), v katerem je svojo doktorsko raziskavo o drugem Jezusovem prihodu v Pismu Tesaloničanom razširil na vsa Pavlova pisma. Nekaj mesecev pred smrtjo pa mu je uspelo pripraviti še dopolnjeno pregledno študijo *What are They Saying about Paul and the End Time?* (New York, Mahwah: Paulist Press, 2009), v kateri svojo predstavitev teologije upanja ob Gospodovem vstajenju in ob njegovem drugem prihodu sooči z aktualnimi eksegetskimi vprašanji.

Leta 1991 je p. Plevnik na povabilo akad. prof. dr. Jožeta Krašovca prišel prvič kot predavatelj tudi na »domačo« Teološko fakulteto v Ljubljani. Vse do leta 2000 je potem občasno prihajal kot gostujoči profesor predavat eksegezo Pavlovih pisem in evangelijev. Zdi se, da se mu je tako uresničil dolgoletni sen: tudi svojim rojakom je lahko spregovoril o bogastvu svetopisemske modrosti. Intenzivno je namreč začel prirejati svoja dela za slovenske študente teologije in pripravljati izdaje tudi za širšo javnost. Poleg skript je v *Bogoslovnem vestniku* objavil šest strokovnih razprav (»Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15,« 1977:479–493; »Kristusov prihod v Pavlovih pismih,« 1980:415–433; »Priče vstalega Jezusa, Luka 24,« 1986:301–308; »Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom,« 1989:259–261; »Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1–11,« 1995:507–517; »Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih,« 1998:161–170), pri Župnijskem zavodu v Dravljah pa je izšlo pet njegovih knjig krajših komentarjev apostola Pavla in evangelijev: *Apostol Pavel: S Kristusom v Božjo slavo: Oris Pavlove teologije* (2004), *Evangelij po Marku* (2005), *Evangelij po Luku: Teologija in duhovnost* (2008), *Evangelij po Mateju: Teologija in duhovnost* (2008), *Evangelij po Janezu: Teologija in duhovnost* (2009). Z velikim navdušenjem je spremljal pripravo Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma in ob njegovem izidu na znanstvenem simpoziju v Ljubljani leta 1996 sodeloval z razpravo: »B. Lonergan's cognitional theory and the hermeneutics of form criticism« (v: Jože Krašovec, ur, *The Interpretation of*

the Bible: The International Symposium in Slovenia, JSOT Supp. 289 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 1513–1529). Ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih bibličnih prevodov je pripravil obsežno terminološko študijo o nekaterih teoloških terminih v Dalmatinovi Bibliji: »Vocabulary for the Notions of Salvation, Righteousness, Transformation, Resurrection, and Faith in Dalmatin's Bible,« v: Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, ur., *Matthäus-Evangelium (1555). Paulus, Römerbrief (1560). Paulus-Briefe (1561, 1567). Psalter (1566). Neues Testament (1581–1582). Pentateuch (1578). Proverbia (1580)*, Biblia Slavica, Ser. 4, Südslavische Bibeln, Zv. 3 (Paderborn: F. Schöningh, 2006), 369–397. Čeprav se je že boril z boleznijo, je leta 2007 še sprejel službo generalnega sekretarja mednarodnega bibličnega kongresa za študij Stare zaveze (IOST) v Ljubljani in sodeloval pri zahtevnem organizacijskem in lektorskem delu enega najbolj prestižnih srečanj svetovnih bibličnih strokovnjakov.

Vse do zadnjih dni svojega življenja je ostal p. Plevnik zavzet preučevalec in oznanjevalec Svetega pisma. Čeprav je moral zaradi izgube domovine v mladosti veliko pretrpeti, je z marljivostjo in doslednostjo dosegel v tujini velik ugled in priznanje v strokovnih krogih. V spominu svojih kolegov in sobratov ostaja zapisan kot skromen in vesel ter vedno optimistično razpoložen. Ta njegova drža je nedvomno temeljila na njegovi globoki veri v božjo zvestobo in na nepreklicni ljubezni do človeka, ki se je razodela v smrti in v vstajenju Jezusa Kristusa. Najraje je pisal in razmišljal o njegovem ponovnem prihodu. Verujemo, da je sedaj že za zmeraj z njim (1 Tes 4,17) in pri njem posreduje za sodobne iskalce in oznanjevalce božje besede.

Maksimilijan Matjaž

Seznam recenzentov
Bogoslovni vestnik 70 (2010)

Cvetek, Robert, doc. dr.
Dolenc, Bogdan, doc. dr.
Dolinar, France, prof. dr.
Gerjolj, Stanko, prof. dr.
Globokar, Roman, doc. dr.
Gostečnik, Christian, prof. dr.
Klun, Brane, prof. dr.
Mlinar, Anton, prof. dr.
Ocvirk, Drago Karl, prof. dr.
Osredkar, Mari, doc. dr.
Papež, Viktor, prof. dr., emer.
Peklaj, Marijan, doc. dr.
Petkovšek, Robert, doc. dr.
Potočnik, Vinko, prof. dr.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Repič, Tanja, doc. dr.
Rojnik, Ivan, prof. dr., emer.
Saje, Andrej, doc. dr.
Slatinek, Stanislav, doc. dr.
Smolik, Marjan, prof. dr., emer.
Sorč, Ciril, prof. dr.
Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
Špelič, Miran, doc. dr.
Štrukelj, Anton, prof. dr.
Štuhec, Janez Ivan, prof. dr.
Šturm, Lovro, prof. dr., emer.
Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
Vodičar, Janez, doc. dr.

Celoletno kazalo
Bogoslovni vestnik 70 (2010)

RAZPRAVE / ARTICLES

- Ambrožič, Matjaž** - Stepišnikov teološki študij
Theological Studies of Jakob Stepišnik [1:25–34]
- Arko, Alenka** - Liturgija – pot oznanjevanja v ruski pravoslavni Cerkvi
Liturgy as a Way of Preaching in the Russian Orthodox Church [2:217–228]
- Benedik, Metod** - Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost
Bishop Stepišnik, the First Vatican Council, Papal Infallibility [1:71–82]
- Coda, Piero** - Il Cristo di Hegel e il grido della fede. Nei duecento anni della Fenomenologia dello Spirito
Heglov Kristus in krik vere. Dvesto let Fenomenologije duha
Hegel's Christ and the Scream of Faith. Two Hundred Years of The Phenomenology of Spirit [2:185–194]
- Debevec, Leon** - Sakralna arhitektura v lavantinski škofiji za časa knezoškofa Jakoba Maksimiljana Stepišnika
Sacred Architecture in the Diocese of Lavant During the Time of the Prince-Bishop Jakob Maksimiljan Stepišnik [1:131–142]
- Etzi, Priamo** - »Il nostro chiostro è il mondo«: dalla precarietà insediativa del XIII secolo all'odierna itineranza francescana (tra memoria, attualità e »profezia«)
»Naš samostan je ves svet«: od naselitvene nestalnosti v 13. stoletju do današnjega frančiškanskega potujočega delovanja. Med spominom, sedanjostjo in »prerokbo«
»Our Friary is the World«: from the Precariousness of Settlement in 13th Century to the Present
Franciscan Itinerancy. Between Memory, Current Situation and »Prophecy« [3:321–340]
- Filipič, Igor** - Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod
Bishop Stepišnik and the Holy Brothers Cyril and Methodius [1:83–94]
- Frelih, Dominik** - Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice. Search for an unchangeable basis
Pravica do zamenjave veroizpovedi v dokumentih ZN in vpliv islamskih držav na besedilo in prakso. Iskanje nespremenljive osnove [4:495–516]
- Globokar, Roman** - Pokoncilsko iskanje specifičnosti krščanske etike
Post-Vatican II Search for Specific Christian Ethics [3:365–378]
- Gostečnik, Christian, Saša Poljak in Tanja Repič** - Skriviljene oblike religioznega doživljanja
Warped Forms of Religious Experience [2:229–238]
- Harcet, Marjana** - Ženske, ki umirajo za Alaha
Women Who Die For Allah [4:473–482]
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik** - Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje
Genuine Action is Mutuality and Cooperation [3:351–364]
- Južnič, Stanislav** - Študij in znanost Ivana Dizma Florjančiča
Studies and Science of Ivan Dizma Florjančič [3:379–390]
- Kogoj, Marija Jasna** - Redovne skupnosti v lavantinski škofiji v času delovanja škofa Stepišnika
Religious Communities in the Diocese of Lavant During the time of Bishop Stepišnik [1:107–118]
- Kolar, Bogdan** - Prispevek škofa Jakoba Maksimiljana Stepišnika na področju cerk. zgodovinopisja
The Contributions of the Bishop Jakob Maksimiljan Stepišnik in the Area of Church History [1:45–57]
- Košir, Borut, in Andrej Naglič** - Odgovornost katoliške Cerkve za dejanja duhovnikov in redovnikov
Responsibility of Catholic Church for the Deeds of Priests and Religious [3:341–350]

- Krajnc - Vrečko, Fanika** - Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku
Rajhman's Anthropology as Searching for Divine Milieu in Man [2:195–206]
- Krajnc, Slavko** - Inkulturacija rimskega pogrebnege obrednika iz leta 1970 v tretji (2006) in četrti (2010) izdaji slovenskega pogrebnege obreda
Inculturation of Roman Order of Christian Funerals of 1970 in the Third (2006) and Fourth (2010) Editions of the Slovenian Order of Funerals [3:391–404]
- Lah, Avguštin** - Umrisse einer trinitarischen Ökologie
Orisi trinitarične ekologije
Outlines of a Trinitarian Ecology [4:531–540]
- Lenart, Boštjan** - Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela
Conceptual Background of Our Pastoral Work [4:605–614]
- Mlinar, Anton** - Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija
Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion [2:207–216]
- Moltmann, Jürgen** - Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken
V življenjskem prostoru troedinega Boga. Nova trinitarična misel
In the Area of the Triune God. New Trinitarian Thought [2:167–184]
- Naglič, Andrej** - Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije
o ustavnosti Zakona o verski svobodi
Freedom of Religion in the Decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the Constitutionality of the Religious Freedom Act [4:483–494]
- Ocvirk, Drago K.** - Krščansko in islamsko mučenstvo
Christian and Islamic Martyrdom [4:463–472]
- Palmisano, Maria Carmela** - Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide
O nedavnem odkritju dveh novih hebrejskih listov iz rokopisa C Sirahove knjige
About the Recent Discovery of Two New Hebrew Leaves of the ms C of the Book of Ben Sira [4:517–530]
- Papež, Viktor** - Klavzura kot temeljna razsežnost Bogu posvečenega življenja
Enclosure as Basic Dimension of Consecrated Life [3:309–320]
- Perše, Brigita** - Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem
Pastoral Schism in the Postconciliar Catholic Parish in Slovenia [2:251–264]
- Tipologija živosti župnij v Sloveniji
A Typology of the Liveliness of Slovenian Parishes [4:583–604]
- Prijatelj, Erika** - Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja
Montessori Method and Pre-School Religious Education [4:565–576]
- Repanšek Tkalec, Mateja** - The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man
Etika v odnosu do izobraževanja za trajnostni razvoj človeka [4:577–582]
- Rožič, Tatjana, Matej Torkar, Tomaž Erzar in Katarina Kompan Erzar** - Kako sva se spoznala: dinamika sramu in ranljivosti v partnerskih odnosih in terapevtski potencial vpogleda v vzajemno afektivno dinamiko
How We Met: Dynamics of Shame and Vulnerability in Intimate Relationships and Therapeutic Potential of Insight into Mutual Affective Dynamics [3:415–430]
- Stala, Jozef** - Lehrpläne und Schulbücher für den Religionsunterricht an den Staatlichen Grundschulen in Polen
Učni načrti in učbeniki za verski pouk na državnih osnovnih šolah na Poljskem
Programmes and Textbooks for Religious Education in State Primary Schools in Poland [3:405–414]
- Stamm, Heinz-Meinolf** - Das Gelübde der Keuschheit in den Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens

Zaobljuba čistosti v Generalnih konstitucijah minoritskega reda
Vow of Chastity in the General Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual

[3:301–308]

Šetina, Mik - Lex naturalis kot zakon praktičnega uma. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona
Lex naturalis as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas

[4:541–552]

Šimac, Miha - Knezoškof Stepišnik v očeh sodobnikov
Prince-Bishop Stepišnik in the Eyes of his Contemporaries

[1:119–130]

Škafar, Vinko - Slomšek in Stepišnik
Bishops Slomšek and Stepišnik

[1:35–44]

Trdan, Veronika - Pomoč osebam s poškodbo glave in njihovim družinam
Helping Persons with Head Injuries and Their Families

[2:239–250]

Urlep, Lilijana - Stepišnik in škofijska sinoda
Bishop Stepišnik and the Diocesan Synod

[1:95–106]

Vodičar, Janez - Stepišnikovi katehetski in teološki spisi
Stepišnik's Catechetical and Theological Writings

[1:59–70]

— Narativna kateheza
Narrative Catechesis

[4:553–564]

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

[1:17–24]

VABLJENA PREDAVANJA / INVITED PAPERS

Rode, Franc Kard. - Les constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui
Konstitucije v redovnem življenju danes
Constitutions in Religious Life Today

[3:289–300]

TOMAŽEVA PROSLAVA 2010 / ST. THOMAS FESTIVITY 2010

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

[1:7–16]

POROČILA / REPORTS

Obisk predsednika Republike Slovenije dr. Danila Türka (TEOF, 7. decembra 2010)

[4:629–641]

Stanko Gerjolj - Pozdravni govor

[4:629–631]

Danilo Türk - Država in verske skupnosti

[4:631–641]

Gerjolj, Stanko, Maksimilijan Matjaž, Kajetan Gantar, Janez Zupet, Jože Krašovec - Nova zaveza in Psalmi. Predstavitev jeruzalemske izdaje
(Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 21. aprila 2010)

[1:147–153]

Juhant, Janez - Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Rezultati izvajanja raziskovalnega programa P6-0269 (2004–2008)

[1:143–146]

Martinjak, Ana - Mednarodna konferenca Miroljubni in trajnostni dialog po sebičnem Prometeju (Celje, 4.–7. november 2010)

[3:431–433]

Saje, Andrej - Pravniški simpozij na temo država in Cerkev: Različnost religij v svetovnonazorsko nevtralni pravni državi (Seggau, 8.–9. aprila 2010)

[3:434–435]

Saje, Andrej - 45. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov - (Brescia, 7.–10. junij 2010) [4:643–644]

Prijatelj, Erika - NELCEE (Praga, 14.–17. oktober 2010) [4:644–645]

OCENE / REVIEWS

Ambrožič, Matjaž - *Spomini in Semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha* (**Bogdan Kolar**) [2: 268–269]

Arn, Christof, Max Baumann, Ruth Baumann-Hölzle, Markus Christen, Diana Meier-Allmendinger in Tatjana Weidmann-Hügler, izd. - *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen*. 5 zv. (**Anton Mlinar**) [2:265–267]

Avsenik Nabergoj, Irena - *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide* (**France Bernik in Jože Krašovec**) [1:157–158]

Concetti, Gino - *Le unioni di fatto* (**Rafko Valenčič**) [2: 269–274]

Hofer, Marcel - *Explique-moi la mort: guide pour accompagner l'enfant en famille et en catéchèse* (**Janez Vodičar**) [3:444–447]

Juhant, Janez - *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti* (**Barbara Simonič**) [1:155–157]

Krainer, Larissa, in Peter Heintel - *Prozessethik: Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse* (**Anton Mlinar**) [4:615–616]

Marschütz, Gerhard - *Theologisch ethisch nachdenken*, zv. 1, Grundlagen (**Roman Globokar**) [3:439–443]

Mati Terezija - *Pridi, bodi moja luč: zasebni spisi svetnice iz Kalkute* (**Anton Štrukelj**) [4:622–628]

Paleari, Marco, ur. - *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza* (**Rafko Valenčič**) [4:617–621]

Taylor, Charles - *A Secular Age* (**Mari Jože Osredkar**) [3:437–439]

Valenčič, Rafko, ur. - *Dr. Janez Jenko, prvi škof obnovljene koprške škofije* (**Bogdan Kolar**) [3:443–444]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Kmetec, Martin - *Islamizem v Turčiji in njegova kritika* (**Robert Petkovšek**) [4:647–649]

Maršič, Franc - *Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska* (**Janez Vodičar**) [2:275–277]

Perše, Brigita - *Slovenska katoliška župnija na prehodu iz 2. v 3. tisočletje* (**Peter Kvaternik**) [3:449–451]

Simonič, Barbara - *Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije* (**Bojan Žalec**) [4:650–654]

Zorec, Franc - *Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj* (**Ivan Rojnik**) [3:452–454]

IN MEMORIAM

Krajnc – Vrečko, Fanika - Janežičev ustvarjalni duh [4:659–662]

Lah, Avguštin - prof. dr. Stanko Janežič (1920–2010) [4:655–658]

Matjaž, Maksimilijan - prof. dr. Jože Plevnik DJ (1928–2010) [4:663–665]

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

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

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

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, † Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	Impress d.d., Ivančna Gorica
Za založbo / Chief publisher	Stanko Gerjolj CM
Izvelečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are Included in	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: 40 EUR (Evropa), 57 USD (ostalo navadno), 66 USD (ostalo prednostno); na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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