

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

- 159 Fanika Krajnc-Vrečko, Theologiebeitrag zum slowenischen ökologischen Bewusstsein**
Prispevek teologije k ekološki zavesti na Slovenskem
- 171 Nada Vojičić, Eshatologija pravoslavne Cerkve**
Eschatology of the Orthodox Church
- 181 Samo Skralovnik, Tobitova spokorna molitev**
Tobit's penitential prayer
- 201 Tadej Strehovec, Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike *Humanae Vitae***
Historical, Sociological and Ethical Meaning of the Encyclical Humanae Vitae
- 211 Jozef Mlynski, Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit. Komplementarität der Phänomene oder bedeutender Unterschied?**
Družbena prikrajšanost in socialno delo. Komplementarnost pojavov ali pomembna različnost?
Social Deprivation and Social Work. Complementarity of Phenomena or Significant Difference?
- 221 Bogdan Kolar, Der selige Michael Rua (1837–1910) und die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen**
Blaženi Mihael Rua (1837–1910) in salezijansko delo med Slovenci
Blessed Michael Rua (1837–1910) and Salesian Activities in Slovenia
- 235 Brigita Perše, »Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih**
»Still-Syndrom« (»Noch-Syndrom«) in Catholic Church Requires New Evangelisation, Especially in Towns
- 251 Lidija Hamler, Pedagoški koncepti dijaških domov in odgovori na etične potrebe mladih**
Pedagogical Concepts of Residence Halls for Secondary School Students and Answers to Ethical Needs of Young People
- 265 Christian Gostečnik, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak - Lukek, Robert Cvetek, Travmatsko izkustvo in dožemanje religioznosti**
Traumatic Experience and Perception of Religiosity
- 279 Drago Jerebic, Sara Jerebic, Odvisnost kot oblika malikovanja**
Addiction as a Form of Idolatry

OCENE / REVIEWS

- 293 Inkret, Andrej, In stoletje bo zardelo (Ivan Janez Štuhec)**
- 297 Ravasi, Gianfranco, Le porte del peccato. I sette vizi capitali (Saggi) (Rafko Valenčič)**
- 302 Rice, Jesse, The Church of facebook. How the Hyperconnected are Redefining Community (Janez Vodičar)**
- 305 Ska, Jean-Luis, L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente (Maria Carmela Palmisano)**

POROČILI / REPORTS

- 309** **Janez Juhant**, Mednarodna konferenca o solidarnosti (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 13. april 2011)
- 311** **Jože Krašovec**, Prof. dr. Martin Dimnik: predlog za izvolitev za dopisnega člana SAZU

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 315** Lea Jensterle, Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju (**Maksimilijan Matjaž**)
- 319** Silvin Marijan Krajnc, Brata Angelik in Roman Tominec in njun prispevek k podobi predvojnega in povojnega katolištva na slovenskem (**Peter Kvaternik**)

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Robert Cvetek

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
robert.cvetek@guest.arnes.si

Christian Gostečnik

prof. dr., za psihologijo religije PhD, Prof., Psychology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
christian.gostecnik@guest.arnes.si

Lidija Hamler

univ. dipl. teolog, doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Vrbanska c. 30, SI-2000 Maribor
lidija.hamler@slomskov-zavod.si

Drago Jerebic

specialist zakonske in družinske terapije, asist., doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy, Assist., Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
drago.jerebic1@guest.arnes.si

Sara Jerebic

specialist zakonske in družinske terapije, doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy, Doctoral Student
Družinski inštitut Bližina
Vodnikova ulica 11, SI-3000 Celje
sara.jerebic@blizina.si

Janez Juhant

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Bogdan Kolar

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Fanika Krajnc-Vrečko

dr., prof. sl. in nem. jez., vodja knjižnice PhD, B.A. in Education, Head Librarian
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Enota v Mariboru Maribor Unit
Slovenska ulica 17, SI-2000 Maribor
fanika.vrecko@uni-mb.si

Jože Krašovec

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Peter Kvaternik

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
peter.kvaternik@rkc.si

Maksimilijan Matjaž

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI-2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Jozef Mlynski

dr., znanstveni sodelavec PhD, Research Associate
 Instytut Teologii Institute of Theology
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Cardinal Stefan Wyszyński University
 ul. Dewajtis 5, PL-01-815 Warszawa
dyzma1972@poczta.fm

Maria Carmela Palmisano

doc. dr., za biblični študij in judovstvo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies and Judaism
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Brigita Perše

dr. PhD
 Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office
 Ciril – Metodov trg 4, SI-1000 Ljubljana
brigita.perse@gmail.com

Saša Poljak - Lukek

specialist zakonske in družinske terapije, Specialist in Marital and Family Therapy,
 asist., doktorand UL Assist., Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
sasa-poljak1@guest.arnes.si

Tanja Repič - Slavič

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tanja.repic@teof.uni-lj.si

Samo Skralovnik

univ. dipl. teolog, doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Slovenska ulica 17, SI-2000 Maribor
samoskralovnik@gmail.com

Tadej Strehovec

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Ivan Janez Štuhec

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Rafko Valenčič

prof. emer., dr., za pastoralno teologijo PhD, Prof. emer, Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si

Janez Vodičar

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Nada Vojičić

univ. dipl. teolog, doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Brodarjeva 9, SI-3000 Celje
vojicicnada@hotmail.com

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 2, 159–169

UDK: 2-18:502/504

Besedilo prejeto: 8/2010; sprejeto: 2/2011

Faniša Krajnc-Vrečko

Theologiebeitrag zum slowenischen ökologischen Bewusstsein

Zusammenfassung: Der Mensch und die Menschheit im Allgemeinen sind zu einem kritischen Punkt gekommen, wo sie sich immer öfter fragen, wohin dieser ganze Fortschritt führt und ob das wirklich das ist, was den Menschen glücklich machen kann und seinen Bemühungen einen Sinn gibt. Das wird schon seit längerer Zeit auf der Ebene der Naturwissenschaften und der Technik festgestellt. Das 20. Jahrhundert ist durch viele Bewegungen gekennzeichnet, die davon zeugen, dass der Mensch erstmals in der Geschichte seine Existenz vor sich selbst schützen will und sich auch erstmals bewusst ist, dass sein verantwortungsloses Verhalten der Umwelt gegenüber katastrophale Folgen für das Überleben der ganzen Menschheit haben kann. Die Verantwortung für die Erhaltung des Planeten Erde liegt nicht nur bei Naturwissenschaften. Auch Geisteswissenschaften, unter denen besonders die Theologie, geben der Bewusstmachung des Menschen als des einzigen Verantwortlichen für die Erhaltung des Planeten immer mehr Bedeutung. Auch einige namhafte slowenische Theologen haben schon in den ersten Jahren nach dem II. Vatikanum auf die Verantwortung des Menschen als eines erschaffenen Wesens für die Erhaltung seiner Umwelt verwiesen. So entwickelte Anton Trstenjak die »ökologische Psychologie«, Vekoslav Grmič die »ökologische Religion«, Janez Juhant hebt die »ökologische Ethik« hervor; Ciril Sorč und Jože Rajhman betonen die moralische Verantwortung des Menschen gegenüber dem Schöpfer, während Avguštin Lah über die trinitarische Ökologie spricht. Allen ist es gemeinsam, dass sie die Mitverantwortung des Menschen für die Schöpfung und seine Hoffnung, dass sich die Natur nicht für sein verantwortungsloses Verhalten rächen wird, hervorheben.

Schlüsselswörter: Ökologie, ökologisches Bewusstsein, slowenische Theologen, theologische Anthropologie

Povzetek: **Prispevek teologije k ekološki zavesti na Slovenskem**

Človek in človeštvo nasploh sta dospela do kritične točke, ko se vse pogosteje sprašujemo, kam vodi ves napredek in ali je ta napredek res tisto, kar more osrečiti in osmisliti njun napor. To že dalj časa ugotavljamo na ravni naravoslovnih in tehničnih znanosti. Konec 20. stoletja zaznamuje vrsta gibanj, ki kažejo, da je človek prvič v zgodovini vzel svojo eksistenco v obrambo pred samim seboj in se prvič zavedel, da njegovo neodgovorno ravnanje do okolja lahko privede do katastrofalnih posledic za obstoj celotne vrste. Odgovornost za ohranitev planeta Ze-

mlja ni samo na strani naravoslovnih znanosti. Tudi humanistične znanosti, med katerimi zavzema vidno vlogo teologija, dajejo vedno večji poudarek ozaveščenju človeka kot edinega odgovornega za obstoj planeta. Tudi nekateri vidni slovenski teologi so že v prvih letih po drugem vatikanskem koncilu opozorili na odgovornost človeka kot ustvarjenega bitja za ohranitev njegovega okolja. Tako je Anton Trstenjak razvil »ekološko psihologijo«, Vekoslav Grmič »ekološko religijo«, Janez Juhant izpostavlja »ekološko etiko«, Ciril Sorč in Jože Rajhman poudarjata človekovo moralno odgovornost Stvarniku, Avguštin Lah pa govori o trinitarčni ekologiji. Vsem sta skupni poudarjanje človekove soodgovornosti za ustvarjeni svet in njegovo upanje, da se mu narava za njegovo neodgovorno ravnanje ne bo maščevala.

Ključne besede: ekologija, ekološka zavest, slovenski teologi, teološka antropologija

Abstract: **Contribution of Theology to Ecological Consciousness in Slovenia**

Man and humanity in general reached a critical point when they asked themselves more and more frequently where all this progress was headed and whether this was really the thing that could make man happy and give meaning to his efforts. This was going on for quite some time at the level of natural sciences and technology. The 20th century was characterized by numerous movements showing that, for the first time in history, man wanted to protect his existence from himself and was for the first time aware that his irresponsible conduct towards his environment could be catastrophic for the survival of the human species. Yet the responsibility for saving the planet Earth is not just a task of natural sciences. Also humanities, with theology in an important position, give an increasing prominence to raising the awareness of man as the only one responsible for the preservation of the planet. Already in the first years after Vatican II some important Slovenian theologians referred to the responsibility of man as a created being for the preservation of his environment. Thus, Anton Trstenjak developed »ecological psychology«, Vekoslav Grmič developed »ecological religion«, and Janez Juhant emphasizes »ecological ethics«; while Ciril Sorč and Jože Rajhman stress man's moral responsibility towards his Creator, Avguštin Lah speaks about trinitarian ecology. What they all have in common are the emphasis on man sharing the responsibility for the creation and the hope that nature will not take revenge for man's irresponsible conduct.

Key words: ecology, ecological consciousness, Slovenian theologians, theological anthropology

1. Einleitung

Heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts ist sich der Mensch seiner Verantwortung der Natur gegenüber schon sehr bewusst. Die Anthropologiewissenschaften schließen in ihre Forschungen immer öfter auch das Verhalten des Menschen zur Natur ein. Im vergangenen Jahre waren wir Zeuge von Begegnungen weltweiter Bedeutung auf mehreren Ebenen, auf die die Teilnehmer verschiedener Fachgebiete auf die Verantwortung der Menschheit dem Planet Erde gegenü-

ber hingewiesen haben. Die Leader 192 Länder, die 82 % der gesamten Menschheit vertraten, haben sich in den ersten Tagen des Dezember 2009 in Kopenhagen erneut gefragt, wie wir unseren Planeten bewahren und erhalten können. Die Europäische Gesellschaft für katholische Theologie (*International Society for Catholic Theology*) widmete anlässlich des vorjährigen Kongresses in Irland die höchste Aufmerksamkeit der Verantwortung des Menschen für die Welt. Die Internationale Zeitschrift für Theologie *Concilium* konzipierte die dritte vorjährige Ausgabe auf die zunehmende Bedrohung der Erde mit dem Schwerpunkt der Diskussion auf die Ökothologie und verwies in verschiedenen theologischen Aspekten auf die Träume, Hoffnungen und Erwartungen der Menschen am Anfang des neuen Millenniums und dass die Welt sich endlich für die Erhaltung des Planeten entscheiden sollte. Gleiches konnte man auch beim *III. Weltforum für Theologie und Befreiung* in Belém do Pará in Brasilien im Jänner 2009 erleben. Die Themen der wichtigsten Diskussionsrunden waren »Spiritualität und Ethik der Agenda der Nachhaltigkeit« und die »Ökothologische Dimension der Körperlichkeit« (Wainwright et al. 2009, 261). Die Internationale theologische Kommission erläuterte die ökologische Frage mit dem Dokument »Gemeinschaft und Dienstleistung«, wo ganz klar steht, dass die ethische Verantwortung für die Umwelt in dem »tiefen theologischen Verständnis der sichtbaren Schöpfung und unserem Platz in ihr verwurzelt« ist (Mednarodna teološka komisija 2006, 249). Mit der Erwähnung nur einiger Weltereignisse deutete man auf die besondere Bedeutung des Bewusstseins des Menschen hin und dass die Verantwortung gegenüber der Schöpfung eine der wichtigsten Fragen der gesamten Menschheit der Gegenwart ist.

2. Das Verhalten des Menschen zur Natur

Wenn wir in der Theologie über das Verhalten des Menschen der Schöpfung gegenüber sprechen, umfassen wir mit diesem Begriff unwiderruflich das heutige globale Weltbild. In dieser Welt ist es aber sehr wichtig, dass sich die kleineren Gesellschaften deren Rolle in der Bewältigung von aktuellen globalen Problemen bewusst sind. Das Verhalten zur menschlichen Umgebung beginnt beim Einzelnen, erweitert sich auf die Familie, die Schule, die Wohngesellschaft und auf die Volksgesellschaft innerhalb eines einzelnen Staates. Ausgerechnet wegen diesem Bewusstsein haben wir uns die Frage gestellt, wie viel die Theologie als eine der wichtigsten Anthropologiewissenschaften im slowenischen Raum zur Bewusstmachung des Einzelnen und der Gesellschaft beim Verhalten der Schöpfung gegenüber, der Umgebung, in der er lebt, beiträgt. Im Folgenden werden wir nur kurz einige slowenische Theologen erwähnen, die sich mit den Ökologiefragen beschäftigen und sie auch in ihre Theologiediskussionen einschließen.

3. Der Mensch verlor die Hemmungsmechanismen

Der Theologe und Psychologe Anton Trstenjak stellt in seiner ökologischen Psychologie fest, dass der moderne Mensch eine künstliche Welt erschaffen

hat, die mit ihrer Leistung und Geschwindigkeit dessen Logik weit überschreitet und ihm als Antiintelligenz gegenübersteht, die immer schneller ist als er und ihn auch immer mehr gefährdet (Trstenjak 1982a, 15). Den Grund für diese Erscheinung findet er in der Schwächung des menschlichen Naturinstinktes und mit ihm auch die Hemmungsmechanismen oder Hemmungen, die alle Tierarten im Rahmen des spezifischen Lebensplatzes erhalten, sodass sie sicher und zuverlässig auf die Reize der Umgebung reagieren können und sie sich der Natur anpassen. Neben dem Verlust des Selbsterhaltungsinstinktes ist auch der Verlust des primären Lebensgleichgewichtes von schicksalhafter Bedeutung, auch für die Verunreinigung der menschlichen inneren Natur, das bedeutet die Verunreinigung des menschlichen Gewissens. Wegen der Rücksichtslosigkeit ist der Mensch das aggressivste Tier aller Tierarten. Der Grund für die Aggressivität ist ein System von Prinzipien, zu denen es wegen eines symbolischen Denkens kommt, was ihm aber gleichzeitig auch die Hemmungstriebmechanismen löscht. Deswegen ist der Mensch nicht nur der äußeren Natur und der Umgebung gegenüber gefährlich, sondern gefährdet sich auch selber. In dieser Schwächung von Schutzmechanismen ist auch sein geistiger Erkenntnisrückstand eingebunden, weil er manches nicht richtig verstehen »kann«. Aus diesem Grunde kommt es zu dem ethischen Rückstand, wo der Mensch in seiner progressiven Unpersönlichkeit erkennt, dass er manches »nicht darf«, obwohl er das »könnte« (30–5). Trstenjak sieht die Lösung des Problems im wissenschaftlichen Ethos oder im Kodex der Verhaltensregeln, die auch ein Wissenschaftler beachten muss, damit wieder ein gesundes menschliches Verhalten zur Natur hergestellt werden kann, insbesondere die Humanität und die Menschlichkeit in allem, was der Mensch macht. Die Wissenschaft muss heute eine reelle (sachliche) Aufgabe haben: den Menschen zu retten. Dieser Mensch ist nicht nur ein biologisches Wesen innerhalb seines Wohnraums, er ist auch ein Geisteswesen.

4. Das christliche Ethos

Der Philosoph und Theologe Janez Juhant stellt die These, dass die Menschheit wegen der modernen wissenschaftlich-technischen Entwicklung ohne eine geistliche Grundlage sehr schwer den Weg aus der akuten ökologischen Krise finden wird. Man kann den Unterschied zwischen ethisch und unethisch nicht objektiv definieren. Die Philosophie beschäftigt sich schon seit mehr als 2000 Jahren mit dieser Frage, ohne eine allgemeingültige Antwort gefunden zu haben. Auch der Verweis auf die Bibel (Zehn Gebote), Kants kategorischen Imperativ, Verantwortungsethik (= Messen der Handlungen an ihren Folgen) oder Diskursethik (= mangels objektiver Erkenntnis ist Ethik ein Konsens zwischen Diskurspartnern) kann letztlich nur dem Einzelnen Anleitung für sein individuelles Handeln geben (Stiftung Weltethos 2009). Die Geistesbewusstmachung kann sich nur bei geistesbewussten Trägern verwirklichen, die aus ihrer Glaubensüberzeugung und der Offenheit die Stärke für die Verwirklichung der Veränderungen bei schwierigen und akuten ökologischen Problemen schöpfen (Juhant 2008, 45). Eine freie Glaubensüberzeugung hängt aber leider oftmals vom jeweiligen Sozialsystem ab.

Das System bedingt das menschliche Verstehen der Religion und demzufolge auch sein Verhalten der Umgebung gegenüber. Juhant behauptet, dass die Veränderung des ökologischen Bewusstseins wesentlich mit der religiösen Geisteshaltung verbunden ist. Für die jetzige Veränderung des ökologischen Bewusstseins ist die Bereitschaft des Einzelnen für die Veränderungen der Lebensweise von wesentlicher Bedeutung. Der Christ sollte fähig sein, das zu machen, ihm ermöglicht der Glaube nämlich die großzügige Überschreitung, mit der er gegen die Befangenheit in der Welt kämpft. Er ist deswegen ethisch verantwortlich, dass er auch beim Verhalten der Umgebung gegenüber aus der Geistesgrundlage schöpft, vor allem aber, muss er fähig sein, seine Identität im Verhalten zu sich selbst, der Natur und seinem Ursprung zu ordnen (56). Die christliche Ethik folgt aus dem Verhalten, in dem der Mensch als Person in der Verantwortung sich selbst verwirklicht, die Wege der Verwirklichung für andere öffnet und die Pflicht des eigenen ethischen Ursprunges bekundet. Leonardo Boff wiederholte, was er schon mehrmals sagte: »Ein neues Ethos muss auf der Grundlage einer neuen Sensibilität, eines neuen *Pathos* basieren. Denn ich bin überzeugt, dass wir in unserer Welt gerade deshalb eine derart grausame Barbarei erleben, weil es uns an der Sensibilität, an der *Empathie* für die Mitmenschen und für die Natur fehlt. Und eben diese Dimension versuche ich noch stärker zu gewichten: die Dimension der Achtsamkeit und die Logik des Herzens.« (3. Weltforum)

Im Licht der christlichen Ansicht, die auf den Menschen bezogen ist, ist der Mensch von Gott geschaffen. Das bedeutet, dass jeder Moment seines Aufenthaltes von Gott abhängt und dass jeder Moment ihm gehört und gleichzeitig auch Gott, zumal der Mensch sich ja unter dem Einfluss besonderer Gottestätigkeit entwickelt. Wenn wir über den Respekt für die Natur der Schöpfung gegenüber sprechen möchten, landen wir unausweichlich beim menschlichen geistlichen Begreifen und dem Erlebnis der Schöpfung als Gottesgeschenk für den Menschen, was dieser verantwortungsvoll verwalten sollte. Hier stoßen wir aber unbedingt auf die geistliche und religiöse Dimension des menschlichen Aufenthaltes, was auch das Verhalten gegenüber allem, was erschaffen wurde, bedingt. Des Bildes Gottes wegen sollte der Mensch Herr aller irdischen Sachen der Welt sein. »Ausgerechnet wegen des Bildes Gottes ist er für solche Aufgabe fähig, weil Gott in voller Bedeutung der Herr ist. Aus dem gleichen Grund jedoch kann der Mensch nicht die absolute Herrschaft in Anspruch nehmen, sondern kann seine Herrschaft nur innerhalb des Gottesdienstes sehen. Das bedeutet, dass er die Gesetze, die in der Natur und besonders in sein Herzen geschrieben sind, respektieren muss, obwohl sie oftmals sehr schwer eindeutig zu erkennen sind. Auf jeden Fall gliedert die Herrschaft in ‚die Gehorsamkeit‘, das Dienen und die verantwortungsvolle Herrschaft: dem Menschen, der Welt und Gott gegenüber, ein« (Grmič 1982, 231). Grmič bietet keine Endantwort an, wie die Menschheit vor Selbsterstörung wegen des verantwortungslosen Verhaltens der Natur gegenüber gerettet werden soll, vielmehr macht er auf die Pflichten der Christen aufmerksam, dass sie als »Salz« und »Hefe« der Erde die Denkart der Menschen verändern sollen, sodass sie für verstandesmäßige Gründe, für Gerechtigkeit und Liebe, für Rücksichtnahme, für den Verzicht, für all das, was Menschen wirklich menschlich und menschenfreundlich macht, zugänglich sein können. Die Christen sollten der he-

utigen Welt »eine ethische Schocktherapie im Sinne der Anthropologie des Liebesdienstes für den Menschen, die evangelische Freiheit, die Gleichberechtigung und die Bruderschaft aller Menschen miteinander bringen« (241). Diese verantwortungsvolle Aufgabe ist an die Vertreter aller Weltreligionen gestellt, weil sie den Weltethos vertreten, was alle geistigen Fundamente der gesamten Schöpfung verbindet. Grmič nähert sich dem Künigs Weltethos, das Ende des 20. Jahrhunderts Vertreter verschiedener Religionen in der gemeinsamen Verantwortung der Schöpfung gegenüber vereinigt hat, da sie doch zur Friedfertigkeit, Toleranz, zum Verzicht der Herrschsucht aufrufen können und diese Grundhaltungen auch zu verwirklichen im Stande sind (Küng 2008, 118).

Das Ganzheitserfassen und das Ichbewusstsein innerhalb eines Lebensraumes ermöglicht dem Einzelnen die Erkenntnis über die Bedrohung der menschlichen Umgebung, über die heute kein Zweifel mehr besteht und eine der Grundfragen der modernen Menschheit ist. Wenn wir davon ausgehen, dass »der Mensch erstmals in der Geschichte seine eigene Existenz vor sich selbst schützt«, wollen wir sagen, dass sich der Mensch erstmals darüber bewusst ist, dass ein verantwortungsloses Verhalten in Bezug zur Umwelt katastrophale Folgen für die Existenz der ganzen Menschheit haben kann. Diese Erkenntnis ermöglicht dem religiösen Menschen, dass er voller Hoffnung in die Zukunft blicken kann und aus diesem Grunde hat er schon eigene Maßstäbe gestaltet, mit deren Hilfe er die Zukunft auch erhalten wird. Diese Besorgtheit ist ein Hoffnungsbild. Der Mensch fühlt instinktiv, dass seine Suche im Unbekannten, die mit vielen unvorhersehbaren Gefahren verbunden ist, nicht schicksalhaft enden kann. Dort, wo alles zerstört wird, wo plötzlich etwas Unerwartetes erscheint, genau dort schält sich wieder eine genauso unerwartete Lösung heraus. Wir können den menschlichen Willen nicht genügend dafür bewundern, dass er auf seinem eigenen Stückchen Erde bleibt und sich die zerstörte Existenz wieder aufbaut (Rajhman 1978, 10). Das können wir auch im slowenischen Raum sehen, wo Naturkatastrophen immer öfter die Heime zerstören. Der Mensch bleibt dennoch in seinem Land und baut auf demselben Platz ein neues Heim. Mit dieser Handlung signalisiert der Mensch Hoffnung für die Zukunft und akzeptiert die Naturkatastrophe als Teil seines Lebensraumes und der Umwelt. Dabei glaubt und hofft er, dass es zu keiner Katastrophe mehr kommen wird. Das beweist, dass die Hoffnung im menschlichen Herzen einen vorrangigen Platz hat, wodurch der Mensch sich selbst übertrifft. Irgendwie intuitiv, mit einem gewissen Respekt, akzeptiert er die Naturgegebenheiten, obwohl er mit Hilfe von Wissenschaft und Technik erbarmungslos seine Umwelt ausnutzt, aber er hofft und glaubt, dass sich die Natur für sein Verhalten nicht rächen wird.

Im Verhalten des Menschen der Schöpfung gegenüber müssen wir die Hoffnung als menschliche Ausrichtung zu Gott und zum Glauben an die Gottestreue verstehen, die sich als Gottestätigkeit in der Natur zeigt. Schon im Alten Testament bewahrt Gott das Volk vor Unbill in seinem Dasein und pflegt trotz Glaubensabfall mit dem Volk Freundschaft. Im Neuen Testament wird diese immer erneute Gottestreue mit Jesus verbunden. »Durch die Auslieferung von Jesus für die Erlösung aller Menschen wird die Gottestreue bestätigt. Dieselbe Gottestreue, die in Jesus offenbart wird, sagt im Dasein all das aus, was Gott geschaffen hat. Die Erlösung-

gsiebe Gottes wirkt vom ersten Moment der Schöpfung bis zur Endvollendung der Welt und der Geschichte, die wir in Hoffnung erwarten. Genau diese Gottestreue zu sich selbst und zur Arbeit ist der Beweggrund für die Erhaltung aller Dinge im Dasein« (Lah 2003, 240). Im Sinne der Erhaltung im Dasein von all dem, was geschaffen wurde, können wir die Gottestreue in die der Mensch hofft und glaubt, als Sorge Gottes für die Schöpfung verstehen. Der Mensch ist aber dafür verantwortlich, dass er mit dem Schöpfergott bei der Erfüllung der Schöpfung mit Selbstverwirklichung mitarbeitet.

5. Die Verantwortung des Geschaffenen gegenüber seinem Schöpfer

Wenn wir dieses Verhalten aus der theologischen Sicht betrachten, müssen wir die menschliche moralische Verantwortung dem Schöpfer gegenüber betonen. Dogmatiker Ciril Sorč setzt »die Bekehrung« (Verbesserungen) der Natur als Menschenbekehrung voraus: »Der Mensch muss sich aus der Rolle des rücksichtslosen Herrn als Verwalter lösen und als wirklicher Herr für das haften, was ihm in Pflege übergeben wurde. Diese Bekehrung fordert die Veränderungen des gesamten Verhaltens zur Schöpfung, die Veränderung der Denkweise und der Tätigkeit« (Sorč 1986, 332). Die ökologisch orientierte Lehre über die Schöpfung bezieht nämlich auch die Anerkennung der Gottespräsenz und der Weltpräsenz in Gott ein. Im Schöpfungsglauben ist Gott über die Welt, die der Gottesentwurf ist und aus den Händen Gottes kommt, gestellt. Deswegen interessiert sich die Theologie nicht nur für Gott, sondern besonders auch für den Menschen in dieser Welt. Die Wissenschaft ist so weit vorangekommen, dass es so aussieht, als gäbe es beinahe keinen gesunden Menschen mehr; die Nahrungsvorräte sind zu groß, dennoch gibt es immer mehr Hungernde. Der Mensch ist Maßstab für alles, dennoch wird es bald keine Grundregel für den Menschen geben (Komat 2008, 11), aus diesem Grund ist die Aufgabe der Theologie, in dieser säkularisierten Welt ihre persönliche Verantwortung vor den Mensch zu stellen.

Der Mensch ist für diese geschaffene Welt offen, erlebt sie mit allen Sinnen und gestaltet sie auch mit. Das Leben in der Welt und das menschliche Verhalten der Umgebung gegenüber sind mit einer horizontalen Orientierung bedingt, die wir mit der menschlichen Tendenz, dass er »die Welt nach Gotteswillen gestaltet«, gleichsetzen können. Das ist keine individuelle menschliche Tendenz, sondern auch eine Forderung des II. Vatikanums. Das Vatikanum kündigt in der Pastoralverfassung über die Kirche in der heutigen Welt (LG 39,2) das Gottesreich auf Erden an, das der Mensch alleine helfen solle zu errichten. Mit dem Recht zu arbeiten, meinen wir die menschliche Kreativität, die im Menschen auch die Freude an dem Erschaffenen erzeugt. So gewinnt der Mensch mit seiner Arbeit das Recht, dass er sich selbst *der Schöpfer* nennt, wenn er vielleicht aus einem formlosen Stoff eine ästhetische Arbeit erzeugen kann. So macht er es dem Schöpfergott nach, hat an seiner Schöpfermacht teil. Falls die Ursünde etwas nicht vernichten konnte, ist es diese Gottesstärke im Menschen. Seit es die Menschheit gibt, gibt es auch den Wunsch, das Unbekannte zu entdecken, in das Unsichtbare einzu-

dringen, den Erdboden zu verändern, alles, das es bisher noch nicht gab, zu benennen. Die menschliche Fähigkeit für kreative Arbeit ist in der Welt und in der Natur ein Faktor der *Vermenschlichung*, der die Autonomie der Erdrealitäten erlaubt, die mit dem Vatikanum (LG 33; 67) die moderne theologische Anthropologie hervorhebt.

Bei »der Arbeit für diese Welt« kann der Mensch/Christ nicht gleichgültig der Welt gegenüber bleiben. Für ihn wäre es geradezu fatal, wenn er für die Welt, in der er lebt, nicht sorgen würde. Er würde die Grundanforderung Gottes im Gen 1,26 folg. ignorieren (Rajhman 1971, 139). Gott übergibt im 1. Buch Mose die Erde (Natur) der menschlichen Herrschaft, wo der Mensch nach Gottesbild erschaffen ist, den Verstand und Willen hat und so für den Herrscher aller Sachen bestimmt ist. Er hat ihm aber auch verboten von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (1Mo, 2,16–17). In seiner Freiheit hat der Mensch die Möglichkeit, alle Grenzen des Erlaubten und seiner Fähigkeiten zu übertreten, auch wenn er das nicht dürfte. Sollte er die Grenze des Erlaubten übertreten, müsste er sich jedenfalls darüber bewusst sein, dass er die Konsequenzen spüren wird. Aber das Problem ist noch größer. Derjenige, der die Verhaltensregeln der Natur gegenüber verletzt, wird damit nicht nur sich selbst schaden, er wird auch andere Menschen, unter Umständen sogar die ganze Menschheit gefährden. Der Mensch kann sich nämlich nicht auf die absolute Freiheit berufen. Wenn wir die menschliche Freiheit und die Verantwortung für seine Tätigkeit befürworten, können wir nicht vom Menschen ausgehen, sondern von Gott als den Einzigen, der der menschlichen Freiheit richtige Bedeutung gibt. Diese Erkenntnis macht es möglich, die heilige Geschichte der Christenheit neu zu erzählen, wie das bedeutende ökologische Werk »Buch der Genealogie«. Das Matthäusevangelium beginnt mit den Worten *biblos geneleos* – »Buch des Ursprungs«. Es weist genealogisch auf eine bestimmte Person voraus, Jesus Christus, aber es weist auch zurück. Die Formulierung spielt auf das Buch Genesis: die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde (2,4) und die Geschlechterfolge der menschlichen Gemeinschaft von Mann und Frau (5,1–2). »Dieses Buch mit seiner ganz spezifischen Fokussierung auf Jesus Christus zielt nicht nur auf eine einzelne menschliche Familiengeschichte, sondern in die Geschichte der gesamten Menschheit und in die Erdgeschichte selbst, in die 'Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde'« (Wainwright 2009, 271).

Der Mensch muss sich im Verhalten seiner Umgebung gegenüber darüber bewusst sein, dass ihm die Welt nur »in Gebrauch gegeben ist« und es seine Pflicht ist, sie seiner Nachkommenschaft zu hinterlassen, wobei er die ganze Zeit seinem Schöpfer gegenüber verantwortlich ist. Der Mittelpunkt der Welt bleibt immer noch der Mensch, der die Aufgabe hat, die geschaffene Natur zur Endvereinigung mit dem Göttlichen zu bringen. Gott ist nicht über der Welt, aber ist in der Welt und wenn der Mensch die Welterfahrung auffasst, das bedeutet, wenn er das Welt-dasein zu erfassen versucht, wird er auch das Geheimnis des Göttlichen erfassen. In der mystischen Einsicht des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschaffenen sind die Welt und Gott keine konträren Gegebenheiten, sie sind im konkreten Verhältnis. Es handelt sich nicht um die Weltherrschaft des Menschen, aber um die Erkenntnis des Menschen um das Heilige, das in der Welt immanent ist und diese Welt auch vermenschlicht.

6. Der Mensch ist im Verhalten der Welt gegenüber gleichberechtigter Partner mit Gott

Das Problem bzw. die Frage des Heiligen in der Welt kennen alle Religionen. Mit der Erkenntnis des *Weltethos* hat sich das Verhalten des Menschen Gott gegenüber verändert. Geisttheologe Jože Rajhman betont, dass es sich nicht mehr um die menschliche Herrschaft über die Welt handelt, aus die der Mensch Gott hinausschieben will, sondern um die menschliche Erkenntnis, dass ihn die Welt im technischen Fortschritt überrundet hat, dass ihm die Welt sozusagen aus den Händen gegliitten ist und dass er sie nicht mehr im Griff hat. So ist der Mensch in eine Krisensituation geraten, wo er endlich begriffen hat, dass er die Welt nicht nur *hominisieren*, aber auch *humanisieren* muss. Das bedeutet, dass die Welt eine humane Welt werden muss, nicht nur irgendeine Welt des Menschen. Er hat auch erkannt, dass er kein *Übermensch* werden kann, sondern nur ein einfacher Mensch, der den wirklichen *Humanismus* begreifen muss, und zwar nicht nur in Theorie, sondern immer öfter auch in Praxis« (Rajhman 1978a, 493). Zusammen mit den modernen Mystikern betont er den Wert der *vergänglichen* Welt, die ein Teil von allem Geschaffenen ist und für die auch der Mensch verantwortlich ist. Wenn der Mensch für die Welterhaltung verantwortlich ist, wird er plötzlich ein gleichberechtigter Partner im Verhältnis zu Gott. »Er will die Welt nicht mehr nur ausnutzen, er erkennt, dass die Welt einen gewissen Wert in sich trägt und dies nicht nur dem Menschen gegenüber oder dessen Nutzen« (494). Der Mensch strebt dauernd darnach, mit seiner Arbeit die Welt zu verbessern. Diese sollte so menschlicher werden, jeder Einzelne sollte beim Schaffen von Lebensbedingungen helfen, mit Hilfe derer sich der Mensch als perfektes, ethisch bedingtes und ethisch orientiertes Wesen verwirklichen kann. In dieser Bemühung kann der Einzelne nicht allein agieren, sondern stets in Solidarität mit allen Bemühungen der Welt. Gleichzeitig muss er sich aber darüber bewusst ein, dass er nicht der Auserwählte ist und dass all seine Arbeit auch in der Erlösungsarbeit ihre Orientierung hat. Die gesamte menschliche Tätigkeit ist auf das Göttliche im Menschen orientiert, gleichzeitig ist sie aber immer mit der äußeren, sichtlichen Welt verbunden und hängt auch von dieser Welt ab. Der Mensch erlebt so die göttliche Erlösungsarbeit in sich selbst und sein Inneres führt ihn zur Verwirklichung der Menschwerdung, die für den Menschen die Menschwerdung in Gott bedeutet.

7. Das trinitarische Paradigma als ein Ausweg aus der ökologischen Krise

Der Systematische Theologe Avguštin Lah sieht die ökologische Krise, den heutigen Mensch und die Krise der Menschheit aus der trinitarischen Sicht an. Er bietet ein Rezept für einen Ausweg aus der ökologischen Krise an, und zwar ein neues Paradigma als System der persönlichen und gesellschaftlichen 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 Beziehungs-rationalität. Gegen den Kollektivismus stellt es die Gemeinschaftlichkeit, gegen

den Individualismus bietet es die Gegenseitigkeit und gegen Ausschließung baut es Einheit in der Solidarität mit den Menschen und mit allen Lebewesen der Schöpfung« (Lah 2010, 534). Die wichtigsten Lebensgrundlagen für alle Lebewesen sind nicht vom Menschen gemacht, sondern ihm übergeben und darum auch nicht unbegrenzt der Macht seines Alles-Menschen-Könnens und Wollens ausgeliefert. Dabei setzt Lah eine trinitarische Beziehung aus, die sich als eine tiefe und unermessliche gegenseitige Dankbarkeit abspiegelt, wie sie Jesus in der Macht des Heiligen Geistes dem Vater erweist (Mt 11,25). Mit tiefer Dankbarkeit für Gott den Schöpfer, für die Welt und die Natur bleibt dem Menschen und der Menschheit in der Sorge um die Umwelt der trinitarische Ausweg, der sich in Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden zeigt.

8. Schlussfolgerung

Die slowenischen Theologen, die sich mit den ökologischen Fragen beschäftigen, betonen die ethische Verantwortung des Menschen, die die Verantwortung des geschaffenen Wesens seinem Schöpfer gegenüber ist. Die Theologie als anthropologische Wissenschaftsdisziplin betont die menschliche, geistige und religiöse Dimension, die es ermöglicht, die Welt im Verhalten zum Göttlichen in der Welt und der Natur zu begreifen. Gott ist nicht über der Welt, aber in der Welt und wenn der Mensch die Welterfahrung auffasst bzw. versucht, das Weltdasein zu begreifen, wird er auch das Geheimnis des Göttlichen begreifen. In der mystischen Einsicht des Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen sind die Welt und Gott keine konträren Gegebenheiten, sondern im konkreten Verhältnis. Es handelt sich nicht um die Weltherrschaft des Menschen, sondern um die Erkenntnis des Menschen über das Heilige, das in der Welt immanent ist und diese Welt auch vermenschlicht. Für den Menschen und die Menschheit bleibt in der Sorge um die Umwelt der trinitarische Ausweg, der sich in Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden zeigt.

Referenzen

- 3. Weltforum für Theologie und Befreiung in Belem.** 2009. <http://www.itpol.de/?p=305> (abgerufen am 26. Oktober 2010).
- Climate Conference in Copenhagen.** 2009. <http://www.erantis.com/events/denmark/copenhagen/climate-congress/index.htm> (abgerufen am 1. Dezember 2010).
- Eager Longing of Creation.** 2009. <http://www.micul.ie/theology/ESCT/Conference.html> (abgerufen am 26. Oktober 2010).
- Ethische Grundfragen.** http://www.global-ethic-now.de/gen-deu/0a_was-ist-weltethos/0a-pdf/ethische_grundfragen.pdf (abgerufen am 26. Oktober 2010).
- Grmič, Vekoslav.** 1982. Krščanski pogled na človeka in življenje. In: Jože Strgar, Hrsg. *Bomo preživeli?* Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 2008. Ekologija in duhovna ozaveščenost. *Bogoslovni vestnik* 68:45–60.
- Komat, Anton.** 2008. *Simbiotski človek*. Domžale: Selbstverlag.
- Küng, Hans.** 2008. *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Lah, Avguštin.** 2003. Teološka antropologija. In: Ciril Sorč, Hrsg. *Priročnik dogmatične teologije*. Bd. 1, 205–362. Ljubljana: Družina.
- – –. 2008. Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Bild: Zum anthropologi-

- schen Dialog in der postmodernen Welt. *Bogoslavni vestnik* 68:165–178.
- – –. 2010. Umriss einer trinitarischen Ökologie. *Bogoslavni vestnik* 70:531–539.
- Mednarodna teološka komisija.** 2006. Občestvo in skrbništvo. *Communio* 16:204–254.
- Novak, Mihael.** 2006. *O gojenju svobode: Razmišljanja o moralni ekologiji*. Claritas 43. Ljubljana: Študentska založba.
- Rajhman, Jože.** 1978. Upanje v odnosu človek – Bog. *Znamenje* 8, 1:9–15.
- – –. 1978a. Bog v zavesti novejših mistikov. *Znamenje* 8, Heft 6:489–496.
- – –. 1971. Horizontalizem v duhovnosti sodobnega kristjana. *Cerkev v sedanjem svetu* 5, 9/10:139–142.
- Sennett, Richard.** 2008. *Kultura novega kapitalizma*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Sorč, Ciril.** 1986. Ekološki problemi v luči teologije. *Bogoslavni vestnik* 46:325–338.
- Trstenjak, Anton.** 1982. *Ekološka psihologija: Problemi in perspektive*. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- – –. 1982a. Odnos do narave v smeri znanosti o življenju. In: Jože Strgar, Hrsg. *Bomo preživeli?* Celje: Mohorjeva družba.
- Vatikanum II.** 1965. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [LG]. In: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Wainwright, Elaine M.** 2009. Das Buch der Genalogie: Wie sollen wir es lesen? *Concilium* 45:266–277.
- Wainwright, Elaine M., et al.** 2009. Ökologie. *Concilium* 45:261–265.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige *O stvareh, skritih od začetka sveta* nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 2, 171–180

UDK: 271.2-175

Besedilo prejeto: 1/2011; sprejeto: 2/2011

Nada Vojičić

Eshatologija pravoslavne Cerkve

Povzetek: Smrt je neizbežna resničnost, ki zadeva vsakega človeka. Po krščanskem verovanju je smrt v človekovo zgodovino vstopila kot kazen za nepokorščino prvega človeka. Ker pa je Bog človeka ustvaril za življenje, ga ne prepusti propadu, temveč ga po Jezusu Kristusu reši s svojim odrešenjskim posegom. Krščanski nauk o poslednjih rečeh poskuša predstaviti dogajanja, ki jih bo človek doživljal v trenutku smrti pa vse do poslednje ali strašne sodbe. Eshatologija pravoslavne Cerkve govori o posebni sodbi, ki nastopi v trenutku človekove smrti, ko je v procesu prehajanja skozi tako imenovane zračne mitnice soočen s svojimi dobrimi in slabimi deli, ki jih je storil v tuzemskem življenju. V posebni sodbi Bog človeku določi stanje nepopolnega trpljenja ali pa stanje nepopolne blaženosti, v katerem bo ostal vse do poslednje sodbe ob Kristusovem ponovnem prihodu. Izjemnega pomena v tem procesu so molitve, ki se opravljajo za umrlega. Pravoslavno učenje resda zavrača katoliški nauk o vicah, vendar se kljub temu nauka bistveno ne razhajata.

Ključne besede: smrt, eshatologija, pravoslavna Cerkev, posebna in poslednja sodba, nebesa in pekel, nauk o zračnih mitnicah, *paruzija*, *apostazija*, *anastazija*

Abstract: Eschatology of the Orthodox Church

Death is an inescapable reality that affects everyone. According to the Christian belief, death became part of human history as a punishment for the disobedience of the first man. However, since God created man so that he might live, he does not leave him doomed, but saves him through Jesus Christ by his redeeming intervention. The Christian doctrine of the last things tries to portray the events to be experienced by man at the time of death and all the way to Judgment Day or Doomsday. The eschatology of the Orthodox Church speaks of the special judgement that ensues at the time of one's death, when one is, in the process of passing through so-called aerial toll houses, confronted with his/her good and bad deeds committed during earthly life. At the special judgement, God consigns man to a state of incomplete suffering or to a state of incomplete bliss, in which he stays until the very Judgment Day at the second coming of Christ. Of particular importance in this process are the prayers said for the deceased. It is true that the Orthodox teaching rejects the Catholic doctrine on Purgatory, yet there are no significant differences between the two doctrines.

Key words: death, eschatology, Orthodox Church, special judgement and Judgment Day, heaven and hell, doctrine of aerial toll houses, *parousia*, *apostasy*, *anastasis*

Ko govorimo o pravoslavni Cerkvi, mislimo na eno samo Cerkev, ki jo sestavlja več nacionalnih Cerkva, od katerih so nekatere avtokefalne, druge pa imajo status avtonomnosti.¹ Vsem tem Cerkvam so skupni vera, bizantinski obred in v bistvenih zadevah tudi cerkveno pravo, pa tudi eshatologija kot sestavni del teologije. Nekatere razlike, ki jih pri eshatološkem nauku zasledimo, v glavnem niso značilnost kake posamezne nacionalne Cerkve, saj nastajajo razlike v učenju celo znotraj iste Cerkve.² Celotna pravoslavna teologija bistveno temelji na učenju prvih sedmih koncilov, na Svetem pismu, na učenju cerkvenih očetov in na izročilu. Poleg tega je za pravoslavno teologijo tudi danes izjemnega pomena zelo plodovito teološko ustvarjanje nekaterih izjemno pronicljivih menihov teologov, ki delujejo predvsem kot skrbniki pravega nauka.

Pravoslavno pojmovanje eshatologije se razlikuje od katoliškega učenja³ in je ena od tem, ki že vse od vélikega razkola leta 1054 dalje pogloblja razhajanje med Cerkvama. Razliko v učenju pomeni predvsem vprašanje, kaj se dogaja s človekom oziroma njegovo dušo neposredno v trenutku smrti pa vse do poslednje sodbe. Na zedinitvenem cerkvenem zboru v Firencah leta 1439, ko so podpisali unijo med Cerkvama, je pravoslavna delegacija med drugim sprejela tudi katoliško učenje o poslednjih rečeh. Vendar glede na to, da unija ni zaživela, je bil poprej sprejeti nauk v pravoslavni Cerkvi po večini ovržen.⁴ Del pravoslavnega klera, ki se je z unijo strinjal, pa je v pravoslavno eshatologijo vključil tudi katoliško učenje o vicah in to še danes povzroča neenotnosti v nauku tudi znotraj same pravoslavne Cerkve. Pri naši predstavitvi eshatološkega nauka se bomo poskusili osredotočiti na učenje, ki je v pravoslavni Cerkvi najbolj razširjeno.

1. Kaj se dogaja s človekom v trenutku njegove smrti?

V trenutku smrti je človekova duša skrivnostno ločena od telesa in izpostavljena posebni sodbi.⁵ Človekovo materialno telo je prepuščeno trohnenju, in to

¹ Avtokefalne Cerkve so organizacijsko in upravno popolnoma neodvisne od drugih. Pravico imajo same izbirati svojega poglavarja (patriarha, nadškofa metropolita in nacionalno sinodo) in niso zavezane jurisdikciji nobenega drugega patriarhata, ampak skupaj s preostalimi pravoslavnimi Cerkvami sestavljajo eno samo pravoslavno Cerkev. Avtonomne Cerkve lahko v veliki meri same upravljajo vsaka svojo Cerkev, medtem ko njenega poglavarja izbere patriarh tiste, s katero so povezane. Avtokefalnih Cerkva je petnajst: carigrajska, aleksandrijska, antiohijska, jeruzalemska, ruska, srbska, romunska, bolgarska, gruzijska, ciprska, grška, poljska, češka in slovaška, albanska in sinajska.

² Nauki v pravoslavni Cerkvi niso tako enotno formulirani kakor v katoliški Cerkvi. Razlogi za to so tudi v tem, da pravoslavni Cerkvi vse od zadnjega (ekumenskega) koncila v Niceji leta 787 dalje ni uspelo sklicati vsepravoslavnega koncila, kjer bi uskladjali neujemanja v nauku, ki so nastala v več kakor tisoč letih.

³ Pravoslavno učenje se razlikuje tudi od protestantskega pojmovanja eshatologije, a ker sta si kljub razlikam bliže katoliški in pravoslavni nauk in ker pri nas prevladuje katoliška Cerkev, bomo v tem prispevku zaradi lažjega razumevanja večkrat uporabili primerjave med tema Cerkvama.

⁴ Dokončno in uradno je bil nauk o vicah v pravoslavni Cerkvi ovržen leta 1722 na sinodi v Carigradu.

⁵ V pravoslavni teologiji se za opis obsmrtnih dogajanj govori o *duši*, ki ob smrti zapusti telo in gre v pekel ali nebesa. Ob poslednji sodbi bo duša ponovno združena s svojim (poveličanim) telesom. V novejši katoliški teologiji so nastali pomisleki o ustreznosti takšne formulacije. Govorimo o pomisleku, da »telo in duša nista dva človekova dela, temveč dva različna načina ene same nedeljive resničnosti, ki je človek sam. Človek je duša in telo. To dvojje je človek v eni sami nedeljivi enoti. Zato smrt prizadene celotnega

vse do ponovnega Kristusovega prihoda, ko bo znova združeno s svojo dušo, ki jo čaka poslednja sodba. Kljub temu da je telo v biološko-materialnemu smislu položeno v grob, je treba poudariti, da v trenutku posebne sodbe pred Boga (v smislu njegove celostne eksistenčne opredeljenosti) stopi celoten človek. Ta celostnost je mišljena kot človekova popolna in dinamična skoncentriranost v duši (Mijač 1988, 69). Človek je človek (tudi) po telesu.

Človekova duša ob smrti niti za trenutek ne preneha obstajati, temveč živi dalje. Še več, duša se svojega bivanja še bolj zaveda kakor poprej. Poleg tega globljega zavedanja se duša v onstranstvu spominja tudi vsega svojega življenja: svojih dejanj, misli, namenov. Vendar duša v trenutku smrti za seboj pušča spomine navezanosti, na primer na svojo hišo, družino, službo in podobno,⁶ ostanejo pa spomini, ki so povezani s človekovimi krepostmi. Duše umrlih vstopijo v zagrobno življenje s celotno vsebino, z vsemi svojimi mislimi, čustvi, z vsemi svojimi vrlinami in slabostmi in s svojim celotnim moralnim svetom. Sv. Janez Kasijan pravi, da duša po ločitvi od telesa ni nedejavna ali celo brez zavesti, kakor trdijo nekateri, temveč zadrži celo svoja razpoloženja, kakor so upanje, strah, radost ali žalost (Rouz b.l., 94). Da duše po ločitvi od telesa niso pasivne ali brez zavedanja, potrjuje tudi evangelijska pripoved o ubogemu Lazarju in bogatašu.⁷

Duša je torej takoj ob smrti postavljena pred posebno sodbo. »Kakor je ljudem določeno enkrat umreti, nato pa pride sodba.« (Heb 9,27) Glavne kriterije v trenutku sodbe pomeni človekova vera (ali nevera) v troedinega Boga – v Boga Očeta, v Sina in v Svetega Duha, njegov odnos do odrešenjskega dejanja Jezusa Kristusa in njegov odnos do Kristusove Cerkve (Justin 2009, 2). Ob vsem tem so na sito postavljena človekova dela, presojana v luči vere. »Veliko mi jih bo reklo tisti dan: 'Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu prerokovali in v tvojem imenu izganjali demonov in v tvojem imenu storil veliko mogočnih del?' In takrat jim bom naznanil: 'Nikoli vas nisem poznal. Pojdite proč od mene, kateri ravirate nepostavno'.« (Mt 7,22–23) Bog v posebni sodbi vsaki posamezni duši odredi stanje, v katerem bo ostala vse do poslednje sodbe ob Kristusovem drugem prihodu. Pravičnim dušam Bog dodeli začasno in nepopolno blaženost (raj), grešnim dušam pa začasno in nepopolno trpljenje (pekel).

človeka. Kdor trdi, da smrt prizadene samo telo, ne jemlje resno dejstva smrti. Potem se zdi tako, kot da bi bila duša ob smrti osvobojena telesa kakor lastne kletke in bi se tako mogla napotiti k Bogu. V resnici pa smrt prizadene celotnega človeka, njegovo celotno eksistenco. Smrt nas v celoti prizadene, a nas tudi v celoti postavi v naše dokončno bivanje pri Bogu ... V smrti pride pred Boga celoten človek z 'dušo in telesom', to je z vsem svojim življenjem, s svojim osebnim svetom in z vso nezamenljivo zgodovino svojega življenja.« (Sorč 2003, 642–643) Tako v novejših katoliških teoloških objavah lahko zasledimo, da se ne govori več o *duši*, ki gre k Bogu, temveč o *človeku*. Kljub temu pa Kongregacija za nauk vere priporoča, da se v oznanjevanju še dalje uporablja izraz *duša*.

⁶ V smislu psalmistovih besed: »Ko njegov duh odide, se vrne v svojo zemljo, tisti dan propadejo njegovi načrti.« (Ps 146,4)

⁷ »Revež je umrl in angeli so ga odnesli v Abrahamovo naročje. Tudi bogataš je umrl in je bil pokopan. In ko je v podzemlju trpel muke, je povzdignil oči in od daleč videl Abrahama in Lazarja v njegovem naročju. Zaklical je: 'Oče Abraham, usmili se me in pošlji Lazarja, da pomoči konec svojega prsta v vodo in mi ohladi jezik, kajti trpim v tem plamenu.' Abraham mu je rekel: 'Otrok, spomni se, da si v življenju dobil svoje dobro, Lazar pa prav tako hudo; zdaj je on tukaj potolažen, ti pa trpiš. Vrh tega je med nami in vami velik prepad, tako da tisti, ki bi hoteli od tod priti k vam, ne morejo, pa tudi od tam se ne da priti k nam ...'« (Lk 16,22–26)

V pravoslavni eshatologiji obstaja zanimivo učenje o tako imenovanih *zračnih mitnicah*,⁸ iz katerega izhaja tudi izvajanje liturgičnih obredov in molitev štirideset dni po človekovi smrti. Versko izročilo v pravoslavnem svetu je bogato z različnimi zgodbami in pričevanji, ki slikovito in dramatično opisujejo potovanje duše skozi mitnice.⁹ Kaj se torej takrat dogaja?

Božja sodba nad (od telesa ločenimi) krščanskimi dušami se izvaja prek dobrih angelov in zlih duhov. Ti angeli in duhovi med človekovim življenjem beležijo vsa njegova dobra in zla dela. Na poti proti raju ali peklu dušo umrlega soočajo z njenimi dobrimi in slabimi deli, od katerih je tudi odvisno njeno posmrtno stanje. Skozi dvajset *mitničnih postaj*, ki jih duša na svoji poti prečka, se razgrne celoten krščanski moralni kodeks, ki je tudi merilo presoje posameznikovih del. Pri prvi mitnici se razkrijejo z besedo storjeni grehi, pri drugi Bogu dane neizpolnjene zaobljube, pri tretji obsojanje bližnjih in klevete, pri četrti greh požrešnosti, pri peti greh lenobe, pri šesti greh kraje, pri sedmi skopuštvu in pohlep, pri osmi greh oderuštva, pri deveti greh nečastnega zaslužka, pri deseti greh zavisti, pri enajsti greh napuha in oholosti, pri dvanajsti greh jeze in besa, pri trinajsti greh zamerljivosti in lakomnosti, pri štirinajsti greh uboja, pri petnajsti greh čaranja in prerokovanja, pri šestnajsti greh nečistovanja, pri sedemnajsti greh prešuštva, pri osemnajsti greh sodomije, pri devetnajsti greh herezije in pri dvajseti mitnici greh neusmiljenja in surovosti do bližnjih (Mijač 1988, 69). Dušam, ki skozi mitnice pridejo oprane grehov, je namenjeno stanje blaženosti v božji bližini, grehov neopranih pa stanje trpljenja v peklu. Vendar vsem dušam v raju ali peklu ni dodeljena enaka stopnja blaženosti ali trpljenja, temveč je intenzivnost stanja enega ali drugega prilagojena stopnji posameznikove moralne popolnosti ali nepopolnosti. »Posmrtno stanje duš torej ni absolutno pasivno, vendar ga duše ne morejo več spreminjati ... Moralna rast v tuzemskem življenju se v onstranstvu konča ... Stanje duš po smrti je podobno moralnemu stanju vsake individualne duše za časa življenja na zemlji ... Religiozno-moralno stanje duš se v zagrobnem življenju korenito ne spreminja ... V zagrobnem življenju je kesanje nemogoče, saj tam dozoreva, kar je začeto na zemlji ...« (70) Duša umrlega torej za spremembo svojega stanja ne more storiti ničesar. Zato pa ji lahko pomagajo molitve, ki jih zanjo opravljajo še živeči ljudje v tostranstvu.¹⁰

V skladu z bogatim naukom o tem, kaj se po smrti godi z dušo umrlega, so v pravoslavni Cerkvi zelo živi tudi liturgični obredi in molitve za pokojnikovo dušo. Njegova duša nujno potrebuje pomoč v molitvi zlasti ob točno določenih dnevih. Najprej

⁸ Srbsko: *vazdušna mitarstva*, rusko: *воздушные мытарства*. Mitnice so bile včasih manjše hiše ali prostori, v katerih so se pobirale pristojbine. Mitnice (carinarnice) so bile npr. na vhodu v mesto, kjer se je ob vstopu plačala določena vsota denarja – mitnina.

»Ko duša kristjana v spremstvu svetih angelov odide v nebo, zli duhovi pred njo prinašajo njene storjene grehe. Za izpraševanje duš ob njihovem prehajanju skozi zračna prostranstva, so zli duhovi ustanovili posebne straže in sodišča v posebnem redu. Plasti podnebeškega prostranstva so zapolnjene s stražami zlih duhov. Ko pride duša do njih, jo njihove vojske vsaka posebej izprašajo o njenih grehih. Te straže in sodišča, mimo katerih duša po ločitvi od telesa prehaja, se v spisih svetih očetov imenujejo 'mitnice'.« (Antonije 1968, 41)

⁹ O tem so veliko pisali tudi cerkveni očetje in svetniki (sv. Janez Zlatousti, sv. Makarij Véliki, sv. Marko Efeški, sv. Ciril Jeruzalemski, sv. Bazilij Véliki, sv. Teodora, sv. Perpetua idr.).

¹⁰ Zato je v pravoslavni Cerkvi tako zelo ukoreninjen običaj prižiganja sveč za umrle duše, ki ga spremljajo molitve. Nič nenavadnega ni, da se v državah s prevladujočo pravoslavno tradicijo tudi ljudje, ki drugače ne obiskujejo liturgičnih obredov v cerkvi, ob smrti bližnjega držijo običaja prižiganja sveč in opravljanja molitev za pokojnika.

takoj ob smrti, ko prvič stopi pred Boga. Prve tri dni je duša relativno svobodna, saj obiskuje ljudi, kraje, hiše in predele na zemlji, ki jih je pokojnik imel rad. Tretji dan je navadno dan pogreba in takrat duša drugič stopi pred Boga. V pravoslavni Cerkvi je v navadi, da se na pokojnikov grob prinese nekaj hrane, pri tem ne smejo manjkati pšenica, vino in olje (pšenica je simbol vstajenja, medtem ko vino pomeni Kristusovo kri). Hrana naj bi simbolno krepčala dušo na njeni poti. Med tretjim in devetim dnevom duša obiskuje rajsko naselja. Deveti dan tretjič stopi pred Boga. Tega dne se obeležuje tudi sedmina in navadno gredo najbližji člani pokojnikove družine na njegov grob. Od devetega do štiridesetega dne duša obiskuje naselja in mesta pekla. Štirideseti dan četrtič stopi pred Boga. Ta dan je za dušo najpomembnejši, saj se takrat izvrši tudi sodba. V navadi je, da tega dne člani pokojnikove družine na grob prinesejo štirideset malih sveč in da duhovnik opravlja molitve s prošnjami Bogu za milostno sodbo pokojniku.¹¹ »Po štiridesetem dnevu nekatere duše prebivajo v stanju predokušanja večne radosti, druge pa v strahu pred večnimi mukami, ki bodo v polnosti nastopile po strašni sodbi. Do strašne sodbe se stanje duše še lahko spremeni, še posebej s prinašanjem Brezkrvne Žrtve (z omenjanjem pokojnika pri liturgiji) kot tudi drugih molitev.« (Rouz b.l., 98)

Nauk o mitnicah je del pravoslavne eshatologije, ki je bil v zgodovini velikokrat napačno razumljen. Mnogi današnji pravoslavni bogoslovci in intelektualci pod vplivom racionalističnih tendenc v celoti zavračajo nauk o mitnicah in ga imajo za poznejši dodatek. Po njihovem mnenju naj bi bil plod človeške domišljije, ki nima nobene resne podlage ne v Svetem pismu, ne v besedilih svetih očetov, ne v duhovni resničnosti. Pravoslavni teologi opozarjajo, da racionalistično in dobesedno razumevanje teh besedil dejansko lahko vodi v napačne razlage in da so mladi ljudje danes zaradi prevlade skrajnega racionalizma oropani spoznanja o obstoju različnih ravni resničnosti. Tako se skozi racionalno seciranje besedil Svetega pisma, življenjepisov svetnikov in spisov cerkvenih očetov povsem zamegli duhovno sporočilo, ki je drugače primarni namen teh besedil. Na to opozori tudi moskovski metropolit Makarij (19. st.), ki poudari potrebo po razumevanju nujnosti, da si fenomene duhovnega sveta človek poskuša približati na antropomorfen način, saj mu je svet čutov blizu. Tako je tudi nauk o mitnicah treba razumeti v duhovnem in ne v grobo čutnem smislu. Ali kakor je rekel angel sv. Makariju Aleksandrijskemu: »Zemeljske stvari sprejemaj kot zelo slabo razvite nebeške stvari.« (38)

2. Ponovni prihod Jezusa Kristusa – paruzija

Drugi prihod Jezusa Kristusa na zemljo je vrhunec eshatoloških dogodkov in kot takšen tudi izpolnitev človeka in dopolnitev časa (zgodovine). Obenem pomeni tudi poslednjo oziroma strašno sodbo, kakor jo v pravoslavni Cerkvi pogosto imenujejo. Takrat bodo mrtvi vstali v svojih telesih in prenovilo se bo celotno stvarstvo (kozmos). Beseda *paruzija* je grškega izvora in pomeni navzočnost in

¹¹ Pravoslavna Cerkev nadalje poudarja pomen duhovniške molitve ob polletnici in ob enoletnici smrti. Poleg tega je pravoslavna Cerkev v spomin na umrle namenila še posebne štiri dni v bogoslužnem letu, tako imenovane *zadušnice*.

obenem najavo prihoda sijajnega gosta. Torej so novozavezni pisci besedo, s katero so v grško-rimskem svetu napovedovali cesarjev prihod, uporabili za najavo (ponovnega) prihoda Jezusa Kristusa. Obenem pa izraz *paruzija* nakazuje, da je sijajni gost – Jezus Kristus – tukaj že navzoč. Ta navzočnost se (skrito) kaže po zakramentih in (vidno) po Cerkvi.

Ob prihodu Jezusa Kristusa, ki bo prišel s slavo in silno močjo, kakor poročajo evangelisti,¹² bodo najprej vstali umrli. »Ne čudite se temu, kajti pride ura, v kateri bodo vsi, ki so v grobovih, slišali njegov glas. In tisti, ki so delali dobro, bodo odšli in vstajenje življenja, tisti pa, ki so delali hudo, v vstajenje obsodbe.« (Jn 5,28–29) Z božjo močjo bodo telesa umrlih ponovno združena s svojimi dušami in bodo tako postala duhovna in nesmrtna. Čeprav bodo vstala telesa duhovna, ne bodo izgubila svojega bistva, torej tistega, zaradi česar je telo bilo telo, saj vstajenje ni ustvarjanje novega telesa, temveč oživiljanje in preobrazba starega. Tudi tistim ljudem, ki bodo v trenutku *paruzije* živeli, se bodo telesa hipoma spremenila v duhovna in nesmrtna. »Istovetnost in razlika med sedanjimi in vstalimi telesi bo podobna istovetnosti in razliki med posejano pšenico in klasom; bistvena, genetska istovetnost se ohrani, vendar se pojavi tudi velika razlika.« (Justin 2009, 3)

Po vsesplošnem vstajenju ljudi v svojih telesih bo sledila poslednja ali strašna sodba, ki bo zajela vse ljudi vseh časov. »Vsi se bomo namreč morali pojaviti pred sodnim stolom, da bo vsak prejel plačilo za to, kar je v zemeljskem življenju delal, dobro ali slabo.« (2 Kor 5,10) Strašna sodba bo dokončno manifestirala neskončno božjo pravičnost in božjo milost. Strahota in groza strašne sodbe bo predvsem v tem, da bodo grešniki v tistem trenutku jasno uvideli, da je Jezus Kristus resnični Bog, da se je resnično učlovečil, trpel in umrl zaradi odrešenja vseh ljudi in da je on njihov edini resnični odrešenik. Takrat bodo grešniki spoznali, da je Kristusov evangelij edini pravi smisel in cilj človekovega življenja na zemlji in da je edini, po katerem se ljudje lahko rešijo groznega nesmisla greha in smrti in se tako izognejo večnemu cesarstvu zla – peklju. Poslednja ali strašna sodba bo torej dokončno ločila pravične od nepravičnih tako, da bodo pravični prejeli večno blaženost v Bogu in nepravični večno trpljenje v hudičevem cesarstvu (2009, 4). Takrat bosta delna radost in slava, ki ju pravični že delno spozna v raju, zamenjana s polnostjo večne radosti v novem prenovljenem svetu. Tisti, ki pa niso sprejeli Kristusovega odrešenja, bodo združeni s svojimi vstalimi telesi trpeli v peklju. Vendar stanje pravičnih in grešnih v raju ali peklju ne bo za vse enako. »Vsakdo bo živel v takšnem stanju, ki odgovarja njegovim moralnim kvaliteta, kar pomeni: dobri v dobrem, zli v zlu; in čas bo ponovno postal večern, saj kot pravi Sveto pismo, 'časa več ne bo' dopolnila se bo Božja skrivnost.« (Milić, 1983, 27) Stopnja blaženosti bo odvisna od moralne popolnosti posameznika (pravičnega). Tako bodo tudi muke večnega trpljenja odvisne od stopnje grešnosti posameznega grešnika. V tem smislu govori sv. Pavel: »Drugo je veličastvo sonca in drugo veličastvo lune in drugo veličastvo zvezd. Zvezda se namreč od zvezde razlikuje po veličastvu. Tako je tudi z vstajenjem mrtvih.« (1 Kor 15,41–42a)

Človekova dokončna in večna usoda je torej odvisna od vsakega posameznika in od njegove svobodne odločitve za dobro ali zlo že v zemeljskem življenju. »Tisti, ki ljubijo zlo, bodo po vsepravični božji sodbi takšni tudi vstopili v večno življenje in vsi

¹² Mt 24,29–31; Mr 13,24–27; Lk 21,25–28.

večnost živeli s svojo ljubeznijo do zla, tako kot so z njo prostovoljno živeli že na zemlji. Bog bi namreč prenehal biti Bog ljubezni in pravičnosti, če bi jih na silo odtrgal od svobodne odločitve za greh in zlo.« (Justin 2009, 4) Svobodna volja, ki je posamezniku dana po božji vsemogočni stvariteljski volji, je tisto, v čemer se kaže sled človekove bogopodobnosti. Bog je ustvaril človeka brez greha, »vendar je bila ta brezgrešnost relativna, ne absolutna; temeljila je na človekovi svobodni volji in ni bila pogojena z njegovo naravo« (Popović 1932, 87). Človek, ki ga je Bog ustvaril po svoji podobi, je svoje ustvarjeno čistost, nedolžnost, brezgrešnost in svetost zatemnil z grehom neposlušnosti. S tem se je odvrnil od svojega Stvarnika in vstopil v svet greha, trpljenja in smrti. Torej greh ni ontološki princip, temveč je posledica človekove zlorabe svobodne volje proti Bogu. Vendar Bog v svoji neskončni ljubezni sveta in človeka ni prepustil razsulu greha, temveč je, ko je nastopila »polnost časov«, posredoval s svojim odrešenjskim dejem. Človeško zgodovino lahko v tem smislu delimo na tri obdobja – *eone* (Mijač 1988, 4): prvi je trajal od stvarjenja do Kristusovega rojstva, drugi bo trajal od Kristusovega rojstva do *paruzije* in tretji bo večnost.

3. Apostazija in anastazija (apostasis in anastasis)

A rhaična govornica in predstavne podobe, ki prežemajo celotno eshatologijo, so današnjemu človeku precej tuje in zato težko sprejemljive. Simbolne podobe, kakor jih ponuja eshatološki jezik, so zelo drugačne od tistih, ki opredeljujejo človekov predstavní svet danes. Tako kakor v številnih krščanskih Cerkvah po svetu se tudi v pravoslavni Cerkvi srečujejo s tendenco oddaljevanja vernikov od Cerkve. Morda v pravoslavni Cerkvi to ni tako izrazito na deklarativni ali celo praktični ravni, temveč bolj v smislu prilagajanja nauka svojim lastnim predstavam, ki so prepredene z različnimi teozofijami in elementi iz drugih religij. Po drugi strani pa ni malo tistih, tudi mladih, ljudi, ki popolnoma zaupajo učenju Cerkve in ki verujejo, da »je Kristus glava Cerkve in istočasno glava vsega vidnega in nevidnega, ter da se njegovo odrešenjsko delo po Cerkvi udejanja v svetu« (Mijač 1988, 19).

Nekateri torej odgovore na temeljna vprašanja o smislu življenja in smrti iščejo znotraj vere in Cerkve, drugi pa v sodobni znanosti in tehnoloških dosežkih in tako na znanstven način skušajo priti do resnice. Kljub različnim izhodiščem pa je mogoče zaznati, da se ljudje danes zelo pogosto sprašujejo o usodi človeštva in sveta. Politična dogajanja v svetu, naravne katastrofe, degradacija okolja, kriminal, nasilje, stagnacija vrednot in morale, človeku ne vlivajo pretiranega optimizma. Da se bliža konec sveta in slutnja, da »poslednji čas« ni več daleč, je prepričanih mnogo ljudi, ne glede na versko ali ideološko opredelitev. Kristjani že od vsega začetka oznanjajo in pričakujejo ponovni Kristusov prihod in z njim povezana kataklizmična dogajanja. Tako tudi v pravoslavni Cerkvi, ki prepozna apokaliptične razsežnosti v svetu, oznanjevanje dobiva vedno bolj eshatološko naravo (7). V pravoslavni teologiji govorijo o dveh značilnostih poslednjih časov: o *apostaziji* in o *anastaziji* (29–59).

Apostazija je grška beseda in pomeni *odpad*, tisto, kar v teologiji označuje prelom s Kristusovo vero in z njegovo Cerkvijo. Pri tem je mišljeno oddaljevanje od Cerkve, ne samo v smislu odmika od naukov, temveč tudi moralno-socialni propad

kot eden od zanesljivih znamenj prihajajočega konca časov. Posledica verske krize naj bi se najbolj vidno kazala prav v krizi splošnih moralnih vrednot. »Tole pa vedi, da bodo v poslednjih dneh nastopili hudi časi. Ljudje bodo namreč samoljubni, lakomni, bahavi, prevzetni, preklinjevalci, neposlušni staršem, nehvaležni in nesveti, brez srca, nespravljivi, obrekljivi, brez samoobvladanja, divji, brez ljubezni do dobrega, izdajalski, predrzni, napihnjeni. Raje bodo imeli naslade kakor Boga, držali se bodo zunanje oblike pobožnosti, zanikali pa njeno moč.« (2 Tim 3,1–5) Po videnju Cerkve smo takšnemu izvotljenju dobrega in samozavestnemu paradi-ranju slabega priča tudi danes. Odpadanje od vere in od Cerkve, nemorala, lažna učenja, posmehovanja Kristusovi Cerkvi, skrunjenje svetih mest in končno tudi fizično preganjanje Cerkve so reči, ki se dogajajo v našem vsakdanu. Čeprav je *apostazija* pravzaprav plod človekove svobodne volje, pa naj v bi tej planetarni razsežnosti širjenja zla bistveno vlogo odigrale demonske sile. Fenomen *apostazije* je namreč po učenju pravoslavne teologije v samem bistvu satansko delo. »*Suggestio diaboli* je temeljni povzročitelj perversije volje, ki človeka oddaljuje od Boga.« (1988, 31) Demonske sile so resda nevidne, vendar so učinki teh sil realni. Ob koncu časov naj bi se vse te temne sile realizirale v priходу Antikrista. V Antikristu, glavnem satanovem sodelavcu na zemlji, bo skoncentrirana polnost satanskih moči. Antikrist, ki bo utelešenje zla in laži, bo v vsem absolutno nasprotje Kristusa, ki je utelešeno dobro in resnica. Po krščanskem verovanju bosta nastop Antikrista in z njim povezano brezvladje na zemlji znamenje konca sveta. Obenem pa bo to za kristjane zanesljivo naznanilo ponovnega prihoda Jezusa Kristusa, ki bo v *sijaju in moči* triumfalno manifestiral dokončno zmago dobrega nad zlom.

Nasprotnega pomena od *apostazije* pa je *anastazija* in pomeni dviganje, bujenje in vstajenje. *Anastazija* kot odrešenjski proces ima svoj izvor v vstajenju Jezusa Kristusa in bo trajala vse do *paruzije*. Vstajenje Jezusa Kristusa namreč ni enkratno zgodovinsko dejanje, temveč pomeni začetek novega *eona*. Jezusovo enkratno vstajenje (*anastasis*) se – vse do vstopa v nadzgodovino – nadaljuje v dinamiki *anastazije*. Proces *anastazije* se v svetu udejanja po delovanju Kristusove Cerkve in po vseh, ki so v veri sprejeli Kristusa za odrešenika. Sile delovanja *anastazije* se manifestirajo na dva načina. Prvi je v zadrževanju (*to katechon*) in drugi v aktivnem delovanju. *To katechon* je izraz, ki opisuje način zoperstavljanja *apostaziji*, silam Antikrista. Prvi ta izraz uporabi sv. Pavel, ko pravi: »Veste pa tudi, kaj ga zdaj zadržuje, da se ne more razodeti pred časom. Skrivnost nepostavnosti je namreč že na delu; treba je samo, da se umakne on, ki zadržuje.« (2 Tes 2,5–6) Preprečevanje Antikristovega delovanja na način zadrževanja deluje po državnih oblasteh, po Cerkvi in po Jezusu Kristusu. Državna oblast (rimsko cesarstvo), ki je v Razodetju opisana predvsem negativno, kot zlo, ima pri sv. Pavlu pozitivno vlogo: »Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga.« (1 Rim 13,1) Poleg tega se božje kraljestvo začenja že tu na zemlji in pri svojem delovanju vključuje tudi državno oblast, ki ima vlogo vzdrževalca reda in preprečevalca kaosa in anarhije. To je torej *to katechon*, da bi se Antikrist polastil državne oblasti in prek nje udejanil svoje sile zla, tako kakor naj bi se na primer polastil oblasti v rimskem cesarstvu in še katere druge v zgodovini sveta. Drugi način zadrževanja zlih sil se dogaja po Cerkvi. Cerkev je v svojem bistvu kot Kristusovo telo in po svojem poslanstvu *katechon*. Že sam obstoj in delovanje Cerkve v

svetu pomenita za satanske zle sile veliko oviro. Kljub temu da zle sile poskušajo uničiti Cerkev po njenih posameznih delih, pa je ta v svojem bistvu nepremagljiva. Cerkev namreč v bogoslužju nenehno vzpostavlja živo vez s Kristusom in z bližnjim in tako vedno znova poraja življenje. Jezus Kristus je edini in poslednji, ki se lahko zoperstavi Antikristovemu opustošenju. Kristus sam ni *to katechon* – *to kar zadržuje* –, temveč je on sam tisti, ki zadržuje – *o katechon*.

Anastazija poleg delovanja na način zadrževanja deluje proti silam *apostazije* tudi v smeri udejstvovanja. Tako se z evangelizacijo, z oznanjevanjem božje besede in z delom Cerkve v svetu rojevajo novi kristjani, ti v krstu in oni drugi v oživljanju svoje vere. Po veri in po prepričanju Cerkve (ne zgolj pravoslavne) je *anastazija* – kljub izjemni moči *apostazije* – tista sila, ki bo na koncu doživela triumf v ponovnem prihodu Jezusa Kristusa.

4. Sklep

Kakor smo lahko videli, je pravoslavno pojmovanje končne usode človeka in z njim celega stvarstva predstavljeno zelo slikovito, vsaj kolikor lahko razberemo iz eshatoloških spisov pravoslavnih teologov. Opisi posmrtnega dogajanja, ki ga srečujemo v pravoslavni teološki literaturi, so v primerjavi s prikazi v katoliški teologiji zelo podrobni in nazorni. Po pestrosti predstavnih podob, ki s svojo dramatičnostjo burijo človekovo domišljijo, so zagotovo na prvem mestu opisi tako imenovanih zračnih mitnic.¹³ Poleg tega so zelo zanimivi tudi prikazi različnih videnj in zagrobnih izkušenj, ki so jih doživljali in jih še doživljajo številni ljudje po vsem svetu. Pravoslavna Cerkev poskuša ta doživetja razložiti s svojim naukom o posmrtnem življenju. Poleg tega pravoslavni teologi pri posameznih temah o poslednjih rečeh radi posegajo po opisih zagrobnih videnj, ki so jih doživeli krščanski svetniki in svetnice, in s tem poskušajo dodatno podpreti nauk.

V poglavju, v katerem je prikazan pravoslavni nauk o *mitnicah* in o posebni sodbi, lahko zaslutimo, zakaj nekateri teologi pravoslavno pojmovanje pekla in raja, kakršna bosta do poslednje sodbe, primerjajo s katoliškim učenjem o vicah.¹⁴ Navidezna podobnost je najbrž botrovala temu, da so tudi nekateri pravoslavni teologi po neuspelem zedinitvenem zboru v Firencah v svoja učenja vključili nauk o vicah.

¹³ V katoliški Cerkvi je podobno z naukom o vicah, ki je v zgodovini močno buril človekovo domišljijo, kakor je mogoče zaslediti tako v umetnosti kakor tudi v ljudskem izročilu.

¹⁴ Nekateri pravoslavni teologi v eshatološki nauk vključujejo učenje, ki spominja na katoliški nauk o vicah. Po katoliškem učenju gre duša umrlega takoj ob smrti v vice (lat. *purgatorium*). Torej je, preden se ji določi usoda pekla ali raja, izpostavljena očiščevalnemu procesu (njegovega trajanja ni mogoče poznati), v katerem se lahko osvobodi preostalih grehov in vstopi v rajsko blaženost ali pa, če se oklepa greha, v peklenko trpljenje. Stanje ostane nespremenjeno vse do poslednje sodbe. V tem procesu ji pomaga Cerkev z molitvami in s priprošnjami k Bogu. Po pravoslavnem učenju pa se človekova duša štirideset dni po smrti pomika po zračnih mitnicah, kjer je soočena z vsemi svojimi deli, tako slabimi kakor dobrimi. Po preteku tega časa gre duša ali v raj ali pa v pekel, kjer je v stanju nepopolne blaženosti ali nepopolnega trpljenja. Tudi stopnji blaženosti in trpljenja nista za vse duše enaki, temveč se razlikujeta glede na stopnjo posameznikove pravičnosti in grešnosti v njegovem življenju. Molitev Cerkve in spominjanje imen umrlih v liturgiji je velikega pomena za umrlega predvsem v fazi preizkušanj v zračnih mitnicah; tudi tistim, ki so že v peklu, lahko prinese olajšanje ali pa celo bistveno spremembo stanja.

Že na začetku smo povedali, da nauk o poslednjih rečeh v pravoslavni Cerkvi ni čisto enoten. Najbliže so si tisti teologi, ki se pri svojem učenju sklicujejo na Sveto pismo in na prvih sedem koncilov. Pravoslavni teologi se strinjajo, da po smrti nihče več ne more pridobivati zaslug in se pokoriti za svoje grehe, da bodo vsi umrli vstali ob ponovnem Kristusovem prihodu in da bo Kristus takrat sodil mrtvim in še živečim. Poleg tega so si enotni v tem, da bo nagrada za pravične in kazni za grešne podeljena glede na posameznikovo stopnjo pravičnosti in grešnosti, da ob koncu sveta zemlja in celotni kozmos ne bosta uničena, temveč prenovljena in da so molitve in dobra dela, ki jih Cerkev in verniki opravljajo za umrle, upravičena in koristijo dušam. Njihovi nauki pa se razhajajo v tolmačenju narave posebne sodbe takoj po smrti in narave zadoščevanja, ki naj bi jo duše umrlih opravljale tik pred posebno sodbo. Mnenja pravoslavnih teologov se krešajo tudi glede obstoja stanja ali mesta, ki naj ne bi bil niti pekel niti nebesa, glede narave delovanja molitev in dobrih del, ki jih živi opravljajo za umrle, in glede tistega, iz česar sestoji bistvo blaženosti v nebesih (Kolarić, 2005, 312).

Ne glede na enotnost in neenotnost v konkretnem eshatološkem učenju posamezne Cerkve, pravoslavne ali katoliške, pa je vsem skupno dejstvo, da je vstajenje od mrtvih ob Kristusovem ponovnem prihodu ena temeljnih krščanskih dogem, ki se omenja tudi v nicejsko-carigrajski veroizpovedi,¹⁵ v kateri na koncu stojijo besede: »In pričakujem vstajenje (od) mrtvih in življenje v prihodnjem veku. Amen.«

Reference

- Antonije.** 1968. *Večne zagrobne tajne: Kako žive naši umrli, njihova veza sa živima, njihovo blaženstvo i muke.* Beograd: Pravoslavje. On-line, O zagrobnoj žitni i večnih mučenijah. <http://www.eshatologia.org/component/content/article/299-o-zagrobnoj-zhitni-večnih-muchenijah.html> (pridobljeno 7. januarja 2011).
- Benc, Ernst.** 2004. *Duh i život pravoslavne crkve.* Beograd: Čigoja štampa.
- Justin Čeljski.** 2009. *O zagrobnom životu.* <http://borbazaveru.info/content/view/1256/38/> (pridobljeno 12. decembra 2010).
- Kolarić, Juraj.** 2005. *Ekumenska trilogija: Istočni kršćani, pravoslavni, protestanti.* Zagreb: Prometej.
- Mijač, Božidar.** 1988. *Eshatologija: Nauka o poslednjim zbivanjima,* Beograd: Pravoslavje.
- Milić, Lazar.** 1983. *Hristusov drugi dolazak.* Beograd: Pravoslavje.
- Popović, Justin.** 1932. *Dogmatika pravoslavne crkve.* Zv. 1. Beograd: Izdanje knjižarnice Radoмира D. Čukovića.
- Rouz, Serafim.** 2008. *Duša posle smrti: Vazdušna mitarstva.* <http://slavoslovije.wordpress.com/2008/11/03/vazdusna-mitarstva/> (pridobljeno 6. januarja 2011).
- , b.l. *Sudbina duše posle smrti.* <http://www.scribd.com/doc/16362239/Dusa-Posle-Smrti-eromonah-Serafim-Rouz> (pridobljeno 1. januarja 2011).
- Sergij Mečev.** *Hristianskoe otnošenie k smerti.* <http://www.eshatologia.org/component/content/article/479-sergiy-mechev.html> (pridobljeno 7. januarja 2011).
- Sorč, Ciril.** 2003. *Dovršitev sveta in človeka.* V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije,* 543–685. Ljubljana: Družina.
- Zlatoust, Jovan.** 2008. *Dokaz o besmrtnosti duše i biću božijem.* <http://borbazaveru.info/content/view/560/38/> (pridobljeno 12. decembra 2010).

¹⁵ Nicejsko-carigrajska izpoved vere je krščanska molitev, ki vključuje vse glavne prvine krščanske vere. Prvo različico te molitve so sprejeli na prvem ekumenskem koncilu v Nikeji leta 325, pozneje pa so jo na ekumenskem koncilu v Carigradu še dopolnili. Koncil v Efezu leta 431 je dokončno potrdil besedilo veroizpovedi in določil, da se besedila te molitve ne smejo več spreminjati. Nicejsko-carigrajsko izpoved vere sprejema večina krščanskih Cerkva.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 2, 181—199

UDK: 27-534.3-245.28

Besedilo prejeto: 3/2011; sprejeto: 4/2011

Samo Skralovnik

Tobitova spokorna molitev

Povzetek: Spokorna molitev, kakršno prvič najdemo v Ezrovi knjigi, sodi v tradicijo, ki sega nazaj do Devteronomija. Ta knjiga uči, da se je Izrael znašel v izgnanstvu zaradi svojih grehov in da odrešenje lahko pride šele, ko se bo ljudstvo pokesalo. Ključni moment za razumevanje razvoja tradicije spokorne molitve pomeni besedilo 1 Kr 8, v katerem avtor z reinterpretacijo Devteronomija razvije idejo, da je na predstavljeno zahtevo po kesanju mogoče odgovoriti s spokorno molitvijo. Ta odgovor, ki ima še posebno v mislih odsotnost templja, je prikrojen in ustvarjen za okoliščine izgnanstva. V teh okoliščinah tempelj dobi drugačno vlogo: postane kraj molitve (in ne darovanja). Spokorna molitev dobi novo, »institucionalno« obliko pokore za kazni, ki jo ljudstvo prestaja za svoje grehe. Tej logiki pomeni največjo spotiko »trpljenje pravičnih«, saj bi pravični moral uživati božji blagoslov in ne trpljenja. Tobit, ki je bil pravičen človek, celo po devteronomističnih predstavah (Tob 1), je teoriji pravičnega povračila postavljал resen izziv. Kljub stiski je namreč izpovedal, da je Bog pravičen, s tem pa se je izkazal za pravičnega tudi sam. Pisatelj Tobitove knjige, ki je najverjetneje nastala v diaspori, pravičnosti namreč ne razume kot brezgrešnost, ki je v bistvu iluzija (1 Kr 8,46); največjo krepost pravičnih vidi v kesanju in v priznanju svojih lastnih grehov. Kesanje in priznanje grehov, ki imata v spokornih molitvah temeljno vlogo, omogočata, da posameznik in narod, s katerim se poistoveti in ga predstavlja pravični, prejmeta božje usmiljenje – s tem pa najde ta pot iz trpljenja.

Ključne besede: spokorna molitev, kesanje, priznanje grehov, greh, prošnja, trpljenje pravičnega, pravični, odsotnost templja, izgnanstvo

Abstract: **Tobit's penitential prayer**

The penitential prayer, which first appears in the Book of Ezra, is situated inside a tradition going back to Deuteronomy. It states that Israel has found himself in exile because of his sins. Moreover, it also states that salvation can only come after people have repented. The key moment for understanding the development of the tradition of penitential prayer is represented by the text of 1 Kings 8. In this text the author, by a re-interpretation of Deuteronomy, develops the idea that the demand for repentance can be answered by the penitential prayer. This answer, which has in mind the absence of temple, is adapted to and created for the circumstances of the exile. In these conditions, the temple receives a different role, it becomes a place of prayer (and not of sacrifice). The penitential prayer becomes a new "institutional" form of penitence in view of the punishment people undergo for their sins. The major stumbling block to this

logic is the "suffering of the righteous" since the righteous should enjoy God's blessing and not suffer. Tobit, who was a righteous man even according to deuteronomistic notions (Tobit 1), set up a real challenge to the theory of the righteous reward. Despite his distress Tobit declared that God was righteous and thus proved to be a righteous man himself. The author of the Book of Tobit, which was most likely written in the diaspora, does not understand righteousness as being without sin, which is basically an illusion (e.g. 1 Kings 8:46), but sees the highest virtue of the righteous in their repentance and recognition of their sins. Repentance and recognition of sins, which have a fundamental role in penitential prayers, enable the individual and the nation, which the righteous man identifies with and represents, to receive God's mercy – and thus to find their way out of suffering.

Key words: penitential prayer, repentance, recognition of sins, sin, petition, suffering of the righteous, righteous, absence of temple, exile

1. Spokorna molitev kot literarna vrsta

Spokorno molitev¹ kot literarno vrsto najdemo v Svetem pismu prvič v poglavju 9 Ezrove knjige² na ustnicah pismouka Ezra. Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrnili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1–2). Ezra je bil namreč mnenja, da so mešane poroke glavna krivda in vzrok za aktualno duhovno krizo izraelskega ljudstva (Večko 2004, 249–269). Samoumevnost, s katero spokorna molitev v Svetem pismu prvič nastopi, kaže na to, da sta bila pomen in praksa spokorne molitve sodobnikom pismouka Ezra dobro poznana. Avtorju Ezrove knjige se kljub dejstvu, da se spokorna molitev prvič omenja pod njegovim peresom, ni zdelo potrebno, pomuditi se ob razlagi funkcije te molitve. Spokorna molitev je bila ob času nastanka knjige, to je izgnanstva, že vzpostavljena verska institucija za ravnanje z grehom (Werline 1998, 11). Nastanek nove literarne zvrsti vendarle postavlja več pomembnih vprašanj. Kako in zakaj so nastopile takšne molitve? Katere tradicije so se preoblikovale in bile vključene? Ali uporabljene tradicije v spokornih molitvah potrebujejo novo opredelitev? Še veliko podobnega. Na postavljena vprašanja bomo poskušali odgovoriti v prvem delu, v katerem bo predstavljen razvoj literarne vrste spokorne molitve na primeru molitve iz poglavja 9 Ezrove knjige. Ta razvoj je bil v času nastanka Tobitove knjige postavljen pred resno oviro, ki jo bomo razkrili v drugem delu članka, ki govori o Tobitovi spokorni molitvi.

1.1 Razvoj literarne vrste spokorne molitve³

¹ Rodney Alan Werline spokorno molitev definira z naslednjimi besedami: »Penitential prayer is a direct adress to God in which an individual, group, or an individual on behalf of a group confesses sins and petitions for forgiveness as an act of repentance.« (Werline 2006, xv)

² Spokorna molitev v Ezrovi knjigi velja za »klasično«. Med raziskovalci ni soglasja, katere molitve naj bi in katere naj ne bi sodile v seznam spokornih molitev (Večko 2005, 161sl.).

³ Prikaz razvoja literarne vrste spokorne molitve je prevod in delni povzetek teorije, ki jo je predstavil

Podobno besedišče in teme, ki jih najdemo v Ezrovi spokorni molitvi in v Devteronomiji, narekujejo, da bomo predstavitev začeli s Peto Mojzesovo knjigo,⁴ v poglavjih 4 in 30.⁵ Kljub temu da je v omenjenih poglavjih eksplicitno zahtevano, naj se izvoljeno ljudstvo za svoje grehe pokesa, v besedilu samem ni sledu o tako imenovani spokorni molitvi. R. A. Werline zapiše: »While Deuteronomy explicitly states that the people must repent, it contains no penitential prayer, nor does it direct the people to offer a penitential prayer in order to enact repentance.« (Werline 1998, 11–12) Edino navodilo je izraženo v stavku: »Potem boš od tam iskal Gospoda, svojega Boga, in ga našel, če ga boš iskal z vsem srcem in vso dušo.« (5 Mz 4,29) Vendar besedilo ne daje nobenega odgovora na vprašanje, kako naj bi Izrael *iskal* svojega Boga. Kakšno naj bo kesanje, da bo Izrael ponovno *našel* Gospoda? Da bi razumeli in zapolnili vrzel, ki nastane med omenjenim navodilom v Peti Mojzesovi knjigi in spokorno molitvijo v Ezrovi knjigi, moramo predstaviti več svetopisemskih besedil.

1.1.1 Peta Mojzesova knjiga, poglavje 4

Tema kesanja nastopi v poglavju 4, takoj po Mojzesovi preroški napovedi, resda v obliki hipotetičnega poteka dogodkov, da bo Izrael zapustil svojega Gospoda in odpadel od zaveze. V kontekstu prejšnjih vrstic, v katerih Gospod z *močno roko in z iztegnjenim laktom* izpelje Izraela iz suženjstva v Egiptu, stoji kršitev zavezne pogodbe izvoljenega ljudstva v ostrem nasprotju z odrešenjskim delovanjem Boga. Mojzes, ki je izkusil Izraelovo nagnjenost k malikovanju, striktno prepove kakršnokoli upodabljanje Gospoda (5 Mz 4,15sl.). Ljudstvo opomni, da Boga ni nihče niko-

Werline v svojem delu *Penitential Prayer in Second Temple Judaism – The Development of a Religious Institution* (1998).

⁴ Mark Boda v svoji monografiji *Praying the Tradition* argumentira, da vpliva devteronomistične tradicije na razvoj spokorne molitve resda ni mogoče zanikati, vendar je bil ta vpliv preoblikovan in nadgrajen v duhovniških krogih (P); kot glavni vir, iz katerega črpa spokorna molitev, utemeljuje 3 Mz 26 (Boda 1999, 47sl.) Na drugem mestu pravi takole: »Rodney Werline's 1998 consideration of the traditio-historical background of penitential prayer echoes the longstanding assumption that these prayers trace their origins to the Deuteronomistic stream of tradition. He focuses considerable attention on texts such as Deut 4 and 30 which outline the appropriate response of a people exiled for their sin, that is, the response of repentance. However, these texts are not adequate to explain the supplicatory dimensions of penitential prayer. For this Werline highlights the key role that a later phase of reflection, represented by 1 Kgs 8, played, with its reinterpretation of Deut 4 and 30 to show that 'the people could enact Deuteronomy's demand for repentance through penitential prayer'. A similar transformation of this Deuteronomistic theology is discerned by Werline in Jer 29:10–14. ... Werline does not restrict his reflection to the Deuteronomistic tradition, but, clearly emphasizes this stream of influence for the creation of the 'religious institution' of penitential prayer. ... It is this Priestly stream that is highlighted in my 1999 volume on the penitential prayer in Neh 9. In a chapter investigating the traditio-historical background of the earliest penitential prayers, I argue that although Deuteronomistic idiom is obvious throughout these prayers, several features of these prayers 'move beyond classic deuteronomism'. I highlighted what I called evidence of 'Priestly transformations' within the Deuteronomistic idiom of the individual prayers and traced several features common to the prayer tradition to Priestly sources. In contrast to Werline, I placed far greater emphasis on the role of Lev 26 and Ezekiel on this prayer tradition and suggested that although 1 Kgs 8 is presently embedded in a 'Deuteronomistic' context, it is structured in Priestly formulations.« (Boda, Falk in Werline 2006, 23)

⁵ Jože Krašovec obljubo sprave in obnove utemeljuje na 3 Mz 26 in na 5 Mz 30: »Analiza besedil 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1–10 je predvsem pokazala, da obstaja med njima velika skladnost v zvezi s temami, mestom in pomenom v širšem sobesedilu ter v zgradbi; razlike v besedišču in slogu niso bistvene.« (Krašovec 1999, 225) Za celotno analizo glej poglavje *Obljuba sprave in obnove* (219–230).

li videl. Opozorilom navkljub Mojzes sprevidi, da bo ljudstvo navodilo prekršilo (Werline 1998, 13).

Kršitev ene najbolj bistvenih zapovedi, ki jih je Izrael prejel na Sinaju, je imelo v skladu z devteronomistično teologijo predvideno posledico, to je kazen, ki jo bo poslal Bog. Mojzes jasno napove, da bo kazen prišla v obliki izgnanstva: »GOSPOD vas bo razkropil med ljudstva in le malo vas ostane med narodi, med katere vas požene GOSPOD.« (5 Mz 4,27) Vendar Mojzes ohrani upanje. Čeprav je izgnanstvo neizbežno, odrešenje ni nemogoče, če se bo ljudstvo spokorilo in obžalovalo svoja dejanja. Glede na njihov status, to je izgnanstvo, morata imeti kesanje in pokora mesto na tujem ozemlju, ne v Izraelu. Mojzes opiše trenutek kesanja, kakor sledi:

»Potem boš od tam *iskal* GOSPODA, svojega Boga, in ga *našel*, če ga boš *iskal* z vsem srcem in vso dušo. Ko boš v *stiski* in te zadenejo vse te reči, se boš v poznejših dneh *vrnil* h GOSPODU, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas.« (5 Mz 5,29–30)

Termini שׁוּב (q. vrniti se, iti nazaj, obrniti se nazaj), דִּרְשׁ (q. iskati, raziskati) in בִּקֵּשׁ (pi. iskati, skušati dobiti) metaforično označujejo kesanje. Analiza besedišča pri Ozeju (5,15–6,1) kaže na to, da je besedišče, ki je uporabljeno v Devteronomiji, obstajalo že pred nastankom Pete Mojzesove knjige. Kakor v Peti Mojzesovi knjigi tudi Ozej (5,15–6,1) prikaže Boga, ki čaka na to, da se bo ljudstvo, potem ko se je soočilo z veliko stisko, pokesalo za svoja dejanja:

*»Odšel bom in se vrnil na svoje mesto,
dokler ne bodo priznali krivde in iskali mojega obličja,
v stiski hrepeneli po meni.
'Pridite, vrnimo se h GOSPODU ...'«*

Obe besedili torej delita skupno podobo Izraela, ki bo, potem ko bo nastopila velika *stiska* (צָר *sam*. stiska), *iskal* Boga in se *vrnil* k njemu. Vendar Devteronomij besedila iz Ozeja ni zgolj kopiral, temveč ga je obogatil z zanj tipičnim izrazoslovjem: »z vsem srcem in vso dušo«, »in boš poslušal njegov glas« in ga hkrati umestil v nov zgodovinski kontekst. Tradicija, ki je vzeta iz Ozeja in je bila pisana v 8. stoletju pr. Kr., ljudstvu v izgnanstvu ne ustreza več. V kontekstu izgnanstva besedilo govori o načinu, kako se lahko ljudstvo regenerira po katastrofi iz leta 538 pr. Kr. Besedilo iz Ozeja, kakor ga beremo v Devteronomiji, je torej predelano z mislijo na drugačne okoliščine in na zgodovinsko stanje Izraela (Werline 1998, 13–14).

1.1.2 Peta Mojzesova knjiga, poglavja 28–30

Vzorec, ki smo ga predstavili v prejšnjem poglavju, je zelo podoben tistemu, ki ga beremo v Peti Mojzesovi knjigi. V Peti knjigi namreč Mojzes ponovno svari ljudstvo pred grehom malikovanja (5 Mz 29,17–26) in napoveduje Gospodovo jezo in srd: »V jezi in srdu in veliki togoti jih je GOSPOD izruval iz njihove zemlje in jih pahnil v drugo deželo ...« (5 Mz 29,27) Povezava med grehom in kaznijo, ki jo predstavi Mojzes, je popolnoma jasna: »In vsi narodi bodo rekli: 'Zakaj je GOSPOD tako storil tej deželi? Kaj pomeni razvnetje te velike jeze?' In rekli bodo: 'Ker so zapustili zavezo GOSPODA, Boga svojih očetov, ki jo je sklenil z njimi, ko jih je izpeljal iz egiptovske dežele.'« (5 Mz 29,23–24) Devteronomij uči, da obstaja temelj-

na povezava med Izraelovim moralnim vedenjem in blaginjo oziroma stisko: greh prinaša kazen, medtem ko poslušnost vodi do blaginje. Logika nas torej pripelje do sklepa, da izvoljeno ljudstvo trpi zaradi greha. Samo kesanje je način, ki lahko prekletstvo izniči. Poglavlje 5 Mz 30⁶ ponovno spominja na 5 Mz 4:

»Kadar pridejo nadte vse te reči, blagoslov in prekletstvo, ki sem ju položil predte, in si jih boš vzel k srcu med vsemi narodi, med katere te je pregnal GOSPOD, tvoj Bog, in se povrneš h GOSPODU, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas, ti in tvoji sinovi, natanko tako, kakor vam danes zapovedujem, z vsem srcem in vso dušo, tedaj bo GOSPOD obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed vseh ljudstev, med katera te je razkropil GOSPOD, tvoj Bog.« (5 Mz 30,1–3)

Poleg tega da sta si poglavji enotni glede mnenja, da malikovanje poruši zavezni odnos in povzroči kazen, ki jo v obliki izgnanstva pošlje Bog, sta si zelo podobni tudi v ključnih izrazih, ki jih uporabljata za opis omenjene dinamike (z vsem srcem in vso dušo (5 Mz 4,29; 5 Mz 30,2); GOSPOD vas bo razkropil med ljudstva (5 Mz 4,27; 5 Mz 30,3)).⁷ Usklajenost na ravni retorike namiguje na to, da je bila frazeologija, ki jo Devteronomij uporablja za opis božje kazni oziroma »stiske« in »vračanja« ter »iskanja« ljudstva, ob zadnji redakciji že formulirana (Werline 1998, 15–16).

Glavni fokus vseh besedil je kesanje ljudstva, na katerega Bog še vedno čaka. Vse do takrat bo Izrael ostal pahnjen v *drugo deželo, kakor je danes* (5 Mz 29,27). Devteronomij tako poskuša razložiti stanje, v kakršnem se je Izrael znašel, in pokazati, kako si lahko ljudstvo spremeni svojo usodo. Čeprav je Izrael doživljal kazen, so ostajali razlogi za upanje, ki so temeljili na pričakovanju izpolnitve obljube, kakor jo je Jahve dal očakom: »Kajti GOSPOD, tvoj Bog, je usmiljen; ne bo te zapustil, ne bo te pokončal in ne bo pozabil na zavezo z očeti, ki jim jo je prisegel.« (5 Mz 4, 31; 5 Mz 30,5) Upanje je temeljilo na zaupanju Bogu in njegovi obljubi, vendar obljuba sama po sebi še ni prinašala odrešenja. Kot prvi pogoj sta bila zahtevana kesanje in ponovna poslušnost oziroma zvestoba zavezi (Werline 1998, 17–18).

1.1.3 Salomonova molitev (1 Kr 8,22–61)

Devteronomij resda kliče grešno ljudstvo h kesanju, vendar ničesar ne pove o tem, kako naj to kesanje izvedejo. Dvoumnost sporočila zadnje Mojzesove knjige raziskovalca sili k iskanju odgovora na vprašanje: Kako se je bilo treba kesati in spokoriti za storjene grehe, ki so bili vzrok, da je Izrael doživljal napovedano prekletstvo? Vprašanje ima še posebno težo ob dejstvu, da je tempelj ležal v ru-

⁶ »V 5 Mz 30,1–10 je tema o spreobrnjenju še bolj vidna kakor v 5 Mz 4,29–31. ... Spreobrnjenje je osnovni pogoj za ponovno Gospodovo naklonjenost. Ta vzročna zveza je tako poudarjena, da pisec s korenem šwb (ki se na začetku (5 Mz 30,2a) in na koncu (5 Mz 30,10b) pojavlja v običajnem pomenu spreobrnjenja) označuje tudi vračanje Gospoda k svojemu ljudstvu (5 Mz 30,2.3.9.10). Pogojni formulaciji v 5 Mz 30,1–2 sledi v 5 Mz 30,3 obljuba, da bo Gospod spremenil usodo svojega ljudstva, se ga usmilil in ga spet povzdignil nad vsa druga ljudstva.« (Krašovec 1999, 225)

⁷ »Med 5 Mz 4,29–31 in 5 Mz 30,1–10 obstaja tolikšna podobnosti, da lahko v obeh primerih sklepamo, da gre za istega avtorja. Razporeditev besedil v Devteronomiju ne more biti naključna. 5 Mz 4,29–31 je na začetku, 5 Mz 31,1–10 pa na koncu osrednjega dela knjige. Iz tega je razvidno, da sodita poslušnost in spreobrnjenje skupaj: ker je poslušnost vedno pomanjkljiva, mora za najpomembnejše sporočilo Mojzesove oporoke veljati spreobrnjenje.« (Krašovec 1999, 224)

ševinah in da je bila institucija (s tem pa tudi praksa), ki je Izraelu zagotavljala spravo za grehe, uničena oziroma prekinjena. Pred izgnanstvom je tempelj igral ključno vlogo, a ta vloga se je leta 587 pr. Kr. razblinila. Ko je Babilon na silo prekinil staro in utečeno kolesje verske institucionalne prakse, je bil Izrael prisiljen iskati »nov način« kesanja in sprave za greh.

Na zastavljena vprašanja ponuja odgovor avtor tako imenovane Salomonove molitve (1 Kr 8,22–61), ki je nastala v času izgnanstva. Avtor se v besedilu opira na tradicijo in na ideje, ki so značilne za Devteronomij. Z besediščem, ki si ga prav tako izposodi od omenjenega Devteronomija, daje izgnanemu ljudstvu navodila za »pravilno« obliko kesanja. Ker je ljudstvo zaradi izgnanstva ostalo brez templja in brez liturgije, Salomon indirektno uči, da mora ljudstvo svoje grehe izpovedati in priznati v spokorni molitvi. Salomonova molitev zato pomeni ključno informacijo, ki zapolnjuje manjkajočo povezavo med učenjem Pete Mojzesove knjige in spokorno molitvijo kot literarno vrsto (in novo versko institucijo) (Werline 1998, 18–19).

1.1.4 Skupno besedišče, skupna tradicija

Med Salomonovo molitvijo (1 Kr 8,22–61) in Peto Mojzesovo knjigo (poglavja 4, 28, 29 in 30) obstajajo velike podobnosti. Sklepamo lahko, da je imel avtor pri pisanju Salomonove molitve v mislih Devteronomij in njegovo sporočilo, katerega je hotel razviti in nadgraditi. Naslednji primeri bodo pokazali na nekatere podobnosti med besedili.⁸

(Kadar pridejo nadte vse te reči, blagoslov in prekletstvo, ki sem ju položil predte ...) ... in si jih boš vzel k srcu med vsemi narodi, med katere te je pregnal GOSPOD, tvoj Bog ... (5 Mz 30,1)	(... in se boš nad njimi razsrdil ter jih izročil sovražniku, tako da jih bodo njih zmagalci ujete odpeljali v sovražnikovo deželo, daljno ali bližnjo ...) ... pa se bodo v svojem srcu premislili v deželi, kjer bodo ujete, se bodo spreobrnili ... (1 Kr 8,47)
... in se povrneš h GOSPODU, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas ... z vsem srcem in vso dušo ... (5 Mz 30,2) ... če se z vsem srcem in vso dušo povrneš h GOSPODU, svojemu Bogu ... (5 Mz 30,10) ... od tam (boš) iskal GOSPODA, svojega Boga, in ga našel, če ga boš iskal z vsem srcem in vso dušo ... (5 Mz 4,29)	... če se bodo z vsem srcem in z vso dušo vrnili k tebi v deželi svojih sovražnikov, kamor bodo ujete odpeljali ... (1 Kr 8,48)
GOSPOD je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni! (5 Mz 4,39)	GOSPOD, Izraelov Bog, ni tebi enakega Boga ne gori v nebesih ne tu doli na zemlji ... (1 Kr 8,23)

Besedna zveza »topilnica železa«, s katero je v 1 Kr 8,51 označen Egipt, je v Svetem pismu zelo redka, saj se v celotnem Svetem pismu najde samo še na dveh mestih, v 5 Mz 4,20 in v Jer 11,4. To dejstvo nadalje potrjuje, da je avtor 1 Kr 8 poznal tradicijo iz Pete Mojzesove knjige in da je iz nje zajemal pri pisanju svojega dela. Razlike v frazeologiji in v črkovanju (v hebrejskem jeziku), ki se pokažejo v omenjenih besedilih, kažejo na to, da ti spisi nimajo skupnega oziroma istega avtorja. Kljub temu da je medsebojna odvisnost besedil nesporna, korelacije same

⁸ Vzporejanje 1 Kr 8 in 5 Mz 4 (28–30) v Slovenskem standardnem prevodu ne pokaže podobnosti besedišča z vso jasnostjo. Za primerjavo hebrejskega besedila glej Werline (1998, 19 sl).

še ne dajejo končne razlage. Avtor 1 Kr 8 je starejšo tradicijo iz 5 Mz 4 (28–30) prikojil za svoje lastne namene. Kako in zakaj?

Salomonova molitev preoblikuje besedišče Devteronomija v pogojne stavke (kazuistično pravo) in to je po vidni plati najbolj pomembna značilnost Salomonove molitve. Kazuistično pravo se izraža v pogojniku in ga je mogoče prepoznati po značilni uvodni besedi če. Takšno ime ima zaradi pogojne oblike, ki označuje specifične pravne primere oziroma se uporabljajo za opis situacije, ki bi se lahko pripetila. V stavku, ki sledi, pa je opisana sankcija. Pogojni stavki, kakor so zapisani v Salomonovi molitvi, spominjajo na stavke v 3 Mz 13,2.18.24.29.38.47. Iz tega sledi, da je pisec Salomonove molitve tradicijo iz Devteronomija (še posebno poglavja 4 in 28–30) preoblikoval v pogojne stavke, da bi ljudstvu v izgnanstvu odgovoril na (zgoraj omenjeno) vprašanje, ki ga Devteronomij ni predložil:

»Če se bodo pregrešili nad teboj – saj ni človeka, ki bi ne grešil – in se boš razjezil nad njimi ter jih izročil sovražniku in jih bodo zmagovalci ujetе odpeljali v sovražnikovo deželo, daljno ali bližnjo, pa bodo šli vase v deželi, kjer bodo ujeti, se spreobrnili in te milo prosili v deželi svojih ječarjev in rekli: *Grešili smo, delali húdo in ravnali krivično* – če se bodo z vsem srcem in z vso dušo vrnili k tebi v deželi svojih sovražnikov, kamor bodo ujetе odpeljali, in bodo molili k tebi, obrnjeni proti deželi, ki si jo dal njihovim očetom, proti mestu, ki si ga izvolil, in proti hiši, ki sem jo sezidal tvojemu imenu, potem usliši v nebesih, na kraju, kjer prebivaš, njihovo molitev in prošnjo in ravnaj z njimi pravično.« (1 Kr 8,46–49)

Ključnega pomena je (trojno) priznanje grehov v vrstici 47, ki je hkrati temeljni element spokorne molitve. S priznanjem tega, kar je Bogu že znano, to je: da je Izrael grešil »do konca«, molivec upa, da bo dosegel božjo naklonjenost. Hkrati je to znamenje popolne predaje božji milosti in pravičnosti. Kretnja ima v Salomonovi molitvi poseben pomen zaradi konteksta, to je pogojnega stavka. Subjekt pogojnega prava je navadno človek, molivec v Salomonovi molitvi pa se s pogojnimi stavki obrača na Boga samega. S tem Boga spodbuja, naj ravna v skladu s tem, da se je ljudstvo pravilno pokesalo in molilo. S tem je Bog tako rekoč »prisiljen«, da bo, potem ko bo grešno ljudstvo v tuji deželi priznalo svoje grehe, se vrnilo k njemu in ga molilo, storil tako, kakor je zapisano v drugem delu pogojnega stavka: »... potem usliši v nebesih, na kraju, kjer prebivaš, njihovo molitev in prošnjo in ravnaj z njimi pravično« (1 Kr 8,49). Pravično pa Bog ravna tudi v okoliščinah, v katerih je molitev nastala, se pravi v izgnanstvu. To dokazuje odsotnost »toženja« oziroma »jadikovanja«, ki ga večkrat spremljajo tudi očitajoča vprašanja, naslovljena na Boga. To je v kontekstu tradicije Devteronomija, ki strogo upošteva korelacije *poslušnost – nagrada* in *neposlušnost – kazen*, nemogoče, saj temelji na predpostavki, da je Bog pravičen: »Zakaj je GOSPOD tako storil? ... Ker so zapustili zavezo GOSPODA ...« (5 Mz 29,23–24) Ljudstvo je grešilo in Bog ga je za to (pravično) kaznoval. V Devteronomiju za nedolžnega trpina tako ni prostora (Werline 1998, 25). Podoben sklep naredi tudi Jože Krašovec (1999, 400): »Devteronomistična teologija kot vzrok za povračilo/kazen dopušča samo en sklep, to je uporniško vedenje Izraelcev do njihovega Boga. Če je grešnost povzročila razkropitev med druge narode, potem bo kesanje povzročilo vrnitev v

obljubljeno deželo.«⁹

1.2 Vloga templja

Poleg že omenjene predelave tradicije, ki si jo je avtor 1 Kr 8 izposodil iz Devteronomija, je po svoje preoblikovano tudi razumevanje funkcije templja v Jeruzalemu. *Hiša molitve*, kakor ga poimenuje Jezus, je z molitvijo resda nerazve-zljivo povezana, vendar ljudstvo v času pred Kristusom tja ni zahajalo (primarno) k molitvi, temveč k darovanju. Avtor 1 Kr 8 razvije svoj lastni pogled, ki na prvo mesto postavlja molitev. Zakaj je predlagana takšna sprememba (Werline 1998, 25–26)?

V besedilu 1 Kr 8 lahko opazimo, da je avtor na več mestih pojma »molitev« in »prošnja« povezal s templjem (1 Kr 8,28.29.30.33.35.38.42.44.45.47.48.49.52). Po Salomonovem naročilu mora ljudstvo svoje *molitve* nasloviti na tempelj. Ven-dar Salomon opozarja, da Jahve ne prebiva v templju in da ga *hiša, ki jo je sezidal*, ne more obseči (1 Kr 8,30.34.36.39.43.45.49). Samo Jahvejevo ime je v templju, ne Jahve sam: »Naj bodo tvoje oči noč in dan uprte v to hišo, v kraj, o katerem si obljubil: 'Tam bo moje ime.'« (1 Kr 8, 29) Tudi v vrstici 27 vztraja, da Jahve ne pre-biva v templju: »Toda mar Bog res more prebivati na zemlji? Glej, nebo in nebes nebesa te ne morejo obseči, koliko manj ta hiša, ki sem jo sezidal!« Nekatere od predstavljenih idej se opirajo na 5 Mz 12; tam je opisan pomen jeruzalemskega templja oziroma svetišča. V skladu s 5 Mz 12 morajo ljudje svoje *daritve* prinaša-ti na kraj, »ki ga izbere GOSPOD, vaš Bog, izmed vseh vaših rodov, da tam naseli svoje ime in bo tam prebival!« (5 Mz 12,5). V ozadju je ideja centralizacije enega svetišča, ki je po tradiciji Devteronomija *locus* darovanja (Werline 1998, 26–27).

Obe besedili (5 Mz 12; 1 Kr 8) delita idejo, da je v templju navzoče le božje ime in ne Jahve sam. S tem podčrtata božjo transcendenco in suverenost. Močno pa se razlikujeta glede funkcije, ki jo pripisujeta templju. Čeprav so glavna skrb 5 Mz 12, kar zadeva vlogo templja, daritve, avtor 1 Kr 8 (spokorne) molitve nikoli ne poveže z darovanjem, temveč nasprotno, na več mestih molitev povezuje s tem-pljem (1 Kr 8,28.29.30.33.35.38.42.44.45.47.48.49.52). Drugače res drži, da je kralj na koncu molitve v templju daroval klavne daritve pred Gospodom zaradi posve-titve templja (1 Kr 8, 62sl.) in da je Salomon svojo molitev izrekel pred oltarjem (1 Kr 8,22), vendar avtor besedila med omenjenima pojmom (daritev in spokorna molitev) nikjer v besedilu ne vzpostavi nikakršne povezave. Posledica tega je, da je v 5 Mz 12 tempelj kraj darovanja, v 1 Kr 8 pa kraj molitve (Werline 1998, 27).

Če želimo razumeti, zakaj je avtor v 1 Kr 8 funkcijo templja iz kraja darovanja (re)interpretiral v kraj molitve, se moramo potopiti v zgodovinske okoliščine, v

⁹ Jože Krašovec je v svojem delu Nagrada, kazni in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov preučil nagrado, kazni in odpuščanje v večini starozaveznih knjig. Na vprašanje, v čem je razlika med pojmovanjem nagrade, kazni in odpuščanja pri ljudstvih starega Bližnje-ga vzhoda in Izraelcih, je našel odgovor v izraelskem pojmovanju Boga, čigar najbolj presenetljivo razo-detje je razodetje usmiljenja in sprave. To je edina religija, ki ne pozna samo zakona povračila za dobro in za hudo, temveč po odpadu tudi možnost kesanja, odpuščanja in novega začetka. Najgloblji razlog za to je v božjem stvarjenjskem in zaveznem odnosu do človeštva. Bog ima kot stvarnik do svojega stvarstva odnos milosti, v katerem ima svoje mesto tudi kazni. Toda tudi po najglobljem odpadu je v moči večne in nepreklicne božje ljubezni mogoče vzpostaviti odnos obnovljene zaveze (Krašovec 1999, 847sl.).

katerih je bila Salomonova molitev napisana. Raziskovalci se strinjajo, da je besedilo 1 Kr 8 dobilo končno obliko med izgnanstvom. To sklepajo predvsem na podlagi samega besedila, ki Boga v obliki spokorne molitve nagovarja, naj usliši izvoljeno ljudstvo v *deželi svojih sovražnikov* (1 Kr 8,46.48). Ker je torej besedilo 1 Kr 8 napisano med izgnanstvom, je (spokorna) molitev, ki jo besedilo vsebuje, posebej prilagojena in primerna za pisateljev *Sitz im Leben*. V novih okoliščinah tempelj dobi drugačno vlogo. Tempelj postane kraj molitve in ne darovanja. To pomeni, da se je Izrael v *deželi svojih sovražnikov* lahko spokoril za svoje grehe tudi brez tempeljskega darovanja. Za 1 Kr 8 spokorna molitev pomeni edino možnost za prenovo razkropljenega ljudstva (Werline 1998, 28).

1.3 Spokorna molitev kot institucionalna oblika pokore?

Molitev, ki jo avtor položi Salomonu na ustnice, se zdi, da je izrečena v zelo nenavadnem trenutku. Posvetitev templja, ki sledi spokorni molitvi, bi morala biti trenutek velikega veselja, saj je izraz izpolnitve božje obljube, ki jo je Bog dal Davidu (2 Sam 7). Salomon, za katerega je dokončanje templja in njegova posvetitev zagotovo pomenila velik zgodovinski, politični in še kak drugačen uspeh, se v molitvi, nenavadno, osredotoči na stanje Izraela, ko bo Izrael ostal brez templja in bo v tuji deželi trpel posledice prelomitve zaveze. Po njegovem mnenju bo Izrael trpel zaradi svojih lastnih grehov. V skladu z logiko Devteronomija, od katerega je 1 Kr 8 odvisen, malikovanje pomeni vrhunec vseh grehov, zaradi katerih je Bog poslal ultimativno kazen – izgnanstvo. Vendar kljub temu ostaja upanje. 1 Kr 8 namreč izgnanemu ljudstvu pokaže pot, kako obrniti nov list v zgodovini odnosa z Bogom. Če se bo ljudstvo spokorilo in priznalo svoje grehe, jih bo Bog odrešil. Besedilo 1 Kr 8 tako pomeni prehod iz nedefiniranega nauka Devteronomija, ki resda poudari potrebnost kesanja, a ne razloži, kaj natančno to pomeni, do spokorne molitve kot nove »institucionalne« oblike pokore. Tako je avtor besedila 1 Kr 8 razložil in nadgradil pomen 5 Mz 4 in 30 in s tem dal Izraelu nov način oziroma možnost za doseg sprave za svoje grehe (Werline 1998, 28).

1.4 Funkcija spokorne molitve pri Ezru

Da je imela spokorna molitev funkcijo verske institucije, priča samoumevnost, s katero Ezra prvič uporabi literarno vrsto spokorne molitve. Manjkajoča razlaga funkcije je dokaz, da je bila to naslovnikom dobro poznana in sprejeta oblika verske prakse. Še več, omembe obrednih kretenj trganja oblačil (»Ko sem to slišal, sem raztrgal svoje oblačilo in plašč, si pulil lase z glave in iz brade ter potrt obsedel ...« (Ezr 9,3)), postenja (Ezr 9,4) itd. namigujejo na to, da se je razvil celoten obred spokorne molitve, katere center je bila spokorna molitev sama. Joel, ki v 2,13 omenja podobno situacijo: »Tudi zdaj, govori GOSPOD, se obrnite k meni z vsem svojim srcem, s postom, z jokom in žalovanjem,« govori o tem, da so imela nekateri od omenjenih dejanj v verskem življenju Izraela posebno mesto. Po svoje je zgovorno tudi dejstvo, da je spokorna molitev položena v usta Ezra, duhovnika, to pa namiguje na to, da spokorna molitev ni bila omejena na obrobne verske skupine, temveč je pomenila srce verske prakse Izraela v izgnanstvu (Werline 1998, 63).

2. Tobitova spokorna molitev

Koncept, da poslušnosti sledi božji blagoslov, grehu kazen, ki je zastopan v Devteronomiju (5 Mt 28) in sestavlja tematski okvir literarne vrste spokorne molitve, so dogodki iz časa drugega templja postavili pred resen izziv. Trpljenje pravičnih je bilo tej logiki največja spotika, kajti če bi logika Devteronomija popolnoma držala, bi pravični moral uživati božji blagoslov in ne trpljenja. Iz tega sledi, da omenjena logika ni mogla razložiti trpljenja v vseh življenjskih situacijah, to pa je nekatere avtorje prisililo k temu, da so izvirno sporočilo iz Devteronomija prilagodili za posebne primere. Takšen primer je Tobitove spokorne molitve (Tob 3,1–6). Avtor besedila je pri pisanju moral ohraniti v mislih trpljenje pravičnega in glede na to devteronomistično tradicijo primerno prilagoditi.

2.1 Mesto spokorne molitve znotraj Tobitove pripovedi

Tobitova knjiga¹⁰ pripoveduje zgodbo o pravičnem Izraelcu, potomcu Naftálíjevega rodu z imenom Tobit, ki je bil še posebej znan po svojih delih usmiljenja: »... svojim bratom iz svojega rodu sem izkazoval veliko del usmiljenja. Lačnim sem dajal kruha in nagim sem dajal oblačila. In če sem videl, da je kdo od mojih rojakov umrl in so njegovo truplo vrgli za obzidje Niniv, sem ga pokopal. Pokopal sem tudi tiste, ki jih je dal pobiti Sanherib. ... Kralj je namreč v svojem besu dal pobiti veliko Izraelovih sinov, jaz pa sem njihova trupla skrivaj odnašal in pokopaval.« (Tob 1,16–18) S svojimi deli si je pri kralju nakopal smrtno obsodbo, zaradi katere je skupaj z ženo in sinom ubežal iz Niniv, kjer je prebival od leta 721 pr. Kr., ko je Asirija odpeljala v izgnanstvo severna plemena, med njimi tudi Tobitovo družino. Po Sanheribovi smrti se je po posredovanju *Ahikárja, sina brata Hanaéla*, lahko vrnil v Ninive. Ob vrnitvi so mu pripravili imenitno kosilo, vendar ga je vest o mrtvem rojaku, ki je ležal zadavljen na ulici, pripravila, da je *planil* pokonci in šel pokopat mrtvega, še preden je kosilo zaužil (Tob 2,4). Tisto noč je Tobit spal na prostem in oslepel zaradi iztrebkov vrabcev. Agonija se od oslepitve naglo stopnjuje in na koncu poglavja 2 doseže vrh, ko Tobitovo pobožno držo in dejanja postavi pod vprašaj celo Hana, njegova lastna žena (Tob 2,14).¹¹ Hanine besede namreč izzovejo ključno vprašanje Tobitove knjige: ali Bog tiste, ki so pravični, resnično blagoslavlja?

Tobitova spokorna molitev, ki jo najdemo na začetku poglavja 3 (Tob 3,1–6), skupaj s Sarino molitvijo (Tob 3,11–15) pomeni prelomno točko pripovedi.¹² Bog kot odgovor na molitev pošlje Rafaela,¹³ čigar ime pomeni »Bog ozdravlja«, z nalogo,

¹⁰ Knjiga poudarja vrednost dobrih del, zlasti miloščine (1,17; 2,2–4; 4,7–11), in globoko spoštovanje do mrtvih (4,4; 14,12–13). Tobit skoraj pretirano tankovestno časti upoštevanje predpisov postave, od romanja v Jeruzalem ob velikih praznikih (1,6; 5,14) do vzdržnosti od prepovedanih jedi (1,10–12). Toda to tankovestno izpolnjevanje postave ni nekaj okostenelega, saj ga poživlja resnična ljubezen do revežev in do brezpravnežev (Cazelles 1979, 578).

¹¹ Hanina reakcija: »Le kaj imaš od svoje miloščine? Le kaj od svojih pravičnih del? Saj vidimo, kaj je od tega!« (Tob 2,14) spominja na besede, ki jih je izrekla Jobova žena: »Ali se boš še oklepal svoje popolnosti? Boga prekolni in umri!« (Job 2,9) Hanine besede izzovejo ključno vprašanje Tobitove knjige: ali Bog tiste, ki so pravični, resnično blagoslavlja?

¹² »... major turning points in events are foreshadowed by someone praying. Such a literary technique is not peculiar to Tobit. In fact, the insertion of a prayer at a crucial point in the story is a characteristic of narrative writing in the OT. The book of Daniel and Esther offer several examples of this.« (Moore 1996, 138; Nowell 1999, 1003)

¹³ Posebna značilnost Tobitove knjige je poudarjeni nauk o angelih in demonih. V nobeni drugi starozavezni

da oba pozdravi: »V istem trenutku je bila pred obličjem božje slave uslišana molitev obeh. Rafael je bil poslan, da ozdravi oba: Tobítu naj odstrani bele pege z oči, da bo s svojimi očmi gledal božjo luč, Raguélovo hčer Saro pa naj da Tobítovemu sinu za ženo in naj od nje odžene zlega duha Asmodeja.« (Tob 3,16–7) Čeprav ima omemba »zdravljenja« neposredno povezavo s tistim, kar se je zgodilo glavnima osebama – Tobit je slep, Sara pa obsedena z demonom –, izbira te besede ustreza božjemu odgovoru v drugih spokorniških kontekstih, v katerih je »zdravljenje« metafora za odrešenje (Werline 1998, 33).¹⁴ V kontekstu celotne zgodbe izrečeni molitvi pomenita prvi in ključni korak k dobremu razpletu obeh zgodb, Tobitove in Sarine.

2.2 Zgradba Tobitove spokorne molitve

Tobitova spokorna molitev (Tob 3,1–6) po najpreprostejši razdelitvi razpade na tri dele:¹⁵

vrstica 2: čaščenje;

vrstice 3–5: izpoved;

vrstica 6: prošnja.

V molitev nas vpelje vrstica 1, ki je opis Tobitovega stanja tik pred začetkom molitve: »Zelo sem se razžalostil v svoji duši, ihtel sem in jokal, in med ihtenjem sem začel moliti.« (Tob 3,1) Uvod v Tobitovo molitev se na tem mestu nekoliko oddalji od zgoraj opisanega (Ezr 9): opis kretnje trganja oblačil (Ezr 9,3–4; Dan 9,3; Neh 9,1) namiguje na to, da je bila molitev umeščena v celoten obred s spokorno molitvijo v središču. Spokorne molitve izgovarjajo pravični, ki se solidarizirajo s krivičnimi. Pri Tobitovi molitvi pa je pravični tisti, ki trpi.

Tobit je, kakor pravi sam zase, vse dni svojega življenja hodil po poteh resnice in pravičnosti. Med opravljanjem del usmiljenja, to je ob pokopavanju zavrženih trupel svojih nasilno pobitih rojakov, ga doleti oslepelost, ki je, tako se zdi, glede na zgledno življenje (Tob 1) povsem nelogičen udarec usode. Slepota ga naredi nekoristnega in odvisnega od žene Hane, ki s svojim sarkazmom: »Le kaj imaš od svoje miloščine? Le kaj od svojih pravičnih del?« (Tob 2,14) potopi Tobita v nove globine trpljenja in obupa, te pa ga privedejo do tega, da roti Boga za smrt (Moore 1996, 138; Werline 1998, 162; Nowell 1999, 1003). Njegovo obupno stanje je izrisano z ihtenjem in jokom: »... in med ihtenjem sem začel moliti« (Tob 3,1); to v sobesedilu ne pomeni pomanjkanja močnatosti, temveč izraža globoko notranjo stisko in trpljenje (Moore 1996, 138), ki odločilno obarva celotno molitev (Werline 1998, 165).

knjigi nima angel takšne osrednje vloge kakor nadangel Rafael v Tobitovi zgodbi. In v nobeni drugi starozavezni knjigi se ne omenja noben zli duh v tako konkretnih obrisih in v tako dejavni obliki kakor tukaj demon Asmodej.

¹⁴ »Pridite, vrnimo se h GOSPODU, kajti on je raztrgal in nas bo ozdravil, udaril je in nas bo obvezal. V dveh dneh nas bo oživil, tretji dan nas bo vzdignil in bomo živeli pred njegovim obličjem.« (Oz 6,1–2) »Mar si Juda popolnoma zavrgel? Se ti je Sion pristudil? Zakaj nas tepeš, da nam ni ozdravljenja? Upali smo na mir, pa ni nič dobrega; na čas ozdravljenja, pa glej, strah.« (Jer 14,19) »Videl sem njegove poti, pa ga bom ozdravil in vodil, pomiril in potolažil bom njega in njegove žalujoče.« (Iz 57,18)

¹⁵ »The prayer itself is divided into three distinct parts: 1) the doxology (v 2); 2) Tobit's recognition of his sins and those of his ancestors, as well as their deserved punishment (vv 3–5); and 3) his fervent petition to be released from his suffering, pobably through death (v 6). There is no formulaic conclusion.« (Moore 1996, 141)

2.3 Molitev

Čaščenje, ki je na začetku Tobitove molitve, preide v izpoved in se konča s prošnjo. Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύνη) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2) Kljub stiski izpove, da je Bog *pravičen*. Za Boga uporabi termine: *pravičen* (δικαιος), *usmiljenje* (ἐλεημοσύνη) in *resnica* (ἀλήθεια), s katerimi je v poglavju 1 označen Tobit sam: »Jaz, Tobit, sem vse dni svojega življenja hodil po potih resnice (ἀληθείας) in pravičnosti (δικαιοσύνης). Storil sem veliko dobrih del usmiljenja (ἐλεημοσύνας) svojim bratom in rojakom ...« (Tob 1,3) (Werline 1998, 163; Moore 1996, 138; Nowell 1999, 1003) S priznanjem božje pravičnosti Tobit stopi v vrsto podobnih formulacij drugih »spokorniških« mest v Stari zavezi, na primer Ezr 9,15; Neh 9,33; Jer 12,1; Dan 9,14 in Bar 2,9 (Fitzmyer 2003, 142). Tobit prizna Bogu: ne glede na situacijo, v kateri se je znašel, te situacije ne razume, kakor da je odsev božje samovoljnosti, nasprotno, spoznanje pravične in resnične sodbe ob katastrofi mu omogoča uztirje rešitve. Ta rešitev poteka prek iskrenega soočenja z njegovimi lastnimi dejanji, to je grehi (Večko 2007, 386).

2.4 Priznanje grehov

Vrstici 3 se molitev prevesi iz priznanja božje pravičnosti v priznanje grehov: »In zdaj, Gospod, se me spomni in se ozri name! Ne kaznuj me za moje pregrehe (ἀμαρτίαις),¹⁶ za moje in mojih očetov prestopke (ἥμαρτον)¹⁷ in nevednosti (ἀγνοήμασιν).«¹⁸ (Tob 3,3)¹⁹ V Tobitovi molitvi je opazna odsotnost neposrednega priznanja krivde v glagolski obliki »grešil sem«, to je v prvi osebi ednine. Takšno obliko je mogoče najti v drugih spokornih molitvah. Priznanje, da je bil Tobit grešen, prvič najdemo v njegovi prošnji (v. 3.), v kateri Boga prosi, naj ga ne kaznuje za njegove *pregrehe* (ἀμαρτίαις) in *očetov prestopke* (ἥμαρτον) in *nevednosti* (ἀγνοήμασιν) (Werline 1998, 163). S formalnim priznanjem grehov začne v tretji osebi množine: »*Grešili so* zoper tebe in niso hoteli poslušati tvojih zapovedi.« (Tob 3,3c–4a) To nekoliko odstopa od ustaljene prakse, ko molivec praviloma uporabi prvo osebo množine: »*Grešili smo* in krivično ravnali, brezbožni smo bili, upirali smo se in odstopili od tvojih zapovedi in od tvojih sodb.« (Dan 9,5) »... kajti *grešili smo* pred Gospodom in postali smo mu nepokorni. Nismo prisluhnili glasu Gospoda, svojega Boga, da bi hodili po Gospodovih zapovedih, ki nam jih je dal.« (Bar 1,17–18) (Fitzmyer 2003, 143) Priznanje grehov v vrstici 3 spontano preide v opis Gospodovih dejanj, ki so sledila človekovemu odpadu od njegovih zapovedi; tu Tobit prvič uporabi prvo osebo množine: »Zato si nas izročil v plen, v sužnost, v smrt, v izmeček, v zasmeh, v sramotitev vsem narodom, ki si nas razsejal mednje. Zato so resnične tvoje številne sodbe, ki jih pošiljaš

¹⁶ Ne kaznuj me za moje pregrehe – takšno priznavanje grehov, ki v Izraelu ni nikoli zamrlo, je bilo posebno pogosto po vrnitvi iz izgnanstva, ko je občutek skupne krivde vseh rodov postal zelo živ (Ezr 9,6–7; 10,2; Neh 9,2 sl.; Dan 9,5).

¹⁷ Strongova številka 264.

¹⁸ Strongova številka 52.

¹⁹ Tob 3,3 se v grščini bere nekoliko drugače, kakor je prevedeno v SSP: μνήσθητί μου καὶ ἐπιβλεψον ἐπ' ἐμέ· μὴ με ἐκδικήσῃς ταῖς ἀμαρτίαις μου καὶ τοῖς ἀγνοήμασί μου καὶ τῶν πατέρων μου, ἃ ἥμαρτον ἐνώπιόν σου. V KJV prevodu: Remember me, and look on me, punish me not for my sins and ignorances, and the sins of my fathers, who have sinned before thee.

nadme za moje in mojih očetov pregrehe.« (Tob 3,4bsl.) Preskok iz tretje osebe množine v prvo označuje načelo kolektivnega povračila, po katerem se molivec z grešno skupnostjo poenoti, tako z vidika greha, ki ga je storila skupnost (Tobit v prvi osebi množine prizna svoj greh šele v v. 5), kakor z vidika kazni, ki jo kot posledico prenaša kazen (Tob 3,4b). To Tobit sprejme kot pravično: »Zato so resnične tvoje številne sodbe, ki jih pošiljaš nadme za moje in mojih očetov pregrehe.« (Tob 3,5) Zavedanje *očetov pregreh* in pripravljenost, poistovetiti se z njimi tudi v kazni, sta glavni značilnosti pobožnosti iz časa po izgnanstvu, ko je bil občutek skupne krivde zelo živ (Iz 59,12; Ezr 9,6–7; Neh 1,6; Dan 9,4–19, Bar 1–3) (Moore 1996, 139).

Ko je govor o kazni, ki je izraelsko ljudstvo doletela zaradi neposlušnosti, črpa Tobit iz *devteronomistične tradicije*²⁰ (5 Mz 28,1–30,20). Besedišče, ki je uporabljeno, spominja na 5 Mz 28,37: »Postal boš zgražanje, pregovor in posmeh za vsa ljudstva, h katerim te odpelje GOSPOD.« (1 Kr 9,7; Jer 23,40; 24,9–10; 29,18) Izraelova razkropljenost, ki je posledica kršitve Gospodove postave, prav tako priključuje devteronomistično misel, izraženo v 5 Mz 4,27: »GOSPOD vas bo razkropil med ljudstva in le malo vas ostane med narodi, med katere vas požene GOSPOD« in v 5 Mz 30,3: »Tedaj bo GOSPOD obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed vseh ljudstev, med katera te je razkropil GOSPOD, tvoj Bog.« Izkušnja *plena* (5 Mz 28,29.31), *sužnosti* (5 Mz 28,41; Neh 1,2–3 itd.) in *smrti* so prekletstva, ki so tipična za Devteronomij.

Zato so resnične tvoje številne sodbe, ki jih pošiljaš nadme za moje in mojih očetov pregrehe (ἀμαρτιῶν)²¹ (v. 5): Tobit v vrstici 5 za priznanje grehov uporabi izraz ἀμαρτιῶν,²² ki ga je v vrstici 3 uporabil le zase: *za moje pregrehe* (ἀμαρτίαις), sedaj, v vrstici 5, pa ga razširi še na svoje očete: *za moje in mojih očetov pregrehe* (ἀμαρτιῶν). Na stopnjevanje intenzivnosti doživljanja stiske oziroma predvsem Tobitovega zavedanja svojih lastnih pregreh in pregreh njegovih očetov in njegovega poistovetenja z vse bolj zadolženim narodom kaže tudi nadaljevanje vrstice 5, v kateri Tobit ponovi priznanje iz vrstice 4: *niso hoteli poslušati* (παρήκουσαν) *tvojih zapovedi* (ἐντολῶν) s podobno, a bolj obtožujočo formulacijo²³ v prvi osebi množine: *nismo izpolnjevali* (ἐποιήσαμεν) *tvojih zapovedi* (ἐντολὰς) (Tob 3,5b). Glavni razlog za uporabo prve osebe množine je skupno priznanje. »Od tod tudi vključevanje prednikov, ki so omenjeni le na splošno (mojih očetov pregrehe). Kadar pisec uporabi prvo osebo množine, vključuje sebe, in hkrati spodbuja svoje ljudstvo, naj prizna, da je odpadništvo izvor njegove stiske, hkrati pa si prizadeva, da bi jih prepričal, naj iskreno in prostovoljno priznajo svoje grehe.« (Krašovec 1999, 424)

Priznanje svojih lastnih grehov Tobit sklene v tretji osebi množine: »Nismo (οὐκ) hodili (ἐπορεύθημεν) po poti resnice (ἀληθεία) pred tabo.« (Tob 3,5b) To pa je diametralno nasprotje zapisanega v Tob 1, kjer je opisano Tobitovo pobožno ži-

²⁰ »The Prayer's basic theology, especially in vv 2–5, is deuteronomistic, i.e., 'Do good and prosper; do evil and be punished.'« (Moore 1996, 142; Werline 1998, 164 sl.; Fitzmyer 2003, 143)

²¹ Strongova številka 266.

²² Strongova številka 266.

²³ V v. 4 termin παρήκουσαν (poslušati) kaže na preslišanje, zavrnitev dejstva, da je bilo nekaj slišano. V kontrastu s terminom ἐποιήσαμεν (izpolnjevali), ki je izpeljanka iz glagola ποιέω (ποι(ε)-, ποιη-σ-, ποιη-σ-, πεποιη-κ-, πεποιη-, ποιη-θ-) in se v LXX in v NZ najde zelo pogosto, je za prvega značilno, da je zelo redek izraz, izpeljan iz glagola παρ-ακούω (παρ-ακου-, παρ-ακου-σ-, παρ-ακου-σ-, -, -, -).

vljenje: »Jaz, Tobit, sem vse dni svojega življenja hodil (ἐπορεύομην) po potih resnice (ἀληθείας).« (Tob 1,3) Priznanje grehov, svojih lastnih in grehov prednikov, na tej točki (Tob 3,5b) doseže svoj vrhunec, ki se le postopoma, z uporabo prve osebe množine namesto tretje in z vedno bolj iskrenim priznanjem grehov, prevesi v realnost, to je v popolno nasprotje Tobitove podobe (Tob 1).

2.5 Tobitova goreča prošnja (v. 6)

V spokornih molitvah se molivec po izpovedi grehov navadno čuti močno krivega pred pravičnim Bogom. Zaveda se, da nima pravice prositi za spremembo stanja. Zato je njegova prošnja zelo ponižna (Neh 9, 32.36–37; Dan 9,16–19) ali pa je celo sploh ne izrazi (Ezr 9) (Večko 2007, 387). Tobit v čaščenju in v izpovedi podčrta usodo naroda, kakor je bila napovedana v Devteronomiju, v prošnji pa se osredotoči izključno na svojo lastno stisko, čeprav to ni običaj pri spokornih molitvah. Ton, s katerim molitev obarva uvodna vrstica poglavja 3 (»Zelo sem se razžalostil v svoji duši, ihtel sem in jokal ...«), ostane navzoč skozi celotno molitev. Sklep molitve (v. 6) sestavlja s prvo (uvodno) vrstico inkluzijo, saj ponovno prikliče vzdušje prve vrstice (v. 3,1 in 3,6). Tako je avtor skozi celotno besedilo ohranil napetost, ki jo vzbuja dejstvo, da pobožni posameznik, ki priznava svoje grehe, kljub temu istočasno trpi zaradi del usmiljenja (Werline 1998, 164–165). Tobit prošnjo izrazi v obliki rotenja, goreče prošnje za smrt:

*»Zdaj naredi z mano, kakor ti je drago,
ukaži, naj se moj duh loči od mene,
naj izginem z obličja zemlje in naj sam postanem zemlja!
Zakaj bolje je zame, da umrem, kot da živim,
ker sem slišal lažne sramotitve
in je v meni velika bolečina.
Gospod, ukaži, naj bom rešen te stiske,
naj odidem v večno bivališče,
in ne odvrni, Gospod, svojega obličja od mene!
Zakaj zame je bolje, da umrem,
kot da gledam veliko stisko v svojem življenju,
da ne slišim več sramotitve.«*

Prošnja, s katero se Tobit obrača na Boga, tematsko spominja na nekatere znane dogodke iz Izraelove zgodovine. Tik pred dogodkom posvetitve sedemdesetih starešin, ki so z Mojzesom *nosili breme ljudstva*, Mojzes svojo nalogo voditelja doživlja kot veliko nesrečo in breme, ki je zanj pretežko: »Če misliš tako ravnati z menoj, me raje pri priči ubij, če sem našel milost v tvojih očeh, da mi ne bo treba več gledati svoje nesreče.« (4 Mz 11,15) Elija med begom pred Jezabelino smrtno grožnjo moli: »Dovolj je; zdaj, GOSPOD, vzemi moje življenje, saj nisem boljši kakor moji očetje.« (1 Kr 19,4) Tudi Jona v jezi izreče podobno prošnjo: »Zdaj torej, GOSPOD, vzemi, prosim, moje življenje od mene, ker je bolje zame, da umrem, kakor da živim.« (Jon 4,3) (Moore 1996, 140; Fitzmyer 2003, 144; Nowell 1999, 1004) Prošnjam je skupno to, da končanje življenja ne pomeni začetka ali upanja na večno. Molivci preprosto prosijo, da bi bili odrešeni trpljenja in stiske, ki ju doživljajo v danem trenutku.

Enako velja za Tobitovo prošnjo, ki nima v mislih posmrtnega življenja oziroma vstajenja od mrtvih:²⁴ »... naj odidem v večno bivališče« (Tob 3,6). Avtor Tobitove molitve ne veruje v vstajenje, temveč v šeol – kraj, kamor po smrti odidejo duše mrtvih. To je kraj, ki v Stari zavezi in v judovstvu označuje božjo odsotnost in pozabo, kraj brez bolečine in brez veselja (Job 3,11–19). Tobit ga označi kot *podzemlje* (Tob 3,10), *bivališča mrtvih* (Tob 4,19) in *domovje mrtvih globoko pod zemljo* (Tob 13,2). Ob tem velja, da je njegov gospodar Jahve, zato pravični vendarle lahko pričakujejo rešitev (Ps 49,16: »Toda Bog bo odkupil mojo dušo iz rok podzemlja ...«). Toda v skladu z devteronomistično naravo knjige lahko Tobit ohrani upanje na nagrado (oz. kazen) le v svojem zemeljskem življenju (Moore 1996, 140).

Vendar Tobit v svoji prošnji, nihajoč med stisko in upanjem, ni povsem dosleden.²⁵ Zaradi stiske, ki jo doživlja, si želi, da bi se njegovo življenje končalo (»Gospod, ukaži, naj bom rešen te stiske, naj odidem v večno bivališče!«), a kljub temu ohranja upanje pravičnega (»Ne odvrni, Gospod, svojega obličja od mene!«). Čeprav Tobit prepozna sodbo, ki jo izreka Jahve nad njim in nad njegovimi rojaki kot pravično, priznava Boga kot milostljivega in usmiljenega in prosi, da bi bil tudi sam deležen teh božjih lastnosti. Stavek »Ne odvrni, Gospod, svojega obličja od mene!« spominja na 2 Krn 30,9: »Kajti GOSPOD, vaš Bog, je milostljiv in usmiljen in ne bo obrnil svojega obličja od vas, če se povrnete k njemu.« (2 Krn 30,9) Tukaj je pomembna navzočnost temeljne paradigme, da namreč Bog svojega obraza pred pravičnim ne bo skrival in ga bo uslišal (Ps 22,25), medtem ko bo krivične *prepustil moči krivde*, to pa pomeni, da bo pred njimi skril svoj obraz (Iz 64,6) (Fitzmyer 2003, 145). Ker je Tobitu razplet dogodkov vse do poglavja 12 zakrit (Moore 1996, 142), njegove besede, izrečene v vrstici 6, nevarno mejijo na jadikovanje in očitke nad udarci usode (Werline 1998, 165). Nazorne primere jadikovanja in očitkov je moč najti v nekaterih psalmih. (Ps 13,2–3: »Doklej, GOSPOD, me boš vedno pozabljal? Doklej boš skrival svoje obličje pred mano? Doklej bom moral dajati nasvete v svoji duši, nositi bolečino v svojem srcu dan za dnem? Doklej se bo moj sovražnik povzdigoval nad mano?«) Tobit se jim približa, ko trdi, da je *slišal lažne sramotitve*, to je nezaslužene in neresnične obtožbe (Werline 1998, 165), ki se najverjetneje navezujejo na pikre besede žene Hane v Tob 2,14 (Moore 1996, 140). Tobit trenutnemu trpljenju navkljub verjame, da bodo njegove kreposti, se pravi pravičnost in kesanje, na koncu prevladale (Moore 1996, 142; Nowell 1999, 995; Fitzmyer 2003, 46sl., Cazelles 1979, 577), vendar mu resnica ostaja prekrita vse do poglavja 12, v katerem se Bog po nadangelu Rafaelu razkrije in potrdi Tobitovo pravičnost (Moore 1996, 142).

²⁴ Človek je lahko pričakoval srečo na zemlji, v skladu z blagoslovom, obljubljenim Abrahamu (Cazelles 1979, 578). Vera v posmrtno življenje in v vstajenje od mrtvih se v starozaveznih besedilih pokažeta in začeta razvijati šele sredi 2. stoletja pr. Kr., splošnega konsenza ni mogoče zaslediti niti v Jezusovem času niti v prvih krščanskih skupnostih (Mr 12,18–27; Apd 23,6–10) (Nowell 1999, 1004).

²⁵ Tobit's petition in v 6 is admittedly inconsistent, alternating as it does between hope and despair. ... Or, as Montague so aptly put it, »Tobit's response to his affliction is a prayer for death, which reflects in some ways Job's disenchantment with life and yet has more peace and resignation – a mixture of confusion and confidence and a request to be spared the agony of continuing to live.« (Moore 1996, 141)

2.6 Soodvisnost med Tobitom in usodo Izraela

Tobitova pripoved je dokaz, da kesanje, izraženo prek spokorne molitve, lahko spremeni tok dogodkov v življenju vsakega posameznika. Ob tem je na mestu vprašanje, kakšen je pomen Tobitove usode za Izrael kot narod. G. W. E. Niceklsburg in C. A. Moore sta prepričana, da je Tobitova zgodba dokaz za soodvisnost Tobitove usode in usode naroda: kakor je bil namreč Tobit za svoje grehe kaznovan in je pozneje, ker se je pokesal, prejel usmiljenje in bil rešen, tako lahko po istem vzorcu kaznovani Izrael prejme usmiljenje, če se za svoje grehe pokesa (Tob 13, 5). V poglavju 13 avtor s tipičnim jezikom Devteronomija narod opominja, naj se pokesa. Izraela opominja, da je Bog tisti, ki je Izraela razkropil med pogane (Tob 13,3; 3,4; 14,4; 5 Mz 4,27; 30,3), in da je Bog tisti, ki jih bo ponovno zbral (Tob 13,5; 14,5; 5 Mz 30,3–4). Takšen razplet dogodkov bo možen le, ko se bo Izrael, če se izrazimo v jeziku Devteronomija (5 Mz 5, 29–30), *obrnil in iskal Boga z vsem srcem in vso dušo*: »Če se boste obrnili k njemu z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo, da bi pred njim ravnali v skladu z resnico, tedaj se bo obrnil k vam, ne bo več zakrival svojega obličja pred vami.« (Tob 13,6) Učinek kesanja ustreza sklepni vrstici Tobitove spokorne molitve (Tob 3,6), saj Bog *ne bo več zakrival svojega obličja* (Tob 3,6 in 13,6). Poglavje 13 resda ne vsebuje spokorne molitve, vsebuje pa poziv h kesanju, ki bralca organsko vodi nazaj v poglavje 3; če se bo narod odzval na svoje grehe, kakor se je Tobit, se bo zanj začelo novo obdobje, ki je popisano v Tob 13,9–17. Glavna ločnica, po kateri je mogoče poglavji 3 in 13 razmejiti, je to, da poglavje 13 ne ustvarja napetosti med temama trpljenja pravičnega in zakonitosti Devteronomija. Po prepričanju Devteronomija (Tob 13) doživlja Izrael izgnanstvo brez dvoma zaradi svojih grehov (Werline 1998, 166).

2.7 Funkcija spokorne molitve v Tobitovi knjigi

Vprašanje nastanka in datacije Tobitove knjige raziskovalce še dandanes pušča brez zanesljivega odgovora. Dogodki, kakor jih opisuje navdihnjeni pisec, se odigravajo na zgodovinskem ozadju, ki ga uokvirja asirsko suženjstvo (722–681 pr. Kr.) na eni strani in padec mesta Ninive (leta 605) na drugi. Vendar pisec dogodkov ne popisuje z zgodovinsko natančnostjo, saj mu ni v prvi vrsti za kronološko doslednost in znanstveno natančnost. Zgodovinski dogodki so tako zanj »filmsko platno« in okvir dogajanja (SSP 1243). Glede na to, da knjiga ne omenja dogodkov iz časa Antioha IV. Epifana, se možna datacija knjige omeji pred leto 175 pr. Kr. (Antioh IV. Epifan je vladal v letih 175–164) (Fitzmyer 2003, 51; Werline 1998, 166–167; Nowell 1999, 977). Znotraj teh podatkov so raziskovalci postavili nastanek Tobitove knjige v časovni razpon, ki sega od 3. do 2. stoletja pr. Kr.²⁶ Zaradi narave zgodbe, ki se dogaja na tujem, so nekateri raziskovalci prepričani, da je Tobit nastal v diaspori. Če je to res, avtor Tobitove knjige svojim naslovnikom daje napotke, kako naj se (v izgnanstvu) soočajo s potencialnim trpljenjem, z obupom in z mukami.²⁷

²⁶ Fitzmyer datira nastanek Tobitove knjige med leti 225 in 175 pr. Kr. (Fitzmyer 2003, 50–52), Nowell pa kot najbolj verjetno predlaga obdobje 200–180 pr. Kr. (Nowell 1999, 977).

²⁷ »Tobit believes that his virtue will ultimately triumph, even though he suffers at the present.« (Moore 1996, 142) »Tobit realizes that his suffering is not a punishment but a test of his fidelity.« (Fitzmyer 2009, 46) »Israel also experiences what seems to be undeserved suffering (Deut 8:2). This 'testing' according to Deuteronomy, is for the purposes of discovering the peoples' fidelity ... Tobit believes in the theory of retribution, but he seems dangerously close to attributing his good fortune to his own merits.« (Nowell 1999, 995)

S priznanjem, da tudi pobožni in pravični lahko izkusijo trpljenje, Tobitova spokorna molitev ustvari napetost med temama nedolžnega trpljenja in devteronomistične teme o pravičnem povračilu, in to tako, da ne zavrne ne prve ne druge. Molitev napetost izraža s tem, da se na eni strani Tobitova knjiga idejno in konceptualno z uporabo devteronomističnega besedišča in zasnove opira na Devteronomij, v kontekstu katerega pravični ne more trpeti, na drugi strani pa s tem, da trpi nedolžni pravičnik za opravljena dela usmiljenja. S spojem dveh kontradiktornih predpostavk, dejstva trpljenja, ki ga doživlja pravični, in teorije, ki temu nasprotuje, avtor prinaša novo sporočilo. Tobit, ki je predstavljen kot model pravičnega življenja po devteronomističnih predstavah (Tob 1), uči: pobožni in pravični posamezniki ne smejo predpostavljati, da so brez greha, temveč morajo razumeti in spoznati, da je najvišja »krepost« kesaenje. Zmožnost kesanja – in ne brezgrešnost – je tista lastnost pravičnih, ki jih od drugih loči in naredi zmožne, da prejmejo božje usmiljenje.

Tobitova zgodba tako govori o upanju. Tobit moli k Bogu, ki ni le *pravičen*, temveč tudi *milostljiv in usmiljen*; kljub grozoti Izraelovih grehov sta bili ljudem, na katere je bila Tobitova knjiga naslovljena, ponujeni možnost obžalovanja in kesanja in zagotovitev božjega usmiljenja: »Kaznoval vas bo zaradi vaših krivic, vendar vam bo spet izkazal usmiljenje pred vsemi narodi, kjer koli boste razkropljeni mednje. Če se boste obrnili k njemu z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo, da bi pred njim ravnali v skladu z resnico, tedaj se bo obrnil k vam, ne bo več zakrival svojega obličja pred vami.« (Tob 13,5–6; Werline 1998, 167–168) Tema »nedolžnega trpljenja« je bila Izraelu znana že iz dogodkov med potovanjem po puščavi, ko je Bog ljudstvo ponižal in preizkusil (5 Mz 8,2), da bi spoznal njihovo vero. Tobit je verjel v teorijo povračila po devteronomističnih zakonitostih; življenjskih uspehov in sreče ni doživel kot posledico in zaslugo svojih lastnih dejanj (5 Mz 8,17–18; 9,4–6), temveč kot dar Boga, za katerega sam ni bil zaslužen. Vendar je v skladu s teorijo povračila ohranil zaupanje, da trenutno trpljenje ni kazen, temveč »preizkus« njegove vere, ki ga lahko uspešno prestopi s spokorniško držo (Moore 1996, 142; Nowell 1999, 995; Fitzmyer 2003, 46sl.; Cazelles 1979, 577).²⁸

3. Sklep

Tobitova knjiga je v svoji zasnovi povsem odvisna od Devteronomija, ki kot vzrok za povračilo dopušča samo en sklep, to je grešnost, vendar hkrati slika Tobitovo zgodbo: prikazan je kot model pravičnega življenja po devteronomističnih predstavah (Tob 1); doživlja bedo, stisko in trpljenje (Tob 3,1.6). Teorija povračila, kakor o tem priča Tobitova življenjska zgodba, ni mogla razložiti trpljenja v vseh življenjskih situacijah. To je avtorja Tobitove knjige prisililo, da je izvirni koncept devteronomistične teorije povračila prilagodil, ne da bi ga tudi opustil.

²⁸ »Tobit believes that his virtue will ultimately triumph, even though he suffers at the present.« (Moore 1996, 142) »Tobit realizes that his suffering is not a punishment but a test of his fidelity.« (Fitzmyer 2009, 46) »Israel also experiences what seems to be undeserved suffering (Deut 8:2). This 'testing' according to Deuteronomy, is for the purposes of discovering the peoples' fidelity ... Tobit believes in the theory of retribution, but he seems dangerously close to attributing his good fortune to his own merits.« (Nowell 1999, 995)

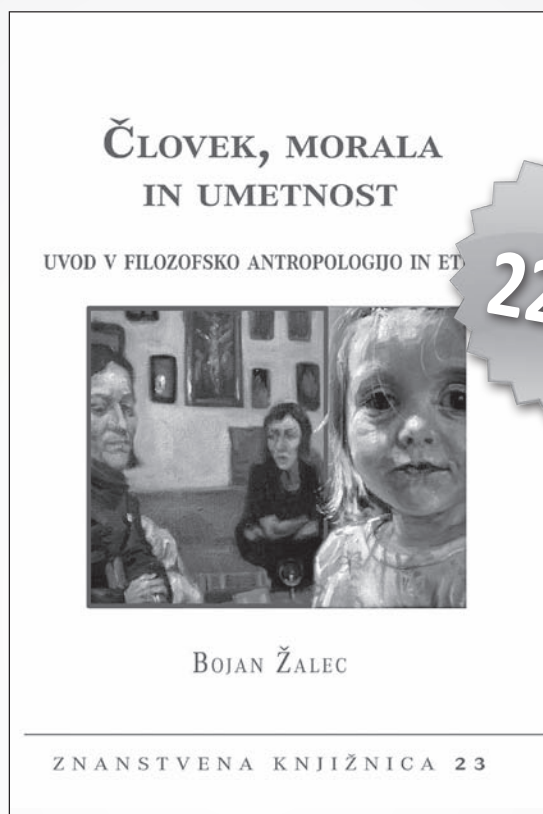
O tem priča Tobitova spokorna molitev (Tob 3,1–6), v kateri trpljenje pravičnega v soočenju z devteronomistično logiko ustvarja na videz nezdržljivo napetost. Avtor to želi najprej poudariti s prikazom Tobitove velike stiske, ki Tobita postopoma privede do priznanja, diametralno nasprotnega tistemu, ki je opisano v Tob 1: tam je Tobit vzor pravičnika, tukaj, v spokorni molitvi, grešnik znotraj rodov grešnega ljudstva. Tobit najprej priznava grehe v tretji osebi množine (grešili so) – to v spokornih molitvah ni običajno, saj molivec praviloma uporabi prvo osebo množine (grešili smo). Preskok iz tretje osebe množine v prvo v Tobitovi spokorni molitvi najprej označuje Tobitovo solidarnost z grešnim ljudstvom v kazni in nato priznanje grehov skupaj z ljudstvom (v. 5). V vrstici 5 stopnjevanje intenzivnosti doživljanja stiske in Tobitovega zavedanja svojih lastnih pregreh in pregreh njegovih očetov doseže vrhunec, ki mu sledi prošnja, v kateri Tobit Boga roti, naj konča njegovo življenje. V prošnji se Tobit osredotoči izključno na svojo lastno stisko, to pa prav tako ni običaj spokornih molitev.

Tobit trpljenju navkljub izpove, da je Bog v kaznovanju *pravičen*, in prizna grešnost, svojo in svojih očetov. S tem se v skladu z osnovno doktrino Devteronomija (Tob 13,5–6) odpre božjemu usmiljenju in je rešen (Tob 12). Za avtorja Tobitove knjige, ki je bila najverjetneje pisana za Jude v diaspori, je dejanje kesanja in priznanja svojih lastnih grehov največja krepost in lastnost pravičnega. Ta krepost pravičnega usposobi, da prejme božje usmiljenje in se tako preobrne njegova usoda. S spojem dveh različnih predpostavk, dejstva trpljenja, ki ga doživlja pravični, in teorije, ki temu nasprotuje, avtor podčrta nujnost spokorniške drže.

Tobitova pripoved, ki je dokaz, da kesanje, izraženo prek spokorne molitve, lahko spremeni tok dogodkov v posameznikovem življenju, želi s »prvo osebo množine«, to je s poistovetenjem Tobita in naroda, pokazati na medsebojno soodvisnost Tobitove usode in usode naroda in tako narod privedi do nujne spokorne drže. Izraelu je – kljub njegovi upornosti, pod pogojem, da obžaluje in se kesa – dana zagotovitev božjega usmiljenja (Tob 13,5–6). Kljub grozoti Izraelovih grehov sta bili ljudem, na katere je bila Tobitova knjiga naslovljena, ponujeni možnost obžalovanja in kesanja in zagotovitev božjega usmiljenja.

Reference in literatura

- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Boda, Mark J.** 1999. *Praying the Tradition*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Buttrick, George Arthur, ur.** 1991. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Nashville: Abingdon Press.
- Cazelles, Henri.** 1979. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*. Celje: Mohorjeva družba.
- Clements, Ronald E.** 1998. Deuteronomy. V: *The New Interpreter's Bible*. Zv. 2. Nashville: Abingdon Press.
- Fitzmyer, Joseph. A.** 2003. *Tobit: Commentaries on Early Jewish Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Freedman, David Noel, Gary A. Herion in Astrid B. Beck, ur.** 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva.
- — —. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje : mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov = Reward, punishment, and forgiveness : the thinking and beliefs of ancient Israel in the light of Greek and modern views*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Moore, Carey A.** 1996. *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York.
- Nowell, Irene.** 1999. *The book of Tobit*. V: *The New Interpreter's Bible*. Zv. 2. Nashville: Abingdon Press.
- Rad, Gerhard von.** 1982. *Old Testament Theology*. London: SCM Press.
- Rebič, Adalbert, Drago Bajt in Marta Kocjan - Barle, ur.** 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2005. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Špelič, Miran.** 2002. *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Večko, T. Snežna.** 2004. Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi. *Bogoslovni vestnik* 64:249–269.
- — —. 2005. Molitve, v katerih tožba preide v češčenje. *Bogoslovni vestnik* 65:157–173.
- — —. 2007. Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24–50). *Bogoslovni vestnik* 67:377–391.
- Werline, Rodney Alan, Mark J. Boda, in Daniel K. Falk, ur.** 2006. *Seeking the Favor of God*. Zv. 1. *The Origin of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- — —. 2007. *Seeking the Favor of God*. Zv. 2. *The Origin of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Werline, Rodney Alan.** 1998. *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- — —. 2006. Defining Penitential Prayer. V: Werline, Boda in Falk 2006, xiii–xvii.
- Wright, G. Ernest.** 1984. *The Book of Deuteronomy*. V: *The Interpreter's Bible*. Zv. 2. Nashville: Abingdon Press.



Bojan Žalec
ČLOVEK, MORALA IN UMETNOST

Knjiga povezuje antropologijo, etiko in estetiko oz. filozofijo umetnosti. Prinaša nekaj izvirnih spoznanj, želi pa omogočiti tudi smisel in koherenten pregled zadnje tematike. Namenjena je tako vrhunskim filozofom kot tudi študentom filozofije, humanistike in družboslovja na vseh ravneh, ne nazadnje pa seveda vsakemu, ki ga zanima temeljitejši razumevanje narave človeka, morale, pomena umetnosti, meril kakovosti življenja in temeljev dialoga.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 71 (2011) 2, 201—210
 UDK: 272-732.2-284: 17.023.33
 Besedilo prejeto: 1/2011; sprejeto: 3/2011

Tadej Strehovec

Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike *Humanae Vitae*

Povzetek: Po več kakor štiridesetih letih enciklika *Humanae Vitae* še vedno odmeva na področju katoliške bioetike in moralne teologije. (Ne)upoštevanje enciklike med katoliški zakonci pomeni eno od občutljivejših tem zakonske in spolne etike, prav tako pa tudi izrazoslovja in jezika. Razlog za različno sprejemanje enciklike je lahko v premalo poznani teološki, sociološki in psihološki argumentaciji, na katero se je opiral papež Pavel VI. in na podlagi katere je izrekel podporo tistim metodam urejanja spočetja, ki ne ločujejo ljubezni od odprtosti za življenje. Nove raziskave in podatki iz zadnjih desetletij so argumentacijo, vsebovano v encikliki, predstavili v novi luči in jo naredili še bolj razumljivo. To še posebno velja takrat, ko je govor o vplivu umetne kontracepcije na spoštovanje ženske v zasebnem in v javnem življenju, pa tudi o vplivu te kontracepcije na strukturo zakonskega in družinskega življenja.

Ključne besede: enciklika *Humanae Vitae*, moralna teologija, družinska etika, spolna etika, bioetika, sociologija, kontracepcija, umetno uravnavanje rojstev

Abstract: **Historical, Sociological and Ethical Meaning of the Encyclical *Humanae Vitae***

After more than forty years, the encyclical *Humanae Vitae* is still resounding in the area of Catholic bioethics and moral theology. The (lack of) keeping to the encyclical among Catholic married couples is one of the more sensitive issues of marriage and sexual ethics as well as of its terminology and language. The reason for the varied reception of the encyclical may be an insufficient knowledge of the theological, sociological and psychological arguments, on which pope Paul VI based his decision and which made him express support to those birth control methods that do not separate love and openness to life. New research data of recent decades have presented the argumentation of the encyclical in a new light and have made it better comprehensible. This especially applies to the influence of artificial contraception upon the respect for the woman in private and public life and also to the influence of this contraception on the structure of marriage and family life.

Key words: encyclical *Humanae Vitae*, moral theology, family ethics, sexual ethics, bioethics, sociology, contraception, artificial birth control

1. Uvod

Preroštvo je tvegana reč. Če prerok napove stvari, ki se ne uresničijo, se lahko znajde v izredno težki situaciji. Vsak bralec Svetega pisma lahko odkrije, da so starozavezni »lažni« preroki s svojimi stališči in napovedmi pokopali življenjske zgodbe mnogih ljudi, kraljev in narodov. V svetopisemski tradiciji pa obstaja tudi možnost, da se prerokove napovedi izkažejo za resnične. Tedaj resnica, ki veje iz njegovega preroštva, daje preroku verodostojnost, avtoriteto in smisel. Zato je logično, da človek na takšnem preroštvu gradi svoje zaupanje in se v tem smislu odloča.

Eno takšnih »preroštev« z izjemnim pomenom za katoliško Cerkev je enciklika papeža Pavla VI. z naslovom *Humanae Vitae*. Izšla je v burnem leta 1968, ko se je Praga za nekaj dni ovila v pomlad in ko so se maja v Parizu začeli družbeni in socialni protesti mladih. V imenu svobode so zahtevali osvoboditev od tradicionalne družbe, morale in institucij. Takšna osebna in družbena osvoboditev se je še na poseben način pokazala v »osvobojenem« razumevanju svojega lastnega telesa, ljubezni in odnosa do spolnosti. Iznajdba kontracepcijskih sredstev in s tem omogočeni nadzor nad plodnostjo sta postala del legitimnega prostora za uresničevanje osebne svobode. Zato je razumljivo, da je izid omenjene enciklike, ki uporabo kontracepcije postavi pod vprašaj, v bistvu simbolna antiteza omenjenega »gibanja 68«. Čeprav od izida enciklike mineva že več kakor štirideset let, je njena »antitetičnost« še vedno aktualna tako zunaj kakor tudi znotraj Cerkve (Steiner 1974, 67). Vsak katoliški zakonski par se še danes sooča z dvema ključnima vprašanjema: Ali sprejemava nauk Cerkve glede umetnega uravnavanja spočetij? Ali znava navesti glavne razloge, s katerimi Cerkev ne promovira kontracepcije? Treba je poudariti, da si v praksi večina katoliških zakoncev danes ne zastavlja teh vprašanj, ker ju ne bi razumeli ali pa se s stališčem Cerkve ne bi strinjali. Razlog se verjetno skriva v tem, da živimo v družbenem položaju, ko tako znotraj Cerkve kakor zunaj nje ni vedno preprosto, vzpostaviti uravnoteženo in argumentirano razpravo na to temo. Odsotnost tovrstne razprave pa je eden glavnih razlogov, da med katoličani in cerkvenim učiteljstvom glede vprašanja umetnega uravnavanja spočetij obstaja neke vrste »katoliški razkol«. To se še zlasti kaže vsepovsod tam, kjer se velik del katoličanov v praksi ne strinja s stališčem cerkvenega učiteljstva.

Zaradi kompleksnosti teme se razprava ne osredotoča na vprašanje objektivne in subjektivne presoje uporabe umetne kontracepcije, pa tudi ne na katoliško razumevanje narave spolnih odnosov in na vlogo naravnega zakona pri razumevanju spolnega dejanja. Razprava želi predstaviti nekatere zgodovinske okoliščine izida enciklike *Humanae Vitae*, prav tako pa bi hotela iz današnje perspektive pokazati na vprašanja in na argumente, na katere se je oprl papež Pavel VI.

2. Temeljni pojmi s področja umetnega uravnavanja spočetij

Znotraj reproduktivne medicine in ginekologije danes ločimo celo paleto različnih metod uravnavanja plodnosti. Na splošno jih delimo na tako imenova-

ne naravne in na umetne. Med naravne metode urejanja plodnosti sodijo tista sredstva, ki vključujejo opazovanje svojega lastnega telesa in izkoriščajo naravne zakonitosti ženskega telesa. Mednje se uvrščajo spolna vzdržnost, dojenje otroka, ki povzroči začasno odsotnost ovulacije, temperaturna metoda (opazovanje temperature med ovulacijo), koledarski način (datumi šestih zadnjih menstruacij), Bilingsova metoda (opazovanje sestave sluzi v materničnem vratu) in simptotermalna metoda, ki je kombinacija temperaturne in Bilingsove metode. Simptotermalna metoda se ob pravilni uporabi po tako imenovani zanesljivosti uvršča ob bok hormonski kontracepcijski tabletki in kondomu. *Pearl index*, metoda ugotavljanja zanesljivosti kontracepcijskih metod, ugotavlja, da je ob pravilni uporabi simptotermalna metoda od 98 % do 99,5 % zanesljiva oblika uravnavanja plodnosti.

Znotraj tako imenovanih umetnih metod urejanja plodnosti ločimo dve veliki skupini sredstev, ki jih glede na učinek delimo na abortivna in neabortivna sredstva. Med abortivna sredstva reproduktivna medicina uvršča tiste hormonske tabletki in sredstva, ki preprečujejo ugnezditev človeškega zarodka v maternično steno, tabletko dan potem (NorLevo, Cytotec, Myfegine, Ella), maternični vložek, tabletko RU 486, prostaglandine, abortivno cepivo in splav. Med neabortivna sredstva pa sodijo kondom, diafragma, vaginalne gobice, spermicidna sredstva, prekinjen spolni odnos in sterilizacija (vazektomija) (Lucas Lucas 2005, 66). Ob tem velja omeniti, da je za etično presojo morebitne uporabe umetnih kontracepcijskih sredstev ključnega pomena ločevanje umetnih sredstev glede na to, ali umetna sredstva preprečujejo spočetje oziroma so sposobna preprečiti razvoj človeškega zarodka. To je še zlasti pomembno, ko govorimo ne samo o objektivni, temveč tudi o subjektivni nesprejemljivosti uporabe omenjenih umetnih metod preprečevanja spočetja oziroma plodnosti.

3. Razlogi za uporabo sredstev za umetno uravnavanje spočetij

Za uravnoteženo razumevanje pomena okrožnice *Humanae Vitae* je treba najprej izhajati iz konkretnih razmer. Po podatkih Inštituta za varovanje zdravja Republike Slovenije v naši državi uporabljata kontracepcijo dve tretjini parov, od tega 20 % hormonsko kontracepcijo (Vlada RS, Urad za enake možnosti 2005, 19). Uporaba kontracepcije je za veliko večino ljudi sprejemljivo dejanje, ki ga opravljajo z različnimi tehničnimi argumenti. Na splošno velja, da naj bi dostop do kontracepcijskih sredstev ženski omogočil tako imenovano večjo enakopravnost in avtonomijo, ki se kaže tako v svobodi pri načrtovanju nosečnosti kakor tudi v manjši odvisnosti od partnerja. Nadalje naj bi veljalo, da omenjena sredstva preprečujejo spočetje tako imenovanih nezaželenih otrok in omogočajo večji odstotek načrtovanih in želenih otrok. Uporaba kontracepcije naj bi skrbela tudi za nadzor rasti lokalnega in svetovnega prebivalstva. Pomemben argument, ki ga je v strokovni literaturi velikokrat mogoče najti, je prepričanje, da dostopnost kontracepcije zmanjšuje število splavov. Zagovorniki umetne kontracepcije tudi poudarjajo, da ta kontracepcija omogoča tistim ženam, ki bi z nosečnostjo ogrozile svoje zdravje, varne spolne odnose, prav tako pa naj bi lajšala bolečine pri men-

struaciji. V šolski spolni vzgoji se uporaba kondomov promovira, češ da ščiti pred spolno prenosljivimi okužbami in pred virusom HIV, mladi pa naj bi se tako osvobajali strahu pred tovrstnimi nevarnostmi. Na spletni strani BBC avtorji poudarjajo, da kontracepcija ščiti družinsko življenje in jo varuje pred finančnimi problemi, ki so povezani s prevelikim številom otrok (BBC 2008). Uporaba kontracepcijskih sredstev naj bi utrjevala tudi zakonsko življenje, ko omogoča spolnost brez strahu pred nepričakovano nosečnostjo; prav tako pa lahko zakonca oziroma partnerja uravnava število svojih otrok in več časa posvetita drug drugemu in svojim želim oziroma načrtovanim otrokom. V zadnjih letih so se naštetim razlogom pridružile tudi teze, da kontracepcija, ko omejuje naraščanje prebivalstva, ščiti okolje, omejuje klimatske spremembe, zmanjšuje revščino in preprečuje vojne konflikte. V tem smislu nadzor plodnosti in promoviranje kontracepcijskih sredstev nista samo del individualne odločitve posameznika, temveč vedno bolj tudi politično in globalno vprašanje, s katerim se ne ukvarjajo le strokovnjaki, temveč vedno bolj tudi politiki in mednarodne organizacije, na primer Svetovna zdravstvena organizacija, Združeni narodi, Mednarodni monetarni sklad in Svetovna banka (Reilly 1995). Vprašanje nadzora prebivalstva in uporabe kontracepcije se pogostokrat omenja tudi v kontekstu tako imenovanih »ženskih reproduktivnih pravic«, ki promovirajo večjo uporabo kontracepcijskih sredstev. To se je še zlasti izkazalo aprila leta 2008 v izglasovani resoluciji o splavu Parlamentarne skupščine Sveta Evrope (Parliamentary Assembly of Council of Europe 2008).

4. Zgodovina razumevanja umetnega uravnavanja spočetij znotraj teološkega nauka Cerkve

V katoliški teologiji je bilo vprašanje uporabe kontracepcijskih sredstev navadno povezano z vprašanjem splava. Tako sta že cerkvena očeta Klemen Aleksandrijski in Avguštín v svojih spisih obsojala splav in uporabo kontracepcije (Avgustine 2008; Clement of Alexandria 2008). Vse do 20. stoletja se je kontracepcija v moralno-teoloških učbenikih opredeljevala kot etično nesprejemljivo dejanje, ki nasprotuje božjemu zakonu in božjim načrtom. Razlog za takšno stališče je bilo tudi prepričanje, da se v vsaki moški spolni celici skriva življenje in da je uničenje semena enako splavu. Tovrstno prakso so znotraj krščanske teologije spremenili anglikanski škofje, ki so leta 1930 na »Konferenci v palači Lambeth« za zakonske pare dopustili uporabo kontracepcijskih sredstev, istočasno pa so jo obsodili, če bi jo kdo uporabljal izključno v sebične namene (DeMarco b.l.). Tej odločitvi anglikanske Cerkve je kmalu sledila velika večina preostalih protestantskih cerkva in skupin, ki v uporabi kontracepcije še danes ne vidijo večjih problemov. Izjema so samo nekatere manjše protestantske tako imenovane fundamentalistične Cerkve in gibanja.

Omenjena odločitev vodstva anglikanske Cerkve je sprožila različna stališča in mnenja o uporabi kontracepcijskih sredstev tudi v katoliški Cerkvi. Zaradi številnih vprašanj in pozivov laikov in klera je papež Pij XI. istega leta 1930 izdal encikliko z naslovom *Casti Connubii* (O čistosti zakona), v kateri je potrdil klasično učenje o zakonu in spolnosti. Ta enciklika izrecno vključuje prepoved uporabe kontracep-

cije v zakonu. Čeprav je bila izjava usmerjena načeloma proti vsaki obliki kontracepcije, pa je že ob samem izidu obstajala interpretacija, da je dovoljena tako imenovana naravna ritmična metoda. O tej metodi se je leta 1951 papež Pij XII. pozitivno izrekel v svojem nagovoru bolniškim babicam in dovolil uporabo naravnih metod za uravnavanje spočetij (Pius XII. 1951).

V začetku 60. let prejšnjega stoletja je na tržišče prišla hormonska kontracepcijska tabletko, s katero je lahko ženska avtonomno uravnavala svojo lastno plodnost. Zato so mnogi katoličani pričakovali, da se bo morala tudi Cerkev opredeliti do tako imenovane »tabletko«. Zaradi kompleksnosti te teme se je Janez XXIII. odločil, da se drugi vatikanski koncil neposredno ne bo izrekal o tej problematiki. Tako je leta 1963 ustanovil posebno komisijo šestih evropskih neteologov (trije laiki), ki bodo preučili vprašanja, povezana z demografijo in z nadzorom spočetij (Smith 1993, 503). Po njegovi smrti je njegov naslednik papež Pavel VI. tej komisiji dodal še nove člane in pozneje razširil komisijo s šestih članov na trinajst, petnajst, osemindeset in na koncu na dvaindeset članov (med njimi je šestnajst teologov, trinajst zdravnikov, pet žensk, devet škofov, sedem kardinalov idr.). Leta 1966 je omenjena komisija izdala dva poročila. Tako imenovano *Veliko poročilo* je povzelo večinsko mnenje članov komisije; v njem so poudarili dve prepričanju, najprej: Cerkev se mora opredeliti do omenjenega problema, drugič: uporaba umetne kontracepcije je za katoliške zakonce sprejemljiva oblika uravnavanja plodnosti. Navkljub zaupni naravi je omenjeno *Veliko poročilo* prišlo v javnost in vzbudilo številne odzive. Omenjena komisija pa je hkrati pripravila tudi tako imenovano *Malo poročilo*, v katerem je bilo povzeto stališče zgolj štirih članov komisije, ki so bili mnenja, da mora Cerkev vztrajati pri prejšnjih pozicijah, in so odločno nasprotovali uporabi kontracepcijskih sredstev (Minority Papal Commission Report 1969, 179). V ta namen je bila leta 1967 ustanovljena še naslednja skupina osmih članov (Selling 2004, 35), ki je v svojem poročilu predstavila tri temeljne pomisleke glede uporabe kontracepcijskih sredstev med katoličani. Na kratko jih je mogoče izraziti takole: 1. če bo Cerkev sprejela netradicionalno stališče do kontracepcije, bo to lahko pomenilo manjše zaupanje v avtoriteto cerkvenega učiteljstva; 2. če bo uporaba kontracepcije dopuščena, bodo vlade lahko uporabljale kontracepcijo v napačne namene; 3. sprejetje kontracepcije bo na družbeni ravni odprlo vrata vsesplošnemu hedonizmu (zunajzakonska spolnost, prostitucija, homoseksualnost itd.).

Papež Pavel VI. je leta 1968 v svoji encikliki *Humanae Vitae* in na presenečenje mnogih zavrnil *Veliko poročilo* in se pri tem med drugim skliceval na dejstvo, da komisija ni bila enotna. Od dvaindesetih članov štirje teologi niso glasovali, en kardinal in dva škofa pa sta glasovala proti. Prav tako je upošteval pomisleke posebne skupine, ustanovljene leta 1967.

5. Enciklika papeža Pavla VI. *Humanae Vitae*

Dve leti po tem, ko je komisija izdala omenjeni poročili, je dne 25. julija 1968 papež Pavel VI. objavil znamenito encikliko *Humanae Vitae*. Na tiskovni konferenci jo je predstavil državni tajnik Lambruschini in poudaril, da enciklika ni del

papeškega tako imenovanega »nezmotljivega« učenja. Dejal je, da v tej encikliki niso predstavljene vse teme, povezane z uravnavanjem rojstev, in da je treba preučiti še številne dileme, na primer na področju naravnega zakona in razumevanja spolnosti (Selling 2004, 35).

Najprej je treba poudariti, da je papež Pavel VI. V tej encikliki obravnaval vprašanje (ne)uporabe umetnih kontracepcijskih sredstev izključno za katoliške zakonce, ki so poročeni. V njej ne odgovarja na vprašanja glede uporabe kontracepcije pri neporočenih parih, zunaj zakona ali pa v okviru prostitucije. Prav tako papež ne odgovarja na to vprašanje v želji, da bi se cerkveno učiteljstvo na svojo lastno iniciativo opredelilo do problema, temveč ker ga k temu vodijo želje in pričakovanja velikega dela katoliških zakoncev in teologov, pa tudi svetovne javnosti. Zato je težko trditi, da je hotelo cerkveno učiteljstvo na svojo željo posegati na to področje. Papeža in cerkveno učiteljstvo so k temu nagovarjali predvsem tako imenovani zunanji razlogi.

V encikliki je papež Pavel VI. uvodoma poudaril, da mora biti »vsako spolno dejanje odprto za življenje«, prav tako pa ni mogoče znotraj spolnega dejanja ločevati medsebojne ljubezni od posredovanja življenja (HV 11). Dejal je tudi, da so spolna dejanja v zakonu »dobra in čista«. V nadaljevanju je obsodil splav in sterilizacijo (tudi začasno) ter kontracepcijo. V točki 14 pravi takole:

1. »V skladu s temi osnovnimi načeli človeškega in krščanskega gledanja na zakon moramo še enkrat izjaviti, da je treba popolnoma zavračati kot dopusten način uravnavanja rojstev neposredno prekinitev že začetega porajanja življenja. Zlasti je nedopusten neposreden splav, četudi bi se izvršil iz zdravstvenih razlogov.
2. Prav tako je treba obsoditi, kakor je cerkveno učiteljstvo večkrat storilo, neposredno povzročeno sterilizacijo, tako pri moškem kakor pri ženski, naj bo trajna ali začasna.
3. Treba je tudi zavreči dejanje, ki bi v predvidenju zakonskega dejanja ali v njegovem poteku ali v njegovih naravnih posledicah hotelo služiti kot cilj ali kot sredstvo za preprečitev porajanja življenja.«

Zanimivo pa je, da je uporaba umetnih (neabortivnih) sredstev dopuščena, če so to »sredstva, ki so potrebna za zdravljenje organizma, čeprav se kot posledica predvidi preprečitev roditve, le da ta preprečitev ni iz nobenega razloga neposredno hotena« (HV 15).

V nadaljevanju dokumenta Pavel VI. poudari, da je uporaba tako imenovanih naravnih metod uravnavanja plodnosti za katoliške zakonce sprejemljiva (HV 16):

»Če torej zaradi fizičnih ali psiholoških pogojev zakoncev ali pa zaradi zunanjih okoliščin obstajajo resni razlogi za razmik med rojstvi, uči Cerkev, da je dovoljeno posluževati se naravnih menjav, ki jih imajo rodilne zmožnosti. Dovoljeno je torej rabiti zakonske pravice samo v nerodovitnih dneh ter tako uravnavati rojstva. Pri tem pa se ne smejo kršiti npravna načela, ki smo jih pravkar razložili.« Ob tem je treba poudariti, da so tudi za uporabo naravnih metod pri obeh zakoncih potrebne primerne okoliščine in tehtni razlogi.

V točki 17 je papež predstavil nekatere temeljne argumente oziroma morebitne posledice uporabe kontracepcijskih sredstev, s katerimi je podkrepil svoje pomsleke. Po njegovem mnenju uporaba kontracepcijskih sredstev:

- zmanjšuje spoštovanje moškega do psihološkega in telesnega ravnovesja žensk;
- spodbuja zakonsko nezvestobo;
- spodbuja predzakonsko spolnost med mladimi;
- ima negativen vpliv na družino (povečanje ločitev);
- omogoča padec morale v družbi in instrumentalizacijo ženske (prostitucija, pornografija);
- pomeni veliko nevarnost za dostojanstvo človeka, če bi morda država zaukazala kontracepcijo.

Na koncu enciklike je papež Pavel VI. poudaril, da je Cerkev varuhinja vrednot in poziva ljudi k obvladovanju samega sebe, k ustrezni izobrazbi na področju spolnosti, zakonske zveze in uravnavanja plodnosti in k življenju v čistosti (HV 21, 23).

Enciklika je bila objavljena v burnem letu 1968 in je bila tako v svetu kakor tudi v številnih katoliških skupnostih sprejeta z veliko kritiko. Mnogi so poudarjali, da je papež presegel svoje pristojnosti in predstavil stališče, ki je daleč od realnega sveta zakoncev. Tako je na primer Charles Curran, ameriški moralni teolog, na svoji tiskovni konferenci, sklicani 24 ur po objavi enciklike, sporočil, da ima imena sedeminosemdesetih katoliških teologov, ki se z omenjeno encikliko ne strinjajo. Ta seznam naj bi do leta 1990 narasel na več kakor šeststo teologov (Smith 1993, 508). Zanimivo je, da se je v prvih letih po izidu enciklike (tako kakor danes) zelo malo teologov odločilo in javno podprlo papeža. Kakorkoli že, tudi po več kakor štiridesetih letih se velik del katoličanov z vsebino tega dokumenta ne strinja. Zato nekateri moralni teologi danes govorijo o neke vrste »razkolu« v katoliški Cerkvi, v kateri se verniki (in nekateri teologi) ne strinjajo s cerkvenim učiteljstvom.

6. Preroška razsežnost enciklike *Humanae Vitae*

Od izida enciklike *Humanae Vitae* je danes preteklo že več kakor štirideset let. S svojo argumentacijo in stališčem pa Pavel VI. še vedno vzbuja pomisleke tako med teologi kakor tudi med katoličani, med drugače vernimi in med nevernimi. Njegov nauk o odgovornem starševstvu je resda na splošno priznan, njegovo stališče do uporabe kontracepcijskih sredstev pa še vedno ni enotno sprejeto (Häring 2001, 412). Kakor je bilo že omenjeno, je eden od razlogov tudi, da so ljudje premalo seznanjeni s to encikliko, prav tako pa ne upoštevajo njene argumentacije, ki je navedena v točki 17. Iz današnje perspektive se vedno bolj kaže, da papeževi argumenti in načela, navedena v encikliki, v času predstavitve niso bili dovolj upoštevani, saj na voljo še ni bilo dovolj natančnih socioloških in medicinskih študij. V današnjih spremenjenih razmerah pa je to argumentacijo mogoče aktualizirati in jo še bolj upoštevati pri etični presoji uporabe kontracepcijskih sredstev. Omenjene argumente je mogoče upoštevati tudi znotraj slovenskih specifičnih razmer, za katere je značilna izjemno nizka rodnost, permisivnost in najnižje število letno sklenjenih zakonskih zvez v celotni Evropski uniji.

1. Eden od (psiholoških) argumentov, na katerega papež Pavel VI. v svoji encikliki posebej opozori, je nevarnost, da bi vsesplošna uporaba kontracepcije vodila v

razmere, ko bi se zmanjšalo spoštovanje med zakoncema. S takšno domnevo je želel odgovoriti na vprašanje, ali bo uporaba umetne kontracepcije pozitivno ali negativno vplivala na spoštovanje in na komunikacijo med zakoncema. Njegovo prepričanje je bilo, da uporaba kontracepcijskih sredstev ne pospešuje zakonskega dialoga in ne utruje zakonske zvestobe. Njegovo stališče postane bolj razumljivo, ko se kontracepcijske metode primerjajo z uporabo naravnih metod urejanja spočetij. Naravne metode namreč predpostavljajo ne samo skupnega izobraževanja obeh zakoncev, temveč tudi njun nenehni dialog, v katerem žena odkriva svoje naravne zakonitosti, mož pa se neprenehoma uči poslušati hormonsko govorico njenega telesa. Upoštevanje menstruacijskega ciklusa, plodnih in neplodnih dni, je v zakonski zvezi možno samo v nenehnem dialogu in v medsebojnem spoštovanju. Ob tem pa velja omeniti tudi dejstvo, da hormonska kontracepcijska sredstva pomenijo neposreden kemični poseg v notranjo zgradbo ženskega telesa, s katerimi se zaradi preprečitve spočetja spremenijo naravno, to je zdravo, hormonsko ravnovesje ženske. Ženska je v takšni zakonski zvezi »razvrednotena zaradi kontracepcije ter oropana dostojanstva« (Smith 1993, 241). Prav tako postaja žena na spolnem področju zmeraj na voljo možu, kateremu se ni več treba ozirati na tako imenovano »govorico njenega telesa«. Zato ni čudno, da se med posledice uporabe – še zlasti hormonskih – kontracepcijskih sredstev uvrščajo tudi učinki na psihološkem in na zakonskem področju, kakor so na primer zmanjšana sposobnost dialoga in empatije, anksioznost, odtujenost, depresivnost, pa tudi različne oblike zasvojenosti.

2. Izhajajoč iz tovrstnega vpliva kontracepcijskih sredstev na odnos med zakoncema, opozori papež Pavel VI. na problem zakonske nezvestobe. Prepričan je, da vsesplošni dostop do kontracepcije ne bo utrjeval zakonsko zvestobo, temveč jo bo vedno ogrožal. Z možnostjo, da se z uporabo kontracepcije spolnost osvobodi »nevarnosti« spočetja, se ustvarjajo družbene razmere, v katerih zvestoba ne bo več cenjena oziroma jo bo še lažje ogroziti. Zato ni nenavadno prepričanje, da uporaba umetne kontracepcije odpira vrata zakonski nezvestobi, promiskuiteti, pa tudi širjenju spolno prenosljivih bolezni. Uporaba kontracepcijskih sredstev prav tako ne omejuje predzakonske spolnosti, temveč nanjo pozitivno vpliva. Tako ni čudno, da sta se od uvedbe vsesplošne in brezplačne kontracepcije močno razširila predzakonska spolnost in menjavanje spolnih partnerjev. Številne negativne telesne, psihološke in duhovne posledice tovrstnih odločitev imajo enega od vzrokov lahko tudi v vsesplošnem prostem dostopu do kontracepcijskih sredstev.
3. V okrožnici *Humanae Vitae* papež opozori še na negativni vpliv uporabe kontracepcijskih sredstev na institucijo družine. Konkretno si zastavi vprašanje, ali bo uporaba kontracepcije med katoliškimi zakonci pozitivno vplivala na družino, bo poglobljala komunikacijo med zakoncema in zmanjšala možnost nezvestobe. Njegova napoved, da uporaba kontracepcije spremlja večje tveganje za nezvestobo in za zmanjšano komunikacijo med zakoncema, ki lahko vodi v ločitev, se je izkazala kot pravilna. V Sloveniji tako ni presenetljivo, da se je s splošno uvedbo kontracepcijskih sredstev skoraj istočasno skokovito povečalo število ločitev in razporečenih družin (SURs 2010). Uporaba kontracepcije seveda ne more biti edini razlog za razporeke, je pa prav gotovo lahko dejavnik, ki bi ga bilo treba raziskati. Raziskave namreč kažejo, da je med uporabniki naravnih metod

urejanja spočetja opazno manj ločitev kakor med tistimi, ki uporabljajo kontracepcijska sredstva (Popcak 2008, 171).

4. Še večja instrumentalizacija žensk pa je nadaljnja posledica, na katero opozarja papež Pavel VI. S tem pojmom je mogoče razumeti še pogostejše popredmetenje ženske na družbeni ravni, ki se kaže v večjem porastu tistih dejavnosti, ki ogrožajo dostojanstvo in spoštovanje žensk. Te pa so na primer pornografija, prostitucija in trgovina z belim blagom. Vsesplošnega dostopa do kontracepcijskih sredstev ni mogoče ločiti od nastanka tako imenovane kontracepcijske miselnosti, ki ima specifičen pogled na žensko in na spolnost. Porast uporabe kontracepcijskih sredstev se je – po papeževih pričakovanjih – na osebni ravni pokazala kot nov dejavnik, ki negativno vpliva na odgovorno spolnost znotraj zakonske zveze. Kontracepcijska miselnost je namreč – kakor že rečeno – odprla vrata še večjemu popredmetenju žensk in spolnosti, širjenju prostitucije, pornografije, spolnih zlorab, pa tudi trgovine z belim blagom. Ameriška teologinja Janet E. Smith opozarja na stališče papeža Pavla VI., da je uvedba kontracepcije prinesla samo navidezno osvoboditev žensk, dejansko pa jih je na družbeni in na osebni ravni naredila za še večji objekt izkoriščanja (Smith 1993, 244). Z razvojem tehnologij, ki se kažejo v internetu, v virtualnih vsebinah, v novih komunikacijskih orodjih in v globalnih turističnih potovanjih, so te oblike popredmetenja žensk dobile nove oblike in se še bolj razširile.
5. Zadnji argument oziroma posledica, na katero papež opozarja v svoji encikliki, pa je tako imenovana nevarnost predpisane uporabe (evgenične) kontracepcije, ki bi jo lahko uvedla država. Obstaja možnost, da bi papeževa morebitna pozitivna podpora kontracepciji pomenila napačen signal za vlade. Države bi lahko z zakonom predpisale svojim državljanom obvezno uporabo kontracepcijskih sredstev in se pri tem celo sklicevale na papeža. Papež Pavel VI. se je tega zelo dobro zavedal in ni podprl mnenja tako imenovanega *Vélikega poročila*. Praksa zakonsko (ne)predpisane kontracepcije se je pozneje uresničila na Kitajskem in v Tibetu, v Vietnamu in na Kubi, bolj skrito pa je navzoča v skoraj vseh državah. Najpogosteje se kaže v ideološko obarvani spolni vzgoji v šolah, v »svetovanju« ginekologov, med pogoji za prejem finančnih posojil nerazvitim državam, v pogojih za zasedbo delovnega mesta in v »prostovoljni« uporabi kontracepcijskih sredstev oseb s hudimi motnjami v telesnem in duševnem razvoju, ki živijo v institucionalnih zavodih.

7. Sklep

Enciklika *Humanae Vitae* še dandanes odmeva tako znotraj kakor tudi zunaj teologije. S svojo neposrednostjo je papež Pavel VI. preroško pokazal na posledice uporabe kontracepcije, ki ob izidu okrožnice niso bile v polnosti razumljive. Po štiridesetih letih se vedno bolj kaže papeževa upravičena skrb glede uvajanja kontracepcije, ki zelo različno odseva tako na osebni kakor na družbeni ravni. V presoji uporabe kontracepcijskih sredstev se danes poleg vprašanj, na katere je opozoril papež Pavel VI., omenjajo še številna druga vprašanja, kakor na primer: ali je etično ločevati naravno povezanost med tako imenovanim reproduktivnim

in združevalnim namenom spolnosti, ali zaščiteni spolni odnos še izkazuje zakramentalni jezik zakonske zveze in telesa (West 2003, 417), ali je mogoče govoriti o pozitivnem in o negativnem vplivu uporabe kontracepcije na duhovno življenje zakoncev in na njuno vključenost v lokalno versko občestvo, kakšen vpliv ima uporaba kontracepcijskih sredstev na zdravje moškega in ženske, kako vpliva kontracepcija na širjenje spolno prenosljivih bolezni, ali kontracepcijska sredstva spoštujejo življenje od spočetja dalje, ali zmanjšujejo število umetnih prekinitev nosečnosti in telesno neplodnost in ali dolgoročno pozitivno vplivajo na tako imenovano »demografsko zimo«. Na vsa ta vprašanja ni mogoče odgovoriti hkrati, tako kakor ni mogoče hkrati govoriti o celovitem pomenu uporabe naravnih metod uravnavanja spočetij in o tistih dilemah, ko naravnih metod na subjektivni ravni ni mogoče živeti. Raziskave na tem področju bodo zato predmet še nadaljnje iskanja resnice, primerneje jezika in racionalne argumentacije.

Reference

- Augustine.** 2008. The Morals of the Manichees, 18:65. <http://www.scripturecatholic.com/contraception.html> (pridobljeno 1. 7. 2008).
- BBC.** 2008. Religion&Ethics. Ethical issues. Contraception. http://www.bbc.co.uk/ethics/contraception/in_favour.shtml (pridobljeno 10. 10. 2008).
- Clement of Alexandria.** 2008. The Instructor of Children, 2:10:95:3. http://en.wikisource.org/wiki/Ante-Nicene_Fathers/Volume_II/CLEMENT_OF_ALEXANDRIA/The_Instructor/Book_II/Chapter_X (pridobljeno 10. 8. 2008).
- DeMarco, Donald.** B.I. Contraception and Catholic Teaching Review of Reviewed. <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/mags.html> (pridobljeno 10. 8. 2010).
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristus. Zv. 2, Človekova pot k resnici in ljubezni*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lucas Lucas, Ramon.** 2005. *Bioetika za vse*. Ljubljana: Družina.
- Minority Papal Commission Report.** 1969. V: Daniel Callahan, ur. *The Catholic Case for Contraception*, 149–73. London: Collier-Macmillan.
- Parliamentary Assembly of Council of Europe.** 2008. Access to safe and legal abortion in Europe 2008. <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta08/ERES1607.htm> (pridobljeno 10. 10. 2008).
- Pavel VI.** 1968. *Posredovanje človeškega življenja: okrožnica o pravilnem uravnavanju rojstev [Humanae Vitae]*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Pius XI.** 1930. Casti Connubii. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/docu-ments/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_en.html (pridobljeno 20. 5. 2008).
- Pius XII.** 1951. Moral Questions Affecting Married Life: Addresses given to the Italian Catholic Union of midwives. <http://www.fisheaters.com/addresstomidwives2.html> (pridobljeno 20. 4. 2008).
- Popcak, Gregory K.** 2008. *Holy Sex*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Reilly, Blanca.** 1995. Gender Politics at the U. N. *Crisis* 6:10.
- Selling, Joseph.** 2004. *The Evolution of Church Teaching*. Leuven.
- Smith, Janet E.** 1993. 'Humanae Vitae' at Twenty, 499–518. New insights into an Old Debate. V: Janet E. Smith, ur. *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*. San Francisco: Ignatius Press.
- — —. 1993. Pope John Paul II and 'Humanae Vitae', 229–252. V: Janet E. Smith, ur. *Why 'Humanae Vitae' was Right: A Reader*. San Francisco: Ignatius Press.
- Steiner, Stefan.** 1974. *Ko se poročata ljubezen in seks*. Celovec: Dom prosвете v Tinjah.
- SURS.** 2010. Sklenitve in razveze zakonskih zvez, Slovenija. <http://www.stat.si> (pridobljeno 10. 9. 2010).
- Vlada R.S. Urad za enake možnosti.** 2005. *Analiza stanja. Podlaga za Resolucijo o nacionalnem programu za enake možnosti žensk in moških (2005–2013)*. Ljubljana: Urad za enake možnosti.
- West, Christopher.** 2003. *Theology of the Body Explained*. Boston: Pauline Books and Media.

Jozef Mlynski

Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit Komplementarität der Phänomene oder bedeutender Unterschied?

Zusammenfassung: Das Phänomen der Deprivation gehört zu den wichtigen Aspekten menschlicher Existenz, deshalb wird das Problem immer häufiger zum Gegenstand interdisziplinärer Forschung. Die Armut trifft sowohl einzelne Individuen als auch ganze Familien. In den hochentwickelten Gesellschaften gibt es immer mehr Leute, die das soziale Existenzminimum nicht erreichen und an der Armutsgrenze leben. In solchen Situationen geben soziale Institutionen die Unterstützung. Sie leisten professionelle soziale Hilfe, ihre Tätigkeit lässt gesellschaftliche Dysfunktionen vermeiden, auch in Bezug auf Deprivation, die auf verschiedene Art und Weise zum Vorschein kommt. In diesem Zusammenhang wird die im Artikel gestellte Hypothese bestätigt, dass die gesellschaftliche Deprivation mit der Sozialarbeit stark verbunden ist und dass ihr Tätigkeitsbereich von persönlicher und fachlicher Kompetenz des Sozialarbeiters abhängt.

Schlüsselwörter: Sozialarbeit, Deprivation, Armut

Povzetek: **Družbena prikrajšanost in socialno delo. Komplementarnost pojavov ali pomembna različnost?**

Pojav prikrajšanosti spada k pomembnim vidikom človeškega bivanja, zato je vedno pogostejši predmet interdisciplinarnih raziskav. Revščina prizadene tako posameznike kot cele družine. V visoko razvitih družbah je vedno več ljudi, ki ne dosežejo družbenega eksistenčnega minimuma in živijo na meji revščine. V takih situacijah so v podporo socialne institucije. Dajejo profesionalno socialno pomoč, zaradi njihove dejavnosti se izognemo družbeni disfunkcionalnosti, tudi glede prikrajšanosti, ki pride do izraza na najrazličnejše načine. V tej zvezi se potrjuje podmena, postavljena v članku, da je družbena prikrajšanost tesno povezana s socialnim delom, katerega področje dejavnosti je odvisno od osebe in strokovne kompetence socialnega delavca.

Ključne besede: socialno delo, prikrajšanost, revščina

Abstract: **Social Deprivation and Social Work. Complementarity of Phenomena or Significant Difference?**

The phenomenon of deprivation is among important issues of human existence. For this reason, the problem is, with increasing frequency, an object of interdisciplinary research and analyses. Poverty affects individuals as well as families. In developed societies the number of people struggling to meet

the basic existential needs is growing. In such situations help comes from various social support institutions. They give professional social aid, their action helps to prevent social dysfunctionality, also with regard to deprivation which takes on various forms in the whole universe of social reality. In this context, the hypothesis put forward in the article is verified, namely that social deprivation and social work are closely connected and that the working area of the latter depends on the personal and professional competence of the social worker.

Key words: social work, deprivation, poverty

Die Beobachtung der gegenwärtigen Welt weckt ein Gefühl der Ungerechtigkeit, sobald man versucht, die Aufteilung der gesamten Gesellschaften bzw. der Menschheit zu analysieren. Die Frage der gesellschaftlichen Ungleichheiten gehört zu den wichtigen Fragen rationalen und objektiven Denkens und Fühlens jedes Menschen. Das ist so, weil man bei der Untersuchung der Schichtung der Gesellschaft in Betracht ziehen muss, was mit Individuen vor sich geht, die sich in einer bestimmten Gesellschaft befinden. Gleichzeitig wird die Aufteilung der Menschen in einer Gesellschaft oft mit Blick auf ihren ökonomischen Status vorgenommen. Am häufigsten erfolgt sie nach Reichen und Armen. Auch über viele Dutzende von Jahren hinweg ist eben diese Aufteilung stets aktuell geblieben. Auf dieses Problem hat sich schon vor über hundert Jahren Papst Leon XIII in der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891 bezogen. Es ist also nicht verwunderlich, dass schon seit vielen Jahren eine aufgeregte Diskussion rund um sich vertiefende Formen der Armut in den gesellschaftlichen Schichten andauert.

Das Phänomen der gesellschaftlichen Ungleichheit ist, ebenfalls vor über hundert Jahren, Marx aufgefallen, der auf die drei wichtigsten Varianten dichotomer Ungleichheit hinweist (Sztompka 2003, 345). In diesem Fall muss man die Arbeiterklasse nennen, die sich im Rahmen seines Verständnisses auf diejenigen bezieht, die mit dem Ziel des Überlebens ihre Fähigkeit zur Ausführung der Arbeit verkaufen müssen (Marshall 2005, 144; Weber 1994, 41-42; Birdzell 1994). Allerdings impliziert oben genanntes Verständnis nicht die Entstehung der Armut, dafür bestimmt es diejenige Klasse, die tatsächlich die unterste dieser Zeit war, nämlich die Arbeiterklasse.

Es steht außer Zweifel, dass das Problem der Armut ein gesellschaftliches Phänomen ist, dass schwierig zu verifizieren und zu kodifizieren ist. Deshalb lohnt es sich, ihm einige Aufmerksamkeit zu schenken, umso mehr, als dass wir die Armen ganz in unserer Nähe haben, denn das Fehlen des Daches über dem Kopf, die Unfähigkeit der Arbeitsaufnahme, Behinderung, Gewalt in der Familie, der Werteverlust in der Welt, das sind nur einige Phänomene, die man mit dem Begriff »gesellschaftliche Deprivation« beschreiben kann, oft auch mit der Bezeichnung »gesellschaftliche Armut«. Was ist also gesellschaftliche Deprivation für die Sozialarbeit? Ist es etwas, das sie unterscheidet, oder etwas, das sie verbindet? Handelt es sich daher um Komplementarität oder um einen bedeutenden Unterschied? Der untenstehende Artikel ist der Versuch einer Antwort auf obige These.

1. Um den Begriff der »Armut«

Das Phänomen der Armut ist eine der wichtigsten gesellschaftlichen Fragen, insofern Probleme wie Unfähigkeit zur Arbeitsaufnahme, Vereinsamung und Werteverlust in der Welt betroffen sind. Zudem ist die Armut in den unterschiedlichen existentiellen Abhängigkeiten des Individuums impliziert. Daher besteht ihre ontologische Bedeutung auch im Fehlen von Mitteln zum Leben, die den betroffenen Menschen in mehrfacher Hinsicht fehlen, um den Status quo aufrecht zu erhalten in einer sich verändernden Gesellschaft. Auf der einen Seite deprimiert dieses Phänomen den Menschen deprimiert und auf der anderen Seite baut es eine Erwartungshaltung auf für diejenigen, denen das Fehlen von Wohlhaben Angst vor der Zukunft schafft.

In den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen das Individuum lebt, ist Armut ein schwierig zu definierendes Phänomen. Und obwohl wir über die Armen sehr viel wissen – wir sehen sie in den täglichen Umständen ihres Lebens- und Verhaltensethos – so vergisst die von Materialismus und konsumierendem Lebensstil faszinierte Gesellschaft dennoch diese zu allen Zeiten bedeutende gesellschaftliche Gruppe. Das ist nicht verwunderlich, wenn der heutige Mensch eine individuelle, subjektive Lebensform annimmt statt eines altruistischen Bezugs. Und obwohl der Mensch aus dem Naturrecht gesehen ausgerichtet ist auf das Gute des Nächsten, so tötet die Selbstliebe in ihm sogar diese kostbarsten und sensibelsten Schichten seines Lebens.

Wenn wir an die obige Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen der Armut denken, müssen wir sagen, dass das Problem der Operationalisierung dieses Begriffes von verschiedenen Faktoren abhängt. Der erste betrifft die theoretische Analyse der Wissenschaftler, der zweite hingegen existentielle Faktoren. Obwohl es bis jetzt noch keine allgemeine, eindeutige Definition gibt, scheint es dennoch so, als müsste man in der Begrifflichkeit der Armut doch zumindest teilweise einen gesellschaftlich-kulturellen und historischen Kontext aufzeigen können. Ohne seine Ansiedlung in einer konkreten Zeit und Ort wäre eine Bestimmung des Phänomens der Armut nämlich schwierig. Die Definition muss daher sowohl Wert auf den politischen Kontext im strengen Sinne legen, als auch sich auf die heutige Wissenschaft berufen.

Im gesellschaftlichen Bewusstsein stellt man sich Armut und Not häufig als Fehlen von materiellen Mitteln zum Leben, als Armut, materieller Mangel, vor. Armut ist eine Lebenssituation mit einer wechselhaften Einkommensgrenze oder eine Grenze bei der Realisierung von Bedürfnissen in Bezug auf das Individuum, die Familie oder eine gesellschaftliche Gruppe (Toczynski 1999, 12). Nach der Definition von Townsend ist es eine Unfähigkeit der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, Unfähigkeit zur gesellschaftlichen Partizipation, die sich aus einem Mangel an Ressourcen ergibt (Lister 2007, 26). Die vorstehende Definition beachtet eher die Dimension der Armut aus der ökonomischen Sicht, schließt dabei gleichzeitig aus der Definition alle Formen aus, die nichtmaterielle Aspekte der Armut betreffen. Hier kommt die breite Definition der UNO zur Hilfe, die auf Elemente der Armut hinweist in Bezug auf: fehlende Teilnahme an Entscheidungsfindung, Machtlosigkeit, Anfälligkeit für Gewalt oder sogar ein Anschlag auf die Menschenwürde.

Die nächste Definition führt S. Ringen an, der unter diesem Begriff einen niedrigen Lebensstandard versteht, eine bedeutende Deprivation verbunden mit einer Lebensart, welche die Vermeidung von Armut aufgrund nicht ausreichender Ressourcen nicht erlaubt (Ringen 1987, 146). Diese Frage ist implizit in der Vermessung der Armut anhand der Frage enthalten, ob ein bestimmtes Einkommensniveau erreicht werden kann.

Bei der Definition des Begriffs sollte man seine Aufmerksamkeit auch auf die Dichotomie lenken, die aus der Beziehung zwischen dem Einkommen und den Möglichkeiten, es zu verdienen, stammt. Darauf weist A. Sen hin, dessen Untersuchung einen alternativen Blick auf die Rolle des niedrigen Einkommens bei der Definition von Armut aufzeigt. »Möglichkeiten« bedeuten das, was eine gegebene Person tun kann, oder das, was sie sein kann, das heißt der Wahlbereich, der der Person zugänglich ist. Ein entscheidender Faktor ist hier die Freiheit der Lebensführung, wie sie von den Menschen gewünscht wird (Sen 2002, 98). Sen kommt jedoch auch zu dem Schluss, dass man die obigen Begrifflichkeiten als miteinander verwandt behandeln und im Kontext analysieren muss: die Armut in Abhängigkeit von den Möglichkeiten und die Armut in Abhängigkeit vom Einkommen.

Es scheint, als ob der hauptsächliche Gegenstand des Streits auf dem Weg zur Formulierung einer Definition von Armut fehlende Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse des Menschen ist, die aus seiner existentiellen Natur stammen. Ein weiterer wichtiger Faktor ist auch das Problem der Verletzung grundlegender Regeln der gesellschaftlichen Gerechtigkeit, welche die Gleichbehandlung der Individuen verlangt wie auch eine nicht zu große Trennlinie der ökonomischen Güter zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen. Diese Distanz legt den Umgang mit der analysierten Frage auf objektive und subjektive Art und Weise nahe. Die erste betrifft die Durchführung einer Vermessung von Armut und den Vergleich des durchschnittlichen Existenzniveaus, die Erlangung der Einkommen und des Konsums der Individuen bzw. Gruppen. Die zweite ist enthalten im Problem der Deprivation, insofern eine konkrete Person betroffen ist.

Die Analyse bzgl. des Begriffs der Armut zusammenfassend müssen wir feststellen, wie schwierig es ist, eine strenge Definition zu geben und man muss sich mit ihrem allgemeinen Verständnis begnügen, was uns im Kern der Sache zu einem rationalen Blick auf die Frage der gesellschaftlichen Deprivation führt.

2. Gesellschaftliche Deprivation und andere Bezeichnungen

Um zu einem Verständnis der gesellschaftlichen Deprivation zu gelangen, müssen wir zunächst die Definition der »gesellschaftlichen Hilfe« klären, die eine Folge der behandelten Frage ist. Gesellschaftliche Hilfe ist jedoch nichts anderes als die institutionalisierte gesellschaftliche Reaktion auf die Erscheinungen der gesellschaftlichen Deprivation in Bezug auf die Gesellschaft, die Gemeinschaft und verschiedenster Gruppen. Die Definition der gesellschaftlichen Deprivation ist je-

doch mit einem vielschichtigen Phänomen verbunden, dem soziokulturellen Kontext. Natürlich könnte man Leute als arm definieren, wenn sie bestimmte, weiter oben schon analysierte Kriterien erfüllen, aber von einem ontologischen Standpunkt aus gesehen kann man Armut nicht nur auf die Einkommenssituation beschränken. Aus eben diesem Grund berufen wir uns beim Versuch, eine Definition der gesellschaftlichen Deprivation zu bestimmen, auf die Theorie der Bedürfnisse.

Der etymologische Terminus »Bedürfnis« bezieht sich auf die Persönlichkeit des Menschen. Darüber schreibt A. Maslow, der die Fähigkeit des Menschen zur Bewusstmachung seiner eigenen Bedürfnisse und das bewusste Streben zu ihrer Befriedigung unterstreicht, wobei eben diese Bedürfnisse einem Prozess der Hierarchisierung unterliegen (Krzysztecko 1995, 179). Unter einem Bedürfnis versteht man auch einen bestimmten Zustand des Mangels. In dieser Bedeutung muss man annehmen, dass das, was ein Mensch benötigt, ein Mangel von etwas ist. Schließlich kann man Bedürfnisse auch verstehen im Bezug auf die Abhängigkeit zwischen dem Menschen und seiner Umgebung (Kocowski 1982, 68).

Traditionell bezieht sich die gesellschaftliche Deprivation also auf die menschlichen Bedürfnisse durch Verbindung ihrer existentiellen Formen. Jedes der Ziele nämlich, die sich das Individuum gesetzt hat, ist nicht etwas autonomes, sondern die Ziele schaffen ein gemeinschaftliches System, das auf gegenseitigen Wechselbeziehungen fußt. Die Realisierung jedes der Ziele jedoch ist abhängig von der Befriedigung spezifischer menschlicher Bedürfnisse. Daher wird die Deprivation auch als fehlende Befriedigung von Bedürfnissen insbesondere auf ökonomischer bezeichnet, als ein bestimmter Zustand der Lebenssituation korreliert mit niedrigem Einkommen.

Wenn wir obige Analyse beachten, gelangen wir zu der Feststellung, dass gesellschaftliche Deprivation im Fehlen oder Mangel an solchen Ressourcen besteht, die die Möglichkeit des Überlebens, der Entwicklung, des Erreichens von gesellschaftlichen Positionen, der Zufriedenheit mit dem Leben durch das Individuum in Abhängigkeit von erhaltenem Einkommen impliziert.

3. Arten der Deprivation

Entsprechend der Definition ist die Deprivation nicht ein bestimmter einzelner Teil der Gesellschaft. Man spricht eher von einer Deprivation im individuellen Sinne, wenn ausschließlich bestimmte Individuen betroffen sind, aber auch von einer Deprivation im kollektiven Sinne, d. h. die Gesellschaft betreffend. Daher kann man die Frage auch hinsichtlich dieses doppelten Verständnisses analysieren. Traditionell unterscheidet man nämlich absolute und relative Armut und bezeichnet diese Unterscheidung mit den Namen Deprivationsmodel (Kazimierczak und Luszczynska 1998, 21). Sowohl die erste als auch die zweite Art von Armut verlangt die Festlegung von Grenzen oder Linien, die ihre Reichweite bestimmen. Es geht um die minimale Anzahl von Ressourcen, die implizit gebraucht wird, damit der Mensch für seinen Lebensunterhalt sorgen kann. Diese Ressourcen müssen auf irgendeine Art und Weise seine Existenz hervorbringen.

Absolute Deprivation bezieht sich auf die Möglichkeit, dass das Individuum diejenigen Ressourcen erlangen kann, die notwendig zur Befriedigung seiner Existenz sind, aber nur das Minimum der Mittel zum Überleben sind. Armut in diesem Sinne betrifft nur diejenigen, die unterhalb jenes Minimums bleiben. Diese Bestimmung bezieht sich lediglich auf das Überleben des Individuums in einer gegebenen Gesellschaft.

Relative Deprivation betrifft hingegen diejenigen Individuen, die sich in einer Situation befinden, in der sie zwar überleben können, deren Einkommen aber deutlich niedriger sind als die Einkommen der anderen Individuen, die in der gleichen Gesellschaft leben. Ihr Lebensstandard ist zwar unter dem allgemeinen Lebensstandard, übersteigt aber das Minimaleinkommen.

Die obigen Modelle machen uns den gesellschaftlichen Charakter der Deprivation bewusst. Daher unterscheidet Holmann (1978) auch vier grundlegende Eigenschaften der relativen Armut, als die er angibt:

- Das Modell der relativen Armut wird verglichen mit der Distanz, die zwischen Gruppen und Individuen auftritt;
- Arme im relativen Sinne besitzen die gleiche Bezugssphäre im gesellschaftlich-kulturellen Umfeld;
- Das Modell der relativen Armut ist eng verbunden mit dem Phänomen der gesellschaftlichen Ungleichheit;
- Das Modell der relativen Armut ist ein Element von Bewertungen und wertender Urteile (Holman 1981, 8).

Schwierig erscheint eine eindeutige Erklärung des Umfangs der Armut, insbesondere der Massenarmut. Ungleich einfacher ist es, einige individuelle Beispiele dieses Phänomens aufzuzeigen. Unter den Problemen, die Einfluss auf die Entstehung der Armut haben, zeigen sich jedoch des Öfteren eine schlechte Regierungsgarbeit, Korruption und andere wirtschaftliche Phänomene. Oft werden auch kulturelle Faktoren genannt, zu denen wir zählen; Eigenschaften der Persönlichkeiten der Individuen oder auch allzu großer Geburtenüberschuss. Es existieren auch klimatische und historische Faktoren, die in der weiteren Analyse aber keine wichtige Bedeutung haben werden.

Im derzeitigen Zustand der polnischen Gesellschaft können wir eindeutig annehmen, dass sich zusammen mit dem Erscheinen des Kapitalismus auch das Phänomen der Deprivation vermindert hat. Dieses Paradigma führt zu einer größeren Entwicklung der polnischen Gesellschaft und zur Möglichkeit, größere Ressourcen in Anspruch zu nehmen, als im Rahmen eines angemessenen Lebensstils notwendig wäre.

4. Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit – Komplementarität der Phänomene

Das Phänomen der gesellschaftlichen Armut, ein immer drängenderes Problem in den heutigen modernen Gesellschaften, ist untrennbar verbunden

mit Sozialarbeit. Von der Komplementarität dieser Begriffe zeugt die Analyse von H. Radlinska, der Sozialarbeit mit gesellschaftlicher Hilfe verbindet (Szatr-Jaworska 1995, 107). Er schreibt nämlich, dass Sozialarbeit aus dem Hervorbringen und Vergrößern menschlicher Kräfte besteht, aus ihrer Verbesserung und der Organisation gemeinsamen Handelns für das Wohl der Menschen (Radlinska 1961, 354-356). Es handelt sich also um eine spezifische berufliche Tätigkeit, die die bessere Anpassung der Personen, der Familien, Gruppen an das gesellschaftliche Umfeld, in dem wir leben, zum Ziel hat, wobei sich die Individuen entfalten, indem sie am Prozess des Ethos der eigenen Existenz teilnehmen (Lepalczyk 1981, 233).

Die obigen Definitionen umfassen tatsächlich das ganze Umfeld der Dinge, die mit der Existenz des Menschen in der Gesellschaft auf seiner individuellen Ebene oder auch auf der Ebene einer Gruppe verbunden ist. Die Reichweite der Definitionen geht aber noch weiter, sie umfassen auch Fragen der gesellschaftlichen Armut, die ganz allgemein das Handeln zugunsten des guten Funktionierens des Individuums in der Gesellschaft betreffen.

Besonders mit Blick auf die Geschichte der sozialen Einzelfallhilfe (*case work*) bemerken wir, wie reich die Vergangenheit ist an Beispielen zu Versuchen der Eingruppierung von Menschen nach bestimmten Kriterien zur Erleichterung ihrer Klassifikation. Einige restriktive Bestimmungen unrühmlicher englischer Armen-gesetze gingen teilweise hervor aus naiven und unbegründeten Grundsätzen, z. B. dass alle Bedürftigen aus Gründen der Ignoranz, des Unwillens zur Arbeit, der Unbeholfenheit oder Deprivation arm sind, dass es ihnen erschwert werden muss, an Hilfe zu gelangen und dass diese Hilfe in kleinen Portionen geleistet werden muss, nur in außergewöhnlichen Situationen und für eine kurze Zeit. Nur auf diese Weise könne man die Armen zur Arbeit zwingen, in ihnen ein Gefühl der Verantwortung entwickeln und sie von den negativen Seiten der Abhängigkeit von Hilfe befreien (Skidmore und Thackeray 1998, 62).

Der Verband für die Verbesserung der Bedingungen Mittelloser, der 1843 in Amerika gegründet wurde, näherte sich dem Problem der Armut auf individuellere Art und Weise, als es bis zu diesem Zeitpunkt praktiziert worden war. Das Ziel des Verbandes war »die Armen in ihren Häusern zu besuchen, sie mit Rat zu unterstützen, ihnen – sofern erforderlich – bei der Erfüllung der Arbeit zu helfen, ihre Selbstständigkeit und ihren Selbstwert anzuregen, ihnen Sparsamkeit, Unternehmensgeist und Mäßigung als Gewohnheiten beizubringen und im Fall der absoluten Notwendigkeit unentbehrliches Hilfsmaterial zur Verfügung zu stellen« (63).

Die Gesellschaft der Karikativen Organisationen (COS) entstand 1877 in den Vereinigten Staaten und gab einen zusätzlichen Impuls zum individuellen Handeln und der Individualfürsorge. Die Hauptthesen der COS setzen die Untersuchung der Kandidaten hinsichtlich ihrer Bedürfnisse voraus, eine zentrale Registrierung, materielle Unterstützung und von Freiwilligen durchgeführte Hausbesuche. Sicherlich gerade wegen den Familienbesuchern entstand ein karikativ-wissenschaftlicher Begriff, und das Samenkorn der sozialen Einzelfallhilfe wurde gesät.

In allen Gesellschaften wird nach wie vor versucht, eine sogenannte »Armuts-grenze« zu bestimmen, d. h. das Mindesteinkommen, das die grundlegenden und

notwendigen Bedürfnisse des Menschen abdeckt, die aus der Natur seiner Existenz entstehen. Man sucht einen wissenschaftlichen Maßstab minimaler Einkommen, die unerlässlich zum Leben des Individuums sind. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass einige Individuen in der Gesellschaft geradezu determiniert sind zum Verbleib in einer Situation nicht befriedigender Bedürfnisse, und ihr Status beinhaltet das Merkmal der Deprivation. Daher gibt es für die aufgezeigte Aufteilung der Deprivation noch eine weitere Dimension – eine empirische, die auf statistischen Untersuchungen fußt, deren Ziel die konkrete Verifizierung einer konkreten Wirklichkeit in der Dimension des Einkommensniveaus und administrative Einflussnahme auf politische Entscheidungen ist, die sehr häufig ein Kompromiss mit gesellschaftlichen Forderungen sind (Zwolinski 2003, 220).

Besonders in dieser zweiten Bedeutung besitzt Sozialarbeit im ganzen Umfeld der Armutsfrage eine charakteristische Bedeutung, denn sie kann Einfluss auf die gesellschaftlichen Entscheidungsträger nehmen, und so auf administrative Art und Weise Einfluss nehmen auf die Verbesserung der Lebenssituation des Menschen. Es existiert nämlich eine Verantwortung der Regierung für das Fehlen von Ressourcen zur Befriedigung der grundlegenden existentiellen Bedürfnisse der Menschen. Deshalb sollten auch die Vertreter der Sozialarbeit auf verschiedene Art und Weise des Handelns und ihrer Formen Einfluss nehmen auf die Vertreter der Regierung. Das öffentliche Wohl sollte das Zentrum des Interesses der öffentlichen Verwaltung sein.

Da Sozialarbeiter große Erfahrung in der Arbeit mit Familien und Individuen haben, wissen sie überdies, dass einige Probleme sich nicht vollständig lösen lassen; sie wissen auch, dass Geld notwendig ist, aber auch Verständnis und Mitgefühl, und diese kann man nicht kaufen. Es reicht auch nicht die alleinige Absicht zu helfen. Die Lösung vieler menschlicher Probleme erfordert die breite Anerkennung des Werts des Individuums, und diesen Wert kann man weder beschließen noch kaufen. Bei der Anerkennung dieses Werts kann die Sozialarbeit helfen. Deshalb handeln Sozialarbeiter auch stets in zwei Richtungen: sowohl zugunsten der gesellschaftlichen Politik als auch zugunsten des Individuums und gesellschaftlicher Gruppen.

Sozialarbeiter besitzen auch eine tiefe Kenntnis der Ressourcen der Gesellschaft und können sie entsprechend nutzen für die Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Klienten. Eine ihrer wichtigsten Dienste ist, die Leute zu den Institutionen zu führen, die in einer konkreten Situation effektive Hilfe gewähren. Deshalb arbeiten Sozialarbeiter für das Wohl der ganzen Gesellschaft. Einerseits unterstützen sie Regierungsinstitutionen, damit ihr Wirken nützlich ist, andererseits helfen sie dem Individuum, den Status quo in schwierigen Situationen zu erhalten, in denen es an Ressourcen zur Erhaltung eines angemessenen Lebensniveaus mangelt.

5. Schlusswort

Analysiert man die gesellschaftliche Wirklichkeit auf der Basis verschiedener Kriterien, welche die Vielzahl und die Komplexität der Formen berücksichti-

gen, gelangt man oft zu einer doppelten Auffassung: im mikrostrukturellen und im makrostrukturellen Sinn. Es wird allgemein angenommen, dass als Resultat dieser Aufteilung eine Wechselwirkung zwischen Makro- und Mikrostrukturen auftritt. Die Intensität dieser Wechselwirkung ist zwar in der Gesellschaft unterschiedlich stark, es lassen sich aber in jedem Fall eindeutige Konsequenzen ausmachen. Sowohl Mikro- als auch Makrostrukturen betreffen das Problem Armut – Deprivation und deshalb besteht nach Meinung von Wissenschaftlern die Notwendigkeit der Analyse dieses Phänomens. Obwohl es bis heute keine eindeutigen und komplexen Ausarbeitungen gibt, werden dennoch laufend neue Analysen unternommen, die versuchen, das Niveau von Ressourcenmangel widerzuspiegeln und seine Intensität zu vermessen – wenn schon nicht auf globale Art und Weise, so doch zumindest in irgendeinem vorgegebenen Ausschnitt der Wirklichkeit. Es ist jedoch schwierig, Grenzen oder strenge Kriterien zu der behandelten Fragestellung zu bestimmen.

Es steht außer Zweifel, dass die Wirklichkeit der modernen Welt außergewöhnlich komplex ist. Sowohl das politische Schicksal von Gesellschaften als auch ihre wirtschaftliche und kulturelle Entfaltung hängen von vielerlei Faktoren ab. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in ganz unterschiedlichen Gesellschaften Gemeinschaften zum Vorschein kommen, die vom Problem der Deprivation betroffen sind. Dieses Phänomen hat sich von Anfang an auf der gesamten bevölkerten Welt ausgebildet, seitdem es überhaupt Gesellschaften gibt. Sein ganzes Ausmaß hängt aber in hohem Maße von verschiedenen gesellschaftlichen Faktoren ab, die einem gut organisierten administrativen System und gesellschaftlicher Organisation erlauben, das Wohl des Individuums und das Wohl von Gemeinschaften zu erhalten.

Man muss auch daran erinnern, dass in entwickelten Gesellschaften weder die bedingte noch die relative Deprivation vermeidbar sind. Die dynamische Entwicklung der Technik und neuer Technologien wird heute zwar als zivilisatorischer Fortschritt wahrgenommen, reicht aber weder in Polen noch sonst auf der Welt dazu aus, um Armutsgebiete von der Landkarte zu tilgen. Daher muss man alles tun, um zumindest die Reichweite der Armut zu verringern und gleichzeitig die natürliche Lebensqualität jedes Menschen zu verbessern. Bei der Verringerung des Phänomens der Armut ist der sich schnell entfaltende eigene Wissenschaftszweig eine Hilfe, der den Titel *Sozialarbeit und gesellschaftliche Hilfe* trägt. Gut vorbereitete und ausgebildete Sozialarbeiter werden besonders gut mit Bedürftigen arbeiten können, insbesondere in den Bereichen und Sektoren des menschlichen Lebens, in denen ihre Dysfunktionalität zutage tritt.

Mit Sicherheit wird der Beruf des Sozialarbeiters sich weiter entwickeln, seine Notwendigkeit wird immer größer werden. Immer mehr und immer öfter spricht man nämlich von der gesellschaftlichen Dysfunktion des Individuums, von Gruppen und Gemeinschaften. In der Tat geht es nicht nur um die Wiederherstellung von Hoffnung und einer besseren Zukunft, sondern vor allem um das Aufzeigen von Auswegen aus konkreten Situationen. Die eigentliche Quintessenz der Sozialarbeit ist, dass dank ihr auf professionelle Art und Weise gesellschaftlicher Dysfunktion vorgebeugt werden kann, auch in Bezug auf Deprivation, die die unterschiedlichsten Formen in der Vielfalt der gesellschaftlichen Wirklichkeiten an-

nimmt. In diesem Kontext erweist sich die ursprüngliche These als wahr, dass die gesellschaftliche Deprivation untrennbar verbunden ist mit der Sozialarbeit und ihre Reichweite genauso weit ist wie die Kompetenzen des Sozialarbeiters.

Referenzen

- Holmann, Roman.** 1978. *Poverty. Explanations of Deprivation*. London: Martin Robertson.
- Kazimierzczak, Tomasz, und Marta Luszczynska.** 1998. *Wprowadzenie do pomocy społecznej*. Katowice: Slask.
- Kocowski, Tadeusz.** 1982. *Potrzeby. Koncepcja systemowa*. Warszawa: PWN.
- Krzysteczko, Henryk.** 1995. Osobowosc. In: Jozef Makselon, Hrsg. *Psychologia dla teologow*, 177-206;. Krakow: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii w Krakowie.
- Lepalczyk, Ireny, Hrsg.** 1981. *Niektore pojecia z problematyki socjalnej: Problem ksztalcenia pracownikow socjalnych*. Warszawa: Zak.
- Lister, Ruth.** 2007. *Bieda*. Warszawa: SIC.
- Marshall, Gorgon, Hrsg.** 2005. *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: PWN.
- Mlynski, Jozef.** 2009. *Człowiek wobec pomocy ... Zarys pracy socjalnej*. Tarnow: Biblos.
- Radlinska, Helena.** 1961. *Pedagogika społeczna*. Warszawa: PWN.
- Ringen, Stein.** 1987. *The Possibility of Politics*. Oxford: University Press.
- Rosenberg, Nelson, und Birdzell Levy.** 1994. *Historia kapitalizmu*. Krakow: ZNAK
- Sen, Amartya.** 2002. *Rozwoj i wolnosc*. Poznan: Zysk i S-ka.
- Skidmore, Rex, und Thackeray Milton.** 1998. *Wprowadzenie do pracy socjalnej*. Katowice: Slask.
- Szatr-Jaworska, Barbara.** 1995. Teoretyczne podstawy pracy socjalnej. In: Tadeusz Pilch und Ireny Lepalczyk, Hrsg. *Pedagogika społeczna*. Warszawa: Zak.
- Sztompka, Piotr.** 2003. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Krakow: ZNAK.
- Toczynski, Wladyslaw, Hrsg.** 1991. *Natura i kwestia ubostwa*. Gdansk-Warszawa: SIC.
- Weber, Max.** 1994. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: TEST.
- Zwolinski, Andrzej.** 2005. *Etyka bogacenia*. Krakow: WAM.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 71 (2011) 2, 221–234
 UDK: 929Rua M.:27-789.64(497.4)
 Besedilo prejeto: 3/2011; sprejeto: 5/2011

Bogdan Kolar

Der selige Michael Rua (1837–1910) und die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen

Zusammenfassung: Der selige Michael Rua, der im Jahre 1888 Nachfolger Don Boscos und damit auch Leiter aller salesianischen Stiftungen wurde, trug wesentlich dazu bei, dass sich die neue Ordensgemeinschaft nach innen festigte und nach außen ausbreitete. Als Michael Rua der Generaloberer der Salesianer war, liefen mehrjährige Verhandlungen bezüglich der Gründung der ersten Salesianerniederlassung im zentralslowenischen Gebiet – in Rakovnik bei Ljubljana. Das geschah im Jahre 1901. Bereits davor gab es zwei Niederlassungen am Rande des slowenischen ethnischen Gebiets in Gorica/Görz (seit 1895) und Trst/Triest (seit 1897). Außer der Niederlassung Rakovnik wurde in der Zeit von Don Rua noch die Niederlassung in Radna bei Sevnica (1907) eröffnet. Zusätzlich dazu liefen die Verhandlungen für die Eröffnung der Niederlassung in Veržej (Wernsee), zu der es im Jahre 1912 kam. Michael Rua trug wesentlich dazu bei, dass die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen ihren Anfang nahm und sich Geltung verschaffte. Dazu trugen auch seine zwei Besuche slowenischer Länder in den Jahren 1904 und 1908 bei.

Schlüsselwörter: Michael Rua (1837–1910), Salesianische Kongregation, Slowenien, Erziehungsanstalten

Povzetek: **Blaženi Mihael Rua (1837–1910) in salezijansko delo med Slovenci**

Blaženi Mihael Rua, ki je v letu 1888 kot naslednik Janeza Boska prevzel vodstvo salezijanskih ustanov, je odločilno prispeval k temu, da se je nova redovna skupnost navznoter utrdila in navzven izjemno razširila. Ko je bil M. Rua vrhovni predstojnik salezijancev, so potekala večletna pogajanja za nastanek njihove prve ustanove v osrednjem slovenskem prostoru. To se je zgodilo v letu 1901, predtem pa sta že delovala zavoda na robu slovenskega etničnega prostora, v Gorici (od 1895) in v Trstu (od 1897). Poleg zavoda Rakovnik pri Ljubljani je bil v Ruovem času odprt še zavod na Radni pri Sevnici (leta 1907), stekla pa so tudi že pogajanja za odprtje tretjega zavoda, in to v Veržaju (odprt leta 1912). M. Rua je pomembno prispeval k temu, da se je salezijansko delo med Slovenci začelo in uveljavilo. Veliko sta pripomogla tudi njegova obiska slovenskih dežel leta 1904 in leta 1908.

Ključne besede: Mihael Rua (1837–1910), salezijanska kongregacija, Slovenija, vzgojne ustanove

Abstract: **Blessed Michael Rua (1837–1910) and Salesian Activities in Slovenia**

Blessed Michael Rua, who became Don Bosco's successor in leading the Salesian works in 1888, gave a crucial contribution to the inner consolidation of the new religious community and to its extraordinary expansion. While he was the Rector Major of the Salesian Congregation, the negotiations for the founding of the first Salesian house in central Slovenia took place. It was officially inaugurated in 1901. There had already been functioning two Salesian colleges on the border of the Slovenian ethnic territory: in Gorica/Gorizia (since 1895) and in Trst/Trieste (since 1897). Besides the house at Rakovnik by Ljubljana, in Don Rua's time the house at Radna by Sevnica was opened (in 1907) and the negotiations for the opening of the third house in Veržej (inaugurated in 1912) were initiated. M. Rua contributed in a major way to the beginning and the promotion of Salesian activities among Slovenians. His two visits to Slovenia in 1904 and 1908 were a notable contribution to that goal as well.

Key words: Michael Rua (1837–1910), Salesian Congregation, Slovenia, educational institutions

Im Jahr 2010 haben die Salesianer Don Boscos und die ganze salesianische Familie den hundertsten Todestag des seligen Michael Rua (geb. 9. Juni 1837 in Turin, gest. 6. April 1910, Turin)¹ sehr feierlich begangen. Unter anderem haben sie zwei internationale Kongresse vorbereitet: in Turin vom 18. Oktober bis 1. November 2009² und in Rom von 28. Oktober bis 1. November 2010. Der selige Michael Rua wurde als der erste und treue Nachfolger Don Boscos vorgestellt. In den Jahren zwischen 1888 und 1910 leitete er die Kongregation und setzte sich mit all seiner Kraft für deren Ausbreitung ein. Dabei zeigte er Originalität in der pädagogischen Arbeit ebenso wie in der Führung der Gemeinschaft und in seiner eigenen Spiritualität (Castano 1970, 44–45). Zu seinen Lebzeiten begannen die Salesianer ihre Arbeit auch in Slowenien, wobei Michael Rua eine entscheidende Rolle spielte.

1. Don Bosco unter den Slowenen

Der Name Johannes Boscos (geb. 16. August 1815, Colle don Bosco – gest. 31. Jänner 1888, Turin), des Apostels von Turin, begann sich unter den Slowenen bereits nach dem Jahr 1857 zu verbreiten, also noch vor der Gründung der Gemeinschaft der Salesianer Don Boscos im Jahr 1859. Don Bosco wurde als großer Arbeiter für die Verbesserung der Verhältnisse unter der Jugend, für die Lösung ihrer sozialen Fragen, für ihre Ausbildung und für ihre verantwortungsvolle Eingliederung in die Gesellschaft vorgestellt. Schon im Jahr 1869 veröffentlichte der Chefredakteur des zentralen Kirchenblattes *Zgodnja danica*, der Domherr Luka Jeran (1818–1896), die Übersetzung des von Don Bosco geschriebenen Lebenslaufs

¹ *Dizionario biografico dei Salesiani* (Torino: Ufficio Stampa Salesiano, 1964), 246–247.

² *Don Michele Rua primo successore di Don Bosco. Tratti di personalità, governo e opere (1888–1910). Atti del 5° Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana. Torino, 28 ottobre – 1° novembre 2009* (Roma: LAS, 2010), 1105 S.

seines Zöglings Michael Magone.³ Ein Jahr später erschien als selbständiges Buch die Übersetzung des Lebenslaufes von Dominik Savio, geschrieben von Don Bosco.⁴ Für slowenische Priester war das Treffen mit Don Bosco im Jahr 1871 von großer Bedeutung, als sie auf dem Weg von Rom in Turin anhielten, sich seine Stiftung ansahen und mit ihm persönliche Kontakte anknüpften.⁵ Nach der Rückkehr nach Slowenien stellten sie in der Öffentlichkeit Don Boscos Tätigkeit und die Originalität seiner Stiftung vor. Die Nachrichten in der Tagespresse waren anfangs nur gelegentlich, seit 1875 aber, als die erste Gruppe der Missionäre nach Südamerika abreiste, wurden die Nachrichten über die salesianische Stiftung ein fester Bestandteil der Berichte in der slowenischen Kirchenpresse.⁶ Schon vorher wurde den Berichten aus den Missionsländern eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, weil in den Missionen eine große Gruppe slowenischer Landsleute war. Die slowenische Kirchenpresse brachte regelmäßig Informationen über die Mission und damit verbundene Ereignisse, die aus salesianischer Umgebung kamen. Zu den regelmäßigen Neuigkeiten gehörte der Bericht über alljährliche Missionsexpeditionen. Nach jedem Bericht stieg die Zahl der Spenden, die für 'Don Boscos Mission' oder für einzelne Missionäre geschickt wurden. Sie wurden von den Redakteuren von *Zgodnja danica* gesammelt, die Namen der Spender und die gespendeten Summen wurden veröffentlicht, gelegentlich wurden größere Summen nach Turin geschickt. Als am 31. Oktober 1895 eine neue Gruppe der salesianischen Missionäre Missionskreuze bekam, berichtete *Zgodnja danica* über eine »ungewöhnliche Expedition von hundert Missionären«, die Don Rua abgeschickt hat. Der Bericht wurde mit der Bemerkung abgeschlossen: »Wir werden versuchen, in kurzer Zeit dem braven Don Rua einige Missionssammlungen für die erwähnte wirklich große Expedition schicken« (ZD 1895, 367–368). Bald danach wurden 205 Gulden geschickt, wofür sich Don Rua in einem besonderen Brief am 26. November 1895 bedankt hat (ZD 1895, 368). Es ist offensichtlich, dass unter den Missionsspendern eine größere Zahl von Pfarrern und Kaplänen war, die für die Organisation neuer Gruppen von Missionäre sorgten. Eine bedeutende Quelle für die slowenischen Redakteure war der italienische *Bollettino Salesiano – Salezijanski vestnik* (später auch in deutscher Herausgabe). Neben der Missionsarbeit wurde die größte Aufmerksamkeit Don Boscos Arbeit für die Lösung der Sozialfragen und seiner Andacht zu Maria Helferin geschenkt. Nach Don Boscos Tod erschien in Fortsetzungen sein Lebenslauf. Man kann sagen, dass Don Bosco bei seinem Tod unter den Slowenen schon gut bekannt war, obwohl an seiner Arbeit einige Charakteristika hervorgehoben wurden, die

³ *Zgodnja danica* 21(1868): 231–232; 238–239; 245; 264; 278–279; 287–288; 294–295; 328; 335; 342–343; 377–378; 384–385; 402–403; 408–409; 416–417. Die Übersetzung hat L. Jeran selbst gemacht.

⁴ Janez Bosko, *Mladenček Dominik Savio, gojenec v vstavu sv. Frančiška Salezija v Turinu*, v Laškem jeziku spisal 1866 duhoven Janez Bosko, vodnik tega vstava, slovensko pravnal L. Jeran, 4 Bände (Ljubljana: Založila katoliška družba za Kranjsko (R. Eger), 1870–71), 112 S.

⁵ L. Jeran hat darüber ausführlich berichtet. Vgl. *Zgodnja danica* 24 (1871): 93–94; 104; 114; 116–118. In der Gruppe waren verschiedene Priester, u.a. Domherr P. Urh, Dechant A. Kožuh, Pfarrer A. Peterlin, J. Strnad und J. Blažir.

⁶ Domherr L. Jeran hatte eigentlich eine besondere Rubrik in seine Zeitung *Zgodnja danica* eingeführt vomit er die Möglichkeit hatte regelmäßig das Geld für die salesianischen Missionen zu sammeln.

von den slowenischen Lesern auf ihre eigene Weise verstanden wurden.⁷

2. Tätigkeit der slowenischen salesianischen Mitarbeiter

Für die Affirmierung der salesianischen Arbeit unter den Slowenen war die Arbeit zweier Gruppen von Bedeutung: der salesianischen Mitarbeiter und des Vereins zur Gründung eines Rettungs- und Erziehungs- Institutes in Ljubljana. Die ersten setzten sich vorwiegend für die Bekanntmachung Don Boscos und seiner Stiftung in der Öffentlichkeit ein ebenso wie für die Vorbereitung der ersten slowenischer Salesianerberufe. Die Mitglieder der zweiten Vereinigung sorgten aber für die Vorbereitung des Gebäudes, in das die Salesianer Don Boscos einziehen sollten und von wo aus sie ihre Arbeit anfangen konnten.

Bei der Arbeit beider Gruppen hatte die zentrale Position Janez Smrekar (geb. 9. April 1853 – gest. 19. Mai 1920), der Katechet in Ljubljana, der am 28. Januar 1895 von Don Rua zum Leiter der salesianischen Mitarbeiter im Bistum Ljubljana ernannt wurde (SBL 3:399). Mehrere salesianische Mitarbeiter im slowenischen Raum führten mit Don Bosco und Don Rua Korrespondenz, schickten Geldbeiträge für den Bau der Salesianerniederlassungen in Italien und anderswo, einige bezogen die salesianische Presse. Im April 1895 nahm der Katechet Janez Smrekar am ersten internationalen Kongress der salesianischen Mitarbeiter in Bologna teil und lud sie im Namen von Monsignore Jakob Missia (1838–1902), dem Bischof von Ljubljana ein, nach Ljubljana zu kommen und da das erste Haus zu eröffnen.⁸ Gleichzeitig verabredete er sich mit Don Rua für die weitere Zusammenarbeit. Noch im selben Jahr wurde in der salesianischen Druckerei in Turin die slowenische Übersetzung des Buches *Cooperatori salesiani ossia un modo pratico per giovare al buon costume ed alla civile società* (slowenisch: Sotrudniki salezijanski ali izkušeno sredstvo družbi človeški koristiti s pospeševanjem npravnosti) veröffentlicht.⁹ Die Publikation wurde zum bedeutenden Mittel bei der Verbreitung der Idee der Mitarbeit im slowenischen Raum. Am 29. Januar 1896, anlässlich des Feiertages des hl. Franz von Sales, fand in Ljubljana die erste Versammlung der salesianischen Mitarbeiter statt (ZD 1896, 23; 36). Seit dieser Zeit wurde *das Vereinsprotokoll der salesianischen Mitarbeiter* und die Mitgliederliste geführt, sie traten als eine organisierte Gruppe auf. Don Rua antwortete dem Katecheten Smrekar auf seinen Versammlungsbericht wie folgt: »Ehrwürdiger lieber Herr Smrekar! Mit großer Freude erhielt ich den Bericht über die Konferenz der sanftmütigen slowenischen Mitarbeiter. Herzlichen Dank für den Bericht selbst. Bitte seien Sie so freundlich und übermitteln Sie den guten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen unseren herzlichen Dank und unsere Versicherung, dass wir innig unseren Herrn bitten, den himmlischen Segen reich-

⁷ Vgl. *Zgodnja danica* 41 (1888): 16; 46; 49–50; 66–68; 82–83; 87; 89–91; 97–98; 106; 113–114; 122; 129; 137–139; 147–148; 154–155; 169; 172–173; 178–179; 186–187; 193–195; 201–202; 225–226; 242–243; 266–267; 275–276; 281–282; 291–292; 298; 305–306; 314–315; 321–322.

⁸ *Atti del Primo Congresso Salesiano a Bologna* (Torino: Tipografia Salesiana, 1895), 63–64.

⁹ Vgl. auch die deutsche Übersetzung *Die Salesianischen Mitarbeiter oder Praktische Mittel sich der Menschheit nützlich zu machen für Förderung der Sittlichkeit* (Turin: Salesianische Druckerei, 1886).

lich über sie und ihre Familien zu ergießen. Auch Papst Leo XIII. schickt seinen väterlichen Segen allen, die an den salesianischen Konferenzen teilnehmen würden. Diese Zusicherung erhielt unser Don Trione anlässlich einer privaten Audienz am Fest des Hl. Franz von Sales. Es tut mir Leid, dass ich früher keine Zeit hatte, diese frohe Neuigkeit anzukündigen« (ZD 1896, 110).

Bei der Realisierung ihrer Pläne in Slowenien fanden die Freunde der salesianischen Kongregation Unterstützung beim Generaloberen Michael Rua, an den sie sich bei zahlreichen Angelegenheiten verschiedenster Art wandten. Nach 1894 wurden Don Rua mehrere Möglichkeiten, bzw. Orte angeboten, wo sich die Salesianer niederlassen könnten (das Schloss Bukovica bei Stična, die Burg in Ljubljana, Kočevje, Ljubljana-Šiška). Der Hauptinitiator war der Katechet J. Smrekar, dessen großer Wunsch war, ein Erziehungsheim für Knaben zu gründen, die wegen verschiedener Vergehen und Unordentlichkeiten aus den regulären Bildungs(Schul)formen ausgeschlossen waren. Sie landeten wegen der Bestrafung gewöhnlich in der Landesstrafanstalt, wo sie zusammen mit erwachsenen Kriminellen verhaftet wurden. Schon bei der ersten katholischen Versammlung 1892 wurde festgestellt, dass der zentrale slowenische Raum eine solche Stiftung für eine solche Jugendgruppe dringend braucht und unter die Beschlüsse wurde die Sorge für ihre Gründung eingereiht.¹⁰ Das gleiche wurde noch einmal bei der zweiten katholischen Versammlung im Jahr 1900 bestätigt und wiederholt.¹¹ Gleichzeitig wünschte der Katechet J. Smrekar sehr, eine Missionserziehungsanstalt zu gründen. Den Erwartungen der kirchlichen und zivilen Obrigkeit, vor allem auch des Stadt- und Landesschulrates gemäß, sollten die Salesianer die Leitung einer solchen Bildungsanstalt übernehmen. In der offiziellen Korrespondenz wurde für die Benennung der Stiftung die Bezeichnung Korrekptions- oder Rettungsanstalt benutzt. Während der selige Michael Rua die salesianische Gemeinschaft leitete, konnten zwei solche Häuser eröffnet werden: Ljubljana-Rakovnik (1901) und Radna bei Sevnica (1907); unmittelbar darauf begannen die Verhandlungen für die Eröffnung der dritten Anstalt Veržej bei Krizevci, die im Jahr 1912 eröffnet wurde. Neben der Leitungsmitgliedern Celestino Durando und Francesco Cerruti waren auch Mose Veronesi, Leiter der Provinz des hl. Marco in Mogliano Veneto, und Don Rua an den Verhandlungen unmittelbar beteiligt.¹² Es existieren zahlreiche Materialien über die Einführung der Salesianerarbeit unter den Slowenen: in der Tagespresse wie auch in der Korrespondenz zwischen Ljubljana und Turin, in Sitzungsprotokollen der Oberleitung der salesianischen Gemeinschaft und auch im Archiv des Bistums Ljubljana.

3. Bemühungen um salesianische Berufe in Slowenien

¹⁰ Poročilo pripravljalnega odbora o 1. slovenskem katoliškem shodu 1892 v Ljubljani [Bericht des Vorbereitungskomitees über die erste katholische Versammlung 1892 in Ljubljana] (Ljubljana, 1893).

¹¹ Poročilo o 2. slovenskem katoliškem shodu, ki se je vršil leta 1900 v Ljubljani [Bericht über die zweite katholische Versammlung, die im Jahr 1900 in Ljubljana statt fand] (Ljubljana, 1900).

¹² Für eine Zusammenfassung aller Bemühungen vor dem Jahr 2001 vgl. Bogdan Kolar, Lo sviluppo dell'immagine salesiana fra gli Sloveni dal 1868 al 1901, *Ricerche storiche Salesiane* 12 (1993):139–164.

Beim Lesen der Gedenkschriften der ersten Generation der slowenischen Salesianer ist ersichtlich, dass ein regelmäßiges Thema der Kontakte zwischen Don Rua und dem Katecheten J. Smrekar die Möglichkeit der Aufnahme slowenischer Kandidaten für das salesianische Leben in verschiedenen Häusern, welche die Gemeinschaft in Piemont hatte, war.¹³ Den Zöglingen wollte man das Ambiente anbieten, wo sie ihre Schulbildung fortsetzen und sich mit der salesianischen Gemeinschaft treffen konnten; dabei konnte die Entscheidung für die Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft reifen. So wie Don Bosco besuchte auch Don Rua die Häuser regelmäßig und interessierte sich für den Fortschritt einzelner Gruppen und Zöglinge. Don Rua öffnete die Türen der salesianischen Häuser für Zöglinge, die vom Katecheten J. Smrekar ausgewählt und meistens von ihm selbst in die Anstalten begleitet wurden. Der Priester Ivan Perovšek, der 1896 mit einer Gruppe nach Italien ging, erinnerte sich in seinen Aufzeichnungen an den Rat, den Don Rua dem Katecheten J. Smrekar gab: »Schicken Sie ein paar slowenische Schüler nach Turin, damit sie Mitglieder der salesianischen Gemeinschaft werden. So wird es möglich, slowenische Salesianer zu schicken. Inzwischen aber suchen Sie einen passenden Platz, wo sich die ersten Salesianer niederlassen könnten.«¹⁴ Der Katechet J. Smrekar, der unter den laibacher Schülern großes Ansehen genoss und viele Bekannte hatte, nahm Don Ruas Rat ernst. Die meisten von mehr als 50 jungen Slowenen, die bis 1901 nach Italien gingen, als das erste Haus eröffnet wurde, entschlossen sich dafür auf Anregung des Katecheten J. Smrekar. Eine kleinere Zahl der Zöglinge slowenischer Nationalität, die von der westlichen ethnischen Grenze Sloweniens kamen, kamen in Kontakt mit den Salesianern in den Anstalten in Triest und Gorica. In Hinblick auf die frühere Ausbildung und Sprachkenntnisse wurden junge Slowenen in die Salesianeranstalten Valsalice, Foglizzo, Cuorgnè, Penango und Cavaglià geschickt. Die erste Gruppe reiste von Ljubljana am 25. Juli 1894 ab und wurde im Haus Valsalice aufgenommen, wo schon eine Gruppe polnischer Zöglinge war. Der Meinung der Leitung nach sollte ihnen die Ähnlichkeit der Sprachen den Anfang des Lebens im italienischen Milieu erleichtern.¹⁵ Wenn man die schwere Wirtschaftslage, in der sich die slowenischen Länder und einzelne Familien befanden, berücksichtigt – denn alle slowenischen Zöglinge stammten aus Bauernfamilien – dann kann man leichter verstehen, dass der Katechet J. Smrekar einen großen Teil der Last der Erhaltungskosten auf sich nehmen musste. Oft halfen ihm die Leiter einzelner Anstalten, öfters auch Don Rua selbst, an den er sich um Hilfe wandte und den er um die Herabsetzung der Monatsbeiträge bat (ZD 1898, 237). Alle Bewerbungen um die Aufnahme in die salesianische Anstalt mussten direkt an Don Rua adressiert werden (ZD 1901, 271). Die gleiche Weise des Suchens und der Ausbildung der Kandidaten für die salesianische Gemeinschaft wurde auch nach der Eröffnung des Hauses in Rakovnik

¹³ Am meisten wurden die slowenischen Zöglinge in den folgenden salesianischen Häusern in Piemont geschickt: Valsalice in der Nähe von Turin (hier wurde auch die erste Gruppe aufgenommen), San Benigno Canavese, Lombriasco, Cuorgnè, Foglizzo, Penango, Cavaglià und Ivrea.

¹⁴ Priester I. Perovšek (1880–1973) hat seine Erinnerungen im Jahr 1920 geschrieben. Sie befinden sich im Provinzarchiv der Salesianer Don Boscos Ljubljana-Rakovnik.

¹⁵ Über ihre Reise, Empfang in Turin sowie über den Lebensbedingungen unter den Zöglingen schrieb J. Smrekar ausführlichen Berichte für *Zgodnja danica* (48 (1895):70–71).

fortgesetzt, weil die Krainer Landesschulbehörden nicht erlaubten, in der Anstalt außer den Knaben, die aus den regulären Bildungsformen ausgeschlossen wurden, auch solche zu haben, die sonst reguläre Bildungsanstalten besuchen könnten.

Erste Aufgabe: aus dem Rettungsinstitut Rakovnik eine salesianische Anstalt zu machen

Die Anstalt in Rakovnik war die erste salesianische Anstalt im slowenischen Raum. Es waren mehrjährige Bestrebungen nötig, damit sie eröffnet wurde. Unter den salesianischen Mitarbeitern war schon eine bestimmte Müdigkeit zu spüren, denn es wurde schon mehrmals versprochen, dass die Salesianer kommen werden – so informierte den slowenischen Raum der Katechet Smrekar – aber ihre Ankunft wurde immer wieder verschoben. Das Jahrfünft vor der Eröffnung der Anstalt in Rakovnik am 23. November 1901 war die Zeit einer eifrigen Arbeit für die Durchsetzung des Namens Don Boscos unter den Slowenen und die Zeit der Erwartungen, dass die erste salesianische Anstalt von Don Rua gegründet werde (Söll 1989, 47). Aus diesen Gründen war die Aufmerksamkeit der Berufung und Gemeinschaft in Rakovnik gewidmet, größer, als sie sonst in anderen Gegenden war. Die Salesianer wollten aus der Anstalt ein Modell der Stiftung machen, die so die Originalität der Formen ihrer pastoralen Tätigkeit, Aktualität der Erziehungsmethode Don Boscos, so wie die absolute Eingliederung in den slowenischen Raum beweisen sollte. Allerdings war das keine leichte Arbeit. Die Erwartungen und dann die Forderungen der Ortsbehörden unterschieden sich stark von denjenigen, die sich die Salesianer vorstellten. Das zeigte sich besonders bei der Auswahl der Berufung, wo die Salesianer die Bedingungen für die Gründung einer privaten Bildungsanstalt nicht erfüllten. Sie hatten weder qualifizierte Lehrer, noch ein originelles Programm, das eine zusätzliche Bereicherung zum Schulsystem, das schon vorher existierte, bedeutete. Zusätzliche Probleme ergaben sich aus der Tatsache, dass sie zu dieser Zeit in Österreich keine Rechtspersönlichkeit darstellen.¹⁶

Trotzdem gelang es der ersten Gemeinschaft mit der Unterstützung der Mitarbeiter, sich in der Öffentlichkeit und in der großen Gruppe der laibacher Stadtbürger Ansehen zu verschaffen. Auch der Provinzial Emmanuel Manassero (Provinzial 1905–11) kam schon bald nach dem Dienstantritt im Jahr 1905 zur Erkenntnis, dass es in der ersten Periode dringend war, die Bedingungen, die von den Ortsbehörden diktiert wurden, aufzunehmen, um sich so ihre Zuneigung zu verschaffen und den Plan nur stufenweise zu realisieren.¹⁷ Er sah nämlich sofort ein, dass

¹⁶ Erst am 4. Juli 1912 hat das Ministerium für Kultus und Unterricht die Salesianer in der Monarchie genehmigt, der Bischof von Ljubljana Dr. Anton Bonaventura Jeglič wurde darüber am 13. Juli 1912 informiert. Minister Hussarek schrieb: »Seine K.-K. Apostolische Majestät haben mit Allerhöchster Entscheidung vom 27. Juni l. J. die Einführung der Kongregation der Salesianer Don Boscos in den Diözesen Laibach und Triest gegen dem allergnädigst zu gestatten geruht, dass zum mindesten die mit der Leitung der hierländischen selbständigen Provinz betrauten Persönlichkeiten sowie sämtliche Lokalobern hiesiger Niederlassungen sich über die österreichische Staatsbürgerschaft auszuweisen bzw. selbe in angemessener Frist zu erwerben haben.« (Nadžkofijski arhiv Ljubljana, Salezijanci 1912).

¹⁷ Diesbezüglich wurde entscheidend sein Abkommen mit den Stadtschulbehörden in Ljubljana wonach die Anstalt in Rakovnik nur eine Aktivität haben konnte, nämlich eine Volksschule für Buben im Alter zwischen 7 und 14 Jahren, die von dem selben Stadtschulrat als genug verdorben erkannt wurden. Das Haus in Rakovnik ist im Jahr 1906 eigentlich eine Korrekptionsanstalt geworden. (ASD, Die Chronik des Hauses Rakovnik für 1905 und 1906)

das Einhalten der ersten Bedingung, d.h. Organisation einer solchen Bildungsanstalt, die den städtischen Schulbehörden entsprechen würde, eine ausreichende Versicherung wäre, dass man daneben auch mit originellen Formen der salesianischen Tätigkeit beginnen könnte, vor allem mit der Organisation des Festtagatoriums, mit der Durchsetzung der Maria-Hilf-Verehrung und mit dem Bauen ihrer geweihten Kirchen, mit der Grundsteinlegung für Berufsschulen und anderem. Andere Formen pastoralen Tätigkeit, die ihnen eine noch größere Zuneigung so der örtlichen Kirchen als auch der politischen Behörden versichern würde, aber hätte für die Formung ihrer Gestalt negative Folgen, stellten sie deshalb zurück.

In diesen Rahmen gehört die Zurückweisung des Angebotes, den Dienst eines Kaplans und Lehrers junger Häftlinge im Landesgefängnis zu übernehmen, um die der Bischof Monsignor A. B. Jeglič den ersten Schulleiter Simon Visintainer ein paar Tage nach der Ankunft nach Rakovnik bat. Visintainer schrieb Don Rua, empfahl ihm sehr die Bitte des Bischofs und betonte die Bedeutung, welche die Dauerstellung und regelmäßiges Einkommen für die junge Gemeinschaft hätte. Die Antwort Don Ruas und der Oberleitung war negativ (ASD, 12. Dezember 1901). Neben dem Mangel an passendem Personal stand im Vordergrund auch die Sorge für die Gestaltung der salesianischen Identität; im Gegensatz zum Standpunkt der Stadt- und Landesbehörden war nicht die Arbeit mit sittenloser und ganz ausgelassener Jugend und Leitung der Erziehungsanstalten die Grundbestimmung der Salesianer Don Boscos (ASC, D 869, VRC I, 197a). Die Zurückweisung der Bitte des Bischofs hatte Folgen für die Anstalt in Rakovnik; der Bischof war ihr gegenüber ziemlich kühl eingestellt und nahm kaum an Veranstaltungen teil, zu denen er eingeladen wurde, wie aus seinem Tagesbuch ersichtlich ist (Kolar 2001, 41).

Die Salesianer Don Boscos gründeten in Rakovnik eine private Volksschule, die unter besonderen Bedingungen funktionierte; sie wurde eigentlich eine Rettungs- und Erziehungs-Anstalt genannt. Trotz Schwierigkeiten funktionierte die Schule regelmäßig. Am 7. Oktober 1907 schrieb der Landespräsident T. Schwartz: »Aus dem vom Herrn k.k. Landeschulinspektor vorgelegten Berichte über die am 8. Okt. l. J. vorgenommene Inspektion der einklassigen Privat-Knaben-Volksschule der Salesianer zu Kroisseneck hat der k.k. Landeschulrat ersehen, dass der allgemeine Zustand des Unterrichtes und der Disziplin an dieser Schule zufriedenstellend, die Lehrmittelsammlung ausreichend, die Schülerbibliothek dagegen ergänzungsbedürftig ist. Der k.k. Stadtschulrat wird beauftragt den Schulerhalter anzuweisen, für eine Ergänzung der Schülerbibliothek nach Maßgabe der vorhandenen Mittel Sorge zu tragen. Zugleich wird der k.k. Stadtschulrat beauftragt, dem Oberlehrer Likozar für die unter schwierigen Verhältnissen erzielten zufrieden stellenden Unterrichtserfolge und dem Anstaltsdirektor P. Kovačič für die zielbewusste Leitung der Erziehungsanstalt im h. o. Namen die Anerkennung auszusprechen« (ASD, 27. Oktober 1907, Nr. 5514). Die Salesianer versuchten eine Berufsschule zu gründen und bereiteten sich darauf mit gelegentlichen Einleitungskursen in die Berufsarbeit und die Fortbildung der Jugendlichen vor, die bei ihnen die Grundschule abgeschlossen hatten. Wenigstens von Zeit zu Zeit funktionierte das Festtagatorium, obwohl für seine größere Entfaltung die Entfernung von der Stadt ein großes Hindernis war. Neben der Anstalt war eine eifrige Gruppe salesianischer Mitarbeiter aktiv, welche die Tätigkeit möglich machten und den Salesianern auf

verschiedene Weisen bei der Überwindung ihrer Schwierigkeiten halfen. Zusammen mit der Vorbereitung der Anstaltsgebäude wurde auch die Kapelle mit dem Bild der Mutter Gottes von Lourdes und der Maria-Hilf-Kirche ausgebaut. Die Anstalt wurde 1909 fertig gestellt, die Kirche nur teilweise, sie musste bis auf das Ende des ersten Weltkrieges warten, um in den nächsten Jahren bis zum Dach beendet zu werden. Nach S. Visintainer (1901–1903) und Angel Festa (1903–1905) übernahm die Leitung der Anstalt Alojzij Valentin Kovačič bis 1909. Der neue Leiter Pietro Tirone, der seinen Dienst im August 1909 antrat, brachte auch eine Gruppe von Philosophiestudenten aus Radna mit; er leitete die Anstalt bis 1911. In diesem Jahr wurde er von Don Rua zum Leiter der Österreichischen Provinz der Schutzengel ernannt. In Tirons Zeit erlebte die Anstalt in Rakovnik ihre Blütezeit. Da gab es über 150 Zöglinge, welche die Grundschule besuchten; 21 von ihnen wurden von den Gerichten geschickt (Kolar 2001, 214–215).

4. Niederlassungen in Radna und Veržej

Nach der Eröffnung der Anstalt in Rakovnik hegten Katechet J. Smrekar und die Mitarbeiter die Idee, noch weitere Anstalten auch außerhalb der Landeshauptstadt zu gründen. Diese Idee war sogar den Salesianern selbst nicht fremd, weil sie auf diese Weise für die Möglichkeit der Vorbereitung der einheimischen Kandidaten für die salesianische Gemeinschaft sorgen wollten. Hinsichtlich der Bedingungen, die für ihre Tätigkeit in der Anstalt in Rakovnik notwendig waren, war es nämlich unmöglich, dort auch Zöglinge zu haben, welche das Interesse für den Eintritt in die Gemeinschaft zeigten. Das wurde ihnen nicht erlaubt (ASD, Chronik Ljubljana–Rakovnik, 1905). Regelmäßige Besuche des Schulinspektors, angekündigte und unangekündigte, haben einfach verhindert, dass in der Anstalt Zöglinge ohne Bestätigung über ihre Unsittlichkeit und so die Notwendigkeit des Weilens in der Erziehungsanstalt wären. So existierte als einzige Möglichkeit, dass sie auf die Vorbereitung für den Eintritt in die salesianische Gemeinschaft in andere Gegenden, nach Italien oder nach Polen geschickt wurden. Mit der Gründung der Provinz der Schutzengel 1905, die alle Anstalten auf dem Boden der k. und k. Monarchie umfasste, musste man auch an alle Stiftungen denken, welche die Provinz für ihre selbständige Tätigkeit haben musste. Nachdem Katechet J. Smrekar Don Rua das Schloss Radna bei Sevnica angeboten hatte, siedelte sich dort im Sommer 1907 das Noviziat und höhere Klassen des Gymnasiums für junge Polen an; gleichzeitig wurde damit auch für junge slowenische Kandidaten die Tür geöffnet, die so ihre Formung für Salesianer auf dem slowenischen Boden machen konnten (Kolar 2001, 98). Die Niederlassung in Radna wurde zum zentralen Haus für die Ausbildung junger Salesianer und hat diese Aufgabe bis zum Jahr 1941 hin erfüllt, auch nach der Gründung der selbständigen jugoslawischen Provinz 1922. Die Anstalt wurde zu Anfang des zweiten Weltkrieges mit Gewalt unterdrückt, als sie von den Nazis besetzt wurde; nach Kriegsende aber wurde sie nationalisiert. Im Jahr 1908 als er am Weg über Ljubljana und Zagreb nach Palästina war, besuchte Don Rua die Anstalt in Radna (Logar 1971, 3).

Die salesianische Anstalt in Veržej wurde unter besonderen geschichtlichen Umständen gegründet. Das Jahr 1908 war für die ganze österreichisch-ungarische

Monarchie besonders feierlich. Es wurde das 60. Thron-Jubiläum Kaiser Franz Josephs I. gefeiert. Die ganze Kirchenwelt feierte das 50-jährige Jubiläum des Priestertums vom Papst Pius X. Um diese zwei ehrwürdigen Jubiläen zu begehen, entstanden verschiedene Initiativen, viele davon auch von kleinsten Leuten (Söll 1989, 77–78). So reifte in der Familie Puščenjak, die im kleinen Ort Veržej an der Mur lebte, die Idee, zum Gedenken an beide Jubiläen im Ort eine Bildungsanstalt für Jugendliche zu errichten, die wegen knapper wirtschaftlicher Verhältnisse keine Möglichkeit hatten, in entfernten Städten ihre Ausbildung zu erhalten. Mit Hilfe ihres Landsmannes, des Theologieprofessors Dr. Franz Kovačič, suchte sie eine Ordensgemeinschaft, die bereit wäre, ihre Initiative aufzunehmen und die Leitung der neuen Anstalt zu übernehmen.¹⁸ In Bezug auf die erhaltene Korrespondenz zwischen Prof. F. Kovačič und dem Leiter der salesianischen Anstalt Rakovnik, Alojzij Val. Kovačič aus dem Jahr 1907, hat dieser bei der Vorbereitung der Bewerbung geholfen, die dem Generaloberen der salesianischen Gemeinschaft geschickt wurde. Im Mai 1908 wandte man sich über das Bischofsordinariat in Maribor an Don Rua mit der Bitte, dass die Salesianer nach Veržej kommen und die Leitung der Anstalt Marianum übernehmen sollten. Die Salesianer waren ihnen nämlich von Rakovnik und Radna bekannt, aus dem Gebiet des Bistums Ljubljana also, jetzt aber wünschte man sich, dass sie noch ins Bistum Lavant kämen.¹⁹ Während der Verhandlungen mit der Oberleitung der Gemeinschaft der Salesianer, wuchs in Veržej langsam das Gebäude. Im Herbst 1912, als der Generalobere schon Pavel Albera war und die Salesianer in Österreich der Provinzial Peter Tirone leitete, kam nach Veržej eine Gruppe der Zöglinge deutscher Nation, die auf die Eröffnung der Anstalt in Unterwaltersdorf bei Wien wartete, was im Jahr 1914 geschah (83–84).

5. Doppelter Besuch Don Ruas in Slowenien

Zur Verbreitung salesianischer Tätigkeit unter den Slowenen trug in der Öffentlichkeit der zweimalige Besuch des Generaloberen Michael Rua bei. Zum ersten Mal besuchte er im Juni 1904 die Anstalt Rakovnik, als der Grundstein für die neue Kirche Maria-Hilf gelegt wurde. Don Rua machte bei den Ritualen mit, er hatte die Möglichkeit, sich mit allen bedeutenden Vertretern des kirchlichen und öffentlichen Lebens zu treffen und mit der Rede vor die Massen zu treten, die sich zum Ritual versammelten. Besonderen Dank sprach er für alles aus, was für die Jugend gemacht wurde und für die Zuneigung für die junge salesianische Gemeinschaft. Wenn die liberal orientierte Tageszeitung *Slovenski narod* den Auftritt des Bischofs Mons. A. B. Jeglič als eine Art Komödie vorstellte, gab sie für Rua zu, dass er »ziemlich schön gesprochen hat« (SN, 4. Juni 1904). »Mit großer Begeisterung begrüßte die Bevölkerung am Donnerstag Don Boscos Nachfolger, den ehrwürdigen Herrn Don Rua. Von Morgen bis Abend kam das Volk, um den de-

¹⁸ Prelat Dr. Franz Kovačič (1867–1937) Theologie- und Philosophieprofessor im Diocesenseminar Maribor, guter Mitarbeiter des Bischofs dr. Michael Napotnik, hat sich wirklich sehr eingesetzt für die Idee in Veržej eine Erziehungsanstalt und eine Berufsschule zu gründen. Dafür hat er auch eine Baugesellschaft namens Marianum gegründet und selbst geführt.

¹⁹ Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržaju dne 27. oktobra 1912, Maribor 1913.

mütigen Priester zu begrüßen. Sein süßes Wort, seine große Freundlichkeit, seine schwache Figur und sein erhobener Humor machten auf die Besucher einen großen Eindruck», schrieb aber die katholische Tageszeitung *Slovenec* und fügte hinzu, dass Don Rua jedem Besucher ein Andenken schenkte und, dass er besonders zufrieden mit dem Singen war, das ihm zu Ehren verschiedene Sängergruppen vorbereiteten (S, 4. Juni 1904). Das Tagesblatt der deutschen Gemeinschaft *Laibacher Zeitung* schrieb in einem längeren Bericht über das Ereignis, Don Rua »dankte in herzgewinnender Weise allen, die am Werke der Humanität mitgewirkt und zum Feste erschienen waren« (LZg, 6. Juni 1904). Vor dem Fest schrieb aber die gleiche Zeitung: »Zu dieser Feier trifft, wie man uns mitteilt, der Generalrektor der Salesianer-Kongregation, der hochw. Don Rua, der eifrige Nachfolger Don Boscos, des Gründers der salesianischen Institutionen, aus Turin hier ein. Da sich in der hiesigen Gesellschaft und in allen beteiligten Kreisen der Bevölkerung wiederholt das regste Interesse für das Wachsen und Gedeihen der hiesigen salesianischen Anstalt kundgegeben hat, so wird gewiss auch der Verlauf dieser Feier vom schönsten Erfolge begleitet sein« (LZg, 20. Mai 1904). Als man das erste Mal das Programm des Festes ankündigte teilte die *Laibacher Zeitung* mit: »Heute Mittwoch, nachmittags halb 3 Uhr, trifft auf dem hiesigen Südbahnhofe der General-Rektor der salesianischen Kongregation, Don Michael Rua, ein und wird von einem Herrenkomitee empfangen werden. Morgen um halb 12 Uhr vormittags wird der Herr General-Rektor das ständige für die Knaben-Rettungs- und Erziehungs-Anstalt tätige Damen-Komitee unter Führung der Gräfin Auersperg empfangen. Nachmittags desselben Tages (6 Uhr) findet, wie bereits mitgeteilt, die feierliche Grundsteinlegung zum Ausbaue des Institutsgebäudes statt, wozu alle Wohltäter und Freunde der Anstalt mit ihren Familien eingeladen sind« (LZg, 1. Juni 1904).

Die Feier der Weihung des Grundsteines für die Maria-Hilf-Kirche in Rakovnik im Jahr 1904 hinterließ in der salesianischen Geschichte in Slowenien eine tiefe Spur und legte gewissermaßen das Fundament für ihre weitere Anwesenheit. An der Feier nahmen alle angesehenen Vertreter des kirchlichen und öffentlichen Lebens teil. Über die Tätigkeit der Salesianer und ihre Erfolge bei der Arbeit berichtete die Presse. Dank dem Leiter Angel Fest wurden großzügige Pläne gemacht, die durch Besuch Don Ruas unterstützt wurden. In der salesianischen Überlieferung steht geschrieben, dass der Generalobere bei dieser Gelegenheit äußerte: »Die salesianische Anstalt in Ljubljana wird wachsen und sich mit Hilfe Gottes wunderbarweise entwickeln« (ASD, Chronik Ljubljana–Rakovnik, 1904). Der Aufbau der Kirche und der Anstalt verlangte ständiges Gewinnen von Geldmitteln, was aber nur dann möglich war, wenn die Arbeit unter den Mitarbeitern noch verzweigter war und sie über das Geschehen informiert wurden. Die Salesianer hatten das Bedürfnis, diese Begeisterung weiter zu erhalten und die Mitarbeiter noch fester mit der Anstalt und ihren Plänen zu verbinden. Eine Gruppe der Salesianer slowenischer Nation, die zu der Zeit in Rakovnik tätig war, fühlte sich stark genug, eine solche Arbeit zu erledigen, so begann sie im Sommer 1904 die Zeitschrift *Don Bosco – Zeitung der Salesianer in Ljubljana*, herauszugeben, die zu einer offiziellen Bindung zwischen der Stiftung und ihren Gönnern wurde. Einer der Hauptgründe für ihre Herausgabe war der Wunsch, in jeder Zeitungsnummer die Spendenliste für den Bau der Maria - Hilf - Kirche zu veröffentlichen. Don Rua

begrüßte die Herausgabe der Zeitung und gab der Stiftung in Rakovnik seine volle Unterstützung. Die Monatszeitschrift *Don Bosco* erschien drei Jahre, 1907 wurde sie von der Zeitschrift *Salesianische Nachrichten*, die in Turin herausgegeben wurde, ersetzt. Die *Salesianischen Nachrichten* kommen in verschiedenen Sprachen heraus; Slowenisch ist die 6. Sprache, in der sie erscheinen.

Das zweite Mal besuchte Don Rua die slowenischen Länder auf dem Weg ins Heilige Land im Februar 1908; diesmal besuchte er zuerst die Anstalt in Rakovnik und dann in Radna (Logar 1971, 3). In beiden Orten traf er sich mit Mitarbeitergruppen und begrüßte die Träger der öffentlichen Behörden. Ausdrücklich wollte er sich mit dem Jugendrichter Franc Milčinski²⁰ treffen, den er in seinem Büro im Gerichtsgebäude besuchte. F. Milčinski setzte sich nämlich eben zu dieser Zeit in der Öffentlichkeit schriftlich und mündlich mit Reden für die salesianische Arbeit ein und bezeichnete sie als die einzige entsprechende Form für die Rettung der Jugendlichen, die sonst die Gesellschaft total unmöglich machen würden, weil sie in Konflikt mit ihr kamen. Er half auch, dass die Salesianer für ihre Arbeit öffentliche Geldmittel bekamen und dass ihre Stiftung als eine den Jugendlichen besonders hilfreiche Stiftung anerkannt war (Milčinski 1907). Über diese Reise und über die Aufmerksamkeit, die Don Rua in Ljubljana und Radna erwiesen wurde, schrieb der venezianische Provinzial Clemente Bretto, der Don Rua begleitete, für das italienische *Bollettino salesiano* einen längeren Bericht (Bretto 1908).

6. Don Ruas Gestalt unter den Slowenen

Die Slowenen hatten die Gelegenheit, Don Rua über die Presse und während seiner zwei Besuche kennenzulernen. In der Presse wurde er immer als einer der engsten und treuesten Mitarbeiter Don Boscos vorgestellt (Castano 1970, 38–39), der am Anfang der Ordensgemeinschaft der Salesianer in allen bedeutenden Momenten anwesend war und der Don Boscos Arbeit nach 1888 treu fortsetzte. In der Tageszeitung der deutschen Gemeinschaft *Laibacher Zeitung*, die in Ljubljana erschien, wird er konsequent als »der eifrige Nachfolger Don Boscos« bezeichnet. So wie Don Bosco schenkte er, der Meinung dieser Presse nach, der Berufungsarbeit, der Verbreitung der Andacht zu Maria Helferin und der Sorge für die Jugendausbildung eine besondere Aufmerksamkeit. Don Rua wurde als der treueste und zuverlässigste Fortsetzer der Arbeit des Stifters, als Deuter seines Gedankens und als eifriger Apostel betrachtet. Seine Auftritte, bescheidene Handlung, echte Kontakte mit den Leuten, obwohl ihm dabei die fremde Sprache des Ge-

²⁰ Franz Milčinski (1867–1932), promovierte in Wien 1890, hat als Richter und Gerichtsexpert in verschiedenen Orten Sloweniens gearbeitet (Ljubljana, Idrija, Litija, Brdo, Radovljica, Škofja Loka). Zwischen 1902 und 1920 wurde er Gerichtshofsekretär und nachher Landesgerichtsrat. In Ljubljana hat er eine besondere Aufmerksamkeit für die Jugendlichen gehabt und hat eine Abteilung für Jugendsorge gegründet, die erste dieser Art in ganz Österreich. Für den Kinderschutzkongress in Wien im Jahr 1906 hat er einen Bericht Verwahrloste und entartete Jugend in Krain vorbereitet. Sein Beitrag wurde das nächste Jahr unter dem Titel Die Ursachen, Erscheinungsformen und die Ausbreitung der Verwahrlosung von Kindern und Jugendlichen in Österreich (vgl. Schrift. des ersten Österr. Kinderschutzkongresses in Wien, 1907, Bd. 1) publiziert. Später hat er noch mehrere Beiträge darüber vorbereitet, z.B. Aus der Werkstatt des Jugendrichters (1910), Praktische Fürsorge ohne Fürsorgegesetze (1911). Vgl. SBL 2:124–125.

sprachpartners ein Hindernis war, brachten ihm die Sympathie aller, mit denen er in Kontakt kam. Noch jahrelang (mehrere Aussagen wurden 1951 gesammelt, als die Anstalt in Rakovnik das 50-jährige Jubiläum ihrer Tätigkeit feierte) nach dem Treffen mit ihm im Februar 1908 erzählten die damaligen Zöglinge von Rakovnik, wie er sie nach der Abendrede um sich sammelte, jedem einen Apfel gab und ihn nach seinem Namen fragte (ASD, Chronik Ljubljana–Rakovnik, 1951). Sein Auftritt machte auch auf die Journalisten der liberalen Presse einen großen Eindruck. »Ganz schön sprach der aus Turin kommende Generaloberer der Salesianer, aber kaum einer verstand ihn, weil er Italienisch sprach«, berichtete die liberale Tageszeitung *Slovenski narod* im Juni 1904. Obwohl es vorher zur öffentlichen Kritik der salesianischen Arbeit und vor allem der Art des Sammelns der Geldmittel für den Bau der Anstalt und der Kirche in Rakovnik gekommen war, haben sich solche Auftritte nach seinem Besuch wenigstens für einige Zeit beruhigt. Die Tageszeitung *Slovenec* schrieb in ihrem Bericht über die Feierlichkeit: »Don Rua machte auf alle den besten Eindruck, noch spät in der Nacht kamen verschiedene Herren nach Rakovnik und wollten ihn sehen. Er sieht wie ein Toter aus, er ist lauter Haut und Knochen – man sieht, dass er der Arbeit zum Opfer fällt, aber sein Geist ist noch frisch und er ist immer gut gelaunt bei all seinen Schwierigkeiten. Seine Söhne in Rakovnik hat er sicher getröstet, aber er machte auch uns, die ihn gesehen haben, große Freude« (S, 7. Juni 1904). Das einheitliche Urteil aller Berichterstatter war, dass Ruas Auftritt auf alle Teilnehmer den besten Eindruck machte; sie spürten, dass sie von ihm persönlich angesprochen waren und dass er mit ihnen einen persönlichen Kontakt suchte. Man kann sagen, dass dieses Treffen mit dem Generaloberen der Gemeinschaft der Salesianer in Rakovnik das Wohlwollen bei den Behörden und in der Öffentlichkeit hervorrief und bessere Arbeitsbedingungen brachte. Etwas Ähnliches geschah vier Jahre später.

7. Abschluss

Etwas Ähnliches wie für Don Bosco, den die slowenische Gemeinschaft schon zu seiner Todesstunde gut kannte, kann man auch für seinen Nachfolger in der Leitung der salesianischen Kongregation, Michael Rua, sagen. Mit beiden hatten die slowenischen Christen persönliche Kontakte, mit ihnen führten sie Korrespondenz und auf verschiedene Weisen arbeiteten sie Hand in Hand bei der Unterstützung der salesianischen Gemeinschaft. Don Rua wurde als beispielhafter Priester, als eine Hirtenfigur, bescheiden und fromm, als ein treuer Fortsetzer der Arbeit Don Boscos vorgestellt. Der zweimalige öffentliche Auftritt Don Ruas, wobei vor allem die Teilnahme an der Einsegnung des Grundsteines der Kirche Maria-Hilf in Rakovnik im Juni 1904 von Bedeutung war, hinterließ in den Leuten die Spur einer großen Zuneigung. Jedes Mal bedeutete das eine größere Zuneigung für die Salesianer Don Boscos und eine günstigere öffentliche Meinung. Welch eine Spur er in der slowenischen Öffentlichkeit und unter den salesianischen Mitarbeitern hinterließ, zeigte sich aber ausdrücklich nach seinem Tode. Schon damals hielt man ihn für einen Heiligen und einen würdigen Nachfolger des hl. Johannes Bosco im Leitungsteam der Salesianer. Mit seiner großen Weisheit gelang

es ihm, alle Schwierigkeiten, denen die salesianische Gemeinschaft am Anfang des 20. Jh. begegnete, zu überwinden und die Zahl ihrer Stiftungen zu vergrößern.

Abkürzungen

ASC – Archivio Salesiano Centrale Roma
ASD – Arhiv salezijanske družbe Ljubljana-Rakovnik
DBS – *Dizionario biografico dei salesiani*
LZg – *Laibacher Zeitung*
S – *Slovenec*
SBL – *Slovenski biografski leksikon*
SN – Slovenski narod
ZD – *Zgodnja danica*

Referenzen

Archivio Salesiano Centrale Roma, D 869, Verbali delle Riunioni Capitalari, vol. I, S. 197a.

Arhiv salezijanske družbe Ljubljana-Rakovnik.

- 12. Dezember 1901. S. Visintainer schreibt dem Michael Rua, Entwurf des Briefes vom 12. Dezember 1901.
- 27. Oktober 1907. Zuschrift des k.k. Landeschulrates für Krain, Z. 5514.
- Die Chronik des Hauses Ljubljana-Rakovnik 1901–1910.

Bretto, Clemente. 1908. Il Sig. Don Rua in Oriente. Lettere del Sac. Clemente Bretto. *Bollettino Salesiano* 32, Z. 5 (maggio):134–135.

Castano, Alojzij. 1970. *Častitljivi Mihael Rua. In: Svetost v don Boskovih družbah*, Band 2, S. 3–50. Ljubljana.

Diekmann, Herbert. 1997. Bibliografia generale di don Bosco. Vol. II: Deutschsprachige don-Bosco-Literatur. 1883–1994. Roma.

Dizionario biografico dei salesiani. 1968. Torino: A cura dell'Ufficio stampa salesiano.

Kolar, Bogdan. 1993. Lo sviluppo dell'immagine salesiana fra gli Sloveni dal 1868 al 1901. *Ricerche storiche salesiane* 12:139–164.

- –. 2001. *Salezijanci: sto let na Slovenskem. 1901–2001*. Ljubljana: Salezijanski inšpektorat.
- –. 2008. La percezione dell'azione educativa salesiana nell'ambiente sloveno prima della grande guerra mondiale. *Ricerche storiche salesiane* 27:61–98.

Laibacher Zeitung. 1784–1918. Laibach [Ljubljana]: Ignaz Alois Edler v. Kleinmayr.

– 20. Mai 1904 / Z. 121. Feierliche Grundsteinlegung.

– 1. Juni 1904 / Z. 123. Aus Kroisseneck.

– 6. Juni 1904 / Z. 126. Die Feier der Grundsteinlegung in Kroisseneck am 2. Juni 1904.

Logar, Anton, ur. 1971. Mihael Rua, prvi naslednik svetega Janeza Boska. Ljubljana: Salezijanski inšpektorat.

Milčinski, Franc. 1907. Zanimanja in izprijena mladina, skrb zanjo in sirotinski sveti. In: *Koledar Družbe sv. Mohorja za leto 1907*, 46–57. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Slovenec. 1873–1945 Politichen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.

– 4. Juni 1904 / Z. 125. Temeljni kamen kapele in novega zavoda na Rakovniku.

– 7. Juni 1904 / Z. 127. Temeljni kamen na Rakovniku.

Slovenski biografski leksikon. 1925–1991. 4 Bd. Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.

Slovenski narod. 1868–1943. Ljubljana: Narodna tiskarna.

– 4. Juni 1904 / Z. 125. Škof na Rakovniku. Slovenski narod.

Söll, Georg. 1989. *Die Salesianer Don Boscos (SDB) im deutschen Sprachraum 1888–1988*. München.

Wirth, Morand. 2000. *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815–2000)*. Roma: LAS.

Zgodnja Danica. 1849–1902. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Krizostom Pogačar.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 2, 235—250

UDK: 272-46-475(497.4)

Besedilo prejeto: 2/2011; sprejeto: 4/2011

Brigita Perše

»Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih

Povzetek: V deželah s starokrščansko tradicijo že desetletja beležijo strm upad števila katoličanov, nedeljnikov, krstov, porok ... Ta fenomen, ki mnoge pastoraliste navdaja z nelagodjem, so poimenovali »še-sindrom«.

Študija raziskuje, ali o tem sindromu lahko govorimo tudi v Sloveniji. Razprava naredi še korak več, saj sočasno analizira tudi morebitne razlike glede na stopnjo urbanizacije okolja. Izsledki, ki veljajo za področje ljubljanske nadškofije, so pokazali, da v opazovanem obdobju (1965–2010) ves čas govorimo o upadu verskega prakticiranja ne glede na stopnjo urbanizacije okolja, vendar obstaja razlika: najslabše versko prakticiranje je bilo ves čas v mestnem okolju, nekoliko boljše v primestnem, najboljšje pa na podeželju.

Rezultati naše analize podpirajo rezultate raziskav drugih zahodnoevropskih držav, ki opozarjajo na »še-sindrom« in nakazujejo, da zgodovinski model ljudske ali množične Cerkve danes tudi pri nas ne more biti več ponovljiv v obliki, kakršno je imel v preteklosti. Zato so v razpravi predlagane temeljne pastoralne usmeritve za prihodnost.

Ključne besede: cerkvena statistika, verska praksa, ljubljanska nadškofija, nedelniki, katoličani, krsti, cerkvene poroke, cerkveni pogrebi, pastoralne smernice

Abstract: **»Still-Syndrom« (»Noch-Syndrom«) in Catholic Church Requires New Evangelisation, Especially in Towns**

During recent decades, countries with an old Christian tradition have been noting a dramatic drop in the number of the faithful, church attendance, baptisms, marriages ... This phenomenon, which makes many pastoralists uneasy, has been called *Noch-Syndrom* (»still-syndrome«) in German-speaking countries.

The study surveys whether this syndrome can also be noted in Slovenia. The paper makes one more step since it simultaneously analyzes possible differences with regard to the degree of urbanisation. The results that are valid for the archdiocese of Ljubljana have shown that during the observed period (1965–2010) a constant drop in religious practice irrespective of the degree of urbanisation can be seen, yet there are some differences: all the time the religious practice was lowest in urban areas, somewhat better in suburban areas and best in rural areas.

The results of our analysis support the results of surveys in other West European countries, which draw attention to the »still-syndrome« and indicate that

the historical model of a mass people's church cannot be repeated in the form it had in the past. Therefore the paper suggests basic pastoral orientations for the future.

Key words: church statistics, religious practice, archdiocese of Ljubljana, attendees at Sunday mass, Catholics, baptisms, church weddings, church funerals, pastoral guidelines

1. Uvod

V članku *Postmoderno mesto kot izziv za pastoralno* (Perše 2009a) smo se seznanili z dejstvom, da je bila verska praksa v Sloveniji v letu 2007 v mestnem okolju precej manjša kakor v nemestnem. Pri tem se nam postavi vprašanje, ali je bila tovrstna razlika v verski praksi navzoča že dalj časa. V Evropi se namreč vse od industrijske revolucije in z njo povezanega nastanka velikih industrijskih mest dalje veliko piše o problemu mestne pastorale. Prvi se je tega problema znanstveno lotil dunajski pastoralni teolog Heinrich Swoboda, ki je leta 1909 v knjigi *Großstadtseelsorge* pokazal, kakšna pošast so velike mestne župnije z več kakor 80 000 verniki in kako je prav zaradi njih v pastoralni prodrlo načelo, da se morajo župnije primerno zmanjšati: tako bo mogel župnik imeti pregled čez vso župnijo, dobiti stik s svojimi verniki in ga ohraniti. Vrednost njegovega dela je predvsem v tem, da so bili v njem prvič predstavljeni problemi takšne pastorale (Blöchlinger 1992, 143).

Njegovo delo je – časovno nekoliko pozneje – odmevalo in se interpretiralo tudi pri nas (Odar 1940, 52). V slovenskih deželah je namreč zaradi relativnega ekonomskega zaostajanja pred prvo svetovno vojno nastalo razmeroma malo velikih industrijskih središč z delavskim proletariatom. Pri nas po prvi svetovni vojni ustanavljanje novih župnij v mestih daje slutiti, da je Cerkev hotela vsaj delno zadostiti novim premikom prebivalstva in s tem novim pastoralnim potrebam. Sočasno smo beležili »umiranje« tradicionalnih, nekoč velikih in živih podeželskih župnij.

Kmalu po vojni, leta 1923, je Gregorij Rožman ugotovil: »Vojna in razmere po vojni so ljudstvo tako demoralizirale in zmaterilizirale – in to povsod, ne samo po mestih, ampak tudi po deželi, in ne samo pri nas, temveč po vsej Evropi – da mora vsak dušni pastir seči po doslej bolj redkih ali izrednih sredstvih, da obnovi, utrdi in ohrani versko življenje med svojimi verniki.« (1923, 170) Zato je poleg misijonov predlagal duhovne vaje po stanovih: »Treba bo organizirati posebne odbore za duhovne vaje. ... Za posamezne stanove oziroma starosti in spol.« (170) Ciril Potočnik je leta 1929 zaskrbljeno zapisal, da ob nedeljah v Ljubljani pri sveti maši manjka približno 33 % »obveznikov«, tako je izključeno, da bi pastir poznal svoje ovce, in končal: »Če ljudje ne pridejo več k duhovniku, mora pač duhovnik k ljudem.« V ta namen je pod vplivom pozitivnih praks iz tujine predlagal (151–159): pastoralne obiske po domovih vsaj enkrat na leto; predstavitev popoldanske svete maše v poznejše večerne ure, da se je lahko udeležijo tudi delavci; večji poudarek na krščanski karitas in na vsebini pridig; urejeno župnijsko kartoteko; romanja, večjo rabo tiskane besede v pastoralne namene (župnijska glasila, revije, časopisi,

koledarji) ... Le nekaj let pozneje je Alojzij Odar zapisal: »Cerkveno življenje se v mestih razvija hočeš nočeš mimo župnij. V večjih mestih malokdo pozna svojo župnijo in veliko ljudi ne ve, v katero župnijo spadajo. To se kaže zlasti takrat, ko so ljudje prisiljeni iskati podatke in izpise iz matičnih knjig. Teh primerov pa je danes na tisoče.« (1936, 71) Zato je po zgledu iz Münchna predlagal ustanovitev centralnega matičnega urada za vso Ljubljano.

To je le nekaj dejstev, ki kažejo, kako so cerkveni predstavniki pri nas tudi že pred popisom prebivalstva leta 1931, na katerem so se skoraj vsi prebivalci (96,8 %) izrekli za rimskokatoliško veroizpoved (Šircelj 2003, 70), zaskrbljeno opozarjali na razkorak med izpovedovanjem vere in prakso in iskali nove pastoralne poti do človeka. Obdobje društvenega in strankarskega katolicizma bi lahko pomenilo »prebujenje«, a je vse preveč ostalo v rokah klerikov, to pa je bilo tuje družbi, v kateri je vedno bolj pridobivala veljavo svoboda (tudi verska). Na drugem vatikanskem koncilu se je Cerkev zavzela za obnovo dialoga s svetom, laikom pa priznala samostojno teološko identiteto na podlagi njihove poklicnosti. Toda kljub sprejetemu »*aggiornamentu*«, to je podanašnenju Cerkve, v deželah s starodavno krščansko tradicijo vernost prebivalcev strmo upada. Gospodarski razvoj, napredek v znanosti in tehniki, nov življenjski slog in spremenjeni načini preživljanja prostega časa so namreč korenito spremenili družbe in obenem verske razsežnosti človekovega življenja.

Teh le nekaj navedenih razlogov nas je spodbudilo, da smo začeli raziskavo na podlagi cerkvenih podatkov, s katero smo želeli odgovoriti na vprašanje, koliko je po drugem vatikanskem koncilu padajoči trend tradicionalnih oblik verske prakse navzoč tudi pri nas in ali so pri tem zelo opazne značilne razlike glede na stopnjo urbanizacije okolja.

2. Raziskava

2.1 Hipotezi

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči naslednji hipotezi:

- a) upad tradicionalnih oblik verske prakse je navzoč tudi v Sloveniji;
- b) na trend tradicionalnih oblik verske prakse in na njeno višino vpliva stopnja urbanizacije okolja.

2.2 Poprejšnje priprave in metode potrditve hipoteze

Zaradi obsežnosti raziskave in s tem povezane množice podatkov smo se v raziskavi omejili na vse župnije ljubljanske nadškofije. Ta nadškofija je od leta 2006, ko je iz nje izšla novomeška škofija, sestavljena iz 233 teritorialnih župnij. Pri analizi smo uporabili podatke iz obrazcev Letni pregled pastoralnega dela (Pastoralna služba b.l.a) za bogoslužni del (2001-2010) in iz obrazcev Verske statistike (1965-2000) (Pastoralna služba b.l.b), ki jih vsako leto izpolnjujejo župnijski uradi. Če župnik za posamezno leto ni napisal podatka, smo ta podatek prepisali iz obraz-

ca (pred)preteklega leta. Takšni primeri so bili zlasti v rubriki pri številu prebivalcev in katoličanov. Zgodilo se je tudi, da župnik izpolnjenega obrazca za posamezno leto sploh ni oddal. Če ne bi zapolnili teh vrzeli s podatki iz (pred)preteklega leta, bi bil nadškofijski seštevek na primer števila prebivalstva zelo nizek in še zdaleč ne bi ustrežal dejanskemu nadškofijskemu stanju.

Ker katoliška Cerkev na Slovenskem podatke zbira pri župnijskih uradih, je bilo treba še pred samim začetkom preverjanja naših hipotez župnije ljubljanske nadškofije kategorizirati glede na stopnjo urbanizacije okolja. Pri tem smo se oprli na že izdelano kategorizacijo župnij (Perše 2009b; Perše 2010a; Perše 2010b), po kateri je v ljubljanski nadškofiji podeželskih skoraj polovica (48,1 %) župnij, primestnih (tudi t. i. postpodeželskih) dobra petina (21,9 %), mestnih pa skoraj tretjina (30 %) župnij.

Pri analizi preučevanih fenomenov smo uporabili statistično metodo razvrščanja župnij v razrede glede na stopnjo urbanizacije. Gibanje verske prakse smo ponazorili z grafi, na katerih smo nakazali tudi linearne trendne črte. Tam, kjer nismo uporabili grafičnih prikazov, smo v opombe zapisali enačbe linearnih trendov ($y = a + b \cdot x$, pri tem je »a« povprečna vrednost odvisne spremenljivke na sredini preučevanega obdobja, »b« pa prirast oz. upad v enem letu) in determinacijski koeficient (R^2), ki izraža moč pojasnitvenosti preučevanega modela.

2.3 Rezultati

2.3.1 Prebivalci in katoličani

Analiza števila prebivalcev v opazovanem obdobju (1965–2010) na teritoriju ljubljanske nadškofije je pokazala, da je število prebivalcev v ljubljanski nadškofiji skoraj vsa leta naraščalo,¹ tako da se je s 500 000 prebivalcev (leta 1965) dvignilo na skoraj 800 000 prebivalcev (leta 2010). Podrobnejša analiza glede na stopnjo urbanizacije (podeželje, primestje, mesto) pa je pokazala, da se je v nadškofiji število prebivalcev v preučevanem obdobju povečalo le v mestnem² in v primestnem³ okolju, na podeželju pa ne.⁴ Pri tem se zastavlja vprašanje, kako se je v tem obdobju gibal število katoličanov.

Z grafa 1 je razvidno, da je v ljubljanski nadškofiji absolutno število katoličanov naraščalo do leta 1985. Po tem letu se je ustalilo pri le nekaj manj kakor 600 000 katoličanih, čeprav je kmalu vendarle opaziti rahel padajoči trend. Glede na stopnjo urbanizacije okolja je analiza pokazala, da je v preučevanem obdobju zmeraj živelo okrog 66,5 % vseh katoličanov ljubljanske nadškofije v mestnem okolju, v primestnem okrog 18,5 % katoličanov, na podeželju pa 15 %.

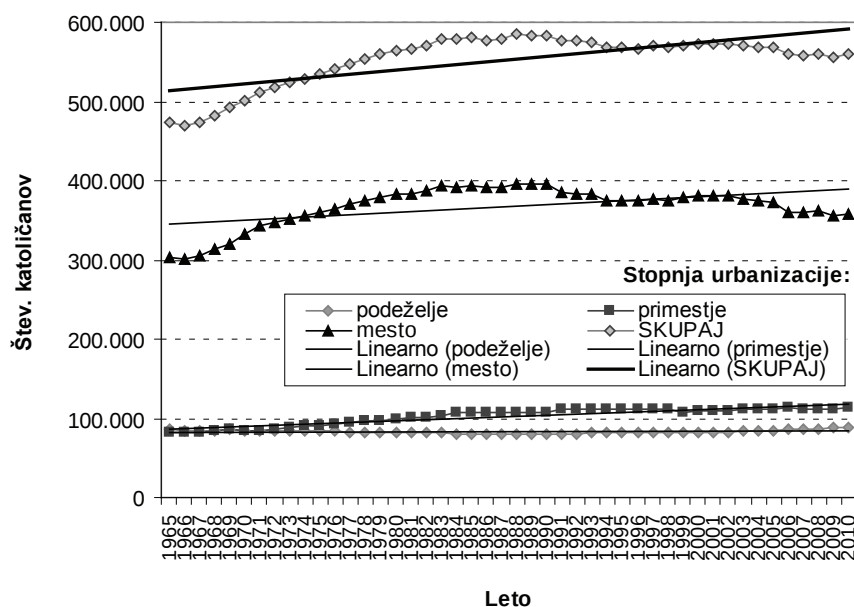
Graf 2 ponazarja odstotek katoličanov med prebivalci ljubljanske nadškofije v

¹ Enačba trenda števila prebivalcev v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 679237,826 + 5545,840 \cdot x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,871$).

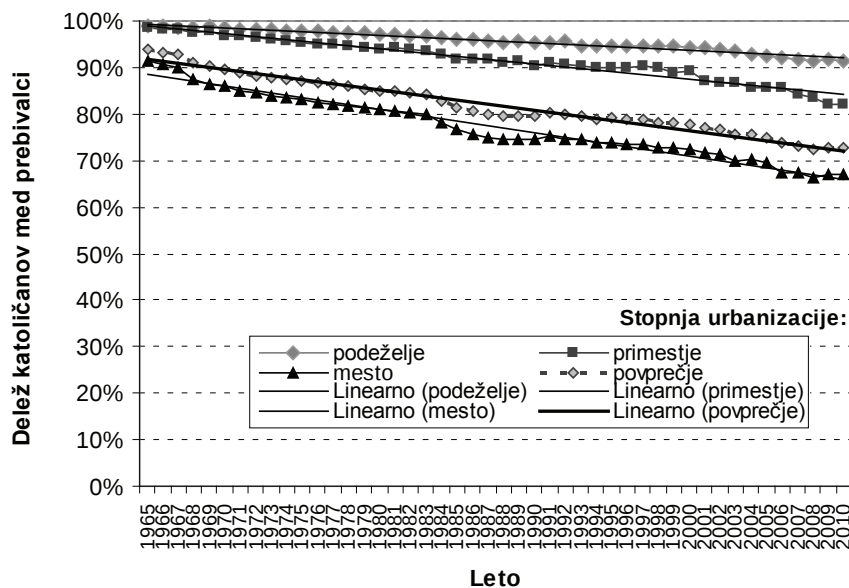
² Enačba trenda števila mestnega prebivalstva v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 480187,348 + 4188,295 \cdot x$ in je močno povezana s časom ($R^2 = 0,802$).

³ Enačba trenda števila primestnega prebivalstva v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 112376,761 + 1193,477 \cdot x$ in je zelo močno povezana s časom ($R^2 = 0,951$).

⁴ Enačba trenda števila podeželskega prebivalstva v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 86673,717 + 164,068 \cdot x$ in je šibko povezana s časom ($R^2 = 0,405$).



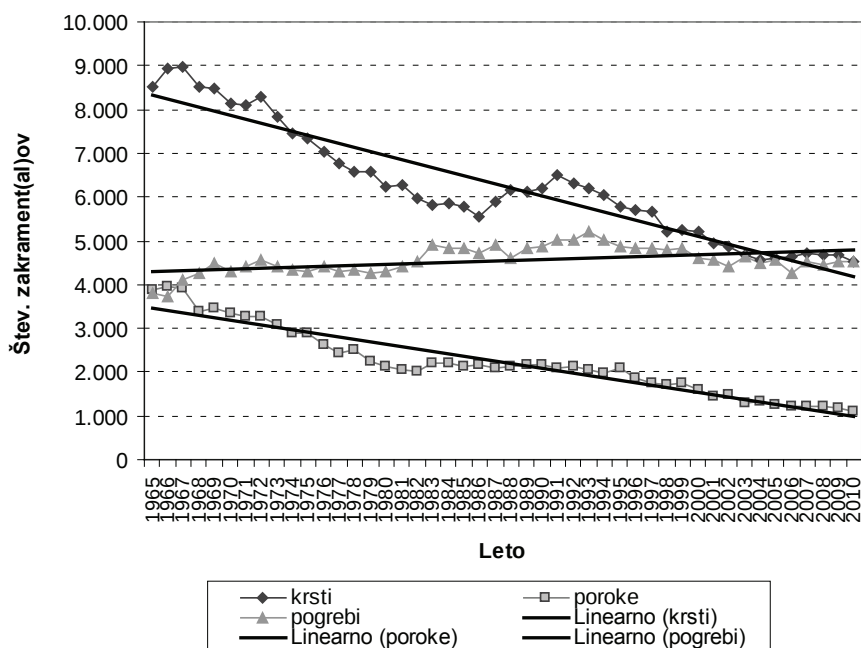
Graf 1: Število katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010



Graf 2: Delež katoličanov med prebivalci ljubljanske nadškofije glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

obdobju 1965–2010. Z njega je razvidno, da je ta odstotek v preučevanem obdobju upadal, in to s 94 % na 72,7 %. Če se bo takšno upadanje⁵ še nadaljevalo, potem lahko pričakujemo, da bo med prebivalci leta 2048 le še 57,8 % katoličanov, kolikor se jih je v Sloveniji za katoliško vero opredelilo ob zadnjem popisu prebivalstva leta 2002. Upoštevajoč stopnjo urbanizacije okolja, lahko z grafa vidimo, da je bil v nadškofiji med prebivalci odstotek katoličanov vedno najvišji na podeželju, nekoliko manjši v primestnem okolju, najmanjši pa v mestnem okolju.⁶

2.3.2 Krsti, cerkvene poroke in pogrebi



Graf 3: Krsti, cerkvene poroke in pogrebi v ljubljanski nadškofiji, 1965–2010

V ljubljanski nadškofiji je v preučevanem obdobju število krstov upadlo z 8515 na 4508,⁷ število cerkvenih porok s skoraj 4000 na 1114, medtem ko je število cerkvenih pogrebov v tem obdobju variiralo med 4000 in 5000. Z grafa 3 je razvidno, da se v nadškofiji v bližnji prihodnosti lahko zgodi preobrat rasti katoličanov iz pozitivne v negativno (neupoštevajoč priselitve in odselitve ter »neuradne« iz-

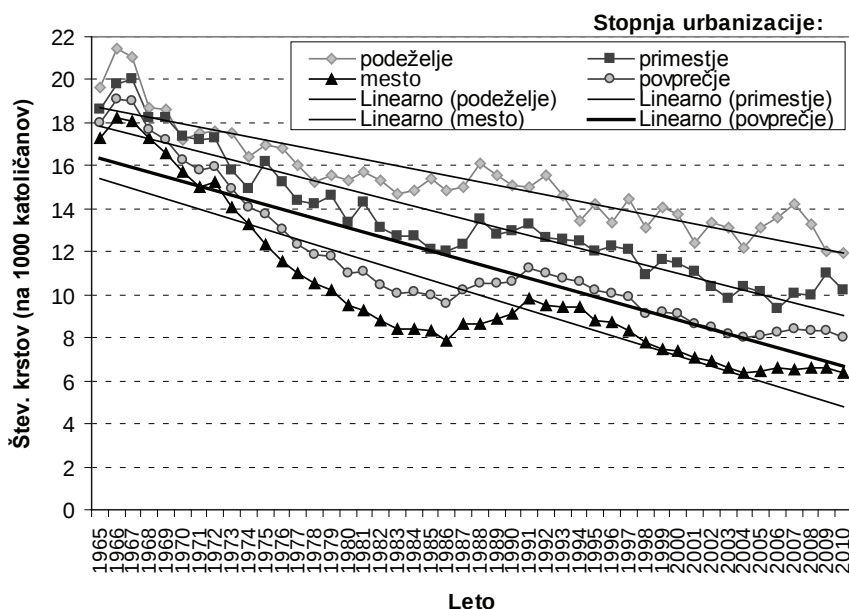
⁵ Enačba trenda deleža katoličanov med prebivalci v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 0,820 - 0,004 \cdot x$ in je zelo močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,973$).

⁶ V obdobju 1965–2010 je delež katoličanov med prebivalci na podeželju upadel z 98,8 % na 91,6 %, v primestnem okolju z 98,4 % na 82,1 %, v mestnem okolju pa z 91,5 % na 66,9 %.

⁷ Ker nimamo na voljo podatkov o absolutnem številu rojstev na področju ljubljanske nadškofije, ne moremo določiti odstotka krstov novorojenih (natančen izračun bi bil možen le na državni slovenski ravni). Na podlagi podatkov za vso Slovenijo lahko le sklepamo, da padajoče absolutno število krstov sledi negativnim slovenskim demografskim trendom.

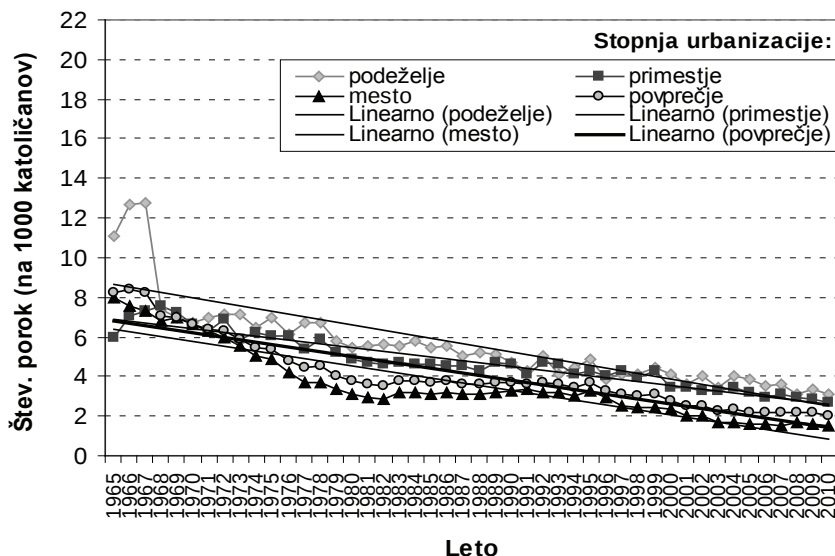
stope iz katoliške vere), saj letno število cerkvenih pogrebov skoraj že dosega število krstov. V nadaljevanju smo število krstov, cerkvenih porok in pogrebov preračunali na 1000 katoličanov in ugotovili, da je v preučevanem obdobju v ljubljanski nadškofiji na 1000 katoličanov število krstov upadlo s skoraj 20 na 8, število cerkvenih porok pa z 8 na 2, medtem ko se je število cerkvenih pogrebov ves čas gibalo okrog 8 na 1000 katoličanov.

Upoštevajoč stopnjo urbanizacije okolja, je analiza pokazala, da je bilo na 1000 katoličanov v preučevanem obdobju v mestnem okolju zmeraj nekoliko manj krstov, cerkvenih porok in pogrebov kakor v primestnem, v primestnem okolju pa nekoliko manj kakor na podeželju; to je nazorno razvidno z grafov, ki sledijo (prim. grafe 4, 5 in 6).



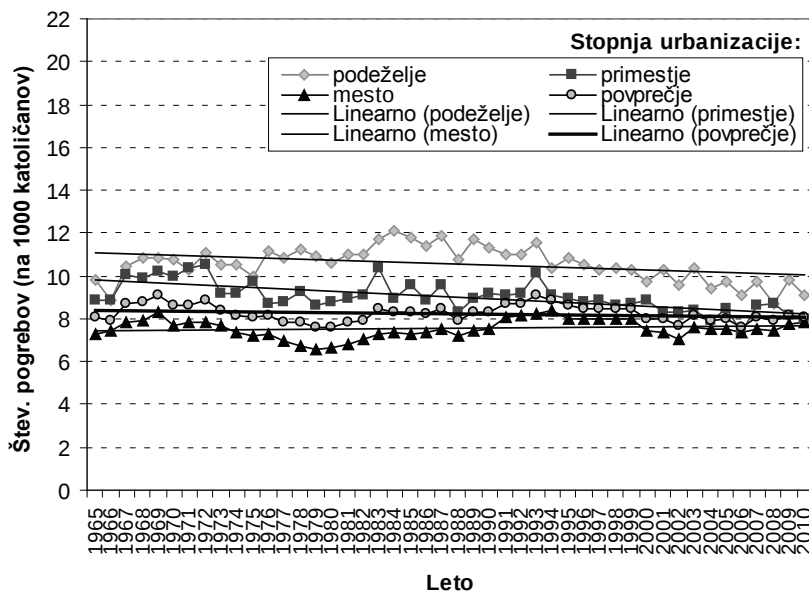
Graf 4: Število krstov na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965-2010

Z grafa 4, ki ponazarja gibanje števila krstov na 1000 katoličanov v obdobju 1965–2010, je razvidno, da so bile glede na stopnjo urbanizacije okolja na začetku preučevanega obdobja precej manjše razlike kakor leta 2010 (podatki za leto 1965 so navedeni v oklepajih), v katerem je na 1000 katoličanov prišlo na podeželju 12 krstov (20), v primestnem okolju 10 (19), v mestnem pa le 6 (17) krstov.



Graf 5: Število cerkvenih porok na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

Z grafa 5, ki ponazarja gibanje števila cerkvenih porok na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji v obdobju 1965–2010, je ves čas razviden padajoči trend; pri tem je bilo glede na stopnjo urbanizacije okolja v mestnem okolju zmeraj nekoliko manj cerkvenih porok kakor v primestnem okolju in na podeželju.



Graf 6: Število cerkvenih pogrebov na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

Z grafa 6, ki ponazarja gibanje cerkvenih pogrebov na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji v obdobju 1965–2010, je razvidno, da je bilo vsa leta okrog 8 cerkvenih pogrebov na 1000 katoličanov. Glede na stopnjo urbanizacije okolja jih je bilo na 1000 katoličanov zmeraj najmanj v mestnem okolju (v povprečju 7,5), nekoliko več v primestnem okolju (v povprečju 9), največ pa na podeželju (v povprečju 10,6).

Pri vsem tem se zastavlja vprašanje, ali morda na ugotovljene razlike v verski praksi glede na stopnjo urbanizacije ne vpliva tudi starost prebivalstva. Toda v eni od poprejšnjih raziskav smo ugotovili, da so župnije z najvišjo povprečno starostjo prebivalstva tako v večjih urbanih središčih kakor na perifernem in obmejnem podeželju⁸ (Perše 2009b, 89–90). To pomeni, da na razlike v verski praksi glede na stopnjo urbanizacije okolja niso mogle vplivati razlike v starostni strukturi.

2.3.3 Nedeljniki

Kristjana veže cerkvena zapoved: »Bodi ob nedeljah ... pobožno pri sveti maši.« Tistega, ki redno obiskuje nedeljsko sveto mašo, imenujemo nedeljnik. K nedeljnikom štejemo tudi obiskovalce sobotne večerne maše, ki zadosti nedeljski »dolžnosti«.⁹ Nedeljnike štejemo po vseh cerkvah v nadškofiji dve nedelji in dve soboti zvečer v letu, in to posebej otroke do 15. leta (šoloobvezne), odrasle moške in odrasle ženske. V raziskavi smo upoštevali povprečje pomladanskega in jesenskega štetja nedeljnikov.

Leta 1965 je bilo v ljubljanski nadškofiji pri nedeljski sveti maši 146 382 obiskovalcev, leta 2010 pa dobra tretjina manj (86 844). Število nedeljnikov je bilo vse od sedemdesetih let prejšnjega stoletja v upadu,¹⁰ le v devetdesetih letih se je nekoliko ustalilo pri številki 120 000,¹¹ a se je takoj po letu 2000 spet začelo zmanjševati še hitreje kakor kadarkoli prej v preučevanem obdobju.¹²

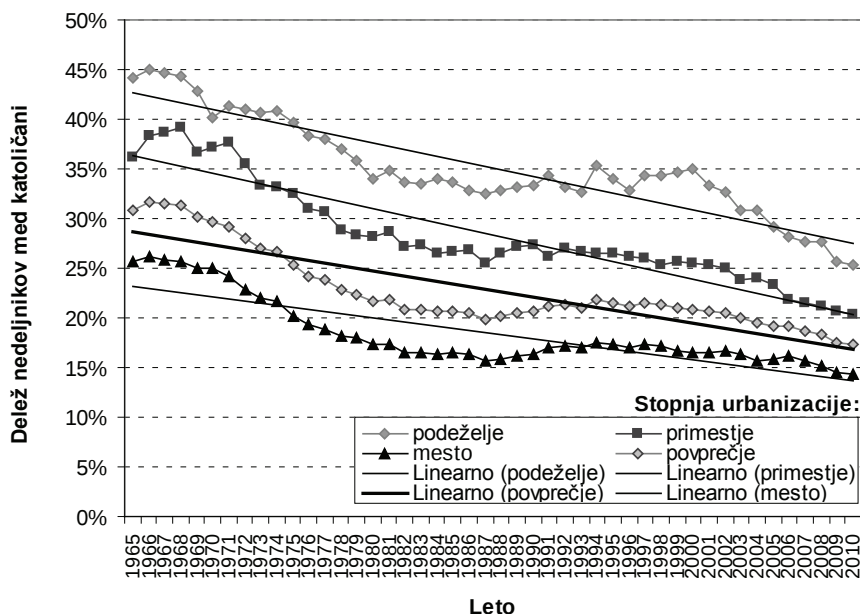
⁸ V ljubljanski nadškofiji so imele leta 2006 v povprečju najstarejše prebivalstvo župnije: Ljubljana Koseze (45,3 leta), Ljubljana Kodeljevo (45,6 leta), Draga (46,7 leta), Ljubljana Marijino oznanjenje (46,7 leta) in Gora pri Sodražici (46,8 leta).

⁹ Katekizem katoliške Cerkve glede nedeljske dolžnosti obiska svete maše pravi: »Cerkvena zapoved natančneje določa Gospodovo zapoved: 'V nedeljo in na druge zapovedane praznike so verniki dolžni udeležiti se maše.' (ZCP, kan. 1247) 'Zapovedi udeležiti se maše zadosti, kdor je navzoč pri maši, ki se opravi kjerkoli po katoliškem obredu na sam praznični dan ali zvečer prejšnjega dne.'« (ZCP, kan. 1248 § 1; KKC 2180) Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem posebej priporoča, naj duhovniki »upoštevajo možnost nedeljske maše v soboto zvečer in tako omogočijo udeležbo pri bogoslužju tudi tistim posameznikom in družinam, ki v nedeljo iz upravičenih razlogov ne morejo priti v cerkev ali pa izkoristijo vikend v naravi« (PZ 121). Zato smo v raziskavi kot nedeljnike upoštevali tudi obiskovalce svete maše v soboto zvečer.

¹⁰ Enačba trenda absolutnega števila nedeljnikov v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1968–1988 je: $y = 130873,857 - 1914,064 * x$ in je zelo močno povezana s časom ($R^2 = 0,939$).

¹¹ Enačba trenda absolutnega števila nedeljnikov v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1988–2000 je: $y = 120910,846 + 38,692 * x$ in ni pojasnjena s časom ($R^2 = 0,007$).

¹² Enačba trenda absolutnega števila nedeljnikov v ljubljanski nadškofiji za obdobje 2000–2010 je: $y = 99288,455 - 2812,264 * x$ in je zelo močno povezana s časom ($R^2 = 0,931$).



Graf 7: *Delež nedeljnikov med katoličani v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010*

Z grafa 7 vidimo, da je bila v ljubljanski nadškofiji pri nedeljski sveti maši na začetku preučevanega obdobja skoraj tretjina vseh katoličanov in da je ta delež upadal vse do začetka osemdesetih let, ko se je umiril pri le nekaj nad 20 %, in z vstopom v novo tisočletje znova začel upadati, tako da je bilo leta 2010 pri nedeljski sveti maši le še 17,3 % vseh katoličanov. Z grafa 7 je razvidno tudi, da je bil ves čas najnižji odstotek nedeljnikov v mestnem okolju, nekoliko višji v primestnem okolju, najvišji pa na podeželju, a povsod je bil padajoč.¹³

Zaradi padajočega trenda nedeljnikov smo analizirali tudi, ali so v ljubljanski nadškofiji v starostno-spolni strukturi nedeljnikov (odrasli moški in ženske ter otroci) v preučevanem obdobju (1965–2010) nastale kake spremembe, in ugotovili, da je bila med nedeljniki zmeraj polovica odraslih žensk, drugo polovico pa so dokaj enakomerno zastopali odrasli moški in otroci. To pomeni, da je bil upad absolutnega števila nedeljnikov sorazmerno navzoč pri vseh treh skupinah nedeljnikov; pri tem smo ugotovili, da v strukturi nedeljnikov tudi glede na stopnjo urbanizacije okolja ni omembe vrednih razlik.

Če bi upoštevali olajševalni delež tistih, ki so iz upravičenih razlogov (zaradi bolezni, telesne invalidnosti, potovanja) odsotni, bi bil delež nedeljnikov še nekoliko višji. Ker pa je izračunavanje upravičeno odsotnih po svetu dokaj različno in tudi dejansko ni povsod enako,¹⁴ v naši raziskavi tega nismo analizirali. Za natančnejšo

¹³ Leta 2010 (podatki za leto 1965 so navedeni v oklepajih) je bilo pri nedeljski sveti maši na podeželju 25,3 % (44,2 %) katoličanov, v primestnem okolju 20,4 % (36,2 %), v mestnem pa 14,3 % (25,6 %) katoličanov.

¹⁴ Število obveznikov dobimo tako, da od števila vseh katoličanov odštejemo 20 % upravičeno odsotnih;

analizo »vernosti« župnij bi bilo dobro poznati tudi število vernikov, ki pridejo k sveti maši samo ob velikih praznikih, to so tako imenovani velikonočniki! Takoj po drugem vatikanskem koncilu so to rubriko vsebovali tudi župnijski obrazci verske statistike. Iz dobljenih podatkov so seveda ugotovili, da je odstotek velikonočnikov nekoliko višji od nedeljnikov (*Duhovnik in pastoralna sociologija*. 1965, 56), to pa je tudi razumljivo, saj je treba za reden obisk nedeljske svete maše več verske vneme. Na to kaže nenazadnje tudi raziskava med mladimi, ki je pokazala, da so se mladi v letu 2010 – drugače od leta 2000 (podatki za leto 2000 so navedeni v oklepajih) – kar v 32,1 % (25,4 %) izrekli, da cerkve nikoli ne obiščejo; samo enkrat ali dvakrat na leto ob velikih verskih praznikih jo je obiskalo 30,7 % (29,9 %) mladih, nekajkrat na leto 23,5 % (21,8 %), vsaj enkrat ali dvakrat na mesec pa je prišlo 8 % (12,1 %) mladih. Redno, vsak teden, je cerkev obiskalo 4,9 % (9,7 %) mladih, redno, večkrat na teden, pa 0,9 % (1,1 %) mladih (*Mladina* 2010, 364). Med letoma 2000 in 2010 se je povečal delež tistih mladih, ki nikoli ali pa redko (enkrat, dvakrat ali nekajkrat na leto) obiščejo cerkev.

3. Razprava

Rezultati naše raziskave so pokazali, da je v ljubljanski nadškofiji v obdobju 1965–2010 skoraj v vseh preučevanih fenomenih »verske prakse« navzoč padajoči linearni trend, tako na splošno za nadškofijo kakor tudi posamezno glede na stopnjo urbanizacije okolja (mesto, primestje, podeželje). To velja za:

- delež katoličanov med prebivalci;
- število krstov, cerkvenih porok in pogrebov;
- število krstov na 1000 katoličanov;
- število cerkvenih porok na 1000 katoličanov;
- število nedeljnikov v obdobjih 1968–1988 in 2000–2010 (v obdobju 1988–2000 linearni trend ni pojasnjen s časom);
- delež nedeljnikov med katoličani v obdobjih 1965–1980 in 2000–2010 (v obdobju 1980–2000 linearni trend ni povezan s časom).

Rezultati raziskave so pokazali, da v preučevanem obdobju edino pri cerkvenih pogrebi na 1000 katoličanov ni bilo značilnega linearnega trenda.

Iz naše raziskave se torej vidi, da v ljubljanski nadškofiji ves čas v preučevanem obdobju (1965–2010) beležimo upad tradicionalnih oblik verske prakse (ne velja za cerkvene pogrebe). To potrjuje, da gre konstantinsko obdobje Cerkve¹⁵ tudi v

bolnih, ostarelih in majhnih otrok, skratka vseh, ki jih ne veže dolžnost obiska nedeljskega bogoslužja. Za obveznike nedeljske svete maše tako upoštevamo 80 % od vseh katoličanov. Po tej metodi torej odstotek nedeljnikov računamo od obveznikov in ne od vseh krščenih (*Duhovnik in pastoralna sociologija* 1965, 68–69; Potočnik 2003, 27).

¹⁵ V času cesarja Konstantina, ko je krščanstvo postalo najprej dopustna (313), nato pa uradna vera v cesarstvu (380) in je bila nenadoma večina državljanov rimskega cesarstva kristjanov, se je krščanstvo razširilo povsod. S krščenjem otrok je postalo vera ljudstva, s prehodom od manjšinske Cerkve k množični pa so nastale tudi kvalitativne spremembe.

Sloveniji pred našimi očmi h koncu (Zulehner 2004b, 11) oziroma da je zgodovinski model ljudske Cerkve danes tudi v Sloveniji neponovljiv v obliki, kakršno je imel v preteklosti. Cerkev danes očitno plačuje ceno, ker je v preteklosti v »krščanski« Evropi postala del kulture in družbe. Čeprav je tako navzven doživela razcvet in pridobila nesluten obseg za nekaj stoletij, je sočasno postala notranje šibka in morda prav zato danes mnogi kristjani zapuščajo vero in Cerkev in živijo ob robu verskega dogajanja.

V družbi se uveljavlja mnogovrstni pluralizem (kulturni, verski, politični), ki je porušil nekdanj enovito podobo katoliške Cerkve, katoliških narodov in družb (Valenčič 2006, 116–118). Prej je bila krščanska vera kakor sveti baldahin, ki je pokrival in zedinjal vsa področja osebnega in družbenega življenja, mu dajal orientacijo in občutek trdnosti v prelomnih situacijah. V moderni dobi pa je religija postala le eden od družbenih podsistemov, poleg drugih, kakor so na primer gospodarstvo, politika, pravo in znanost. Ti podsistemi niso integrirani v neko vseobsežno enotnost; za uspešno delovanje jim takšna enotnost niti ni potrebna (Nimac 2009a, 138). V tem je verjetno treba iskati tudi vzrok za razlike v veroizpovedi med popisoma iz leta 1931 in iz leta 2002; medtem ko leta 1931 skorajda ni bilo mogoče, da prebivalec na ozemlju Slovenije ne bi bil katoličan (Šircelj 2003, 70), je leta 2002 verska situacija na istem ozemlju zelo pisana.¹⁶ Pri tem pa je treba računati še z dejstvom, da so ljudje v preteklosti sprejemali vero v »paketu«, medtem ko je danes vedno bolj v ospredju »izbirni vernik«, ki si posamezne prvine vernosti izbira sam. Sodobni vernik namreč na področju verskih resnic (podobno kakor na vseh drugih področjih) razmišlja kot potrošnik, ki izbere tisto, kar potrebuje. Temu primerna sta tudi trdnost njegove religije in dejstvo, kako resno jo jemlje. To pomeni: tudi če morda nekdo formalno še pripada Cerkvi, se to v njegovem vsakdanjem življenju in v temah, o katerih razmišlja, pogosto ne pozna več tako, kakor se je nekoč. Zato se ob tem ne nazadnje zastavlja vprašanje, ali niso morda celo statistike, ki izkazujejo zelo nizko stopnjo verske prakse, še preveč optimističen prikaz dejanskega stanja.

Josip Baloban opozarja, da »razlogi za distanciranje velikega števila ljudi ... od Cerkve niso pogojeni samo individualno-antropološko, zgodovinsko-kulturno in družbenopolitično, ampak so sočasno tudi v dosednji koncipirani pastoralni praksi« (1986, 47). V današnjem času izrazito »homogena« Cerkev, kakršna je bila značilna za preteklo obdobje, v katerem je prav s to svojo »homogenostjo« opravljala funkcijo povezovalca družbe, ni več ustrezna izbira za sodobne družbene okoliščine. Pluralizem sedanjega življenja nujno zahteva tudi pluralizem pastoralnih institucij, metod in poskusov. Pričakovanje, da se bodo nekdanji časi splošnega krščanstva in pripadnosti Cerkvi, torej ljudske ali množične Cerkve, vrnili, ni realno (Valenčič 2006, 116–118). Peter Drucker pravi: »Mit o veličini je zrušen.« (1999, 53) Medtem pa Charles Handy navaja, kako je zastavil vprašanje nekemu vinogradniku, čigar vinogradi so obdani z drugimi vinogradi in s kmetijskimi povr-

¹⁶ Ob zadnjem popisu leta 2002 se je za pripadnost katoliški veri opredelilo 57,8 % vsega prebivalstva, na drugem mestu so bili muslimani (2,4 %), na tretjem pa pravoslavni (2,3 %). Za protestante se je opredelilo 0,8 % prebivalcev, za pripadnike drugih veroizpovedi pa 0,2 % prebivalcev Slovenije. Od preostalih se jih je 3,5 % opredelilo za vernike, ki ne pripadajo nobeni veroizpovedi, 10,1% za ateiste, 15,7% jih na zastavljeno vprašanje ni želelo odgovoriti, 7,1% pa jih sodi v kategorijo neznano (Šircelj 2003, 82).

šinami, kaj bo storil zdaj, ko se ne more več širiti. Odgovoril mu je: »Ne želim si biti večji, želim si biti boljši.« (1995, 42) To se resda sliši malo čudno za poslovneža, toda tu se skrivajo novi vidiki. Škof Alojz Uran ugotavlja: »Končuje se tako imenovana 'konstantinska era', ko smo lahko lovili z mrežami; vstopamo v obdobje, ko bo treba za božji ribolov uporabljati trnek.« (1993, 37)

Morda se je zato Cerkev leta 2008 odločila za model »male črede« (Kvaternik 2008, 80–81), vendar pa ta model ne sme biti do sedaj prevladujočemu modelu ljudske Cerkve alternativen, temveč komplementaren. Zgolj s poudarjanjem modela male črede bi namreč mogli izključiti vse tiste, ki so kakorkoli distancirani od Cerkve; to pa je večina vernikov (Perše 2010a, 261). Prednosti in slabosti obeh modelov so podrobno opisali Tomislav Šagi-Bunić (1978, 1–8), Josip Baloban (1986, 43–54) in Rafko Valenčič (2006, 119–120). Kot dobre strani modela ljudske oziroma množične Cerkve navajajo njegovo širino, tolerantnost in odprtost do vseh ljudi, respektiranje oddaljenosti posameznih vernikov od Cerkve. Kot slabe strani modela omenjajo preveliko osredotočenost na Cerkev samo in s tem premalo osredotočenosti na svet in na družbo, v katerih Cerkev živi in deluje; neizkoriščen potencial laikov; premajhen pomen mladinske pastorage, formacije odraslih kristjanov, družinske pastorage, katehumenata, skupnega načrtovanja ipd.

Upoštevajoč stopnjo urbanizacije okolja, je raziskava pokazala, da je bila v ljubljanski nadškofiji ves čas v preučevanem obdobju (1965–2010) najnižja stopnja verske prakse v mestnem okolju, v katerem:

- je bil odstotek katoličanov med prebivalci najnižji, pa še ta je upadal hitreje kakor v nemestnih okoljih;
- je bilo na 1000 katoličanov manj krstov, manj cerkvenih porok in manj pogrebov kakor v nemestnih okoljih;
- je število krstov že preseglo število cerkvenih pogrebov, medtem ko sta se v nemestnih okoljih ta fenomena približevala, pa se še nista srečala;
- je bil odstotek katoličanov pri nedeljski sveti maši najnižji.

Ker je v ljubljanski nadškofiji v preučevanem obdobju živelo okrog dve tretjini (66,5 %) katoličanov v mestu, kjer je bila ugotovljena najnižja stopnja tradicionalnih oblik verske prakse, menimo, da se je treba v nadškofiji zavestneje usmeriti v mestno pastorage. Vendar pa kljub temu da je bilo krščanstvo sprva »mestna religija« (Klauck 1992, 12), to ne bo lahko. Potrebe postmodernega človeka so namreč drugačne od potreb človeka v prvih krščanskih skupnostih. Pri pregledu slovenske pastoralno-teološke literature smo ugotovili, da je bilo v zadnjih desetletjih precej več napisanega o problemih malih podeželskih župnij (Nežič 1997; Glavan 1985; Rajk 1985; *Pastoralne smernice* 1996, 4. poglavje ...) kakor pa o problematiki velikih mestnih župnij (Kvaternik 2002; Perše 2009a).

Škof Anton Stres je priznal, da zavida mladim cerkvam v Afriki, ki nimajo preteklosti, zato pa imajo lahko strukture prav takšne, kakor jih potrebujejo. Za Cerkev na Slovenskem se mu zdi, kakor da bi hodila v prevelikih oblekah, ki ji jemljejo energijo, in je zato težko misijonarska, kakor je bila prva Cerkev (Perše in Kladnik 2008). Morda se prav zato Cerkev zadnje čase pretežno ukvarja s strukturalnimi problemi – zlasti še zaradi razpoložljivega števila duhovnikov, ki naj bi se močno

zmanjšalo, ko »koncilska« generacija duhovnikov ne bo mogla več pastoralno delovati (Perše in Kvaternik 2004). Danes imamo namreč na Slovenskem gosto mrežo podeželskih župnij z malo prebivalci in s številnimi cerkvenimi objekti (Perše 2009a, 305–306), to pa je lahko za Cerkev skušnjava, da se ne bi ukvarjala z bistveno pomembno tematiko, kateri bi se morala prednostno posvečati v obdobju, ko že krščeni kažejo vedno manjše zanimanje zanjo. Zgodi se ji lahko podobno kakor slovenski politiki, kateri očitajo, da se danes, med največjo gospodarsko krizo, ki je primerljiva s krizo iz tridesetih let prejšnjega stoletja, ukvarja z nebistvenimi zadevami, kakor na primer z odpiranjem arhivov, z raznimi aferami ipd., medtem ko desetstisoči državljani ostajajo brez služb Cerkev bi se morala soočiti in spopasti z novimi izzivi, s tistim, kar ljudi teži v vsakdanjem življenju in je povezano s sodobno postmoderno družbo. Današnji čas od Cerkve zahteva »močno« vizijo in hitro reagiranje v skladu z njo. Sekularizacija in vsi njeni spremljajoči pojavi (vključujoč tudi t. i. vagabundsko versko pripadnost) zahtevajo nov in premišljen pristop pri evangelizaciji (Nimac 2009b, 156). Na to potrebo kaže ne nazadnje tudi ustanovitev Papeškega sveta za pospeševanje nove evangelizacije, ki naj bi si prizadeval za nove poti in sredstva, s katerimi bi v sekulariziranih deželah ponovno močnejše zakoreninili krščansko sporočilo, kakor je zapisano v dokumentu motu proprio *Ubicumque et semper* (Benedikt XVI. 2010). Upoštevač misli pastoralnih teologov (Bucher 2001, 196; Nimac 2007, 853), bi lahko cerkveni praksi v Sloveniji predlagali tri temeljne opcije:

- opcija za solidarnost z ljudmi našega časa pri njihovem prizadevanju za rešitev problemov, povezanih z njihovo eksistenco in orientacijo;
- opcija za uboge in vse kakorkoli trpeče (CS 1), kakor je v skladu z božjo »temeljno opcijo«, o kateri govori Stara in Nova zaveza in še zlasti sam Jezus s svojim delovanjem in komuniciranjem z ljudmi;
- opcija za samozavestno sprejemanje svoje tradicije v perspektivi »znamenj časa« (CS 4). Na cerkveno-teološko tradicijo ne smemo gledati kakor na breme, ampak kakor na dolgo zgodovino odkrivanja vere z vidika vsakokrat druge kulture in kakor na zgodovino odkrivanja kulture z vidika vere. To lahko poteka na dva načina: izhajajoč iz tradicije, se bo odkrivala in razlagala aktualnost znamenj časov za vero – in narobe: izhajajoč iz znamenj časa, se bo odkrivala in razlagala aktualnost tradicije za nas, to je: njen pomen za naš čas.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1995. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Baloban, Josip.** 1986. Pastoralni model na snazi u našoj Crkvi. *Bogoslovna smotra* 56, št. 1/2:43–54.
- Benedikt XVI.** 2010. *Ubicumque et semper*. Apostolsko pismo v obliki motu proprio. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_en.html (pridobljeno 25. marca 2011).
- Blöchlinger, Alex.** 1992. *Die Heutige Pfarrei als Gemeinschaft*. Einsiedeln: Benziger.
- Bucher, Rainer.** 2001. Wer braucht Pastoraltheologie wozu? V: Rainer Bucher, ur. *Theologie in Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses*, 89–90. Graz: Verlag Styria.
- Drucker, Peter.** 1999. *Management challenges for the 21st century*. New York: Harper Business.
- Duhovnik in pastoralna sociologija.** 1965. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Glavan, Andrej.** 1985. Usoda in prihodnost majhnih. *CSS* 19, št. 3/4:45–46.
- Handy, Charles.** 1995. *The age of paradox*. Boston, Mass.: Harvard Business School Press.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Kaufmann, Franz-Xaver.** 2000. *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau: Herder.
- Klauck, Hans-Josef.** 1992. *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Freiburg-Wien: Herder.
- Kvaternik, Peter.** 2002. Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti. *Bogoslovni vestnik* 62:597–612.
- – –. 2008. Teze za temeljna izhodišča slovenskega pastoralnega načrta. V: Peter Kvaternik, Mojca Bertoncel in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 79–81. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca: Slovenski pastoralni svet.
- Mladina 2010.** *Končno poročilo o rezultatih raziskave*. 2010. http://www.pzs.si/files/File/novice/Mladina_2010_Koncno_porocilo.pdf (pridobljeno 25. marca 2011).
- Nežič, Stanislav.** 1997. Pastoralna malih župnij. Magistrska naloga. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Nimac, Stipe.** 2007. Pastoralna teologija u današnjem kriznom vremenu. *Bogoslovna smotra* 77, št. 4:839–855.
- – –. 2009a. Individualizacija – izazov za crkvenu praksu? Ambivalentnost jednog znaka (post moderne. V: *Praktična teologija. Profil jedne teološke discipline s osvrtom na njezine zadaće u hrvatskoj Crkvi i društvu*. 137–148. Split: Ravnokotarski Cvit.
- – –. 2009b. Župa, kultura i praktična teologija. O nekim zadacima praktične teologije u našoj Crkvi i društvu. V: *Praktična teologija. Profil jedne teološke discipline s osvrtom na njezine zadaće u hrvatskoj Crkvi i društvu*. 149–166. Split: Ravnokotarski Cvit.
- Odar, Alojzij.** 1936. Matični uradi v velikih mestih. *Bogoslovni vestnik* 16:71.
- – –. 1940. »Ničesar brez župnika«. *Bogoslovni vestnik* 20:51–92.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** B.l.a. Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del za leta 2001–2010. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- – –. B.l.b. Podatki Verske statistike za leta 1965–2000. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralne smernice.** 1996. Koper: Škofija Koper.
- Perše, Brigita, in Branka Kladnik.** 2008. Zapisnik o poteku Posinodalnega dneva v Celju 26. 4. 2008, z dne 5. maja 2008. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Perše, Brigita, in Peter Kvaternik.** 2004. Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem. V: Peter Kvaternik, ur. *Dekanijski pastoralni dan 2004*, 78–101. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2009a. Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo. *Bogoslovni vestnik* 69:297–310.
- – –. 2009b. Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- – –. 2010a. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70:251–264.
- – –. 2010b. Tipologija živosti župnij v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 70:583–603.
- Potočnik, Ciril.** 1929. Sodobni pastoralni problemi. *Bogoslovni vestnik* 9:125–160.
- Potočnik, Vinko.** 2003. Mariborska škofija v luči statističnih podatkov 1990–2000. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Rajk, Alojzij.** 1985. Enak med enakimi. *CSS* 19, št. 3–4:42–44.
- Rožman, Gregorij.** 1923. Prispevki za dušno pastirstvo. Duhovne vaje – času primerno pastoralno sredstvo. *Bogoslovni vestnik* 3:170–171.

- Statistični urad Republike Slovenije.** B.I. Podatki demografske statistike po župnijah na stanje 31. 12. 2006. Arhiv Pastoralne službe Ljubljanske nadškofije.
- Šagi-Bunič, Tomislav.** 1978. Krstiti u Crkvi »malo stado« ili »veliki narod«? *Bogoslovna smotra* 48, št. 1/2:1–8.
- Šircelj, Milivoja.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: popisi 1921–2002*. Posebne publikacije 5. Ljubljana: SURS.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Uran, Alojz.** 1993. Moč in nemoč župnije danes: predavanje na Pastoralnem tečaju 1993. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Valenčič, Rafko.** 2006. *Pastorala na razpotjih časa: razprave*. Znanstvena knjižica 7. Ljubljana: Družina: ZRC TEOF.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.
- Zulehner, Paul Michael.** 2004b. *Kriche umbauen – nicht totsparen*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Lidija Hamler

Pedagoški koncepti dijaških domov in odgovori na etične potrebe mladih

Povzetek: Šolstvo, del katerega so tudi dijaški domovi, se dandanes predstavlja kot etično nevtrarno. V kontekstu družbenih in kulturnih dejavnikov stoji posameznik, v našem primeru mladostnik, ki želi kljub svoji krhkosti in iskanju polno živeti. Odraščanje, delo in življenje v dijaškem domu mu je lahko izziv, priložnost in alternativa za pot v samostojno in odgovorno življenje. Doktrina vzgojno-izobraževalnega dela v dijaških domovih (internatih) je nastajala na treh ravneh, ki so delovale v nekaterih obdobjih ločeno, v drugih pa so bile druga od druge odvisne ali pa so nastopale vzajemno. Najprej je to operativna raven oziroma raven prakse, nadalje družbenopolitična oziroma državnoadministrativna raven in strokovna raven. Strokovna raven se je vključila zadnja. Konceptualno gledano, se vprašanja o Bogu ne postavljajo v liberalnih konceptih dijaških domov, torej tudi v aktualnem vzgojnem programu za dijaške domove ne, nasprotno pa lahko trdimo za konservativne koncepte dijaških domov. Dejstvo je, da se ne glede na vzgojno usmeritev vzgojno-izobraževalne ustanove ni mogoče izogniti temeljnemu bivanjskemu vprašanju. Pri vzgojno-izobraževalnem delu v dijaških domovih danes in skozi zgodovino zaznavamo neskladnost med religioznim in areligioznim ter med etičnim in neetičnim. Prav tako lahko sklenemo, da je vzgojno-izobraževalni proces v dijaških domovih skozi zgodovino pogosto temeljil na kaki osebnosti oziroma da je bila vzgoja v rokah družbenega sistema.

Ključne besede: dijaški dom (internat), etična dimenzija, religiozna dimenzija, vzgojno-izobraževalni koncept, mladostnik, vzgojni program, razvoj dijaških domov

Abstract: **Pedagogical Concepts of Residence Halls for Secondary School Students and Answers to Ethical Needs of Young People**

The educational system, a part of which are also residence halls for secondary school students, is nowadays being presented as being ethically neutral. The individual, in our case a young person, finds himself in the context of social and cultural factors and wants to live fully though he is fragile and still has to find himself. Growing up, working and living in a residence hall can be for him a challenge, an opportunity and an alternative on his path to an independent and responsible life. The doctrine of educational work in residence halls for secondary school students developed at three levels, which in some periods were quite separate whereas in other periods they were mutually dependent or working together. These levels are the operational (practical) level, the socio-political (state administrative) level and the expert technical level. The lat-

ter was the last one to be included. From the conceptual point of view, questions about God are not asked in liberal educational concepts of residence halls for secondary school students, therefore they are not being asked in the present educational programmes, whereas just the opposite is true of conservative concepts of residence halls for secondary school students. It is a fact, however, that, irrespective of the educational orientation, basic existential questions cannot be avoided. In the educational work in residence halls for secondary school students, it has always been possible to notice a discordance between the religious and the areligious, the ethical and the non-ethical. It can also be concluded that the educational process has often been based on an individual personality or that the education has been controlled by the social system.

Key words: residence hall for secondary school students, ethical dimension, religious dimension, educational concept, young person, educational programme, development of residence halls for secondary school students

Današnja družba in slovensko šolstvo v njej se predstavljata kot nevtralna. Neopredeljena sta glede etičnega vprašanja, kaj je dobro in kaj slabo. Izključujeta etične odločitve in sodbe. Prepuščata jih vsakemu posamezniku kot njegovo osebno in zasebno stvar, ki ne potrebuje javne debate in soočanja. Splošno veljavne moralne norme niso obvezne in brezpogojne, vse je odvisno od posameznika, od njegovega okusa in od subjektivne preference.

Skupna normativnost in etika se umakneta z obzorja. Tudi družina, ki je sama po sebi enotno okolje življenja, postaja čustvena integracija, v kateri je vse manj možnosti za etično in normativno usmerjanje posameznika. Prijateljske in vrstniške skupine, ki so za posameznika v obdobju adolescence in mladostništva zelo pomembne, ne pomagajo posameznikom pri etični in moralni rasti, ker niso sposobne, da bi ustvarile okolje, v katerem vladajo pravila in norme.

Tudi šolstvo danes kaže skrb zbujačo odsotnost vzgoje in vedenjskih načel in izgublja celo socializacijsko vlogo (Galimberti 2009, 14). Današnja družba in okolje sta torej etično popolnoma brezbrizna.

Obdobje mladosti je eno najzahtevnejših obdobji, v katerem si mora mladostnik odgovoriti na mnoga vprašanja in sprejeti kar nekaj pomembnih odločitev, ki bodo zaznamovale celo življenje. Obdobje mladosti je bilo skozi vso zgodovino za mladega človeka zelo pomembno, vendar lahko rečemo, da je obdobje postmoderne marsikaj dodalo h kompleksnosti položaja mladih. Znotraj družbe, v kateri vse postaja vedno bolj spremenljivo in relativno, mladi le stežka najdejo točke in trenutke trdnosti, ki bi jim pomagale najti smer in uspešno krmariti med priložnostmi in skušnjavami sodobnega časa. Mladi se pogosto počutijo zmedene in same in zato težko izbirajo prave cilje in prave orientacije za življenje.

V kontekstu družbenih in kulturnih dejavnikov želi posameznik, v našem primeru mladostnik, kljub svoji krhkosti in iskanju polno živeti. Odraščanje, delo in življenje v dijaškem domu mu je lahko izziv, priložnost in alternativa. Vprašamo se, kako je vzgoja v dijaških domovih skozi zgodovino oblikovala mladostnika. Pri tem se posebej osredotočimo na slovenski prostor in postavimo tezo, da tako v zgo-

dovini dijaških domov kakor tudi danes zaznavamo neskladnost med religiozno in areligiozno dimenzijo ter med etično in neetično dimenzijo.

1. Pojem dijaški dom

Dijaški domovi so vzgojno-izobraževalne ustanove. Avtorji pojem *dijaški dom*¹ interpretirajo zelo različno. Pšunder (1992, 2) in Klapan (1999, 87) jih opredeljujeta kot vzgojno-izobraževalne ustanove posebnega družbenega pomena: učencem, ki se šolajo in usposabljaajo zunaj kraja stalnega bivališča, zagotavljajo popolno namestitvev, dajejo vse možnosti za življenje in učenje in za zdravo in ustvarjalno preživljanje prostega časa in skrbijo za njihov razvoj.

Rosić (2001, 56) dodaja k že navedeni definiciji tudi pomen sodelovanja dijaških domov z okoljem in opredeljuje dijaške domove kot »prostor, ki ni enak šoli, ki ima posebno organizacijo in tehnologijo dela, ki se udejanja z različnimi programi dela – osnovnim, posebnim in interesnim, torej izbirnim«.

Skalar (2004, 28) poudarja vzgojno vlogo dijaških domov in pravi, da je dijaški dom organizirana, v okolje integrirana pedagoška ustanova, ki omogoča učencem zadovoljevanje osnovnih eksistenčnih in socialnih potreb in istočasno skrbi za njihovo rast, razvoj in napredek v skladu z individualnimi zmožnostmi, nameni in vzgojnimi cilji.

Dijaški domovi po svetu obstajajo v različnih oblikah organiziranosti. Obstajajo kot državne in zasebne organizacije in imajo največkrat definirano vlogo v sklopu sistema šolstva (Dečman Dobrnjić 2007, 10). Dijaške domove lahko razdelimo v dve tipični obliki (Klapan 1999, 86):

- prva oblika domov so domovi, ki nadgrajujejo, pomagajo, lajšajo šolanje kategorij mladostnikov različnih socialnih struktur prebivalstva kot dodatne ali pomožne ustanove;
- druga oblika so dijaški domovi, ki so samostojne, relevantne, tradicionalne in tudi prestižne vzgojno-izobraževalne ustanove z zelo tradicionalno organizacijsko strukturo.
- Način dela v dijaških domovih je odvisen od mnogih dejavnikov: od vrste organizacije, načina financiranja, vzgojno-izobraževalnih ciljev, definiranja nalog, organiziranosti dela in od načina upravljanja. Rosić (2001, 35) pravi, da v svetu obstajajo naslednje oblike organiziranja dijaških domov:
- *internati*, ki v celoti organizirajo mladostnikovo šolanje in prosti čas, to pomeni, da imajo mladostniki poleg stanovanja in prehrane v internatu organizirano izobraževanje v celoti (Francija, Belgija, ZDA, Rusija);
- *internati*, v katerih mladostniki stanujejo, se hranijo in pripravljajo na šolo, ki jo obiskujejo v bližnji okolici (Francija, Belgija, ZDA idr.);

¹ Pojem *dijaški dom* se je skozi zgodovino spreminjal: *internat*, *konvikt*, *kolidž*, *kampus*. Pojem *dijaški dom* nastopi sočasno s pojmom *dijak*, ki velja za učenca v sekundarnem izobraževanju. V razpravi bomo najpogosteje uporabili izraz *mladostnik*. Kjer bo smiselno, pa tudi *učenec*, *dijak*. Seveda se je oblika in metoda vzgoje v dijaških domovih skozi zgodovino spreminjala.

- *polinternati*, v katerih mladostniki stanujejo podnevi, obiskujejo šolo, imajo organiziran prosti čas in prehrano, zvečer pa se vračajo k svojim družinam (ZDA, Francija, Rusija);
- kombinirane oblike šole internata, v katerih »eksterni« mladostniki obiskujejo le šolo, ki je v sklopu internata, in »interni« mladostniki, ki stanujejo v internatu in v internatu obiskujejo šolo, ter »interni« mladostniki, ki stanujejo v internatu in obiskujejo šolo zunaj internata (Finska, Anglija, Danska).

Dijaški domovi imajo v slovenskem šolskem prostoru več kakor sto let dolgo zgodovino; s tem so dokazali, da so nepogrešljiv del vzgojno-izobraževalnega sistema.

2. Pedagoški koncepti dijaških domov v srednjeevropskem prostoru

Večina dijaških domov (internatov) pedagoškega dela ne gradi na zapisanih vzgojnih konceptih, zato pri njih besed *koncepti*, *načrti* ne najdemo. V teh dijaških domovih se ravna po idejah in po osebnosti ustanovitelja ali vodje doma, ki je nekakšen pedagoški oče ali mati.

Drugi način razvoja konceptov je, da konceptualna vprašanja dijaškega doma obravnavajo in rešujejo vzgojitelji na pedagoških konferencah, svojega priročnika o tem nimajo. V pregledani literaturi o domski vzgoji² in v osebnih pogovorih z vzgojitelji je težko razločevati med pedagoškimi koncepti in izjavami o pedagoški praksi. Da bi se izognili napačnemu razumevanju izjav in interpretacij, je smiselno omejiti pojem koncept oziroma gradivo, ki ga bomo uporabljali v tej analizi. Za predstavitev in analizo konceptov smo uporabili:

- besedila domov, ki obravnavajo koncepte, če so obstajala;
- informacijske zloženke, s katerimi se domovi predstavljajo javnosti;
- izjave, ki so jih ravnatelji in vzgojitelji dali izključno na temo koncepti.

Problem te omejitve gradiva je, da so namere in s tem tudi poudarki na informacijah zmeraj različni. Tisto, kar nastopa pod imenom koncept, se lahko uporablja tako za zunanjo predstavitev ustanove kakor tudi za notranji okvir prakse. Informacijske zloženke so v največji meri namenjene promociji; v njih se ustanova prikaže v takšni luči, v kakršni naj jo vidi javnost.

Koncepti niso udejanjena praksa, so pa v sistemski povezavi s prakso. Uporabiti jih je mogoče toliko, kolikor dejansko podpirajo celotni sistem. Sem sodi najprej dejstvo, da so za vzgojitelje nekakšen delovni okvir, v katerem izvajajo vzgojno prakso. Analiza se bo osredotočila na podobo in utemeljitev vzgoje, na vzgojno zasnovo in na vzgojne cilje. V teh točkah je v glavnem mogoče vsebinsko zaobjeti znane koncepte.

² Pri tem smo se omejili na domsko vzgojo v dijaških domovih (oz. internatih).

2.1 Podoba in utemeljitev vzgoje v dijaškem domu

Vsaka vzgojna ustanova opravlja svoje dolžnosti in zadovoljuje posamezne potrebe. V nadaljevanju bomo govorili o tem, da so se dolžnosti in potrebe skozi zgodovino internatske vzgoje spreminjale v skladu s potrebami in zahtevami časa in da je dijaškim domovom od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje vedno težje izpolnjevati poslanstvo. Poslanstvo obravnavanih dijaških domov bomo zato preučili ob upoštevanju tega ozadja.

Utemeljitelja deželnih vzgojnih domov (LEH)³ sta reformska pedagoga Herman Lietz in Kurt Hahn. Te ustanove označujemo kot domove, ki želijo biti mladim drugimi domovi. Mladim bi hoteli ponuditi drugačen življenjski prostor, v katerem nabirajo izkušnje, živijo v skupnosti, ki jo odlikuje tesna povezava med družbenim, šolskim, spoznavnim, čustvenim ter teoretičnim in praktičnim učenjem. Ta skupnost omogoča življenjsko učenje v napetem polju: posameznik – skupnost – vzgoja. Izobraževanje in vzgoja, pa tudi skupno življenje so neločljivo povezani. Kakor smo že omenili, podoba teh internatov izhaja iz tradicije reformske pedagogike. Zanj je značilno, da je družino in klasično šolo obravnavala kot nezadostni vzgojni ustanovi, ki potrebe otrok po celostnem osebnostnem razvoju zadovoljita le deloma. Otroci in mladoletniki naj bi zato v deželnih vzgojnih domovih pridobili izkušnje, ki jih drugje ne bi mogli (Harder 2005, 4). Drugače pa domovi s takšno podobo nastopajo še danes. Njihova naloga ni več, biti za vsako ceno boljša vzgojna ustanova od družine in od šole, ampak dobra alternativa za družino in za šolo, alternativa, ki privablja s celostno vzgojno zasnovo in je dopolnitev družinske in šolske vzgoje.

Glavni namen deželnih vzgojnih domov je: pomagati mladim. Pri tem govorimo o individualni pomoči na šolskem področju, torej je to najprej šolska alternativa javnim šolam. V posameznih primerih pa se ti domovi z ustreznimi možnostmi pomoči pokažejo tudi kot alternativa za domove s specialno pedagogiko (Harder 2005, 5–7).

Dijaške domove s krščanskim pedagoškim ozadjem razumemo kot ustanove, ki poskušajo pomagati otrokom in mladim s konkretnimi problemi. To so lahko šolski, družinski ali osebni problemi in problemi, ki izvirajo iz družbenega okolja. Temeljno je krščansko vodilo: ljudem v stiski je treba pomagati. Vzgoja v dijaškem domu ni sama sebi namen, ampak temelji na predpostavkah, zaradi katerih se zdi smiselno in učinkovito, otroka za nekaj časa ločiti od družine. Navadno pojmujejo družino kot najboljšo in najprimernejšo vzgojno ustanovo, ki je dijaški dom ne more preseči. Katoliški dijaški domovi so opredeljeni kot vzgojno-izobraževalne ustanove (Barz 2005, 198–199).

Pri nekaterih konceptih lahko opazimo razumevanje domske vzgoje kot dopolnitev družinske vzgoje. V bistvu to pomeni, da bi se mogla družina in dijaški dom pri vzgoji dopolnjevati. Dejansko je v večini internatov tako, da morajo otroci med počitnicami in ob nekaterih koncih tedna domov, saj je dom zaprt. V kolikšni meri domska vzgoja res nadomešča družinsko, če otrok družine nima ali pa je z njo v zelo konfliktnem odnosu, ne pove nobeden od konceptov. Iz ponudbe internatov je mogoče le implicitno razbrati, da je tudi to mogoče.

³ V nemškem prostoru se deželni vzgojni domovi označujejo s kratico LEH (Landerziehungsheime).

Pojmovni par liberalno in konservativno, usmerjeno k normam, se zdi tudi zaradi politične rabe nenavaden ali celo neprimeren za opis pedagoških zasnov domske vzgoje. Vzgojne zasnove so elementi ali elementarne izjave pedagoških teorij, kakor so konkretizirani v konceptih. Konkretizacije vzgojnih zasnov v konceptih so bistveno trdnjše kakor pa spremenljive, lahko bi rekli: celo odvisne od duha časa, od temeljne teorije. Zato pojma liberalno in konservativno, usmerjeno k normam, zelo dobro kažeta na to, na kateri ravni se je v devetdesetih letih diskutiralo o domski vzgoji in o vzgoji na splošno. Generacija staršev, rojenih okrog leta 1968, je svojim otrokom dala prosto pot in mnogi so danes prepričani, da so otroke vzgojili preveč liberalno. Kot odmev na to vzgojo brez omejitev ali permisivno vzgojo se sliši klic po normah in vrednotah v vzgoji in temu klicu sledi veliko domov. Tako se zdi, da so danes liberalci nepopoljšljivi tradicionalisti, medtem ko so vzgojne zasnove, za katere smo mislili, da smo jih preživeli že v sedemdesetih letih, v novi preobleki videti zelo moderne. Pojma *liberalno* in *konservativno*, usmerjeno k normam, sta zato zelo aktualna in zelo natančno opisujeta različne zasnove domske vzgoje. Čeprav se uporabljata v politiki, se zdita prav zaradi družbene in politične vloge, ki jo je imela domska vzgoja skozi zgodovino, popolnoma legitimna.

Obe zasnovi imata nekaj prednosti in nekaj spornih značilnosti. Konservativna zasnova lahko s svojimi jasnimi cilji v našem vedno bolj individualiziranem in pluralnem svetu mladostnikom ponudi usmeritev in trdnost. Vzgoja neposredno pomaga pri praktičnem premagovanju življenjskih problemov. Ta zasnova je koristna predvsem pri pomanjkljivi vzgoji, pri vedenjskih motnjah in pri zanemarjenem izobraževanju. S tem se že kaže tudi pomembnost zasnove: na mladostnika vedno gleda kot na subjekt.

Liberalna zasnova v primerjavi s konservativno je usmerjena na pedagogiko samouravnavanja. Mladostnikom zaupajo, da bodo sami storili potrebne korake. Več prostora je za individualni razvoj in za krepitev identitete, dom pa je neko varnostno območje, skupnost, v kateri se mladostniki lahko preizkušajo. Za mladostnike, ki ne vedo, kaj želijo, ki so brez ciljev, je to lahko zelo stresno, saj se od njih veliko pričakuje, cilji pa so postavljeni zelo ohlapno.

Na splošno deželni vzgojni domovi težijo k liberalni zasnovi. V domovih s krščanskim temeljem je razpon širok: od liberalnih do konservativnih. Vse zasnove so za domove značilne toliko, kolikor upoštevajo napetost polja mladostnik – družba in v ospredje svoje dejavnosti postavijo mladostnike. Starši so bolj obrobne pomena. Dovolj je, če dom kot vase zaprta enota in skupnost mladostnike pripravi na poznejše življenje. Ni pa dovolj v smislu socialnodelovnih in socialnopedagoških zasnov. S sistemsko-ekološkega vidika družba ni le nekaj velikega, abstraktnega, ampak je njen mali del tudi življenjski svet mladostnika: družina, prijatelji, družbeni in gospodarski dejavniki tega sveta. Če določimo pluralistično ureditev, torej razlikujoče se norme in vrednote, teh v pedagoškem delu ne moremo preprosto zanemariti oziroma jih nadomestiti z enotnimi normami in vrednotami, čeprav so morda izraz objektivno resničnega, lepega in dobrega. Z drugimi besedami: vzgojna zasnova domov mora preseči meje ustanove.

2.2 Vzgojni cilji

Podobno kakor vzgojne zasnove je mogoče povzeti tudi pedagoške cilje. Inter-nati z liberalno vzgojno zasnovo se pretežno odpovedo konkretnim, za vse obvezujočim ciljem: »Za učenje življenja ni učnega načrta.« V skupni brošuri de-želni vzgojnih domov najdemo pretežno splošne cilje: zrelost, radovednost, re-snost, smisel za skupnost, zanesljivost, odprtost v svet, pripravljenost in zmožnost sprejemanja odgovornosti, volja do dela, samokritičnost, sposobnost sodelovanja, ne da bi zanemarl sebe, prijaznost, pripravljenost pomagati, zanimanje za politi-ko, skromnost in pripravljenost na odrekanje (Harder 2005, 8–9).

Cilji zadevajo subjekt in njegovo družbeno okolje, s katerim se konstruktivno ukvarja. Predvsem pa postavljajo širok okvir, znotraj katerega je mogoče njihovo uresničevanje individualno razlagati. Težava takšnih razmeroma »brezciljnih« kon-ceptov je: od mladostnikov se pričakuje, da si bodo sami postavljali sprejemljive cilje. Opustitev k enotnim ciljem naravnane vzgoje v korist naravnosti k subjek-tu pomeni, da se vzpostavlja neka napetost z institucionalno naravo, ki jo vzgoja kljub vsemu ima. Nujno je soglasje vseh udeležencev, da liberalna vzgoja ne bi na koncu izpodkopala svojih institucionalnih temeljev, če bi vsak sledil svoji liniji. Ne-obstoj diferenciranih ciljev pa ni nujno enak neobstoju oblik in ciljno usmerjene vzgoje. Pomembno je le to, da se vzgojitelji in mladostniki vedno znova poiščejo in določijo skupne cilje. To od vsakega posameznika zahteva veliko več napora ka-kor pa tog okvir norm in ciljev. Čeprav to na začetku zagotavlja zanesljivost pri delu, obstaja nevarnost avtomatizma pred fleksibilnostjo (Backes 2000, 140–141).

Koncepti domov s konservativno vzgojno zasnovo navajajo naslednje splošne cilje: usmerjenost, življenjski pogum, zaupanje vase in volja do življenja, oblikova-nje samopodobe, premišljen odnos do samega sebe, stvarna ocena okolja in spo-sobnost življenja s tem, občutek odgovornosti do sebe in do drugih, samozavest, graditev zaupanja, sposobnost sklepanja zvez in navezovanja, zavedanje vrednot, socialna in moralna sposobnost, odgovorno članstvo v družbi, pripravljenost za delo (Ladenthin 2001, 229).

Razlike z liberalnimi cilji so majhne, opaziti pa je vsebinski premik. Deželni vzgoj-ni domovi poudarjajo sposobnosti subjekta, tu pa je bolj poudarjena usmerjenost k subjektu in k družbi.

Katoliški internat splošne cilje razčleni (Ladenthin 2009, 386–395):

Osebnostni razvoj: zorenje v samostojno osebnost, prevzemanje osebne in druž-bene odgovornosti, razvoj identitete, samozavest in samozaupanje, uravnotežen in pozitiven odnos do ljudi in do stvari, razvijanje sposobnosti dinamičnega in kri-tičnega odzivanja na aktualno dogajanje, prevzemanje tradicionalnih vrednot, odgovori na izzive sedanjosti, da bi lahko sprejemali osebne odločitve; načrtovanje prihodnosti, ki vodi do izbire primerne poklica; razvoj ustvarjalnih sposobnosti, odprtost za kulturne vrednote; iz ponudbe množičnih občil postopno izbiranje tistega, kar pomaga pri osebnostnem razvoju.

Socializacija: občutljivost za druge, zmožnost sobivanja z drugimi, pozitivno re-ševanje sporov, približevanje partnerstvu in priprava na poroko ter ustvarjanje družine, strpnost do ljudi različnih nazorov in pripravljenost na dialog z njimi, za-

vzetost za trpeče, razvoj pripravljenosti s politično dejavnostjo, spreminjanje družbe v smislu evangelija.

Izobraževanje: dobra izobrazba, uspešen dokončanje šolanja, ki izboljša možnosti za prihodnost, volja do učenja z motivacijskimi dejavnostmi, krepitev prenašanja frustracij, oblikovanje življenjskega načrta na stvarni podlagi, razumevanje družbenih in političnih odnosov za dejavno sodelovanje v njih.

Pomoč pri svetovnonazorski usmerjenosti: posebno pozornost se posveča religioznemu duhu, saj otroci v številnih družinah niso bili deležni verske vzgoje. To lahko vzbudi občutek varnosti in pripadnosti (Ladenthin 2001, 229–242).

Pri teh ciljih je poudarek na usmerjenosti in na življenjskih preizkušnjah zlasti z religioznega vidika. Cilji so zelo diferencirani. Krščanska usmeritev je prenesena na raven ciljev. Če povzamemo: večina internatov uporablja splošne cilje, razlike so v poudarkih na ciljih. Vsak dijaški dom mora določiti cilje v povezavi s pedagoškim procesom, jih preverjati in po potrebi na novo določiti.

3. Kratek zgodovinski razvoj dijaških domov skozi prizmo vzgoje

Nasproti mnogim avtorjem, ki srednji vek označujejo kot mračnega, bi na tem mestu radi poudarili in izpostavili bogastvo tega obdobja. Z vidika domske vzgoje sta se vzgajanje in izobraževanje izvajali v samostanskih šolah. Vloga internata (konvikta) je bila skrbniška, namenjena spanju in prehrani učencev. Učitelji (duhovniki, redovnice) so v dopoldanskem času delali v šoli, v popoldanskem in v večernem času pa skrbeli za učenje, red in disciplino. V fevdalnih dvorcih je bilo organizirano elitistično izobraževanje in vzgajanje dvorjanov in vladarjev. Dvorne šole, prve univerze, visoko izobraževanje ob najbolj poznanih katedralah, so bile najvišje možno in dosegljivo izobraževanje. Učenci so živeli v dvorcih skupaj z učiteljem, ki je bil po pouku tudi vzgojitelj. Skrbel je za učenje in za disciplino v prostorih internata (konvikta) (*Pedagoška enciklopedija* 1989, 285). Samostani so bili tako prva zasnova domske vzgoje in razvoja vzgojiteljskega poklica.

Prav tako kakor drugje v Evropi segajo prvi začetki domske vzgoje v slovenskem prostoru v zgodnji srednji vek. Prve ustanove so bile namenjene sirotam in nezakonskim otrokom. Ustanovitelji so bili različni cerkveni redovi, cerkvene organizacije in bogati plemiški darovalci. V Ljubljani zasledimo prvo obliko organizirane zaščite otrok (sirot) že leta 1041. V začetku 13. stoletja je imel red križnikov prav tako v Ljubljani svojo šolo in internat. V začetku 18. stoletja so uršulinke odprle dekliško šolo z internatom (Starkl 1999, 16).

V drugi polovici 19. stoletja imamo že internate, namenjene mladostnikom, ki so se šolali zunaj kraja stalnega bivališča (v Kopru leta 1860, v Celju leta 1878, v Šmihelu pri Novem mestu leta 1886, na Ptujju leta 1900 in še v drugih krajih). Večina internatov je bila namenjena otrokom, ki so obiskovali osnovno šolo. Vzgojno delo v njih je bilo odsev svetovnega nazora in hotenj tistih, ki so omogočili otrokom življenje in delo v teh domovih (16).

Prvi internat (konvikt) v Ljubljani, ki je bil namenjen izključno srednješolcem, so leta 1600 odprli jezuiti. Sprejemal je predvsem dijake, ki so se šolali za duhovniške poklice, izjemoma pa tudi dijake drugih šol. V Rušah je bil leta 1612 ustanovljen internat (konvikt) za dijake župnijske šole, ki je imela naravo gimnazije. Leta 1852 je Anton Martin Slomšek v Celju ustanovil dijaški zavod (semenišče) z imenom Maximilianum. Ko je bil sedež lavantinske škofije prenesen v Maribor, je bil ustanovljen nov zavod, poimenovan Victorianum. Leta 1864 so oba zavoda v Celju združili, takrat nastalega nato leta 1870 razpustili in leta 1876 spet prenesli v Maribor (17).

Tudi drugi kraji niso zaostajali. Tako do prve svetovne vojne zasledimo podobne internate v Celovcu, Ptuj, Kočevju, Celju, Mariboru, Kranju in v Murski Soboti. Med obema vojnama se število internatov ni bistveno spreminjalo, vzgojno delo v njih pa ni imelo enotnih teoretičnih izhodišč. Glede mnogih sestavin, ki so ključnega pomena za celovit razvoj mladih, je veljal nekakšen pluralizem. Še vedno so se ohranjali elementi samostanske vzgoje, vsaj na področju medsebojnih odnosov, reda in discipline, kot temeljne postavke uspešnega vzgojnega dela. »Po drugi svetovni vojni so bili vsi cerkveni in privatni dijaški domovi podržavljeni. Namenjeni so bili v prvi vrsti otrokom padlih borcev v drugi svetovni vojni in dijakom iz oddaljenih krajev Slovenije in Jugoslavije. Vzporedno z odpiranjem dijaških domov v Sloveniji so bili odprti tudi številni slovenski dijaški domovi v zamejstvu (Trst, Gorica, Celovec), ki so bili namenjeni slovenskim dijakom iz krajev, kjer ni bilo ustreznih šol, imeli pa so tudi nalogo ohranjati slovenski jezik in kulturo na narodnostno mešanih geografskih območjih.« (17)

3.1 Doktrina vzgojnega dela v dijaških domovih do šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje

»Doktrinalni prijem je v glavnem temeljil na teoriji in praksi sovjetskega pedagoškega teoretika in reformatorja Antona Semjonoviča Makarenka (1888–1939), ki je dal osnovo za koncept šola – internat. Po oktobrski revoluciji leta 1920 je po nalogu boljševiške partije organiziral delovne kolonije za zapuščene otroke, katerih starši so umrli v vojni in revoluciji. Najprej je uredil in vodil kolonijo 'Maksim Gorki', potem komuno 'Deržinski'. V obeh kolonijah je iz siromašnih otrok in mladoletnih prestopnikov vzgojil 'močne' člane delovne skupnosti. Svoje pedagoške poglede je uresničil v vzgojni komuni, ki je imela prostore za bivanje, šolanje in delo učencev. Učitelji so živeli skupaj z učenci in jim bili predvsem zgled učenja in dela. Disciplina je bila izjemno stroga, vendar so učno-vzgojni rezultati to opravičevali. Makarenkove ideje za delo z mladoletnimi prestopniki so: socialistični humanizem, katerega osnova je spoštovanje otrokove osebnosti, izražanje zaupanja in ljubezni do otroka, razvoj zavestne discipline na osnovi notranjega prepričanja gojenca in zahteve, da je treba otroke vzgajati z življenjem in delom v socialističnem kolektivu, v neposredni delovni aktivnosti. Makarenko je organiziral domove kot socialne ustanove za socialistično vzgajanje. Njegove ideje in praksa so imele močan vpliv na vzgajanje v vseh socialističnih državah.« (Strugar 1993, 5) Nekaj let po sporu s Sovjetsko zvezo pa je bilo že nevarno omenjati njegovo ime, čeprav so mnogi vzgojitelji pri svojem delu še kako upoštevali njegove izkušnje (Starkl 1999, 17).

Po drugi svetovni vojni, ko se je s konstituiranjem in s postopno rastjo gospodarstva začel razvijati šolski sistem, še posebno srednješolski sistem, je država v mestih in po industrijskih središčih ustanavljala internate. To je bil sestavni del njene kadrovske politike. Da bi se v srednje šole raznih smeri, zlasti tistih, ki jih je potrebovalo razvijajoče se gospodarstvo, vpisalo dovolj dijakov, jim je bilo treba zagotoviti stanovanje, prehrano in možnosti za učenje. Ker so v internatih, ki učencem niso ponudili ravno najboljšega standarda in idealnih življenjskih in delovnih razmer, hoteli zagotoviti red in disciplino in jih usmerjati k učenju, so vanje nameščali prefekte. Večinoma so bili to učitelji, študentje ali pa dijaki sami, to je dijaki starejših letnikov, ki so stanovali v internatu (Skalar 1996, 41).

V petdesetih letih odgovorni niso razmišljali o vzgojni in socializacijski vlogi domov. Poudarek je bil na zagotavljanju in vzdrževanju reda in discipline in v skrbni prefektov, da so se dijaki učili in se pripravljali na šolo. Vendar takšnega stanja ne bi mogli posplošiti na vse dijaške domove. Kakovost in obseg dela v njih, ki je vseboval tudi manjšo ali večjo količino vzgojnih prvin, sta bila odvisna od ravnateljev in od njihovih sodelavcev, od njihove izobrazbe in od njihovih pedagoških izkušenj, od njihove zavzetosti in od občutka za potrebe odraščajočih mladostnikov. V nekaterih internatih so organizirali obvezne učne ure in aktivnosti v prostem času. Dijaki so se lahko vključevali v športne in tudi v kulturne aktivnosti, še posebno pri pripravi praznovanja državnih praznikov. Tedaj so bili v dijaških domovih in tudi v srednjih šolah popularni idejnopolitični krožki in delovne akcije, dijaki so se skupaj z vzgojitelji udeleževali političnih manifestacij. Mnogi dijaški domovi so imeli že v zgodnjih petdesetih letih interne pravilnike, ki so urejali pravice in dolžnosti dijakov, pa tudi (vzgojne) programe. Mladinska organizacija, v katero je bila tedaj včlenjena večina srednješolcev, je imela skrbno izdelan politični in idejni vzgojni program in ta je bil v prvih povojnih letih marsikje identičen z vzgojnim programom v dijaškem domu; program mladinske organizacije je bil vzgojni program dijaškega doma. V tem obdobju so obstajali posamični zavzeti ravnatelji – imeli so velik ugled med učenci, pa tudi med sodelavci in med kolegi po drugih domovih –, ki so že tedaj opozarjali na potrebe po sistematičnem vzgojnem delu, po skupnem organiziranem nastopanju, po oblikovanju vzgojnih programov za vse dijaške domove in po kvalificiranih pedagogih – vzgojiteljih. Strokovnjaki, ki bi lahko zasnovali pedagoško doktrino za vzgojno delo v dijaških domovih, se v tem času še niso intenzivneje vključevali (41–42).

»Domovi so v teh letih imeli socialno funkcijo (niso bili obravnavani v okviru ustreznih šolskih zakonov), locirani so bili v starih iztrošenih stavbah, bili so prenapolnjeni in niso nudili učencem drugega kot zasilno nastanitev, prehrano ter vzgojo, ki je bila zreducirana na bolj ali manj strogo vzdrževanje reda in discipline.« (Starkl 1999, 17)

Šestdeseta leta so potekala v znamenju aktivnosti državnoadministrativnih organov, konkretno Zavoda za napredek šolstva SR Slovenije, ki se je konec šestdesetih let preimenoval v Zavod SR Slovenije za šolstvo. Zavod za šolstvo je leta 1962 izdal prvi osnutek okvirnega programa vzgojne dejavnosti in organizacije dijaških in vajeniških domov Slovenije. Leta 1963 je pedagoška služba pri zavodu izdala dopolnitve k osnutku programa. Naslednji načrt je pripravila leta 1967 že Skupnost domov. Zavod za šolstvo je v letih 1968 in 1969 vzgojni načrt še nekajkrat dopolnil

in korigiral, zdaj že ob sodelovanju Skupnosti domov Slovenije, ki je postala konec šestdesetih let zelo aktivna in je v svoje roke vse bolj prevzemala pobude za načrtovanje vzgojnega dela, za oblikovanje vzgojnega koncepta, za trdnejšo, pedagoško utemeljeno organizacijo domov z definiranimi vzgojnimi cilji, za izobraževanje vzgojiteljev, da bi bili kos vzgojnemu poslanstvu v domovih, pa tudi za medsebojno povezovanje in organizirano nastopanje. Prav iz takšnih usmeritev je bila leta 1965 ustanovljena Skupnost domov Slovenije (Skalar 1996, 42).

To je bil začetek oblikovanja pedagoške doktrine, v kateri so bili že razčlenjeni posamični vidiki vzgoje, ki naj bi prispevala k vsestransko razviti osebnosti, k vzgoji samoupravljalcev, k vzgoji, ki je temeljila na marksizmu in na samoupravljalski praksi.

»Z rastjo ekonomske moči družbe in s tem tudi družine so domovi še naprej ohranili socialno funkcijo, vendar pa se je število dijakov v njih zaradi izredno slabih materialnih možnosti počasi, a vztrajno redčilo, kar je še dodatno poglobljalo socialne razlike. Premožnejši starši so za svoje otroke poiskali privatno namestitev, kar je pomenilo le zagotavljanje višjega materialnega standarda, medtem ko je bila vzgoja povsem potisnjena v ozadje. V izboljševanje ali vsaj ohranjanje materialnega stanja v domovih se je izredno malo vlagalo, tako da so stavbe z opremo vred naprej propadale. Izjema so bili nekateri dijaški domovi v okviru višjih šolskih centrov ali delovnih organizacij, ki so pričeli graditi lastne domove.« (Starkl 1999, 18)

Konec šestdesetih let je stroka še vedno stala bolj ob strani, teoretični koncept še ni bil oblikovan, v praksi pa je bila še vedno preveč v ospredju disciplinskonadzorna aktivnost zdaj že vzgojiteljev in ne več prefektov (Skalar 1996, 42–43).

3.2 Premiki v razvoju vzgojnega programa v dijaških domovih

Sedemdeseta leta pomenijo pomembne premike v zasnovi in načrtovanju vzgojnega programa v dijaških domovih, v začetkih sistematičnega izobraževanja pedagogov za delo v domovih z zasnovo permanentnega izobraževanja vzgojiteljev in ravnateljev, v povezovanju Skupnosti domov z domovi in s skupnostmi domov v republikah nekdanje Jugoslavije in s slovenskimi dijaškimi domovi v zamejstvu, predvsem pa v skrbi za ustreznejše in sodobnejše dijaške domove in študentske domove. Leta 1976 se je začela akcija prenove in že leto dni pozneje so bili zgrajeni trije dijaški domovi, prvi v Kopru. Do konca leta 1980 je bilo zgrajenih 25 dijaških in študentskih domov, do konca prenove leta 1985 pa skupaj 39 dijaških in študentskih domov (43).

Permanentno izobraževanje je v sedemdesetih letih preraslo v tradicionalne vsakoletne seminarje za vzgojitelje dijaških domov, v seminarje za ravnatelje in za druge vodstvene delavce, v seminarje za vzgojitelje in za ravnatelje zamejskih dijaških domov, pa tudi v tradicionalna vsakoletna srečanja delavcev dijaških domov, ki so bila v večjem delu namenjena tudi strokovnemu izpopolnjevanju. Vse to je postopoma vplivalo na kakovost vzgojnega dela v domovih.

Najpomembnejši premik v kakovosti kadrov in s tem tudi k boljšemu vzgojnemu delu pa so ustvarili programi višješolskega in visokošolskega izobraževanja pedagoških in vodstvenih delavcev v dijaških domovih. Na Pedagoški akademiji so leta

1968 prvič sprejeli izredne študente v program domske pedagogike, v študijskem letu 1976/1977 pa so se vpisali prvi študentje v program domske pedagogike na Oddelku za pedagogiko na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Ta študij je bil organiziran do študijskega leta 1985/1986, ko je bil program prenesen na tedanjo Pedagoško akademijo, ki se od leta 1991 dalje imenuje Pedagoška fakulteta v Ljubljani. Od študijskega leta 1991/1992 dalje je domska vzgoja vključena v univerzitetni študijski program socialna pedagogika (Dekleva, Kobolt in Klemenčič 2006, 1).

Teorija domske vzgoje je postopoma ustvarila teoretične temelje konceptu in doktrini pedagoškega dela v dijaških domovih. Sodelavci tega programa so se vključevali v permanentno izobraževanje in v ustvarjanje vseh pomembnejših dokumentov, ki so nastali na pobudo Skupnosti domov. Izpostaviti je treba zlasti okvirni vzgojni program iz let 1980, 1987 in 1994. Pomemben delež pri oblikovanju nove pedagoške doktrine je imela revija *Iskanja*, glasilo pedagoških delavcev v dijaških domovih, ki je leta 1984 začela izhajati redno, enkrat na leto (Skalar 1996, 43–44).

V osemdesetih letih so se procesi, začeti konec sedemdesetih let, nadaljevali in poglobljali. Tedaj so se zaposlovali v domovih tudi že diplomanti višješolskih in visokošolskih programov. Kakovost pedagoškega dela se v tem obdobju v domovih ni toliko kazala v formalnih dokumentih. Če primerjamo okvirni vzgojni program iz leta 1972, ki ga je prvič sprejel in potrdil strokovni svet Zavoda SR Slovenije za šolstvo, z okvirnim vzgojnim programom iz leta 1980, med njima ni velikih razlik. Res je, da okvirni vzgojni program iz leta 1980 vsebuje manj političnih fraz, tako pri danih ciljih kakor tudi pri vzgojnih vsebinah in v spremni besedi k programu. Res je tudi, da so načela vzgojnega delovanja v programu iz leta 1980 bolj izdelana, moderneje zastavljena in skrbno oblikovana, pa tudi metodološki okviri in metodični napotki temeljijo na strokovnih temeljih. Program je v različnih segmentih dopolnjen in skrbno izdelan, vendar pa ostaja osnovna struktura s temeljnimi usmeritvami enaka, kakor je bila že v programu iz leta 1972. To lahko pomeni, da je bil okvirni vzgojni program iz leta 1972 kakovosten in vizionarski, ali pa so v osemdesetih letih nastali številne spremembe, dopolnitve in popravki, a ni še bilo kakovostnega preskoka, ki bi zahteval drugače oblikovane cilje in vsebine vzgojnega dela in drugačno strukturo okvirnega vzgojnega programa (44).

Podoben vtis dobimo, če okvirni vzgojni program iz leta 1980 primerjamo z okvirnim vzgojnim programom iz leta 1987. Zopet popravki, korekcije, dopolnila, dodatki in izpuščanje vsega, kar ne sodi več v novi čas, v spremenjeno družbenopolitično situacijo. Natančen bralec bi še vedno zasledil podobnosti v strukturi, pa tudi v nekaterih izhodiščih.

Toda v programu iz leta 1987 je vendarle mogoče zaznati tudi pomembne kvalitativne premike. Med splošnimi pogoji so posebej predstavljeni ekološko-psihološki pogoji, ki bi jih moral dom skupaj z arhitekturo, opremo in organizacijo zagotoviti učencem. Kot posebna vzgojna kvaliteta je predstavljena vzgojna skupina, opisana so pedagoška načela, pa tudi metodično-strateški okviri vzgojnega delovanja. V okvirnem vzgojnem programu iz leta 1987 je čutiti že izrisano pedagoško doktrino in sodobne usmeritve sestavljalcev in sodelavcev. To je pomembno, ker se pedagoška doktrina za vzgojni proces v ustanovah, ki niso namenjene izobraževanju, ampak vzgoji, pri nas do tedaj še ni izoblikovala.

Okvirni vzgojni program iz leta 1994 nekoliko še vedno ohranja prejšnjo strukturo, temeljiteje pa zamenja in posodobi cilje, naloge in vsebine vzgojnega dela. Načela vzgojnega dela posodobi, zavzame se za načelo koedukacije, pa tudi za načelo diferenciacije in individualizacije. Poleg sistema spodbud predvidi tudi sistem sankcij, vzgojni skupini kot vzgojnemu dejavniku postavi nasproti posameznika – individuuma. V tem programu je čutiti sodobnejše usmeritve, upoštevanje in vključevanje vrednot in prvin pedagoškega delovanja, za katere se zavzema razviti svet, in vsebin, ki so v funkciji zadovoljevanja potreb dijakov. Okvirni vzgojni program iz leta 1994 vpelje tudi novo terminologijo in se distancira od političnih in ideoloških prvin, ki so jih veliko vsebovali vsi prejšnji okvirni vzgojni programi (44–45). Zadnji vzgojni koncept za dijaški dom je iz leta 1999. Kurikularna prenova v dijaških domovih je izhajala iz izhodišč prenove, ki jih je sprejel Nacionalni kurikularni svet, in je pri tem upoštevala: uvajanje ciljnega in procesno-razvojnega načrtovanja, fleksibilnost v načrtovanju vzgojnega dela, razvijanje komunikacije med strokovnimi delavci, dijaki in starši, dvig profesionalizacije nosilcev vzgojnega dela (vzgojiteljev) ter spremljanje in evalvacijo vzgojnega dela.

Dijaški domovi so vzgojno-izobraževalne ustanove (Vzgojni program za dijaške domove 1999, 4), ki jih večinoma ustanavlja država in sodijo pod Ministrstvo za šolstvo in šport. V Sloveniji imamo tudi štiri zasebne dijaške domove, in to v Mariboru, v Vipavi, v Želimljah in v Ljubljani. V njih praviloma stanujejo mladostniki, ki obiskujejo škofijske gimnazije. V dijaških domovih so omogočena šolanje in prebivanje po končani osnovi šoli in usposabljanje zunaj kraja stalnega prebivališča. Dijakom tudi zagotavljajo najboljše možnosti za življenje in za učenje: organizirano in strokovno vodeno porabo prostega časa, pomoč pri učenju, v osebnih stiskah in ob prilagoditvenih težavah. Z upoštevanjem različnosti omogočajo vsem dijakom enake možnosti za razvoj.

4. Sklep

Pomen dijaškega doma je danes na področju etične in religiozne vzgoje še toliko večji, saj dijaški dom prevzema precejšen del nalog, ki jih je nekdanj v procesu otrokove socializacije imela družina. Z razvijanjem etične dimenzije naj bi mladostniku pomagal pri oblikovanju kriterijev za odgovorno odločanje. Človek se mora nenehno odločati in za odločanje potrebuje merila, po katerih bo presojal, kaj je prav oziroma dobro in kaj ne. V sodobni družbi ni več močnih tradicionalnih vrednostnih okvirov in tudi v zgodovini dijaških domov jih opazimo le pri konservativnem vzgojnem konceptu. Zato je toliko bolj pomembno, da se posameznik že zgodaj oblikuje tudi kot etična osebnost in zavestno prevzame temeljne etične vrednote.

Vsak človek, toliko bolj mladostnik v obdobju odraščanja, si postavlja bivanjska vprašanja. Glede stanja duha v slovenskem šolstvu zagovarjamo tezo, da je posebno kritična popolna odsotnost dušne in duhovne razsežnosti v vzgoji, kljub dejstvu, da številni poznavalci otrokovega razvoja opozarjajo na religiozno dimenzijo kot na enega ključnih dejavnikov za osmišljanje življenja (Schweitzer 2005).

Konceptualno gledano, se vprašanja o Bogu v liberalnih konceptih vzgoje v dijaških domovih ne postavljajo, torej tudi v aktualnem vzgojnem programu za dijaške domove ne, nasprotno pa lahko trdimo za konservativne koncepte dijaških domov. Dejstvo je, da se ne glede na vzgojno usmeritev vzgojno-izobraževalne ustanove ni mogoče izogniti temeljnim bivanjskim vprašanjem. Potrjujemo tezo, da zaznavamo neskladnost med religioznim in areligioznim ter med etičnim in neetičnim v sodobnem vzgojno-izobraževalnem sistemu v dijaškem domu. Prav tako lahko sklenemo, da je vzgojno-izobraževalni proces v dijaških domovih skozi zgodovino pogosto temeljil na kaki osebnosti. Od druge svetovne vojne do devetdesetih let so bili dijaški domovi v slovenskem prostoru orodje v rokah socialističnega sistema.

Pred nami je naloga, kako vzgojno-izobraževalni proces v dijaškem domu oplemenititi z religioznimi in etičnimi normami. Družba sama po sebi nima etičnih in moralnih norm, ampak vse prepušča posamezniku. Privatizacija izbire norm seveda zmanjšuje konflikte, hkrati pa izprazni dialog med generacijami (Jacobs 2006, 126) in zmanjša možnost komunikacije življenjskih izkušenj. Ni načina, da bi se različne izkušnje med seboj primerjale in bogatile. Kadar si vsak sam postavlja norme in načela, se težko primerja z drugim, ki je drugačen. Vsak ima svoje izključujoče odločitve in izbire in težko najde podporo v drugih ali v družbi, ki je nevtralna. Od etične zavesti današnjih mladih je odvisna naša skupna prihodnost.

Reference

- Backes, Olaf.** 2000. *Jugendhilfe in Internaten*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Barz, Heiner.** 2005. Chancen ausserfamiliärer Erziehung: Internate und Tagesinternate. *Engagement: Zeitschrift für Erziehung und Schule* 2:198–199. Aschendorf-Münster: Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft.
- Dečman Dobrnjič, Olga, Metod Černetič in Zdenko Rožman.** 2007. *Trendi in scenariji dijaških domov*. Kranj: Moderna organizacija.
- Galimberti, Umberto.** 2009. *Grožljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Harder, Wolfgang.** 2005. *Landerziehungsheime: Ein zweites Zuhause im Internat*. Stuttgart: Vereinigung Deutscher Landerziehungsheime.
- Jacobs, Timo.** 2006. *Dialog der Generationen: Plädoyer für eine intergenerative Pädagogik*. Baltmannsweiler: Schneider.
- Klapan, Anita.** 1999. *Lernen im Schülerheim: Grundlagen der Internatspädagogik*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ladenthin, Volker, Herbert Fitzek in Michael Ley.** 2009. *Das Internat: Struktur und Zukunft*. Verband Katholischer Internate und Tagesinternate (V.K.I.T.). Würzburg: Ergon Verlag.
- Ladenthin, Volker.** 2001. Profile Katholischer-Internatserziehung heute. *Engagement – Zeitschrift für Erziehung und Schule* 1:229–242. Aschendorf-Münster: Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft.
- Pedagoška enciklopedija.** 1989. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Pšunder, Majda.** 1992. *Dijaški dom, mladostnik, odklonskost*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Rosić, Vladimir.** 2001. *Domski odgoj*. Rijeka: Graftrade.
- Schweitzer, Friedrich.** 2005. Das Recht des Kindes auf Religion: Ermutigungen für Eltern und Erzieher. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Skalar, Vinko.** 1996. Vzgoja v dijaških domovih med preteklostjo in vizijo prihodnosti. *Iskanja* 15:41–51.
- Starkl, Danica.** 1999. *Priročnik za vzgojitelja v dijaškem domu*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Strugar, Vladimir.** 1993. *Biti učitelj*. Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor.
- Vzgojni program za dijaške domove.** 1999. <http://skupnost.sio.si/course/view.php?id=39> (pridobljeno 16. 5. 2011).

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 2, 265—277

UDK: 159.964:27-14

Besedilo prejeto: 3/2011; sprejeto: 3/2011

*Christian Gostečnik, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak - Lukek,
Robert Cvetek*

Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti

Povzetek: Travmatični dogodki, kakor so fizična ali spolna zloraba in druga travmatična izkustva, ustvarjajo temeljne substance naših možganskih spominskih arhivov. Lahko celo rečemo, da vsako travmatično izkustvo, ki ni metabolizirano, ostaja globoko vsajeno v naša senzorična in motorična vlakna in s tem v organski, somatski spomin, zato se ta doživetja lahko tudi ponovno prebudijo, še prav posebno v intimnih odnosih z drugimi in tudi v odnosu do Boga. Žrtve teh travm lahko pozneje podoživljajo zgodnjo travmo in obenem tudi Boga in religijo ter vero dojemajo kot nekoga oziroma nekaj krutega, neusmiljenega, saj jim – denimo Bog – ni pomagal ali jih obvaroval, in se zato začnejo izrecno boriti proti njemu. Treba je torej veliko poguma in božje milosti, molitve in psihoterapije, da se tako telo kakor tudi psiha očistita in transformirata to božjo podobo ter postaneta ponovno funkcionalna.

Ključne besede: razvoj možganov, travma, zloraba, spomin, doživljanje sakralnega, Bog

Abstract: **Traumatic Experience and Perception of Religiosity**

Significant events like physical or sexual abuse and other traumatic experiences can create the basic substance for our memory banks and can also affect our perception of God, his Divine grace and religiosity in general. Any important event that is traumatic and is not metabolized can remain deeply ingrained in our sensory organic or somatic memory and can be reawakened, especially in an intimate relationship and also in our relationship with God. The victims can therefore re-experience traumatic events from the past and also perceive God, religion and faith as somebody/something cruel and heartless since God did not help or protect them. Therefore they deny God or even bitterly fight against him. So it takes much courage, God's grace, prayer and psychotherapy for the body and the psyche to heal, transform that particular image of God and become functional again.

Key words: development of brain, trauma, abuse, memory, experiencing the Sacred, God

1. Uvod

Doživetja, ki so obarvana s travmatičnimi občutki in ostanejo nepredelana, se velikokrat pozneje ponovijo, saj so občutki, ki spominjajo na originalno travmo, lahko še dolgo zelo živa. Govorimo o telesnih, organskih občutjih, ki se lahko neustavljivo pokažejo v čisto drugačnih situacijah in s popolnoma drugimi ljudmi, a njihova intenziteta ostaja enaka v vsej originalnosti. Posameznik, ki je žrtev teh občutij, se ob sorodnih senzoričnih občutjih, ki se pokažejo, počuti popolnoma nemočnega oziroma lahko zamrzne podobno kakor ob originalni travmi, brez kakršnegakoli občutka, da situacijo nadzoruje, pa čeprav je morda že odrasla oseba, travma pa se je zgodila v mladosti. Ob tem se v njem lahko tudi zelo spremeni doživetje Boga, ki naj bi ga rešil oziroma obvaroval teh krutih in travmatičnih dogodkov, pa ga ni, zato lahko žrtev tudi Boga začne dojemati kot krutega, brezbriznega in celo krivičnega ali pa ga zaradi teh dogodkov zanika, se začne celo boriti proti njemu. Skupaj s travmo se namreč pogostokrat ohranijo tudi afekti, ki spremljajo travmo. Tako na primer govorimo o afektu sramu, včasih pravega gnusa, ki je redni spremljevalec spolnih zlorab. Žrtev se zato počuti grdo in gnusno ter povsem nevredno, celo ničvredno in krivo in lahko za vse to krivi Boga ali pa se ob njem počuti grdo in neprimerno. Boga morda krivi tudi za nastalo travmo in ga v skladu s tem dojemata. Po drugi strani pa lahko prav ob travmatičnih doživetjih posameznik popolnoma spreminja svoj odnos do Boga oziroma ga šele tedaj v resnici vzpostavi. Lahko bi rekli, da se skupaj s travmo spremeni tudi doživetje Boga oziroma da travma s svojimi afekti lahko v vsej globini in širini obarva celotno religiozno doživljanje.

2. Raziskave možganskega delovanja

V zadnjem času so se na področju preučevanja možganskega delovanja zelo razširile raziskave v zvezi s travmo in možganskim odzivom nanjo. Številne raziskave (Fonagy et al. 2007; Kaplow in Widom 2007; Rothschild 2000, 2003, 2006, 2010; Schore 2003; van der Kolk 1996; Siegel 1999, 2007, 2010) se posvečajo procesiranju informacij tako v levi kakor tudi v desni možganski hemisferi, prav tako pa tudi njihovim povezavam z limbičnim sistemom. Raziskave kažejo (Fonagy et al. 2007; Rothschild 2003, 2006, 2010; van der Kolk 1996; Siegel 2010), da ima desna hemisfera oziroma desna polovica korteksa večjo vlogo pri shranjevanju senzoričnih informacij, zlasti pa afektov, ki so povezani z njimi. Tako senzorne informacije iz limbičnega sistema oziroma amigdale potujejo v desno hemisfero, kjer se ustvarjajo podobe mentalnih vsebin skupaj z afekti, ki jih spremljajo. Del tega globokega doživljanja je vedno tudi religiozno izkustvo, ki je v marsičem afektivno globoko zvezano s posameznikovim doživljanjem svetega in sakralnega.

Znanstveniki nadalje ugotavljajo, da ima leva hemisfera večjo povezavo s hipokampusom in je pri procesiranju informacij celo odvisna od govornih sposobnosti oziroma jezika, ki tem afektivnim doživljanjem dokončno daje pomen. Schore (2003, 182–185) je s tem v zvezi ugotovil, da so na primer aktivnosti broka, ki tudi leži v levi hemisferi naših možganov, ob travmi zavrti, enako zavrti pa je tudi de-

lovanje hipokampusu. Rothschild (2010, 107) to stanje imenuje »nemi teror travme«, ko žrtev travmatičnega doživljanja dobesedno ostane brez besed oziroma utihne spričo groze, ki jo doživi. Velikokrat ostanejo v spominu afekti, ki pozneje ob občutjih oziroma čustvenih atmosferah – tudi če samo blede spominjajo na originalno travmo – prebudijo cel spekter reakcij, katerim pa niti žrtev travme na samem začetku ne zna in ne zmore najti pomena (Fonagy et al. 2007, 388–410). Zaprta je tudi pot do leve hemisfere, saj ni ustrezne govorice ali jezika, da bi žrtev zmogla artikulirati travmatično občutje ali afekt. Telo vedno znova spregovori, saj zmeraj govori resnico in samo resnico, kajti v njem se prebujejo senzorična občutja, ki so postala *osrednji del posameznikove psihične strukture*, in to z vso silovitostjo, neustavljivostjo in resničnostjo, vse dokler jih psiha ne predela in integrira, še prej pa mora prek *regulacije afekta* umiriti telo (Rothschild 2010, 51–52; 142).

Možgani se v svoji izjemni večplastnosti zelo hitro razvijajo, saj že v prenatalni dobi vsako minuto proizvedejo 250 000 novih celic in do rojstva ustvarijo milijardo nevronov. Ti nevroni vsebujejo na tisoče dendritov, ki ustvarjajo sinaptične povezave (Eliot 1999, 67). Pri *osmih mesecih starosti ima otrok več nevronov in sinaptične gostote kakor kdajkoli v življenju* (Perry in Pollard 1998, 232). Pri *štirih letih so otrokovi možgani že 95 % strukturno razviti*. Če otrokove možgane primerjamo z odraslimi, pa vidimo, da so otrokovi možgani veliko bolj dojemljivi in prilagodljivi kakor možgani odraslega človeka; možgani odraslega človeka so bolj stabilni in organizirani. Otroci imajo 225 % več možganske energije in procesirajo več informacij, kakor jih zmorejo odrasli. Vendar so otrokovi možgani – poleg tega, da imajo veliko več potenciala kakor možgani odraslega človeka – obenem tudi zelo senzitivni in silovito ranljivi, predvsem glede zanemarjenosti in zlorabe (Siegel 2010, 126–128). Zanemarjenost in zloraba pustita na otrokovih razvijajočih se možganih nepopravljive vtise in lahko celo povzročita, da se v posameznih segmentih sploh ne razvijejo oziroma zaostanejo v razvoju (Cohen, Mannarino in Deblinger 2006, 80–83). Zato pa so lahko afekti, ki so vedno del tega neuresničenega razvoja, zelo močni in vplivajo na najbolj subtilna doživljanja, na primer na religioznost.

2.1 Vzgojni fenomen

Možganski razvoj je v marsičem *odvisen od odnosov*, ki jih ima otrok s svojimi starši, zlasti z materjo, v začetnih fazah razvoja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 119–121). Pri tem govorimo o najzgodnejših dotikih nežnosti med materjo in otrokom, govorimo o materinem najprej telesnem dotiku, ki ga morajo vedno spremljati sočutje, nežnost in razumevanje (81); govorimo o načinu, kako se mati približa otroku, in zlasti o tem, kako ga na primer doji. Pri tem je zelo pomembno, kako vzpostavi *telesni stik dojenja* s svojim otrokom, kaj mu ob tem sporoča: to je nekaj lepega, prijetnega za oba in ob dojenju oba doživljata najlepše trenutke stika in odnosa, ki se vzpostavlja, ali pa je mati polna stisk in nemira, nima dovolj časa, ni potrpežljiva, otroka ne pripravi na hranjenje, mudi se ji ali pa celo zavrača dojenje in doji zato, da je otrok ne bo več vznemirjal. Otrok vse te vtise, na primer dojenja, ponotranji, *ti vtisi bodo postali del njegovega organskega spomina*, postali pa bodo tudi zelo uporaben repertoar socialnih izmenjav oziroma stikov in v samem jedru tudi *religioznega doživljanja* (Rizzuto 1998, 30–37). Drugače pove-

dano, prav občutja, ki jih bo otrok dobil od svoje matere v intimnih trenutkih in v doživljanjih ob dojenju, bodo postala njegovo osnovno izkustvo, kako organizirati odnose z drugimi. Pri tem je nujno potrebno, da posameznik razume, kaj pomenijo bližina, zaželenost, hrepenenje in pogrešanje, pa tudi to, da se je treba pred nekaterimi odnosi zaščititi, jih odkloniti ali se jim celo upreti.

Povedati moramo, da je razvoj možganov zelo močno odvisen tudi od tega, *koliko so uporabljeni*, koliko se oplajajo z novimi izkušnjami in koliko se te izkušnje ponavljajo. Tako se namreč te izkušnje v otrokovi psihi utrjujejo in s tem shranjujejo; seveda pa se lahko posameznik iz teh izkušenj tudi uči. Če teh izkušenj ni ali jih ni dovolj, se možganski centri ne povezujejo in začetno propadati (Siegel 2010, 175–176). Informacije oziroma izkušnje, ki se ponavljajo in s tem prebujajo in spodbujajo procese v emocionalnih centrih možganov, imajo zato tudi večjo možnost, da se bodo shranile. Okolje, ki ni stimulativno in otroka oropa za najrazličnejša spodbudna doživetja, lahko zelo kritično vpliva na razvoj možganov, vsekakor tudi na njegov religiozni razvoj oziroma na način, kako ta posameznik dojema religiozni fenomen. Za zdrav razvoj je, kakor že rečeno, namreč nujna zdrava interakcija otroka z materjo. Singer (2004, 137) je že pred desetletji odkril, da sta *srčna utripa matere in otroka med njuno interakcijo zelo podobna*. Perry (1998, 39) pa je opazil *sinhroničnost v sinaptičnih vžigih*, in to v različnih delih možganov, ki so se prebujali ob vzajemnih izkazovanjih nežnosti med materjo in otrokom.

Podobno je mogoče ugotoviti, kako neverjetna je *povezava med nasilnimi starši in njihovimi otroki*, ki so tedaj nedolžne žrtve starševskega nasilja (Dutton 2007, 125–129). Tudi če je na primer oče nasilen, se med njimi zgradijo izjemne vezi. Tako se morda mati in otroci skupaj borijo proti očetovemu nasilju. Klasičen zgled tega so otroci, ki čutijo globoko očetovo stisko. Oče ne zmore regulirati svojih besnih čutenj in zato potrebuje otroke ali ženo, ki ga s svojim, po njegovem nepravilnim vedenjem vedno izzovejo, in zato nanje prenese svojo jezo in bes ter velikokrat pravi teror. Strah in teror se izjemno močno vtisneta v otrokove razvijajoče se psihične strukture in se lahko prenašata skozi več generacij (189). Ne samo da se zato možgani ne morejo pravilno razvijati, strah, teror in včasih prava zamrznjenost odslej bistveno usmerjajo posameznikovo vedenje, čutenje in razmišljanje. *Nasilje tako lahko postane osnovni organizator posameznikovega socialnega življenja*, to pa pomeni, da bo posameznik zelo ranljiv in nezmožen funkcionalno odgovarjati na izzive nasilja, ki ga bo doživljal v svoji okolici. Morda bo tudi sam nasilno razreševal konflikte ali pa bo ostal popolnoma nefunkcionalen ob nasilju drugih. Vsekakor lahko fenomen nasilja postane tudi bistveni katalizator religioznega doživljanja. Govorimo namreč o afektih jeze in agresije, ki lahko zelo močno obarvata religiozno doživljanje oziroma dojemanje religioznega in Boga samega.

Otrok naj bi se namreč ob starševski umirjeni navzočnosti sam začel učiti, kako *regulirati vznburjenje*, najprej s sesanjem palca, pozneje pa za to uporablja prifrontalne kortikalne kognitivne funkcije (Singer et al. 2004). Če pa tega ob starših ni doživljal, če ga starši niso znali umiriti, je otrok prepuščen sebi in okolici, ki lahko iz njega in v njem izzove najrazličnejše nefunkcionalne in grobe odzive. Pri tem govorimo tudi o sposobnosti *regulacije afektov*, na primer jeze, strahu in žalosti in s temi povezanih občutij, ki jih otrok še ne zmore obvladovati in za to nujno

potrebuje starše, da ga naučijo, kako predelati ta težka, včasih neznosna čutenja oziroma kako se notranje dovolj umiriti in si s tem dati možnost predelave teh čutenj. Še več, na tem mestu je treba reči, da naloga staršev ni samo, naučiti otroka, kako se lahko notranje umiri, ampak ga *morajo sami notranje umiriti*. To naredijo tako, da otrokov nemir, jezo, bes, žalost, stiske in frustracije sprejmejo, ponotranjijo, notranje predelajo in vrnejo otroku v zanj sprejemljivi obliki. To je najprej čisto telesna umiritev (mati otroka stisne k sebi); s tem ko se otrok telesno umiri, mu je omogočeno, da sprejme pomembna materina sporočila o ljubezni, o nežnosti, o sprejetosti in o pripadnosti in jih povzame ter ponotranji in s tem gradi in utrjuje svojo možgansko strukturo. Na podlagi materinih funkcij bo pozneje otrok, pa tudi kot odrasel človek iskal umirjenost in notranjo harmonijo v religioznem doživljanju ali pa bo skušal doseči to notranjo sinhronost v religioznem fenomenu. Nasprotno pa se bo lahko tudi maščeval Bogu in religioznemu za vse afekte grobe zanemarjenosti in zlorabe, ki jih je doživljal v zgodnjem razvoju (Riz-zuto 1998, 53–57).

2.2 Pomen zgodnje interakcije in religiozni fenomen

Otroci se začnejo že pri *šestih mesecih* učiti, kaj pomenijo *namerne akcije*, pri *petnajstih mesecih* pa se že selektivno odzivajo na *socialne interakcije* (Gujardo in Woodward 2004, 73–79). Zato sta družina in dom, kamor se otrok rodi, tako izjemno pomembna: kakšno okolje je to, je dovolj varno, je tam čustveno ozračje sprejetosti, ljubljenosti, se otrok v tem okolju lahko funkcionalno razvija, ga starša spodbujata in potrjujeta ali pa je to okolje, v katerem vladajo strah, stiska in napetost in včasih pravi teror. Otrok se bo pozneje najbolj intenzivno odzival prav na tiste senzacije, ki bodo najgloblje vrisane v njegov somatski spomin, saj bo vedno iskal podobnosti natanko s temi najgloblje vrisanimi afekti, ki jih je doživljal že v zgodnjih mesecih. Te zgodnje interakcije so skupaj z afekti, ki jih spremljajo, tisto osnovno psihično gradivo, na katerem je utemeljena posameznikova notranjepsihična struktura, in ima zato tako izjemno zavezujočo vlogo, ne samo v posameznikovem razvoju, ampak tudi v odraslih odnosih oziroma socialnih, medosebnih interakcijah (Repič 2008, 125–127).

Pozitivne zgodnje interakcije z materjo otroku omogočajo, da razvije mehanizem samoregulacije, metaboliziranja, navezanosti in empatije (Clulow 2005, 147; Stern 2004, 269–263). V nasprotnem primeru pa otrok zelo težko razvije življenjsko pomembni mehanizem, ki ga imenujemo afekt-regulativni sistem, na podlagi katerega bo zmozel nadzorovati in predelati ter integrirati predvsem težka čutenja in afekte, kakor sta na primer jeza in bes. Zlasti mati je v teh najzgodnejših mesecih otrokovega življenja tista oseba, ki v vsej polnosti čuti otroka; čuti ga v njegovih stiskah, strahovih, željah in potrebah in se na te otrokove potrebe in želje tudi v polnosti odzove. Otrok v teh zgodnjih mesecih sporoča svoje želje in potrebe tako, da v materi ustvari nemir in večjo ali manjšo anksioznost ter frustracije, včasih jezo, skrb, pa tudi žalost in razočaranje, to pa so seveda v prvi vrsti otrokova doživljanja materinega nezadovoljivega razumevanja in odzivanja na njegove potrebe. Mati mora ta čutenja najprej sprejeti, jih notranje predelati, metabolizirati in jih nato vrniti v otroku sprejemljivi obliki, to pa naredi tako, da ga potolaži, z njim govori, ga objame, nahrani itd. Tako ga umiri, mu pokaže drugačno pot, dru-

gačen način, kako naj se sooča s težkimi, zanj neobvladljivimi čutenji in afekti. Otrok se počasi nauči teh načinov, jih počasi ponotranji in si tako gradi afekt-regulativni mehanizem. Ta regulativni sistem je namreč bistven pri zdravem doživljanju in dojemanju religije, še prav posebno pa pri njenem prakticiranju.

2.3 Regulacija afekta

Za boljše razumevanje, kako se vzpostavi afekt-regulativni sistem, se moramo seznaniti s strukturo in funkcijo *simpatičnega in parasimpatičnega živčnega sistema*, na podlagi katerih je mogoče razumeti, kako zanemarjenost in zloraba v otroštvu lahko ogrozita in spremenita regulacijo afekta in stile navezanosti. V odgovor na nevarnost amigdala aktivira simpatični živčni sistem, ki na nevarnost odgovori s spodbuditvijo telesnega vznburjenja in z izločitvijo kortizola; pri tem je delovanje kortikalnega dela možganov skorajda izključeno. Amigdala stimulira *locus ceruleus* in adrenalinsko medulo, ki preplavi možgane z norepinefrinom in telo z adrenalinom in s tem poveča hitrost procesiranja informacij, poveča možgansko delovanje in obenem *zviša srčni impulz in krvni pritisk in razširi arterijske žile*. Govorimo torej o alarmnem stanju, ki opozori posameznika, da se orientira nasproti nevarnosti, da se povsem posveti nevarni situaciji, in če se vznburjenje še poveča – to pomeni, da posameznik ne zmore učinkovito odgovoriti na nastalo nevarnost –, se aktivira sistem boja oziroma pobega, ki omogoči preživetje (Schore 2003, 37, 110).

Ko grožnje oziroma nevarnosti ni več, parasimpatični živčni sistem *upočasni bitje srca, sprosti mišice in zniža krvni pritisk*. Živčni sistem, ki je odgovoren za bitje srca, za gastrointestinalne funkcije, za potenje in za krčenje mišic, lahko postane vedno bolj aktiven. To je vsekakor povezano s povečano, abnormalno produkcijo kortizola, z dramatičnim znižanjem srčnega utripa in z izločanjem možganskih endorfinov v prifrontalnem delu korteksa, vse to pa vodi v *disociacijo* (Diseth 2005, 37–39). Tam, kjer se zanemarjenost in zloraba nadaljujeta, se možganska sistema, ki sta odgovorna za vznburjanje in kot posledica tega za umirjanje v možganih, *prenehata dopolnjevati oziroma komplementirati drug drugega*, zato tedaj lahko govorimo o analogiji avtomobila, v katerem posameznik simultano uporablja zavore in plin hkrati (Rothschild 2010, 63–66). Z drugimi besedami: če mati in oče ne zmoreta telesno, organsko umiriti otroka, mu regulirati težkih čutenj, ki jih doživlja, je veliko večja možnost, da otrok ne bo zmozel razviti funkcionalnega odziva na stresne situacije, s katerimi se srečuje oziroma se bo srečeval pozneje v življenju. Ta posameznik se zato lahko zateče v najrazličnejše oblike omam, pa tudi v religiozne skupine, ki to omogočajo, in to samo zato, da bi se končno neke lahko umiril. Tako lahko hitro postane žrtev najrazličnejših zlorab.

Če otrok že v zgodnji dobi nenehno doživlja travmatične oziroma stresne dogodke, lahko to zelo katastrofalno vpliva na ves njegov nadaljnji razvoj in se morada z vso silovitostjo nadaljuje v odraslo dobo. Raziskave kažejo (Tarulloa in Gunnar 2006, 17), da *zanemarjenost in zlorabe v otroštvu lahko tudi v odrasli dobi povzročajo vztrajno vznburjenje v simpatičnem živčnem sistemu*. Zanemarjenost in zloraba sta je zelo močno povezani s hipervznburjenjem, z razdražljivostjo, z anksioznostjo, z disregulacijo afektov in vedenja, s spolno aktivnostjo in z nižjim tole-

rančnim pragom za stres, pa tudi z možnostjo razvoja posttravmatske stresne motnje (PTSD) in disociativne motnje (Diseth 2005, 76–69). Med posamezniki, ki so bili kot otroci zlorabljeni ali zanemarjeni, je zelo pogost tudi povišan srčni utrip, medtem ko počivajo, to pa kaže na dejstvo, da se alarmantno stanje v možganih in v limbičnem sistemu, še nadaljuje in opozarja, da se zmanjšuje izločanje kortizola. Dolgotrajno aktiviranje simpatičnega živčnega sistema povzroči izločanja kortizola, to pa zavira razvoj T-celic, ki branijo napadeni organizem; zvišani krvni pritisk, ki zreducira sinaptično plastičnost oziroma dovzetnost, zavira izločanje hormonov kortikotropina in adrenokortikotropina, ki sta regulatorja hormona kortizola; zmanjšanje GABA receptorja, to je nevrotransmitterja, zavira proces vzbujenja, pri tem pa se lahko poškoduje tudi levi hipokampus, ki vpliva na shranitev verbalnega spomina (Tarulloa in Gunnar 2006, 70–73). Dolgotrajno aktiviranje alarmnega sistema povečuje hiperbudnost, pazljivost do nevarnih pojavov, hkrati pa zavira pozornost do nenevarnih. Ti ljudje zato hitro postanejo žrtve tudi religioznih fundamentalističnih skupin, saj jim večkrat zaradi silovitega vzbujenja povsem zablokira razsodnost.

3. Zgodnja zloraba in zanemarjenost ter religioznost

Struktura možganske nenormalnosti, ki je povezana z zlorabo in z zanemarjeno stjo v otroštvu, vključuje zelo močno hemisfersko lateralizacijo in zmanjšuje medhemisfersko integracijo. Desna možganska hemisfera pri zlorabljenih in zanemarenih kaže na večjo aktivnost, to pa je v čistem nasprotju z normalnim razvojem. Razvoj leve hemisfere je upočasnen, zato tudi otroci izkazujejo strožje, močnejše afekte, ki jih ne zmorejo regulirati. Vsaka hemisfera zase, kljub temu da ju povezuje *corpus callosum*, je specializirana za različne tipe procesiranja posameznih informacij. Leva hemisfera je osredotočena na percepcije in na izražanje v jeziku ter na logično in analitično razmišljanje, zato je normalno bolj dominantna in zapletena. Desna hemisfera pa vključuje percepcijo in izražanje emocij, zlasti negativnih in neprijetnih (Siegel 2007, 169–174). Zaradi prevelike gostote oziroma akumulacije stresnega hormona se pokvari *corpus callosum*, zmanjša se njegova prostornina in zavira medhemisferska komunikacija, to pa lahko povzroči emocionalne, vedenjske in disociativne probleme (Rothschild 2010, 17–18). Močan stres ustvari tudi asimetrijo ali neravnovesje stresnih hormonov serotina in dopamina in povzroči še nadaljnje povečanje anksioznosti.

Tudi del možganov, ki se imenuje *broka* in nadzoruje govorne sposobnosti in razumevanje jezika, je lahko zelo močno negativno zaznamovan s stresom. Zato razumemo, zakaj so travmatični spomini bolj telesni in vizualni kakor verbalni in narativni (Siegel 2007, 27–29), in to zlasti pri otrocih, pri katerih se govorne sposobnosti šele razvijajo. Anomalije na levi strani frontalnega in temporalnega dela, ki vključujejo tudi prefrontalni korteks, imajo lahko za posledico pomanjkanje delovnega spomina, povečanje zavrtnosti in zmanjšanje pozitivnih emocij in razumskih funkcij (Schore 2003, 259–263). Skrčenje cerebralnega dela možganov in paracinate (Kitayama, Quinn in Bremner 2006, 77–79) pa je kot posledica tega povezano s *pojavitvijo vsiljivih misli, z izogibanjem, s hipervzbujenostjo in z disociacijo*

mi. Sistem paracingulate je še posebno pomemben, ker so dolgotrajne socialne interakcije in osebne avtobiografske narativne zgodbe formirane prav v tem delu možganov. *Cerebralni vermis* pri tem igra zelo pomembno vlogo nadzora nad limbijskim sistemom in zlasti nad negativnimi emocijami (Teicher et al. 2003, 33–35). Nižji krvni pritisk v cerebralnem vermisu je pri podganah pokazal povezavo z nepozornostjo, z impulzivnostjo in s hiperaktivnostjo (Kitayama, Quinn in Bremner 2006, 17–22). Čeprav zlorabljeni otroci tudi kažejo podobne simptome raztresenosti, čezmerno aktivnost, slabo koncentracijo in hiperaktivnost, je vendarle potrebnih še veliko več raziskav na tem področju, preden se bomo dokopali do zanesljivih sklepov glede možganskega delovanja. Vsekakor lahko predpostavljamo, da sta prepočasni razvoj jezika in nezmožnost sprejemanja in artikulacije na podlagi verbalnih sposobnosti med zlorabljenimi otroki zagotovo povezana z upočasnim razvojem leve hemisfere, to pa lahko bistveno vpliva tudi na dojetanje in na izkustvo religioznosti. Ti posamezniki bodo tako na primer gnani od najrazličnejših magičnih vplivov in sredstev in niti ne bodo znali v pravi obliki dojeti religioznih vsebin, saj v njih ne bodo zmogli najti pravega pomena.

Tu moramo ponovno omeniti, da zanemarjenost in zloraba izjemno destruktivno vplivata na emocionalno regulacijo oziroma disregulacijo afektov, poleg tega pa tudi na otrokov stil navezanosti. Funkcija navezanosti je moderacija negativnih stresnih situacij inemocij, in to tako v zgodnji otroški dobi kakor tudi pozneje v življenju. Pri tem je jasno, da so varno navezani otroci veliko bolj sposobni urejati in reflektirati močna čutenja in tolerirati negativne afekte (Fonagy et al. 2007, 215–222). Zato se v nevarno ali anksiozno navezane otroke rane zlorab in zanemarjenosti v najzgodnejšem otroštvu najgloblje zarišejo v razvijajoče strukture možganov in tam ustvarjajo katastrofalne emocionalne, kognitivne in vedenjske vzorce. Te strukture oziroma afekti in stili navezanosti se namreč vedno znova aktivirajo tudi v odrasli dobi. Tu govorimo o nezavednih dinamikah. Posameznik, ki je bil kot otrok zlorabljen ali zanemarjen, te dinamike vedno znova aktivira kljub bolečinam in vedno novim travmam, ki jih lahko ob tem doživlja. Lahko celo rečemo, da se žrtve zgodnjih zlorab zelo težko česarkoli naučijo iz svoje lastne preteklosti in so tako, kakor že rečeno, lahko velikokrat pravi plen najrazličnejših kulturnih skupin.

S tem v zvezi moramo omeniti nevrobiološke raziskave (Fonagy et al. 2007, 294–305): kažejo, da ima *orbitofrontalni sistem odločilno vlogo pri integraciji preteklih in sedanjih izkušenj*, ki naj bi posamezniku pomagale oziroma omogočale ustrezno ravnanje pri vedenjskih nalogah, v socialnih situacijah in v situacijah preživetja v sedanjosti in predvsem v prihodnosti. Pri žrtvah zlorab in zanemarjenosti pa so prav te levohemisferske funkcije blokirane (Schore 2003, 98–104) in tako posameznik ne zmore zares ločevati preteklosti od sedanjosti. *Otrok, ki je bil v zgodnji dobi zlorabljen, zanemarjen, bo torej tudi dogodke in odnose v sedanjosti povezoval s preteklostjo* (pa čeprav bodo samo blede spominjali nanjo) oziroma bo v sedanjih dogodkih in osebah videl ogroženost iz preteklosti. Ker pri tem govorimo o bistveno nezavednih dinamikah, jih je najprej težko odkriti, še težje pa preprosto povezati s preteklostjo, ki naj bi bila tu še vedno na delu. Zato človek tako kakor nekoč, ko je bil še otrok, tudi sedaj v odrasli dobi še vedno vzdržuje starega rablja – ne da bi to v resnici vedel – in se še vedno postavlja v vlogo žrtve

(Rothschild 2010, 74–76). Vse dokler vzdržuje rablja, ostaja v njegovem zaporu in ostaja žrtev, to pa v religioznem smislu pomeni, žrtev najrazličnejših kultnih oblik.

3.1 Razvoj samozvesti in zdrave religiozne kritičnosti

Medtem ko je delovanje *leve hemisfere bistveno za prepoznavanje preteklosti* in za ustvarjanje pomena preteklih dogodkov za sedanjost, je delovanje *desnohemisferskega sistema osrednjega pomena za samoregulacijo*. Govorimo o sposobnosti reguliranja prožnih emocionalnih stanj prek interakcij s preostalimi ljudmi in o autoregulacijah, pri katerih ni drugih ljudi. Sposobnost preklapljanja med tema dvojnima regulatornima oblikama, ki sta odvisni od socialnega okolja, izhaja iz interakcijske vzpostavitve varne navezanosti in iz zorenja biološkega organizma in iz psihobiološke uglašenosti na socialno okolje (Fonagy et al. 2007, 245–247). Vse te funkcije naj bi bile vsaj v svoji zasnovi vzpostavljene že v otroštvu. Če pa je otrok žrtev zlorabe ali grobe zanemarjenosti, ima zelo malo možnosti, da razvije ustrezen desnohemisferski sistem, ki bi mu omogočal oziroma omogočil zdravo funkcioniranje in ustvarjanje odnosov z drugimi. *Otrok, ki je bil žrtev zlorabe, je že po naravi lahko zaprt vase, počuti se osramočenega, kakor da ne pripada nikomur, ker je umazan in neprimeren, in to samopodoba še vedno goji tudi v odrasli dobi, saj je to edina podoba, ki jo pozna in ne katero je navajen. Ker je zelo težko ostati zdravo samokritičen, bo lahko tudi religioznost in Boga dojemal kot del zlorabe ali pa bo v religioznosti začel iskati rešitev in očiščenje tega krutega spomina.*

Ta otrok in pozneje odrasel človek bo težko razvil učinkovito samozvest in si bo težko dovolil dajati osebno priznanje in potrditev. Učinkoviti jaz oziroma sistem samopodobe in s tem lastnega jaza, ki lahko prilagodljivo regulira različne oblike vznemirjenja in psihobioloških stanj in tako tudi afekt, kognicijo in vedenje, se lahko razvije samo v okolju, ki je spodbujajoče za rast. Dovolj dobra mati primereno in takoj odgovori na otrokova emocionalna stanja. Prav tako omogoča interakcijo z visoko ravno pozitivnega afekta v vzajemnem stanju igre. *Regulirani dogodki omogočajo otrokove sposobnosti soočanja z okoljem* (Siegel 2010, 203–208). Otrok se na podlagi zgodnjih interakcij nauči, kako vstopiti v okolje; ob igri se nauči spoznavati sebe, videti sebe v različnih situacijah, v ustvarjalnosti, poleg tega pa predvsem spozna, kako vzpostavljati odnose z drugimi, kako ovrednotiti svojo vlogo v interakcijah z drugimi in bistveno ločiti, kaj je njegovega in kaj pripada drugemu. Z drugimi besedami, nauči se ovrednotiti svoja lastna čutenja in čutenja drugih in prepoznavati, kje je vir čutenj, ki se lahko prenašajo z ene osebe na drugo, to pa v religioznem smislu pomeni, da postane zdravo kritičen in da mu je njegovo osebno izkustvo Boga najpomembnejše.

Starši so tisti, ki z zrelo psihološko organizacijo omogočajo zdravo in funkcionalno interakcijo z otrokom in mu s tem pomagajo, da začne razvijati odločilne regulatorne funkcije, in to tako, da mu ponudijo svoje in mu s tem pomagajo pre-rasti nezrelo, nepopolno psihološko organizacijo, ki se šele razvija (128–133). Z drugimi besedami, ko starši ostanejo mirni in odločni ob otrokovi vznemirjenosti in mu obenem omogočijo, da se ob njih umiri oziroma ga oni, vsaj v začetnih fazah, ko še ni razvit jezik, čisto telesno umirijo, mu s tem zarišejo osnovne dimen-

zije regulacije afekta. Zato si ni težko predstavljati, kako usodno na otroka vpliva zanemarjenost ali celo zloraba staršev. Namesto da bi bili starši za otroka vir sočutja in tolažbe in bi ga znali notranje umiriti, ga namesto tega notranje najbolj vznemirijo, vzburiijo ali zlorabijo. To ima lahko zato dolgotrajne posledice, ki se kažejo predvsem v otrokovi nezmožnosti in pozneje v nezmožnosti odraslega, da bi uspešno reguliral afekte jeze, besa, sramu in gnusa. *Vsekakor pa lahko tudi v otrokovih možganih ostaja trajno stanje zamrznjenosti, ki se v odrasli dobi lahko pokaže v simptomih raznih fobij, paničnih napadov, včasih pa tudi kot dolgotrajni PTSD* (Fonagy et al. 2007, 320–324). Ti posamezniki bodo velikokrat iskali rešitev v najrazličnejših, bolj ali manj religiozno obarvanih skupinah, ne da bi pri tem v resnici upoštevali zdravo avtorefleksijo in kritičnost, ki sta nujni ne samo v začetnih stadijih zdravljenja, ampak na vseh stopnjah do dosega zdravega funkcioniranja.

Če se tu še bolj poglobimo v otrokov psihološki razvoj, hitro ugotovimo, da sta bistveni nalogi prvega leta človeškega življenja ustvarjanje varne navezanosti in učenje emocionalne komunikacije, ki ju omogočajo predvsem interakcije med otrokom in primarnim skrbnikom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 22–24). Mati je tista, ki uravnava otrokove emocije in od zunaj opravlja in regulira kontrolo otrokovih telesnih stanj. Interakcije obraz – obraz, ki nastopijo pri starosti približno dveh mesecev, so visoko vzdražljive, vodene z afekti, to so kratki medosebni dogodki, ki otroka izpostavijo visokim ravnom kognitivne in socialne informacije. Za regulacijo visoko pozitivne vzdražljivosti otrok in mati uglasita intenzivnost afektivnega vedenja znotraj trenutka nekaj sekund. Zato je ta tiha interakcija z materjo, ki poteka večinoma brez smiselni besed (predvsem smeh, vzdihli vzhiceniosti itd.), tako zelo pomembna. Tako se namreč ustvarjajo vzdušje, občutja varnosti in zavarovanosti, občutja, ob katerih se otrok doživlja varnega in zavarovanega, in atmosfer, v katerih otrok lahko svobodno izraža svoja čutenja, tudi tista, ki jih mora mati šele regulirati, da bodo kot takšna sprejemljiva tudi za otroka.

3.2 Razvoj intersubjektivnosti in religioznost

Da je osrednja komponenta vsake zdrave religioznosti sposobnost za intersubjektivnost, ni nobenega dvoma. To je diadično izkustvo afektivne uglasenosti, ki nastopi že v prvih izrazih pozitivno obeležene socialne igre, v tako imenovani »primarni intersubjektivnosti«, v kateri poteka proces otrok-vodi-mama-sledi. V tej komunikacijski shemi *oba ustvarjata psihobiološka stanja* (Schoore 2003, 25–32); to pomeni, da na podlagi čistih telesnih senzacij drug v drugem prebujata in ustvarjata občutja pripadnosti, vzajemnosti in predvsem sočutja. Na podlagi tega se mati in otrok sočasno prilagajata, odzivata drug na drugega, ustvarjata prvo socialno stimulacijo in se na temelju tega pozneje lahko vse več in vse bolj pospešeno odzivata drug drugemu. V sočasnem kontekstu skupno uglasenega selektivnega ugibanja se otrok nauči pošiljanja specifičnih socialnih namigov in znakov, na katere mati odgovarja. In če mati, namesto da bi otroku omogočila vse te bistvene psihobiološke funkcije, otroka zanemari ali celo zlorablja, je jasno, da bo to pustilo katastrofalne posledice v otrokovem socialnem razvoju, predvsem kar zadeva odnose s prihodnjim potencialnim intimnim partnerjem. Vsekakor pa lahko rečemo, da je ta vzpostavitev intersubjektivnosti tudi osnova ustvarjalnega odnosa v religioznem izkustvu, ki ga posameznik ustvarja s sakralnim in s svetim.

Še nadalje lahko rečemo, da *uglašenost obraz – obraz daje otroku prvo priložnost, da se vadi v medosebnem in medsebojnem usklajevanju biološkega ritma*. Vizualni, slušni in gibalni dražljaji, ki so vtisnjeni v teh emocionalnih komunikacijah, se hitro prenašajo sem in tja med otrokovim in materinim obrazom. In v teh prehajanjih mati deluje kot regulator otrokove vzdraženosti (Siegel 2010, 229–231). Te dinamike se ponavljajo vse življenje, in to v najrazličnejših oblikah in v najrazličnejših odnosih, predvsem pa se pokažejo pri intimnih partnerjih, še prej pri zaljubljenosti, ko partnerja prav prek obrazne interakcije začutita drug drugega. Točno te interakcije, ki odzvanjajo zelo globoko v njuni psihični strukturi, imajo odločilno vlogo pri prebuditvi strastne zaljubljenosti in privlačnosti, saj so globoko povezane prav z interakcijami, ki sta jih nekoč partnerja doživljala ob svojih materah. Zlasti pa je tu pomembna regulacija afektov, ki sta jo doživljala pri starših, saj bosta nezavedno vedno znova iskala podobne dinamike oziroma partnerja, ki naj bi reguliral njune težke afekte, tisto, česar starša nista zmogla. Toda ker bosta iskala podobne ljudi, podobe, ki so del njune notranjepsihične strukture in zato nosijo podobne dinamike regulacije afekta kakor njuni starši, se bosta vedno znova zapletala v stare modele večkrat zelo nereguliranih afektov in prav ti neregulirani afekti lahko pomenijo tudi jedro nezdravih religioznih praks, ki posameznika vodijo v nezdrave okultne scene, vse to z namenom, da bi mu tako uspelo regulirati nevzdržna notranje psihična stanja.

Poleg tega prehajanja afektivne uglašenosti od obraza skrbnika k obrazu otroka direktno *vpliva na razvoj krožnega povezovanja orbita prefrontalnega korteksa*, katerega kritično obdobje rasti, dozorevanje sega od starosti deset, dvanajst mesecev do dveh let in pol. Materin obraz je v tem pogledu najbolj močan in učinkovit dražljaj v otrokovem svetu. Znano je, da lahko neposredni pogled posreduje tako ljubeča kakor tudi zelo močno agresivna sporočila. Podoba materinega jeznega obraza in kaotične spremembe v otrokovem telesnem stanju, ki so povezane z njim, se neizbrisno vpišejo in vtisnejo v otrokov razvijajoči se limbični krogotok, kot »flashbulb« spomin, ki se v vidno-prostorski desni hemisferi shrani v implicitni proceduralni oziroma delavni spomin (Schore 2003, 110). Uglašenost se razvije kot posledica učenja ritmične strukture drugega. *Oba, mati in otrok, lovita ritem drug drugega in oblikujeta oziroma preoblikujeta svoje vedenje tako, da se to prilega strukturi*. Da vstopi v uglašeno komunikacijo, mora biti mati psihobiološko uglašena ne toliko na otrokovo zunanje vedenje kakor na ritem njegovega internega stanja.

Nasprotno pa zlorablajoči skrbnik namesto uravnavanja povzroča ekstremno raven dražljajev, vznemirjenja in vzdraženosti, ki je zelo visok pri zlorabi in zelo nizek pri zanemarjanju. Manj ko se mati na primer zanima za otrokovo igro, ga ignorira ali odrija proč od sebe, bolj v njem povzroča oziroma vzdržuje travmatično stanje negativnega afekta. To se lahko dogodi tudi tedaj, ko se mati na otrokovo čustvovanje ne odziva ali se odziva neprimerno, ga celo zavrača in kaže minimalno ali nepravilno sodelovanje pri regulacijskih procesih. V teh primerih govorimo o *relacijski travmi*, za katero je značilno, da mati ni navzoča oziroma je nezmožna, z interakcijo uravnavati otrokovo stisko. Če otrok ostaja dalj časa v intenzivnem stanju vzdraženosti, za katerega ni dovolj pripravljen, to pusti na njem trajne posledice (Fonagy et al. 2007, 265–269). Opaziti jih je mogoče v odrasli

dobi, in to zlasti pri partnerjih, ki se dobesedno bojijo, da bi se kdorkoli vrnil v njihov na primer profesionalni svet, saj so se navadili, da so za vse sami. Podobno lahko zasledimo tudi pri posamezniku v odrasli dobi, ki se boji vsake iniciative, saj čuti, da bo na koncu ostal za vse sam, zato se je bolje prilagoditi.

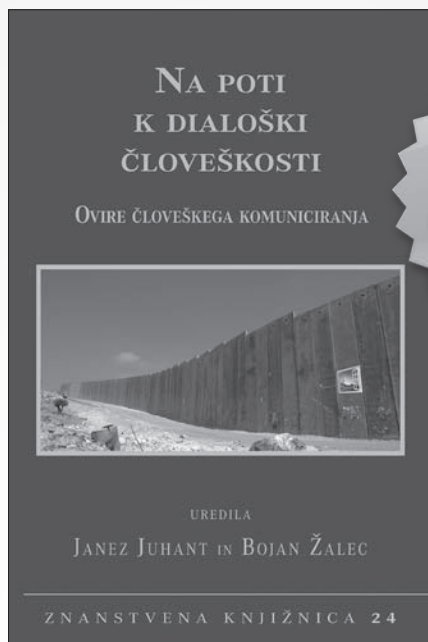
4. Sklep

Če sklenemo in na kratko povzamemo, potem bomo rekli, da otrok, ki je v obdobju, ko možgani hitro rastejo in se organizirajo, lahko zaradi izpostavljenosti, zaradi zanemarjenosti ali zaradi zlorabe postane žrtev trajajoče fiziološke ne-regulacije. Ta regulacija ima lahko relacijske travmatske posledice, ki se kažejo na vseh ravneh njegovega razvoja in kot posledica tega tudi v njegovem dojemanju religioznega fenomena. Pri tem govorimo o pomanjkanju materine navzočnosti oziroma o tem, da mati z otrokom ni afektivno uglasena, zato se med njima ne razvije občutje interaktivne vzajemnosti. Z drugimi besedami, v teh primerih govorimo o stanju, v katerem je otrok namesto diadične skladnosti intersubjektivnosti desnih možganov desnim možganom izpostavljen resnim prekinitvam intersubjektivnosti, ki povzročajo mrtve točke v otrokovem subjektivnem doživljanju. Ta izkustva negativno vplivajo na od njih odvisno zorenje desne hemisfere, ki je zagotovo dominantna pri subjektivnih čustvenih izkustvih in pri regulaciji afekta; to lahko tudi bistveno vpliva na dojemanje Boga in vere in na religioznosti na splošno. Zato bo potrebnega veliko terapevtskega dela, preden si bo ta posameznik mogel očistiti spomin, očistiti svojo samopodobo in svoj odnos do Boga in do sakralnega.

V poznejšem življenju se namreč te travme velikokrat izražajo v izrazitem strahu pred bližino in intimo, v strahu pred Bogom, ki je v teh primerih razumljen kot krut sodnik. Ko se prebudi kruta preteklost, prežeta z afekti, ki so ga nekoč spremljali, lahko človeka nepredvidljivo prevzame globoka anksioznost oziroma strah, da je popolnoma brez nadzora, da je v vsem v podrejenem stanju in da mora preprosto pobegniti, zato se zateče v skrajne oblike okultizma. Vsekakor pa je seveda tudi možno, da se prav v teh trenutkih oklene zdrave religioznosti, da se oklene Boga, ki odrešuje in ki očiščuje spomin na stare travme. Skratka, lahko bi rekli, da je to prebuditev zgodnjih psihičnih stanj, ki pa so še vedno navzoča v posameznikovi psihični strukturi in kličejo po novih znanstvenih raziskavah. Te raziskave bi morda vsaj malo lahko osvetlile, zakaj se nekateri posamezniki, ki imajo ta izkustva, ko se ta izkustva spet prebudijo, oprimejo najrazličnejših oblik religioznih praks, vse do zdrave vere, in zakaj se drugi v polnosti odvrnejo od Boga. Govorimo torej o dilemi, ki je doslej znanstvene raziskave religioznosti še niso razjasnile.

Reference

- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cohen, Judith A., Anthony P. Mannarino in Esther Deblinger.** 2006. *Treating trauma and traumatic grief in children and adolescents*. New York, NY: Guilford Press.
- Diseth, Trond H.** 2005. Dissociation in children and adolescents as reaction to trauma-An overview of conceptual issues and neurobiological factors. *Nordic Journal of Psychiatry* 59, št. 2:79–91.
- Dutton, Donald G.** 2007. *The abusive personality: Violence and control in intimate relationships*. 2. izd. New York: Guilford Press.
- Eliot, Lise.** 1999. *What's going on in there? How the brain and mind develop in the first five years of life*. New York, NY: Bantam Books.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Guajardo, Jose J., in Amanda L. Woodward.** 2004. Is agency skin-deep? Surface attributes influence infants' sensitivity to goal-directed action. *Infancy* 6:361–384.
- Kaplow, Julie B., in Cathy S. Widom.** 2007. Age of onset of child maltreatment predicts long-term mental health outcomes. *Journal of Abnormal Psychology* 116, št. 1:176–187.
- Kitayama, Noriyuki, Sinead Quinn in Douglas J. Bremner.** 2006. Smaller volume of anterior cingulate cortex in abuse-related posttraumatic stress disorder. *Journal of Affective Disorders* 90, št. 2–3:171–174.
- Perry, Bruce D., in Ronnie Pollard.** 1998. Homeostasis, stress, trauma, and adaptation: A neurodevelopmental view of childhood trauma. *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America* 7, št. 1:33–51.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Rizzuto, Ana-Maria.** 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Rothschild, Babette.** 2000. *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- – –. 2003. *The body remembers casebook: Unifying methods and models in the treatment of trauma and PTSD*. New York: W. W. Norton & Company.
- – –. 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- – –. 2010. *8 keys to safe trauma recovery*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 1999. *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience*. New York: Guilford Press.
- – –. 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- – –. 2010. *The mindful therapist: A clinician's guide to mindsight and neural integration*. New York: W. W. Norton & Company.
- Singer, Tania, Stefan J. Kiebel, Joel S. Winston, Raymond J. Dolan in Chris D. Frith.** 2004. Brain responses to the acquired moral status of faces. *Neuron* 41:653–662.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Tarulloa, Amanda R., in Megan R. Gunnar.** 2006. Child maltreatment and the developing HPA axis. *Hormones and Behavior* 50, št. 4:632–639.
- Teicher, Martin H., Susan L. Andersen, Ann Polcari, Carl M. Anderson, Carryl P. Navalta in Dennis M. Kim.** 2003. The neurobiological consequences of early stress and childhood maltreatment. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 27, št. 1/2:33–44.
- van der Kolk, Bessel A.** 1996. *The body keeps the score: Approaches to the psychobiology of posttraumatic stress disorder*. V: Bessel A. van der Kolk, Aleksander McFarlane in Lars Weisaeth, ur. *Traumatic stress: The effects of overwhelming experience on mind, body and society*, 214–241. New York: Guilford Press.



cena
14.00€

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

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

*Drago Jerebic, Sara Jerebic***Odvisnost kot oblika malikovanja**

Povzetek: Odvisnost ima poleg biološke, sociološke in psihološke tudi duhovno razsežnost, ki je vidna v psevdoreligioznih izkušnjah in ritualih odvisnika. Odvisnost je izraz njegovega hrepenenja po presežnem, za katero je prepričan, da ga na noben drug način ne more doseči. Podlaga temu izkrivljenemu prepričanju ali krivi veri je popačeno razmišljanje, ki je posledica neprimerne regulacije afekta sramu, ponavadi v zgodnjem otroštvu. Za to izkrivljeno religiozno udejstvovanje je značilno nesvobodno prisilno izkazovanje čaščenja objektu navezanosti. Vse te značilnosti veljajo tudi za malikovanje.

Ključne besede: odvisnost, malikovanje, religija, regulacija afekta sramu

Abstract: **Addiction as a Form of Idolatry**

In addition to its biological, social and psychological dimensions, addiction also has a spiritual dimension, which can be seen in the addict's pseudo-religious experiences and rituals. The addiction is an expression of his yearning for the transcendent and he is convinced that he cannot reach it in any other way. The basis for this distorted conviction or false faith is a distorted way of thinking, which is a result of an inappropriate regulation of the affect of shame, usually in early childhood. This distorted religious activity is characterized by a constrained and compulsive worshipping of the object of devotion. All these characteristics also apply to idolatry.

Key words: addiction, idolatry, religion, regulation of the affect of shame

1. Uvod

Pojem odvisnosti ponavadi obravnavamo kot težavo oziroma bolezen, kateri botrujejo biološki, sociološki in psihološki dejavniki. Manj pogosto pa se omenja odvisnost kot duhovna težava, pri kateri govorimo o izkrivljeni obliki religioznosti, o neke vrste malikovanju (Bradshaw 2008). V tem članku se bomo osredotočili na skupne točke, stičišča, podobnosti in povezanosti med pojmom odvisnost in malikovanje. Zato bomo najprej pojasnili, kaj je malikovanje in kaj je odvisnost, nato pa bomo predstavili podobnosti med obema pojavoma, v tem smislu, zakaj lahko rečemo, da je odvisnost ena od oblik malikovanja in zakaj lahko rečemo, da je odvisnost tudi posameznikov duhovni problem.

2. Malikovanje

Malikovanje (angl. *idolatry*) pomeni čaščenje podobe (gr. *eidōlon* – podoba; *latreia* – čaščenje) in je največji greh v Svetem pismu. To je tako, kakor da bi se osredotočili na prst, ki kaže na neki objekt, namesto na objekt, v katerega je ta prst usmerjen. Namen kazanja s prstom pa je seveda, da pokažemo objekt, ne prsta. To primerjavo lahko uporabimo pri religiji: prst so zunanja pravila, obredi, molitveni obrazci, objekt pa je notranje doživljanje, misli in hrepenenje po povezanosti z Bogom (Swidler 2010, 140).

Razlagalci pravijo, da bi moral biti v Genezi in pri prerokih večji poudarek na zvestobi Izraelcev do Boga kakor pa na sami opredelitvi za monoteizem. To, da Izraelci ne bi smeli imeti drugih bogov in naj bi častili samo enega Boga, naj ne bi bilo definirano zgolj kot monoteizem, ampak predvsem kot zvestoba med dvema, med Bogom in ljudstvom. Zato je v tem kontekstu malikovanje razumljeno kot nezvestoba, kot prekršitev odnosa, zamenjava drugega z nekom tretjim, to pa je dejansko največja rana in bolečina v odnosu, ker je poškodovan ne samo človek, ampak prav odnos (Nicholls 1996, 452).

2.1 Prevelik poudarek na zunanjih stvareh

Nevarnost pri večini religij je prevelik poudarek na zunanjih obredih oziroma zapovedih. Ponavadi je namen zunanjih zapovedi in obredov, pomagati človeku, da bi lažje uglasil svoje notranjost, svoj razum in svoje srce na bistvene stvari. Zgled napačnega razumevanja religioznosti je, če nekdo reče, da je religiozen (recimo jud, kristjan), in s tem misli na to, da opravlja vse ekstenalije. Če je človekov glavni cilj, da opravi predpisano število del in zmoli toliko in toliko molitvenih obrazcev, je lahko učinek teh ekstenalij točno nasproten od želenega – njegov razum in srce odvrta od bistvenega in mu morda celo onemogočajo, da bi bil resničen, pristen oziroma avtentičen (Swidler 2010, 140). To pa je najbolj vidna posledica malikovanja. Malikovalec je manj pristen in resničen kakor pa pravi notranji vernik (Bradshaw 2008); natanko to Kristus izrecno kritizira pri svojih rojakih, pri farizejih (Mt 23,27).

Za judovstvo in islam obstaja največja skušnjava glede malikovanja: prevelika osredotočenost na zunanja dejanja (kdaj in kaj se sme jesti, kdaj se je treba ustaviti in iti k molitvi, kdaj se smejo družiti), njihov cilj je izpolnitev dejanja, ne pa dobro človeka samega (Mt 23,27). Pri krščanstvu ta nevarnost obstaja glede morebitne prevelike osredotočenosti na doktrino oziroma pravi nauk. Protestanti na primer poudarjajo, da je resnico mogoče najti samo v Svetem pismu (sola Scriptura), in tako je sedaj v Združenih državah Amerike že prek 350 različnih protestantskih cerkva. Ob tem se upravičeno postavi vprašanje, ali so naredili iz tega gesla oziroma doktrine idol. So s tem res prava podoba resnice, ki jo uči Sveto pismo?

Kot primer avtentične religije, za katero pravi, da jo najbolj povzemajo besede »v meni in med mano in tabo«, omeni Jezusa, ki ga na svoj način priznavajo vse tri monoteistične religije (judovstvo, islam in krščanstvo), in poudari tisto, kar je pomembno: ne toliko, kaj pride v človeka (ekstenalije), ampak kaj pride iz njega

(Mr 7,15). Ne naredijo človek dobrega zgolj zunanje stvari, ampak njegovo notranje hotenje in potem dejanja, ki iz tega sledijo. Enako velja tudi za odvisnosti: zadovoljstva ne prinašajo zunanje stvari, ampak je treba poiskati notranji vir zadovoljstva (Swidler 2010, 141).

Podobno pravi tudi Mark Johnston v delu *Saving God* (Johnston 2009, 27), ko navaja 1 Kor 13: »Če nimaš ljubezni, si nič, si brneče cimbale,« medtem ko je resnična vera predvsem izražena v ljubezni in v svobodi. Resnično religiozen človek ni malikovalec, saj mu je bistven odnos, ki ga vzpostavi z Bogom, in ne ritual. Malikovanje je poskus, »udomačiti« Boga, ga izkoristiti, mu dati prednost zaradi svojega lastnega ugodja. K temu se človek nagiba zato, ker ne zmore živeti v neodrešenem svetu, v iskanju in hrepenenju po Bogu. Zaradi negotovosti in dvomov – tudi to je del religije – si naredi malika in se s tem oddalji od pravega Boga (Bradshaw 2008; Moore 1992, 231–263).

2.2 Monolatrizem – čaščenje enega Boga

V hebrejščini za malikovanje uporabljajo besedo *avodah zarah*, to pomeni: tuje, sprevrženo, odtujeno čaščenje. Da je čaščenje sprevrženo, pravi Johnston, mora biti usmerjeno ne k malikom, izdelanim s človeškimi rokami, ampak k nižjemu bogu, ki ni Najvišji. Ko Jahve v Svetem pismu pravi, da je ljubosumni Bog, govori tudi o starih bogovih, ki so jih Izraelci poznali iz Egipta, in če beremo preroke, lahko ugotovimo, da pri Izraelcih govorimo o radikalnem razvoju od mnogoboštva do monoteizma. Na tej poti srečamo dinamiko monolatrizma, ki resda že pomeni čaščenje enega Boga, vendar pa tu še bistveni poudarek na monoteizmu samem. Po vrnitvi iz Egipta so se Izraelci še vedno želeli obračati na stare bogove, da bi jih pomirili. Zato jim je tudi Jahve dal prvo zapoved, da se ne bi več obračali nanje. Ko pa so sprejeli monoteizem, so ga sprejeli kot neke vrste »henoteizem«, prepričanje, da obstaja najvišje božanstvo, pa tudi nižji bogovi in da je Jahve najvišji in ljubosumni Bog, ki ne dovoljuje, da bi častili še druge bogove, saj bi bilo to malikovanje, napačno usmerjanje duhovne energije (Johnston 2009, 20).

Kot malikovanje označi sv. Pavel tudi držo Judov do tore, ko so zavrnili Kristusa. Namesto da bi verjeli, da jih je Kristus odrešil, so se še dalje podrejali zgolj Mojzesovi postavi, ki v tem kontekstu postane njihova malikovalska podoba. Sv. Pavel razlaga držo in prepričanje, ko si moraš sam s svojimi deli zaslužiti odrešenje, kot malikovalsko držo. Pravi, da nas je Kristus osvobodil postave, duhovne ječe, ki jo je postava predlagala (Gal 3,13: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo ...«) (Johnston 2009, 26).

2.3 Postanemo to, kar častimo

V knjigi *We become what we worship* avtor Beale razlaga, da človek postane podoben idolom, malikom, ki jih časti. Častilec nekoga polagoma začne odsevati lastnosti tistega, ki ga časti, začne dobivati njegove lastnosti. Podobno kakor pri vzgoji otrok, ko otrok začne posnemati starše. Ne postane starši, ampak kakor starši. Posnema nekatere starševske lastnosti, držo in naglas. Glavna misel knjige je: Bog je ustvaril ljudi, da bi bili podobe, ki bi odsevale njegovo slavo in izžarjevali bogopodobnost. Religiozen človek predstavlja in odseva Boga, malikovalec pa

odseva podobnost svojega malika. Težava pri malikovanju je po avtorjevem mnenju: zaradi dejstva, da so maliki mrtve stvari, stvari brez življenja, takšni postanejo tudi njihovi čistilci. Če nekaj ne obstaja, tega ni, zato bo tudi predstava o tem prej ko slej izginila. Tako se dogaja tudi z malikovalci, obsojeni so na propad, na izgubo, na izgubo samega sebe (Beale 2008, 15–36).

Če hoče biti človek iskren iskalec Boga, bo moral sprejeti svojo lastno omejenost, dejstvo, da Boga ni mogoče spoznati, da ga ni mogoče popredmetiti, obvladati, manipulirati z njim, ni ga mogoče skrčiti zgolj na neko podobo (Beale 2008, 17; Bradshaw 2008). Če človek tega ne sprejme, lahko razumemo, da ne želi sprejeti dejstva, da je samo človek, in želi biti nekaj več. To pa je blizu malikovalski drži – Bogu in sebi ne daje pravega mesta oziroma ne daje Boga in sebe na pravo mesto. Zmanjševanje vloge Boga ali povečevanje svoje vloge govori o malikovalskem, napačnem pristopu, ki človeku onemogoča, da bi bil avtentičen.

Da postane človek to, kar časti, potrjuje prerok Izaija, ko označi Izrael kot ljudstvo, ki ima ušesa, pa ne sliši, ima oči, pa ne vidi, ima usta, pa ne zna govoriti. Tako kakor njihovi idoli (Beale 2008, 51). Podobno je v Svetem pismu (2 Mz 32), ko govori o Izraelu, ki je čistil zlato tele; pravi, da bo malikovalski Izrael kaznovan, ker je odseval uporniški značaj zlatega teleta (trdovratni – 2 Mz 32,9; neposlušni – 2 Mz 32,25; odvrčali so se od poti – 2 Mz 32,8; treba jih je bilo združiti v ogradi, da bi jih Mojzes lahko povedel, kamor mu je Bog naročil – 2 Mz 32,26).

2.4 Prvi greh

Postavlja se vprašanje, kdaj se je rodilo prvo malikovanje. Je bilo že vključeno pri prvem grehu? Ko sta se Adam in Eva odvrnila od Boga, sta na njegovo mesto postavila nekaj drugega in tako nista več odsevala božje podobe (Beale 2008, 127).

Adamov greh v Svetem pismu ni eksplicitno označen za malikovanje, ta ideja pa ga na zapleten način povezuje s tem grehom. Adam ni več zvest Bogu, temveč se zanaša zgolj nase in verjetno tudi na satana, ki je prišel v podobi kače. Kača je lažniva (1 Mz 3,4) in sleparska (1 Mz 3,1.13) in Adam Bogu ne odgovori po resnici, ko ga Bog vpraša, ali je jedel z drevesa spoznanja (1 Mz 3,11). Adam odgovori, da mu je jabolko dala Eva, ki mu jo je Bog sam dal za ženo, in je jedel (1Mz 3,12). S tem zmotno prenaša odgovornost za svoj padec na Evo. Poleg tega Adam (kakor kača) ne zaupa besedi Boga, in ko zamenja zaupanje Bogu za zaupanje kači, pomeni, da ne odseva več božje podobe, ampak začne odsevati podobo kače (Beale 200, 129).

Opaziti je tudi element samooboževanja. Adam se je odločil, da bolje ve, kaj je dobro zanj, kakor to ve Bog. Zaupal je vase, v ustvarjenega človeka, namesto v Stvarnika. Iz raja je bil izgnan, ker je bila v kačinih besedah tudi resnica (da bosta razlikovala dobro in slabo; 1 Mz 3,5). Adam je lahko postal podoben Bogu na dva načina: z zaupanjem in s poslušnostjo, to je bilo dobro, ali pa z bogokletjem, to pa je bilo slabo. Adam si je dovolil določati etične zakone, a to je zgolj pristojnost Boga in ne vloga, ki bi jo lahko izpolnjeval človek. Poznavanje dobrega in slabega pomeni sodbo. Drevo s tem imenom je bilo kraj, kjer se je Adam odločil ali za sodelovanje in upoštevanje ali pa za kršitev božjih zakonov. Kot kralj/duhovnik je

lahko razglasil sodbo o vsem, razen o božji pravičnosti. Ko je kača prevarala Evo, se je tudi sam odločil, da je božja beseda napačna, kačina (lažni bog) pa pravilna. S tem je odzrcalil še naslednjo podobo kače, ki je poveljevala svoj način vedanja nasproti božji pravičnosti (Beale 2008, 133).

Prvi greh je povzročil, da je človek postal sam svoj ustvarjalec, zdravilec in nosilec in kot posledica tega vsi grehi vključujejo malikovanje, to pa pogosto obsega tudi prilastitev božanskih privilegijev in samooboževanje, da si zagotovi fizično, ekonomsko in duhovno blagostanje. V tem oziru je bilo malikovanje magija, pogosto uporabljena za manipulacijo z nadnaravnimi silami, da bi se zagotovilo častilčevo blagostanje (135).

3. Odvisnost

Kakor smo v prvem delu razložili, kaj je malikovanje, bomo sedaj poglobljevali pogled, kaj je odvisnost, da bomo potem lažje potegnili nekaj vzporednic med obema pojmom.

3.1 Definicija odvisnosti

Diagnostični in statistični priročnik duševnih motenj, ki ga je izdalo Ameriško psihiatrično združenje (American Psychiatric Association 2011), v peti izdaji predlaga naslednjo definicijo odvisnosti: to je škodljiv vzorec uživanja substanc, ki vodi do klinično pomembne okvare ali motnje, spozna pa se v vsaj dveh ali več kriterijih, ki se pokažejo v dvanajstmesečnem obdobju:

- pogosto (ponavljajoče se) uživanje snovi, katerega posledica so neizpolnjene obveznosti v službi, v šoli, doma (pogoste odsotnosti ali slabo opravljeno delo – povezano z uživanjem snovi, odsotnost ali izključitev iz šole – povezano z uživanjem snovi, zanemarjanje otrok ali gospodinjskih opravil);
- ponavljajoče se uživanje snovi v situacijah, ko je to fizično nevarno oziroma tvegano (npr. vožnja z avtomobilom ali upravljanje strojev, oseba pa pod vplivom uživanja snovi);
- nadaljevanje uživanja snovi, kljub rednim in ponavljajočim se težavam v odnosih; težave so posledica uživanja snovi ali pa to uživanje še poslabša odnose (npr. prepričanje o posledicah uživanja, fizično nasilje);
- tolerantnost, ki je definirana kot:
- potreba po izrazito povečanih količinah substance za doseg omejenega ali želene učinka,
- izrazito zmanjšanje učinka z nadaljnjim uživanjem enake količine snovi;
- umik, ki se kaže kot:
- značilen odtegnitveni sindrom zaradi uživanja snovi,
- uporaba iste snovi zaradi zmanjšanja ali izogibanja odtegnitvenemu sindromu;
- oseba pogosto uživa neko določeno substanco v večjih količinah ali v obdobju, daljšem, kakor je predvideno;

- pri osebi je navzoča vztrajna želja ali neuspešno prizadevanje (poskusi), da bi zmanjšala ali prekinila uživanje substance;
- oseba veliko časa porabi za dejavnosti, ki so potrebne za pridobitev snovi, za uživanje snovi in za okrevanje od posledic uživanja snovi;
- opuščanje pomembnih socialnih, poklicnih ali rekreativni aktivnosti ali zmanjšanje teh aktivnosti zaredi uživanje snovi;
- nadaljevanje uživanja snovi, kljub zavedanju, da zato obstajajo stalne in ponavljajoče se psihološke in fiziološke težave, ki jih povzroča ali celo poslabša uživanje snovi;
- hrepenenje, močna želja ali potreba po zaužitju neke snovi.

Na podlagi različnih tovrstnih priročnikov so strokovnjaki, ki se ukvarjajo s področjem odvisnosti, oblikovali bolj specifične definicije. John Bradshaw, ki je imel izredno velik vpliv na delovanje zdravljenih odvisnikov v Združenih državah Amerike (Levin 1998, 168), je kot sistemski teoretik in terapevt povzel bistvo odvisnosti *kot motnjo, navzočo pri posamezniku s patološkim odnosom do izkušenj, vzorcev vedenja, ki spreminjajo razpoloženje, se stalno ponavljajo in imajo negativne in za življenje škodljive posledice* (Bradshaw 1988, 129).

V okviru te opredelitve zadeva patološkost predvsem zanikanje in zablode, obrambne mehanizme, ki so zunanjemu opazovalcu videti zelo nenavadni oziroma nori, in dejstvo, da so navzoči neuspešni poskusi kontroliranja odvisniškega vedenja. Enako zadeva v okviru gornje definicije vedenje, ki spreminja razpoloženje, tako *substance* (droge, zdravila na recept, nikotin, kofein, hrana ...) kakor *vedenje* (igre na srečo, delo, spolnost, odnosi, treniranje, vera, čustva, nakupovanje, gledanje televizije ...). Negativne in za življenje škodljive posledice pa zadevajo: očitne specifične zdravstvene težave, posamezne pravne težave, nesreče in izgubo delovnega mesta ali odnosa, izgubo samospoštovanja ali spoštovanja družine ali kolegov, zmanjšanje delovne uspešnosti in učinkovitosti, prepire in na splošno negativno držo (Nationwide addiction and detox helpline 2011).

3.2 Odvisnost kot umik od pravega, resničnega odnosa in hkrati kot nadomestek za ta odnos

Tako kakor pri malikovanju velja tudi tukaj, da je to prekinitev odnosa z Bogom; častilec ga nadomesti z odnosom do idola (Beale 2008, 15–36). To lahko razumemo kot neke vrste nezvestobo: prekrši se zvestoba Bogu in Bog se nadomesti z neko stvarjo (Nicholls 1996, 452). Enako je pri odvisnosti: odvisnost je (ne) uspešen poskus, nadomestiti, zapolniti narcistični manko oziroma deficit (Levin, 1998, 170) oziroma poiskati tako imenovani nadomestek za neuresničeni odnos (Gostečnik 2006, 290).

Bradshaw nadaljuje, da pri svojem delu še ni srečal človeka, ki bi imel težave z odvisnostjo in ne bi čutil v sebi bolečine zavrženosti ali osamljenosti. Ta neznosnost bolečine sili človeka, da išče kakršnokoli možnost, kako bi se izognil tej boleči realnosti. Ko neka človekova dejavnost pripomore, da se človek izogne tem bolečinam, dobi ta aktivnost ali drža izredno pomembnost v njegovem življenju. Hkrati pa od posameznika zahteva čas in energijo, ki bi ju drugače uporabil na drugih

področjih svojega življenja, zato pravimo, da ima to zanj »za življenje« škodljive posledice, ker se na drugih temeljnih področjih življenja ne more več dovolj intenzivno vključevati (Bradshaw 1988, 128–131). Posledica občutka zavrženosti in osamljenosti je občutek, da je z menoj nekaj v temelju narobe in mi zato ni pomoči. Pravimo, da je temeljno ozračje, v katerem je ta človek odraščal ali doživiljal samega sebe, občutje sramu, to pa pomeni prej omenjeno: z njim je nekaj narobe, zato se mora skriti, prikriti tisto, kar je narobe. V tem vzdušje je zelo težko živeti, ker pomeni kronično neznošno bolečino. Naslednja oteževalna okoliščina: ni upanja, da bi ta bolečina izginila. Posameznik se namreč doživlja, kakor da mu ni pomoči, ker je v samem bistvu nekaj narobe z njim, v njegovi notranjosti; takšen tako ali tako je in v tem je sam. Zato z morebitnimi sprostitevami ali umiki pred to bolečino išče poti in sredstva zunaj sebe, ki bi ga vsaj deloma razbremenila teh občutij o samem sebi (Bradshaw 1992, 254).

3.3 Odvisnost – vedenje, ki spreminja razpoloženje

Navedenim sredstvom, predvsem pa vedenju in izkušnjam, ki so nekakšen umik pred bolečinami, pravimo vedenje, ki spreminja razpoloženje. Podobno kakor pri malikovanju, pri katerem človek pogosto zaradi nezmožnosti prenašanja eksistencialne negotovosti, dvomov in iskanja, kaj resnična vera je, izbere lažjo, bolj zanesljivo pot in si naredi zlato telo, sam postavlja zakone, vse z namenom, da bi se počutil bolje (Moore 1992, 231–263).

Vsako takšno vedenje, ki spreminja razpoloženje, ima v sebi potencial, da postane človek od njega odvisen. To se zgodi takrat, ko postane na primer kak religiozni ritual najpomembnejša izbira, prioriteta, ko je človek v stiski in se pusti zasvojiti s tem ritualom. To pa je vedno le nadomestek za pravi odnos z Bogom, ki pa ga zasvojena oseba ni zmožna. Takšno vedenje postane kronično, ker je tudi človekova bolečina zavrženosti kronična, kroničen je občutek, da je z njim nekaj v temelju globoko narobe. Ta kroničnost postane škodljiva za človekovo življenje in patološka. Nazadnje se vedenje, ki spreminja razpoloženje in človeka vsaj za nekaj časa zaščiti pred afekti sramu in pred zavrženostjo, sprevrže v odvisnost. Dejansko bi lahko rekli, da odvisnost postane obrambni mehanizem pred bolečimi občutji oziroma afektom sramu. Odvisnost zakrije občutek sramu in ga okrepi, afekt sramu pa, nasprotno, poganja odvisnost in ji daje dodatni zagon (Fossum in Mason 1986, 3–19).

3.4 Neregulirani afekt sramu kot podlaga odvisnosti in malikovanju

Zdrav, naravni sram je temelj moralnega življenja. Človeku sporoča, da ni absoluten, da ni Bog, da je omejen in nepopoln. Varuje ga, da je resnicoljuben, skromen in realen. Brez tega bi poskušal biti Bog oziroma bi se pretvarjal, da je Bog. Iz sebe bi naredil merilo, s katerim bi se primerjal z drugimi ljudmi. Ta sram mu mogoča in dovoljuje, da je nepopoln. Vključuje njegove napake, potrebo po pomoči in polno zavedanje svoje lastne omejenosti (Bradshaw, 1992, 125).

Če zdravega, naravnega sramu ni ali če afekt sramu ni zdravno reguliran, potem je velika verjetnost, da bo človek imel težave z razmejitvami, z realnim doživljanjem samega sebe in drugih in tudi na duhovnem področju, to pa lahko vodi v

izkrivljeno duhovnost, ki ji pravimo malikovanje, saj vsako malikovanje vključuje nezdravo neregulirani afekt sramu (Bradshaw 2008).

Religiozni ritual, ki ni pristen, je vedno v službi prekrivanja sramu in krivde, podobno kakor pri odvisnosti. Zdi se, da temu dejstvu nasprotujejo spoznanja o genetskih vplivih, vendar isti avtor zatrjuje, da dejansko ni osebe, ki ne bi imela težav z zavrženostjo in ponotranjenim sramom, skupaj s telesno odvisnostjo. To pa še ne pomeni, da ne obstajajo neke določene genetske predispozicije: pet- do devetkrat večja verjetnost je, da bo otrok alkoholika postal alkoholik, kakor pa se bo to zgodilo otroku iz družine, v kateri ni težav z alkoholom (Bradshaw 1988, 154).

Vključena so tudi zavedanja nasprotij, ki so del človekove narave – človek je več kakor žival in želi preseči svoje lastne omejenosti. Ne vodi ga nagon, ampak lahko sam izbira, to pa ga lahko vodi tudi v stanje, ko morda postane manj kakor človek in manj kakor žival. Kjer je svobodna volja, tam so lahko tudi ekstremistične odločitve, zelo nasprotne odločitve, drugače od nagona, ki vodi živali iste vrste v bolj ali manj isti smeri (Bradshaw 1992, 127–130).

Naravni sram človeka varuje, da najde ravnotežje med zelo različnimi možnostmi in izbiri, varuje ga, da ostane človek. Tej vrlini pravimo razumnost (Bradshaw 2009, 71). Kadarkoli človek naredi napako, nastopi afekt sramu. V začetku človek potrebuje starše, ki mu poimenujejo afekt sramu, da se ga otrok zave in da postane ta afekt čustvo. Ko pa doživljamo ta sram v nekem kontekstu in je ta kontekst v naših možganih zaznan kot dogodek, postane občutje, emocija. Če starši pomagajo otroku videti napako kot nekaj normalnega, kar se dogaja vsem ljudem, bo otrok ohranil to občutje sramu kot pozitivno varovalo, ščit svojega notranjega jaza. Še več, to lahko postane priložnost za učenje na podlagi napak iz vsakdanjega življenja. Kadar pa starši otroka sramotijo zaradi napak, sramotijo njegov afekt sramu, ki se pokaže ob storjeni napaki. V možganih se shrani kot neprijeten dogodek polomije in ponižanja.

Zdrav sram pomaga človeku razviti osebne razmejitve, nauči ga previdnosti, spodobnosti, zmernosti. Ko človek ponotranji ta pravila in navodila za primerno vedenje, nastopi sram v povezavi s krivdo. Ko človek naredi napako, začuti sram, ki nato postane krivda (čuti krivdo); temu pravimo moralni sram.

Človek doživlja sram tudi v povezavi z jezo, kot zaščito svojega lastnega dostojanstva. Ko doživlja svojo nemoč in svoje omejitve, postane sram izvir občutja skromnosti. Ob življenjskih skrivnostih pa bo človek naravni sram doživljal kot občutje spoštovanja, fascinacije. Zdrav, dozoreli občutek za sram je izvir in varovalo naše duhovnosti. Postane del človekove modrosti, človeku omogoča, da omeji stvari, ki so nepomembne, in se osredotoči na stvari, ki so dejansko tega vredne.

Brez občutka za sram človek ostane »brez sramu«. To pomeni pomanjkanje osebnih razmejitev. Takšen človek ima pomanjkljiv oziroma popačen občutek za samospoštovanje in si izoblikuje obrambno držo, ki ga varuje pred ranljivostjo. Gre v eno ali drugo skrajnost: perfekcionizem, nič mu ne more do živega, vedno je kontroliran, kritizira druge; druga skrajnost: predaja, brez kontrole, samopodcenjevanje, prevelika kritičnost do samega sebe, samoobtoževanje (Bradshaw 2009, 68–74).

Naloga staršev je, da varujejo svoje otroke in skrbijo za njihove razmejitve, za to, da otroci niso nezaščiteni ali izpostavljeni takrat, ko tega ne bi želeli. Najhujša travma za otroka je, če ga tisti, ki bi ga moral zaščititi, izpostavi oziroma da tisti, ki bi moral biti vir miru, postane vir nemira (Cvetek 2009, 73–87). Škodljivi, toksični sram je posledica vseh vrst zlorab. Zgodi se, da se otrok ob nekom, ob komer bi se moral počutiti zavarovanega, počuti travmatiziranega. To lahko povzroči samo nekdo, ki ni v stiku s svojimi lastnimi afekti sramu, zato jih prenese na otroka in mora otrok nositi njegov sram. Ta proces se ne dogaja samo pri fizičnem ali spolnem nasilju, temveč tudi pri čustvenem nasilju. Če starši kontinuirano sramotijo otroka, ko izraža svoje želje in potrebe, bo posledica tega jasna: kadarkoli bo kaj hotel ali začutil (in morda hotel izraziti) kako željo ali potrebo, bo občutil sram, počutil se bo osramočenega. To dinamika je bila v jedru avtoritarne vzgoje, pri kateri je bilo sramotenje ena od ključnih pedagoških metod (Bradshaw 2009, 68–74).

3.5 Odvisnost – iskanje zadovoljstva v zunanjih stvareh

Zgoraj opisano doto človek zelo težko živi, zato je eden od načinov, kako se soočiti z notranjo nevarnostjo, s škodljivim sramom, to, da ga človek poskuša omrtviti, otopiti; to je navzoče pri vseh vrstah odvisnosti: odtujevanje notranjemu doživljanju, v katerem je veliko sramu, in obračanje k zunanjim sredstvom. Tako pri malikovanju kakor v odvisnosti ljudje vidijo rešitev zunaj sebe, ne v svoji notranjosti (Fossum in Mason 1986, 39; Swidler 2010, 140). Ker se ozirajo po zunanjih stvareh, se počutijo notranje prazni. Temu pravimo duhovni bankrot. Želijo ga zapolniti na razne ekstatične načine ali samo na kak presegajoč način (Bradshaw 2008). Teolog Thomas Moore ugotavlja, da je v teh avtoritarnih, zlorablajočih dogodkih človekova duša poškodovana, ni pa izgubljena: duša še vedno nagiba človeka k rasti. Če je rast zablokirana bodisi z lažnim jazom ali z obrambnimi mehanizmi, ki so človeka zavarovali pred še hujšimi posledicami najrazličnejših oblik nasilja in kot posledica tega škodljivega sramu, potem duša išče skrite načine razodevanja: recimo človekove sanje, simptomatično vedenje, kompulzivno ponavljanje bolečih vsebin. Vse to pa moramo razumeti kot metafore duše, kot nenehne poskuse duše, ki želi razrešiti in preseči preteklo travmo (Moore 1992, 3–12, 231–263). Podobno ugotavlja Christian Gostečnik, ko opisuje razlog in namen kompulzivnega ponavljanja, v katerem bi človek želel ponovno oblikovati situacijo, podobno pretekli, v kateri se je zgodilo travma, vendar tokrat z namenom, da se sedaj dogajanje izteče po človekovi želji in se s tem človek osvobodi okovov prisilnega ponavljanja nečesa bolečega in nefunkcionalnega (Gostečnik 2004, 182–226). Moore pravi, da se v takšnih primerih duša nekako polasti popačene, sprevržene duhovnosti, vse z namenom, da bi jo slišali, da bi slišali človekovo stisko. In zasledovanje, iskanje ekstaze, opojnosti je lahko le vrsta izkrivljene duhovnosti, ko zasvojeni želi zapolniti in zadovoljiti neko praznino, vlti vanjo vsebino, po kateri žeja njegovo dušo (Moore 1992, 3–12, 231–263).

3.6 Odvisnost in prikrievanje uničujočega afekta sramu

Pri obeh fenomenih, pri odvisnosti in pri malikovanju, je navzoče prikrievanje sramu. Če odvisnik zanika, da bi imel težave, da bi se čutil v sebi zelo slabega,

nepopravljivega, se skrije, malikovalec se skrije: Adam se pred Bogom ali pretvarja ali pa resnično verjame, da dela prav (farizej); to je neke vrste grandiozni obrambni mehanizem (Beale 2008, 127; Bradshaw 1988, 154). Opisali bomo, zakaj se dogaja prikrivanje oziroma preveliko poudarjanje zgolj enega ekstrema: imamo kontroliranje kot sredstvo za prikrivanje in sprostitvev kot drugo skrajnost (acting out) »utapljanja« v uničujočem sramu (Fossum in Mason 1986, 14).

Kontroliranje je eden glavnih načinov za prikrivanje afekta sramu, ki ga človek čuti kot posledico zelo zgodnjega kroničnega doživljanja zavrženosti in občutka, da z njim nekaj ni prav. Obstaja tudi drugi pol tega resda povsem naravnega delovanja dvojice kontrola – sprostitvev. Ta dvojnost je navzoča na mnogih področjih, na primer pri mišicah: napetost – sprostitvev. Obe aktivnosti sta povezani. Pri večini stvari, s katerimi se človek prvič sreča in se jih skuša naučiti, naprej miselno kontrolira vedenje (vožnja avtomobila), pozneje, ko to osvoji, pa se lahko sprosti in se prepusti (vožnji). Podobno je pri plesu, pri vožnji s kolesom in pri igranju inštrumenta. Človek lahko pozabi inštrukcije, ker vedenje postane avtomatično in ne potrebuje več posebnega miselnega napora. V takšnih primerih pravimo, da človek dela še vedno razumno, vendar spontano. Kontrola in sproščenost se zlije-ta v eno, v nezavedni spontani gib (pritisk na pedal kolesa pri kolesarjenju), ki je bil na začetku zelo kognitivno kontroliran. Kontrola in sproščenost sta tako v rav-novesju in uglaseni druga z drugo (Bradshaw 1988, 133). Ko pa se zgodi, da se sram ponotranji in postane toksičen oziroma škodljiv, uniči ravnesje in razme-jitve. Človek postane bodisi grandiozen, najboljši, nadčlovek bodisi najslabši, manj kakor človek. Postane vse ali nič – in to ga lahko privede do totalne kontrole, ki rezultira v kompulzivnosti, v obsesivnosti, v perfekcionizmu ali pa v izgubi kontro-le nad svojim vedenjem, ki se pokaže v odvisnosti. Oboje je med seboj povezano in se dopolnjuje.

Sram podpira tako kompulzivnost kakor odvisnost, kontroliranost in destruktiv-no popušcanje, in povečuje napetost na obeh straneh. Zaradi afekta sramu posta-ne človek še bolj kontroliran in še težje si odpusti. Podobno se dogaja človeku, ki ima težave z neorganiziranostjo in postane še bolj samouničevalen. Bolj ko se po-sameznik kontrolira, bolj potrebuje protiutež sproščanja; bolj ko se avtodestruk-tivno sprošča, bolj potrebuje nato kontrolo. Latinska beseda za odvisnost je *addi-cere*, pomeni pa: predati se, vdati se. In dejansko odvisnost pomeni, da se posa-meznik neki substanci ali vedenju, ki spreminja razpoloženje, obsesivno predaja; to je nasprotni pol od kontrole. Vendar rešitev ni v tem, da bo ta človek skušal kontrolirati svojo lastno odvisnost, ampak da se zave svoje nemoči, tega, da ne-česa ne more več obvladovati, in se sooči z dejstvom, da ne more več kontrolirati svoje lastne odvisnosti. Odvisnost pa je prav zato odvisnost, ker je ne moremo več kontrolirati (Bradshaw 1988, 159).

3.7 Odvisnost in malikovanje kot demonstracija samozadostnosti, grandioznosti in samooboževanja

Če je človekova samopodoba, njegovo temeljno izražanje potreb in čustev, pre-plavljena s sramom, potem človekova volja izgubi konstruktivno vlogo in stik z razumom. To nam pomaga razumeti, zakaj neka oseba lahko zapade v nerealno

oziroma popačeno dojetanje same sebe, kakor to vidimo tako pri malikovanju, ko se nekdo dela, pretvarja, da je bog (Beale 2008, 15–36), kakor pri odvisnosti, ko se nekdo dojema, da je bodisi več kakor človek bodisi manj kakor človek (Bradshaw 2009, 73).

Za delovanje razuma – zaznavanje, dojetanje, presojanje, odločanje – je ključno delovanje volje, ko je treba izbrati, se odločiti med več stvarmi. Vse te funkcije omogočajo, da človek oceni različne alternative in med njimi izbere zase najprimernejšo v dani situaciji in v danem trenutku. Govorimo o vplivu nedominantne hemisfere, v kateri je center za čustveno reguliranje. Danes nevroznanost poudarja, da je glavni dejavnik pri dobri izbiri oziroma odločanju afekt, afektivna regulacija, se pravi desna hemisfera. To pomeni: če ima človek težave s čustveno regulacijo, s tem, da nekaterih čutenj ne sme začutiti ali jih doživlja pretirano, ima to vpliv tudi na njegovo razmišljanje in predvsem na odločanje. Če vse to povežemo s škodljivim sramom, bi bilo to izražanje čustev, preplavljenih s sramom, zato jih človek ne kaže in ne sme začutiti; zamrzne jih, s tem pa polagoma izgubi stik s čustveno inteligenco – regulacijo afektov. Ko se zgodi zamrznitev afektov, to zelo močno ovira dominantno hemisfero. Človekove razumske, analitične sposobnosti postanejo okrnjene, pristranske, razberejo manj možnosti pri izbiranju. To vpliva na delovanje volje, kakor da bi bila slepa, ne vidi alternativ, nima izvirnih podatkov, med katerimi bi izbirala, nima vsebine, podatkov zunaj sebe. Ko volja vsebuje samo sebe, lahko želi in hoče zgolj samo sebe, to pa je vzrok patološkega odnosa do svoje lastne volje in takšen odnosa je modifikator razpoloženja. Posledica tega je samovoljnost, impulzivnost, usmerjenost edinole na sebe, ekstremizem, vse do hotenja tistega, česar ni možno doseči, do nestvarnosti torej; samovoljnost namreč nima meja. V tej samovoljnosti se človek – podobno kakor pri besu – spet počuti močnega, v stiku s samim sabo, celovitega, nič več razcepljenega, zato je to zelo mamljivo in zasvojitveno vedenje. Ta samovoljnost je temelj vseh odvisnosti. Vsi odvisniki so dejansko sužnji svoje lastne volje (59–88, 217–234).

3.8 Odvisnost kot psevdoreligiozni obred

Pri vseh oblikah zlorab, pri fizični, pri spolni in pri čustveni zlorabi, obrambni mehanizmi pomagajo človeku, da se nekako zavaruje, ker bi drugače utrpel preveliko škodo. Temu procesu pravimo mistifikacija, vzpostavljanje obrambnih mehanizmov, ki človeka v začetku varujejo, pozneje pa ga ovirajo pri vzpostavljanju resničnih, pristnih in realnih odnosov (Bradshaw 1992, 56). Tako kakor je bilo že prej opisano, pri vseh vrstah zlorab je povzročitelj zlorabe nekdo, ki ni v stiku s svojim lastnim sramom, kakor nekdo, ki ima prav, ki že ve, zakaj tako dela, in ki lahko dela, kar hoče (Bradshaw 1992, 236; Repič 2008, 95–105). Zelo podobno kakor Adam v rajskem vrtu skuša biti kakor Bog, ko poseže po prepovedanem sadu. V dejanju ni čutil sramu (omejenosti, tega, kar je – človek) in šele nato ga preplavi sram in spozna, da ne more biti enak Bogu (Beale 2008, 127–129). Kot dejavnik zlorabe »se dela boga«, s tem, ko si dovoli to, kar je prepovedano, to, kar človeku ni dovoljeno. Po drugi strani pa to prepovedano sam kot žrtev doživi kot neke vrste lažnega boga; ob tem je zmeden in občuti velik sram. Zato mnoge žrtve zlorab iščejo substance, aktivnosti, ki jim nekako zagotavljajo lažno samopresežnost, s katero se povezujejo s tem lažnim bogom, upajoč, da bo odslej potek dogodkov

drugačen, razrešujoč, odrešujoč. To torej postane njihov bog in njihovo čaščenje. Ali drugače povedano, iščejo način, da ubežijo pred strašnim notranjim doživljanjem, da utopijo stisko in doživljanje samega sebe kot nečesa pokvarjenega, ne-lepega, umazanega in nepopravljivega.

Odvisniški psevdoreligiozni obred se začne s posvetitvijo, s pobožnostjo zasvojenčevemu bogu. Zasvojenčev »sveti nauk«, njegova doktrina, je oblikovan iz škodljivega sramu in popačenega jaza. Vsebina njegove religije je, da je ljubljen samo takrat, ko ni resnično on sam. Verjame, da je slab in ničvreden. To je odvisnost od lažnega jaza, od lažne predstave o samem sebi (Bradshaw 1992, 235–236) oziroma od afektivnega psihičnega konstrukta (Gostečnik 2004, 17). Naslednji element v ciklu psevdoreligioznega odvisniškega obreda je zasvojenčevo izkrivljeno mišljenje. Njegovi posthipnotični samogovori (slab sem ..., ne bo mi uspelo ...) postanejo formulirana molitev. Ljubezen zamenja z zlorabo. Izbere lažnega boga ali idola – primarno odvisnost. To je lahko alkohol, droga, spolnost, hrana, denar ..., kaka oseba. Lahko ima tudi manj pomembne bogove, sekundarne odvisnosti. Verjame, da mu ne bo dobro, dokler ne dobi odmerka substance, lažnega boga. Noben religiozni vernik ni nikoli tako predan svoji veri kakor zasvojena oseba. Tretja faza v ciklu je uprizoritev, udejanjenje (acting out), ali prevedeno v katoliško liturgijo: spremenjenje, povzdigovanje. Del tega je obsesivno razmišljanje. Zasvojena oseba je obsedena, preplavljena in popolnoma okupirana s svojim navideznim bogom. Porabi lahko ure ali celo dneve, ko razmišlja o substanci ali opojnem sredstvu, kako to dobiti in jo potem uživati. Obsesija deluje kot meditacija, mantra, molitev. Naslednji element v tej fazi so rituali, obredi, ki so del udejanjenja odvisnosti. Tudi za ta del porabi zasvojenec veliko čas, za ritualno vedenje pred zaužitjem, udejanjenjem, in med njim. Obstajajo posebne procedure in navodila za uporabo posamezne odvisniške substance. Sledi ekstaza, zadetek, orgazem. Takrat odvisnik začuti, da je prispel, da je povezan, celovit, kakor da je bog. Sledi metasram, padec, zdrs iz »stanja milosti«. Zasvojena oseba se počuti ničvredno. Ni zadovoljstva. Spet se pokažejo hrepenenje, manko, praznina. Metasram je sram, ki je rezultat posledic udejanjenja, uprizoritve, in zakrije škodljivi sram, ki leži v središču odvisnosti, pri izvoru odvisnosti. Zadnja faza v odvisniškem ciklu so negativne, za življenje škodljive posledice in povečanje intenzivnosti sramu in popačenosti. To vodi zasvojeno osebo nazaj k lažni religioznosti ali občutku, da je ničvredna, da je nekaj hudo narobe z njo, da ni vredna ljubezni. Zato zasvojena oseba spet išče svojega zasvojitvenega idola, da bi se spet počutila dobro, in tako cikel sam sebe poganja oziroma vzdržuje v teku (Bradshaw 1992, 235–238).

4. Sklep

Na koncu lahko povzamemo, da se pojma odvisnost in malikovanje prekrivata oziroma sta si podobna v več pogledih.

Mnogi avtorji so si enotni glede tega, da je psevdoreligioznost lahko vedno del odvisnosti, odvisnost pa tudi večkrat potrebuje psevdoreligioznost za svoje izražanje. Pri obeh govorimo o hrepenenju po presežnem, in to na popačen način. Ali

če povzamemo Jungovo besedno igro: spiritus contra spiritum (Levin 1998, 163), to pa lahko razumemo, kakor da nastopa alkohol v vlogi boja proti hrepenenju duše oziroma da je to duhovni boj, da odvisnost zelo močno posega na področje duhovnosti. Odvisnost razumemo kot sprevrženo duhovnost, ki človeka – namesto da bi ga osvobajala – usužnjuje. In prav to je eden od bistvenih kriterijev, ko ocenjujemo »pravšnost« neke duhovnosti: koliko človeka osvobaja? Če ne osvobaja, potem smo kaj hitro pri malikovanju in pri odvisnosti. Obema je torej skupno nesvobodno prisilno izkazovanje čaščenja objektu navezanosti.

V slehernega človeka je vsajeno hrepenenje po presežnem, po odnosu, to je hrepenenje človekove duše. Pogosto se dogaja, da je duša ovirana ali zablokirana v času človekovega odraščanja: izkuša zavrženost, zanemarjenost, zlorabe, to pa so zelo pogosto razlogi za morebitno odvisnost. Takrat človekova duša oziroma hrepenenje išče nadomestno pot, išče lažno presežnost, točno to se dogaja prav prek odvisnosti. Namesto da bi človek svobodno sledil svojemu hrepenenju, se zgodi, da nesvobodno išče nadomestno pot. Temu lahko rečemo tudi prisilno iskanje nečesa, česar ni mogoče najti, zato mora človek to iskanje prisilno ponavljati, vse dokler ne vzpostavi resničnega odnosa, dokler ne najde resnične Osebe, ob kateri se lahko umiri. To je zelo nazorno opisano pri sv. Avguštinu v njegovem življenju in iskanju, ko v Izpovedih (Avguštin 1991, 5) pravi: »... in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi«. S tem »počitkom« se je prenehalo njegovo kompulzivno ponavljanje najrazličnejših destruktivnih vedenj, ki jih lahko razumem kot krik po rešitvi in po resnični umiritvi.

Podlaga prisilnega ponavljanja, ki je temelj vsake odvisnosti, je nesvoboda v želji, napačno hotenje, poškodovana in okrnjena volja. Le iz teh razlogov človek dopusti, da mu nekdo ali nekaj zavlada, nadvlada nad njim, da se mu podredi in vda. Vse to je vtkano v dinamiko malikovanja in odvisnosti: nesvoboda, podrejenost, odmik od resničnega izvira, od žive vode (Jn 4,10), ki bi resnično potešila njegovo hrepenenje. Poskus, da bi se človek odrešil stiske prek odvisniškega vedenja, je vedno obsojen na neuspeh, saj to stisko poskuša reševati z »navadno vodo«, ne z živo vodo, zato ga lahko razumemo kot Sizifovo delo, kot ujetost v neki začaran krog, iz katerega ne more ven. Rekli bi, da je v tem smislu odvisniško in malikovalsko vedenje paradokсно, ker se človek svobodno odloči za nesvobodo.

V relacijski družinski paradigmi ta paradoks razumemo kot posledico neprimerne regulacije afekta, škodljivega sramu, to pa botruje vzpostavitvi izkrivljenega razmišljanja, ki onesposobi človekovo voljo, da bi želela in izbirala možnosti in odločitve, najboljše za človeka. Duše in njenega hrepenenja pa ne onesposobi, duša ne neha iskati rešitve bolečega ozračja, v katerem je odvisnik. Točno v tem smislu lahko razumemo delovanja mehanizma kompulzivnega ponavljanja: kot poskus duše, da išče dokončno odrešitev.

Odvisnost in malikovanje imamo tudi za moteno držo oziroma odnos in za zmotno izkrivljeno dožemanje Boga. Tako je pri odvisniku navzoče bodisi grandiozno občutje, da je več kakor človek, torej bog, da nima napak, da je popoln, predvsem pa: da ne potrebuje Boga oziroma – morda v izrazito grandiozni cinični drži – je pripravljen pomagati Bogu, če ta Bog njega potrebuje. Lahko pa je navzoča tudi temu nasprotna, še vedno religiozno zmotna drža: človek nad sabo obupa. Če prvi

tip odvisnika ne potrebuje Boga, za drugi tip odvisnika velja, da mu tudi Bog ne more več pomagati. Pri obeh je navzoča grandiozna pozitivna ali negativna odvisniška drža, ki ga varuje pred še hujšimi destruktivnimi občutki zavrženosti in zanemarjenosti.

Naslednja religiozna zmotnost, ki je razvidna tako pri odvisnosti kakor v malikovanju, je: odvisnik misli, da še ni odrešen in da si mora rešitev priboriti sam, z zunanjimi deli, z obredi ali substancami. Mnogi odvisniki pravijo: »Zame ni več pomoči,« a v tem lahko vidimo, da so z odvisnostjo iskali pomoč, odrešitev, in je niso našli. Dejanska odrešitev za odvisnika je spreobrnjenje, opustitev krive vere, zmotnega prepričanja, da zanj ni odrešenja, da ni »že odrešen«. Korak k sprejetju tako imenovanega odrešenja je priznanje svoje lastne nemoči, v smislu besed sv. Pavla: ko sem šibek, sem močan (2 Kor 12,10). V tem priznanju je zajeto priznanje človekove omejenosti, potrditev avtentične človečnosti, se pravi: tudi sprejetje svoje lastne omejenosti in nepopolnosti. To je vsebina prvega koraka v programu dvanajstih korakov pri različnih skupinah anonimnih odvisnikov, ki vključuje priznanje, da odvisnik potrebuje pomoč Boga (višje sile). Tako dejansko lahko rečemo, da je odvisnost duhovni problem, kakor je tudi zdravljenje odvisnosti v največjem svetovnem gibanju za zdravljenje odvisnosti postavljeno v okvir, v katerem je odnos z Bogom (High Power – nekdo, večji od človeka) nenadomestljiv.

Reference

- American Psychiatric Association.** 2011. Domača stran. 9. marec. <http://www.dsm5.org/ProposedRevisions/Pages/proposedrevision.aspx?rid=431> (pridobljeno 9. marca 2011).
- Avguštin, Avrelij.** 1991. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè in Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Beale, K. Gregory.** 2008. *We become what we worship: a biblical theology of idolatry*. Nottigham: Apollos.
- Bradshaw, John.** 1988. *Bradshaw On: The family*. Deerfield Beach, FL: Health Communications.
- – –. 1988. *Healing the shame that binds you*. Deerfield Beach, FL: Health Communications.
- – –. 1992. *Creating love*. New York: Bantam Books.
- – –. 2008. *A theology of addiction*. Houston: John Bradshaw Media Group. Zvočni CD.
- – –. 2009. *Reclaiming virtue*. New York: Bantam Books.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fossum, Merle A., in Marilyn J. Mason.** 1986. *Facing shame*. New York: W. W. Norton.
- Gostečnik, Christian.** 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- – –. 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Johnston, Mark.** 2009. *Saving God: religion after idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Levin, Jerome, David.** 1998. *Couple and family therapy of addiction*. London: Jason Aronson.
- Moore, Thomas.** 1992. *Care of the soul: how to add depth and meaning to your everyday life*. London: Piatkus.
- Nationwide addiction and detox helpline.** 2011. Domača stran. 26. februar. <http://www.alcoholanddrugabuse.com/article1.html> (pridobljeno 26. februarja 2011).
- Nicholls, William.** 1996. Saints and fanatics: The problematic connection between religion and spirituality. *Judaism* 45, št. 4:446–458.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krik spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Swidler, Leonard.** 2010. Authentic religion: within me, and between me and thee. *Journal of Ecumenical Studies* 45, št. 1:140–141.

Andrej Inkret. *In stoletje bo zardelo*. Ljubljana: Modrijan, 2011. 639 str. ISBN 978-961-241-503-7.

Andrej Inkret, zagotovo najboljši poznavalec življenja in dela Edvarda Kocbeka, je izdal biografijo človeka, ki vedno znova vznemirja in navdihuje slovenski literarni, teološki in politični prostor. Kot moto biografije je Inkret izbral pomenljivi Kocbekov stavek iz *Tovarišije*: »Vedno bom zvest, četudi nikoli ne bom do kraja razumel svoje zvestobe.« Kakor je Kocbek to misel zapisal o sebi, tako tudi ob branju biografije lahko rečemo sodobniki, da bo njegova paradokсна zvestoba tovarišiji verjetno za vedno ostala nerazumljiva, a dovolj razvidna, da se na podobno pot, kakor jo je izbral on – v izjemno težkih časih –, ne stopi brez temeljitega razmisleka.

Inkret nam je postregel z učno uro tiste zgodovine, ki je še vedno popačena in se interpretira z zornega kota velike manipulacije, zaradi katere je tudi izbrani naslov knjige *In stoletje bo zardelo* popolnoma na mestu. Pred seboj imamo delo, ki najbolj celovito in temeljito predstavi ne samo Kocbeka, ampak ob njem in z njim obdobje med obema vojnama, drugo svetovno vojno in čas do Kocbekove smrti, ko se je komunizem v Evropi začel rušiti.

Iz biografije lahko razberemo tudi naravo političnega katolicizma na Slovenskem v 20. stoletju, z vsemi njegovimi nasprotji, delitvami in usodnimi odločitvami, ki vplivajo na krščansko občestvo vse v naš čas in tudi na vlogo kristjanov v politiki in v družbi nasploh. Skratka, Inkretova knjiga je učna ura zgodovine in bi morala postati obvezno branje na

vseh ravneh izobraževanja, če se želimo počasi izvleči iz utvar in mitologij 20. stoletja.

Avtor Kocbekovo življenje razdeli v osem poglavij oziroma med osem naslovov. Mi bomo knjigo predstavili predvsem v ključu Kocbekovega odnosa do družbenopolitičnih vprašanj, vključno s Cerkvijo.

Kocbekovo otroštvo, študij, prvo učiteljsko mesto na Hrvaškem, njegovo odločanje za OF in njegova udeležba v vojni in v revoluciji, to je tisto prvo obdobje njegovega življenja, ki z vso silo in strastjo drvi v smeri nekakšne teološko-preroške vizije na novo nastajajočega sveta, katerega ure Kocbek ne želi zamuditi, ampak ga hoče soustvarjati in biti eden od njegovih akterjev. Zgodovinsko zanesenjaški mesianizem Kocbeka tako prevzame, da kljub drugače nenehni referenci na krščanskega Boga in na njegove Besede drsi načrtno iz ene v drugo življenjsko situacijo, v objem sil, ki so ga potrebovale, zlorabile, izločile, zrinile na skrajni rob blaznosti, skratka: prevarale na celi črti. Odgovor na vprašanje, zakaj je Kocbek pustil tako dolgo, da so manipulirali z njim in ga izgravalili, zakaj ni sprevidel svoje politične zmote in zakaj ni poslušal svojih zvestih sopotnikov, kakor sta bila Šolar in Gosar, bo verjetno ostal za vedno skrivnost. Morda nam del tega odgovora odstira začetek Kocbekovega literarnega ustvarjanja – ob tem pa prve kritike njegove osebe izpod peresa rojaka Slodnjaka, ki jih Inkret zapiše takole: »Glavno slabost *Zemlje* je odkrival Slodnjak v osebni 'nedoživetosti', ki se kaže celo v ljubezenskih pesmih ('razglablja o ljubezni še ne pomeni ljubiti in pesniti') in enako tudi v avtorjevih domnevnih socialnih

verzih ('o socialnosti le poje, pa je ne doživlja in zato ne ustvarja') in celo v njegovih religioznih hvalnicah ('panteistični psihizem zveni iz njih, Boga ne vidimo, niti človeka ne') ... Kar ostane, je samo prisiljena 'želja po pesniškem ustvarjanju', ta želja pa priča ne le o Kocbekovem narcisoidnem egocentrizmu, temveč hkrati tudi o kulturno nerazvitem, podeželskem oziroma cerkvenem okolju, iz katerega je izšel ...«

No, na koncu je Slodnjak svojemu prileškemu rojaku kratko in malo povedal, da bo veliko bolje, če se v prihodnje raje posveti prozi in namesto »umetnosti zaradi umetnosti – resničnemu življenju svoje domovine«, če se »iz trpnega hvalivca dvigne v junaškega preoblikovalca človeka«. ... »Naše življenje potrebuje bojevnic in ne hvalnic. Zemlja je dobra in lepa, toda človek se mora predrugačiti ...« (86–87)

Čeprav je Slodnjak svojo prvo presojo pozneje večkrat revidiral in čeprav se je Kocbek odzval na to uničujočo kritiko z navidezno ravnodušnostjo v dnevniškem zapisu, češ da je Slodnjak rad nasilen, ne pa nepošten, bi vendarle lahko iz Slodnjakove kritike zaslutili, kako jo je v resnici Kocbek vzel zares. V eni od sodb je Slodnjak dobro zadel: da je bil namreč Kocbek narcisoidni egocentrik. Vsak človek je do neke mere narcisoid, umetniki toliko bolj, če pa se to poveže še z močjo in oblastjo, kakor se je zgodilo pri Kocbeku, potem postane vprašanje realne presoje sveta vprašljivo. Zavedno ali nezavedno je Kocbek sledil Slodnjakovi sugestiji, naj ne poje o socialnosti, če je ne doživlja, in enako o ljubezni. Njegove poznejše odločitve so bile tesno povezane s socialnim položajem Slovencev in s prepričanjem, da mora postati »junaški preoblikovalec človeka«, kakor mu je Slodnjak sugeriral. Prav zavest o preoblikovanju sloven-

skega človeka, o njegovi etični in družbeni samozavedi ga je nezadržno gnala v konflikt z avtoriteto Cerkve in v objem avtoritete partije, ki jo je prepoznal kot edino operativno silo družbenih sprememb. Te spremembe bodo ustvarile nove možnosti za socialno preoblikovanje slovenske družbe, v kateri bo on sam nekakšen duhovni guru.

Kocbek nacistično okupacijo Slovenije in odločitev za OF doživlja kot ekstazo zgodovinskega trenutka, v katerem ima edinstveno priložnost, da postane junaški preoblikovalec človeka. Morda prav zaradi tega svojega narcisoidnega gona po junaških dejanjih in po mesijanskih časih, v katerih bo akter, ni bil sposoben pravi čas sprevideti, kar mu je zlasti Gosar preroško napovedal, ko ge je svaril pred komunisti in mu očital lahkovernost, »češ da gre komunistom vedno za lastne interese in da bodo ob prvi priložnosti mirne duše poteptali vsak še tako trden dogovor« (134).

Da je Kocbek to doumel, je potreboval naslednjih več kakor deset let burnega življenja v svoji tovarišiji, v kateri Gosarjeve napovedi ni prepoznal niti v najbolj usodnem medvojnem dogodku, ko je pristal na dolomitsko izjavo. Inkret ugotavlja popolnoma pravilno, da je »z dolomitsko izjavo bilo z dnevnega reda odstavljeno odločilno vprašanje – ali naj se Osvobodilna fronta razvije v najvišjo demokratsko unijo, sposobno izvršiti vse reforme, ki bodo nujne v osvoboje- ni in suvereni Sloveniji, ali pa naj postane in ostane zgolj partijski instrument za izvajanje poljubnih družbenih in političnih načrtov«. In Inkret konča: »Kocbek – politični lahkovernež in fantast – na to možnost v zimi 1943 očitno še ni pomislil.« (193) Nasprotno, v svoj dnevniški zapis je dogajanje okrog dolomitske izjave zabeležil kot nove binkošti. Kako je bil on sam – in skupaj z njim

množice slovenskih kristjanov kot krščanskih socialistov in narodno zave-dnih borcev v partizanskih vrstah – in-strumentaliziran, pravzaprav ni uvidel vse do izida novel *Strah in pogum*, ki so bile povod za dokončni partijski obra-čun z njim, ko ga niso več potrebovali.

Najbolj plastično to pove Kardelj v svojem ključnem govoru na razširjenem plenumu Centralnega komiteja konec januarja 1952, ko postavi vprašanje: »Kdo je pravzaprav Kocbek? Kocbek je za nas ničla. Iz Kocbeka smo v času voj-ne skušali nekaj napraviti, ker nam je bilo to potrebno, in bi ga po vojni prav tako lahko pokopali, da tako rekoč nihče za njega ne bi vedel, če bi to znali nare-diti na isti način ... Kocbeka lahko izklju-čimo iz vseh organizacij, kadarkoli ho-čemo, in to pojasnimo ljudem brez vsa-kih resolucij in brez tega, da bi ga dela-li za politično figuro ali celo za mučeni-ka. Zdi se mi, da je treba Kocbeka pred slovenskim ljudstvom predvsem osme-šiti, ker dejansko je smešna figura ... Od nas je odvisno, ali bomo pustili, da se razraste ta 'kocbekovščina' v nek pojav, ali pa ga bomo zatrli v samem začetku brez ne vem kako velikega hrupa.« Na koncu je Kardelj pribil še, da ne sodi Ko-cbek nikamor drugam kakor »na Stude-nec ali pa v zapor, če bo nadaljeval s takimi stvarmi« (329).

Da so ga tovariši v naslednjih letih skušali spraviti v norišnico, je več kakor očitno iz vseh šikan in zasledovanj, ki jih je bil deležen. A izpovedanemu grobijau – diktatorju in likvidatorju Kardelju – vse to zveni iz tega njegovega pobesne-lega govora – vendarle ni uspelo kocbe-kovščine zaustaviti in pospraviti z dnev-nega reda. Ko sta po Kardelju svoje do-dala še Vidmar in Maček in ko je Kocbek dokončno pristal na smetišču komuni-stične zgodovine, je dejansko postal ju-naški preoblikovalec človeka, še poseb-

no mlajše slovenske inteligence, ki je praktično od leta 1952 dalje in vse do danes – zahvali se lahko primeru Koc-bek – razbiral in razkrivala, a še vedno ne do kraja razkrila veliko zgodovinsko prevaro komunistov, ki so narod, pred-vsem pa katoličane izkoristili in žrtvova-li, da so po revolucionarni metodi, me-todi likvidacije, prišli in dejansko ostali na oblasti sedemdeset let. Primer Koc-bek je tako navzlic njegovi narcisoidno-sti in politični lahkovernosti ter fanta-stičnosti ključ za razumevanje slovenske zgodovine 20. stoletja, ki v naših logih ni postala niti roza barve, kaj šele, da bi zardela in da bi skupaj z njo zardeli predvsem tisti zgodovinopisci, ki kljub nespornim dejstvom še vedno prodaja-jo meglo NOB-ja in s tem zavajajo cele generacije.

Če parafraziramo Slodnjaka, lahko rečemo, da se je Kocbek dobesedno dr-žal njegove sugestije, saj se je po zbirki *Zemlja* posvetil prozi in resničnemu ži-vljenju svoje domovine in se dvignil v junaškega preoblikovalca človeka, ko je po sramotni upokojitvi pri osemindesi-tih letih zapisal: »Začelo se je moje desetletno na zunaj naporno privatni-štvo, na znotraj pa nova svoboda in viš-ja faza moje usodnosti« (337).

V desetletju »pogreza«, kakor Inkret imenuje Kocbekovo javno odsotnost iz kulturnega in javnega življenja, se je Ko-cbek posvetil poeziji in pripravi partizan-skih dnevnikov. To, kar je preurejal iz sta-rih zapisov in kar je na novo ustvarjal, ni bilo več brez izkušnje, tudi na področju ljubezni ne: skozi biografijo se nam predstavi v vsej ambivalentnosti, saj o zakonu z Zdravko ne moremo govoriti kot o srečni in globoki zvezi, kakor sta jo – recimo – živila Pino in Pija Mlakar, Ko-cbekova osebna prijatelja. Tudi socialna, družbena in politična izkušnja, ki jo je Kocbek doživel v desetih letih tovarišije,

je bila izjemno močna in tragična, človeško tako globoko segajoča, da je prav s svojo izjemno rahločutnostjo do medvojnih človeških dilem in usod ustvarjal literaturo, ki je bila povsem drugačna od večine preostalega socialističnega, literarno-propagandnega pisunstva. V letih pogreza je Kocbek našel zavetje pri svojem nekdanjem sošolcu, teologu in partizanskem duhovniku Stanku Cajnkarju, ki je izdal revijo *Nova pot*. Ves čas od začetka njegove kulturne likvidacije dalje sta ga spremljala predvsem tržaška pisatelja Boris Pahor in Alojz Rebula. Rebula je v *Novem listu* protestiral, da je Državna založba umaknila izdajo *Listine*, nadaljevanje *Tovarišije*, po pisateljevi opredelitvi »pričevanje, ki je iz teme bunkerjev, v globini Roga, v smrtni stiski hajk, skozi krvavo gradivo revolucije iskalo v bolj človeški svet ... Odkar je slovenski bralec zavonjal kruh, se mu ne bo tožilo po ovsu. Še ni zvedel vsega iz teme bunkerjev, iz globine Roga, iz smrtnih hajk. In odslej bo vpraševal predvsem: kje je Listina? In če ne bo mogel brati njene besede, bo bral njen molk. Molk Listine.« (380)

Ta molk je trajal celih osem let. V šestdesetih letih 20. stoletja se je začel titoistični komunizem v Jugoslaviji počasi taliti. To ne pomeni, da Kocbek ni imel več problemov z objavami in potovanji, tudi ne pomeni, da so ga nehali zasledovati in kontrolirati, a je vendarle nastopilo obdobje, ko so se tudi nekateri domači literati opogumili v zadevi Kocbek. Počasi se je tako vračal v slovensko literarno kulturno javnost in leta 1964 dobil celo Prešernovo nagrado za poezijo, ki jo je sprejel zelo zadržano, saj je nekako čutil, da ga ta nagrada spreminja v »pojavo s predznakom, v ujetnika in v fosilijo« (419). Politika je končno zahtevala, da si nagrado deli z – njej vdanim pisateljem – Miškom Kranjcem.

Tako so ga nagradili in degradirali hkrati, a njegova vrnitev v javnost je bila sedaj neizogibna, pa naj je bilo to partiji po volji ali ne.

Kocbek je postal slovenski literarni partizanski oporečnik, ki je s svojim pisanjem odpiral temeljne dileme zapletenega časa, predvsem z vidika »*lastne napetosti do družbe*« in »*iz globoke in celostne človeške prizadetosti*«, kakor je to sam opredelil (424). Kar je odtlej prihajalo izpod njegovega literarnega peresa, se nikakor ni moglo več – po Słodnjaku – opredeljevati kot nedoživeto in kot umetnost zaradi umetnosti. Pesniški in prozni opus je Kocbeka postavil na sam vrh slovenskega literarnega Parnasa, to pa je imelo neizogibne posledice za mlado generacijo ustvarjalcev, ki so se vedno bolj oddaljevali od socialističnega realizma in sledili Kocbekovega intimističnemu eksistencializmu.

Leta 1974 ga je ponovno vznemirilo njegovo lastno razmerje do zgodovine, ko je pripravljajl odgovore na Pahorjeva in Rebulova vprašanja za znameniti Tržaški intervju, v katerem je Kocbek razkril temno stran meseca, tako osebnega kakor zgodovinsko kolektivnega. Inkret v tej zvezi piše: »Zavedal se je, da je dolžan prej ali slej odkriti resnico o temni strani meseca – povedati zadnjo neizprosno besedo o svoji partizanski utopiji in o ponesrečeni slovenski revoluciji. Bal se je tega odkrivanja in te besede.« (496) V njem je počasi dozorelo spoznanje, da se je »zgodovina, ki mu je bila 'slavnostni opoj', neizprosno odkrila z narodne defetistične strani – nič več in nič manj kot le vprašanje tehnike in moči, ali s Kocbekovo pesniško besedo – kot 'slepi nemir človeštva', kjer pa 'vse gre mimo neba in mimo človeka na zemlji'.« (522)

Knjižica *Edvard Kocbek pričevalec našega časa* je končno izšla 18. marca

1975 in seveda sprožila velik partijski vihar, saj je Kocbek kot sopotnik OF in udeleženec NOB-ja s svojimi odgovori postavil uradno zgodovino in vlogo partije na glavo. Ob izidu intervjuja je partijski vrh resda besnel, a Kocbek je tokrat imel dobro zaledje v tujini, tako da hujših sankcij ni bil deležen. Dve leti pozneje je doživel izdajo *Zbranih pesmi* in pozneje še *Krogov navznoter*. To pa je že bil čas, ko so domači zaznali zaskrbljujoča znamenja bolezni, ki je trajala do 3. 11. 1981; sodelavka Zala je pet minut po njegovi smrti novico sporočila organom oblasti. Tudi bolan, nemočen in nesposoben samostojnega življenja je imel Kocbek do zadnje minute svojega življenja ob sebi angela varuha slovenske udbe, ki jo je, žal, v njenih likvidatorskih začetkih odobral.

Inkret se v knjigi ne ukvarja s Kocbekovimi teološkimi besedili ali z njegovo teološko mislijo, ki je bila močno pod vplivom francoskega personalizma in eksistencializma. Celovito in temeljito biografsko delo, ki smo ga dobili na mizo, pa tudi za teologe odpira nova vprašanja in daje spodbude za nova iskanja. Kocbekov zgodovinski imanenti-

zem na eni strani in njegova etična vezanost resnici na drugi strani sta dialektična pola njegove teologije, s katero je dejansko pristal na heretičnem ledu, ko je opravičeval revolucionarno nasilje in na koncu svojega življenja – z resda »blaženo krivdo« – zmožal pogledati resnici v oči, čeprav mu je to nekako omračilo um.

Glede na vse, kar se je v naši polpretekli zgodovini dogajalo, je zadeva Kocbek blaženi primer, brez katerega bi morda naša kolektivna zavest ostala še bolj popačena in pomendrana, kakor je tako ali tako. Če smo že morali imeti revolucijo, potem nam je božja previdnost v njej dala tudi Kocbeka. Ne nazadnje je ostal zvest nekaterim temeljnim postulatom krščanstva in svojim zgodovinskim odločitvam. Znašel se je v navzkrižju svetov, ki se vedno znova skušajo predstaviti v dialoški presečnosti, tudi če je zgodovinsko dokazano – in tu je Kocbek svetovni unikat –, da to v praksi nikjer ni uspelo in tudi ne bo. Kocbekova učna ura je ura za uvid in ne za nove iluzije in fantazije.

Ivan Janez Štuhec

Gianfranco Ravasi. *Le porte del peccato. I sette vizi capitali (Saggi)*. Milano: Mondadori, 2007. 244 str. ISBN 978-88-04-57265-7.

G. Ravasi (rojen 1942), biblicist, profesor Svetega pisma, predstojnik Ambrozijanske knjižnice v Milanu, predsednik Papeške komisije za kulturne dobrine, kardinal, je slovenski javnosti znana osebnost. Ob imenovanju za kar-

dinala (2010) je bil predstavljen v *Družini* (28. 11. 2010), slovenski duhovniki pa so imeli na voljo prevod njegovih nedeljskih in prazničnih misli v priročniku *Oznanjevalec* (2005–2007). Odlikujejo ga jasnost, konciznost in strokovnost z ene strani, z druge pa izjemno poznavanje stvaritev človekovega duha v vseh zvrsteh umetnosti. Svoje znanje in svojo humanistično, biblično in teološko širino je razdaljal v knjigah, njihovo število presega sto petdeset enot.

Vprašanja sedmih glavnih grehov – napuha, lakomnosti, nečistosti, požrešnosti, jeze, nevoščljivosti in lenobe – se loteva kot svetopisemski strokovnjak, čeprav se poleg teoloških avtoritet pogosto sklicuje tudi na svetovne mislece, filozofe, literate, glasbenike in na filmske umetnike. V pregledu zasledimo več kakor petsto imen, tako so najpogostejše navedeni Ovidij, Cicero, Seneka, Virgilij, Plinij Starejši in Plinij Mlajši, Dante, Gregor Véliki, Tomaž Akvinski, Shakespeare, Goethe, Nietzsche, Freud, Galimberti in drugi. Besedilo se pogosto sklicuje na pregovore in aforizme, zlasti pa na zahodno ikonografsko tradicijo, ki tako kreposti kakor grehe personificira na ali jih upodablja v živalskih podobah.

Greh in krepost sta tako kakor laž in resnica stvarnost, ki je del življenja. Kreposti – vero, upanje, ljubezen, modrost, pravičnost, srčnost, zmernost – je avtor obravnaval v eni od svojih prejšnjih knjig (*Ritorno alle virtu* [Vrnitev h krepostim], 2005). Zdi se, da je človeško iskrivost, radovednost in fantazijo bolj zanimala pregreha kakor krepost. Kreposti so nasprotje glavnih grehov – napuha, pohlepa, nečistosti, jeze, požrešnosti, nevoščljivosti in lenobe. Tako kreposti kakor grehi ustvarjajo v človeku navado (*habitus*), ki zaznamujejo njegovo življenje; kreposti osvobajajo, grehi usužnjujejo. Da se je pojmovanje prvih in drugih docela spremenilo, ni treba dokazov; dovolj jih prinaša današnja miselnost in zlasti ravnanje. Življenje je križišče, na katerem se človek odloča za pot – v življenje ali smrt (5 Mz 30,15).

Narava kreposti (gr. *aretē*) in narava greha (gr. *kakia*) sta različni. Medtem ko so kreposti preproste in jasnejše, grehi izražajo dramatičnost človeškega bivanja. Grehi se včasih skrivajo pod videzom kreposti, meja med njimi je prehodna, kakor so opazili že antični filozofi

in cerkveni očetje. Avtor resda ne izenačuje besed greh (*peccatum, peccato*) in grešna navada (*vitium, vizio*); s prvo označuje posamezno dejanje, z drugo razpoloženje, ki prevladuje v človeku. Pomembnega vprašanja tako imenovane *optio fundamentalis* (temeljne usmeritve), ki jo cerkveni dokumenti in moralni teologi danes izčrpnije obravnavajo, avtor ne omenja.

Ko se sklicuje na mislece (filozofe, literate, umetnike, druge zgodovinske osebnosti), ne more mimo dekaloga, ki vsebuje več kakor zgolj med ljudmi dogovorjene norme. V dekalogu se dopolnjujeta naravni in razodeti zakon. Na prvi zapovedi, na veri v enega Boga, gradi etično življenje, ki temelji na človekovi svobodi in odgovornosti. Greh kot dejanje zoper Boga in bližnjega ima različne razsežnosti; vse so utemeljene na razmerjih. Na pomenljiv način, s številom sedem namreč, ta dejanja našteva apostol Pavel, ki povzema judaistične in filozofske prvine svojega časa (Rim 1,29–31; 1 Tim 1,9–10; 2 Kor 12,20). V teh dejanjih je močno navzoča družbena/teološka razsežnost greha, zlasti proti ljubezni do bližnjega. Na tej podlagi je treba presojati tudi »nove grehe« sedanjega časa, kakor so denarne špekulacije, manipulacija javnega mnenja, neodgovornost pri delu, hazardne igre, droga ipd. Pomembno je razlikovati med strastjo (*passio, passione*) in grešno navado (*vitium, vizio*). Prva izraža naravno teženje za nekim določenim ciljem (uveljavitev, ohranitev življenja, vrste), ki jo svobodna volja in razumnost – z drugimi besedami: askeza – ustrezno urejata, druga je konstantno ponavljajoče dejanje, ki niso v skladu z etiko, to je s človekovim dobrim.

Razprave o krepostih in grešnih navadah so vprašanje doslej obravnavale na tri načine: 1. z izčrpnimi svetopisem-

skimi navedki, 2. s teološkimi traktati (*De virtutibus et vitiis*), 3. v predstavitvi nasprotij med njima. Umetniki so alegorično upodabljali njuno nasprotujočo si naravo. Zgodovinski pregled ne more obiti pojmovanja kreposti in grešnih nagnjenj od grških filozofov (Aristotel, *Nikomahova etika*) prek sholastike (Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*) do mislecev novejšje dobe (I. Kant). Med zadnjimi so nekateri zbrisali mejo med krepostjo in grehom, kajti človekova dejanja so le sad njegove podzvesti (S. Freud in drugi), ki zanika greh in etično odgovornost, nekaj, kar je konaturalno človekovi naravi (M. Heidegger). Pojmovanje greha prehaja od osebne odgovornosti k iskanju vzrokov v človekovi družbeni naravi in v družbenih vplivih. Ne le filozofija, tudi druge družbene vede in umetnosti, kakor so literatura, glasba, upodabljajoča in filmska umetnost ..., se soočajo z dejstvom človeške grešnosti in življenjskega ravnanja. Dovolj bodi omeniti Dantejevo *Božansko komedijo*, v kateri v koncentričnih krogih pesnik opisuje značilnosti kreposti oziroma pregreh. Srednjeveška tradicija prinaša ne samo zanimive, ampak tudi tragične podobe človeških pregreh, ki imajo pogosto patološke značilnosti. Tudi sodobno filmsko umetnost bolj navdihujejo podobe človekove grešnosti kakor pa kreposti.

Svetopisemsko drevo spoznanja dobrega in slabega (1 Mz 3) je v vsakem času našlo svoj odmev v pripovedih in v umetniških upodobitvah. Mogočne srednjeveške katedrale ohranjajo realistične in alegorične upodobitve kreposti in pregreh v ikonografiji (na slikah in v plastiki), podobno tudi miniature starih kodeksov. Njihovo moralno sporočilo je: greh vodi v pogubo, v pekel. Negativne upodobitve so dopolnjevale upodobitve kreposti, ki izražajo drugo pot: pot lepe-

ga, krepostnega in srečnega življenja. Tako kreposti kakor pregrehe so personificirane v človeških in v živalskih podobah. Kateheza je bila dovolj nazorna, poučna in razumljiva. Ad rem!

Napuh (superbia) je prvi med pregrehami. Izraz »super«, »supra« pomeni poviševati se, biti nad drugimi, boljši, imenitnejši. Tomaž Akvinski je napuh definiral kot »inordinata praesumptio alios superandi« (*Summa theologiae* II^a-II^{ae}, q. 162 a. 3 ad 4). Ko človeku to ne uspeva, se v njem rodi druga pregreha – nevoščljivost (*invidia*). Obnašanje ošabneža je podobno petelinu, ki meni, da s svojim petjem prikljče jutranje sonce, to je človek, se »kiti s tujim perjem« (sv. Hieronim). Ni lahko najti harmonije med samozavestjo in skromnostjo, ki se ne povišuje nad druge. Svetopisemsko sporočilo govori, da je napuh začetek vseh drugih pregreh. Dialektika pove, da je v človeku navzoč točno tedaj, ko jo zanika, in nasprotno. Kaže se v razmerju do Boga in do bližnjega. Ima nešteto izrazov (stereotipov), ki jih najdemo v življenju posameznika in ljudstev, v mitih in v svetovni literaturi, v basnih, v novelah in v romanih. Najpopolnejši prikaz napuha najdemo v Svetem pismu, začne se z grehom prvega človeka in poteka prek babilonskega stolpa do farizeja v evangelijski pripovedi o cestničarju in farizeju (Lk 18,9–14). Še sodnejši so v tem pogledu poskusi današnjega človeka, ki se s svojo močjo, z dosežki v znanosti in z novimi možnostmi postavlja nad Boga, dejansko pa proti samemu sebi. Takšen je sodobni Ikar.

Lakomnost (avaritia, avarizia) je želja po vsakršnem imetju, ki postane človekov nikoli uresničen idol (v evangeliju mamon), še manj tisto, kar ga more osrečiti. V lakomnosti sta sredstvo in cilj izenačena. Vendar stvar ne more napolniti in zadovoljiti človekovega duha, ki

presega vse ustvarjeno in obstoječe. Posest dobrin se sprevrže v človekovo suženjstvo in zasvojenost od njih. Človek je prepričan, da je bogat, pa je ubog. Čemu bo služilo njegovo bogastvo (Lk 12)? Lakomnost je tudi proti temeljni zapovedi, to je zapovedi ljubezni. Človeku zapre oči za potrebe bližnjega. Zaradi pohlepa človek postane revež in ubog, ker se revščine boji. Z bogastvom ne more doseči ničesar trajnega – ne sreče ne življenja; njegovo življenje postane podobno življenju živali, ki nima razuma, toži psalmist. Pogubnost lakomnosti je nazorno prikazana tudi v Judovem izdajstvu (Lk 22,47), prav tako v malikovanju bogastva (Ef 5,5; 1 Kor 6,10). Če kaj, potem lakomnost ustvarja družbene razlike in zlo in podžiga sebičnost, ki je izvir drugih krivic. Tako nekoč kakor danes. Nič čudnega, če je sv. Frančišek Asiški kot nasprotje lakomnosti in bogastvu svojega časa izbral revščino in preprostost kot znamenje svobode božjih otrok. Uresničuje se rek, da je človek »v revščini za marsikaj prikrajšan, v bogastvo pa za vse«.

Nečistost, tudi pohota (luxuria, lussuria), je v tesni povezanosti s spolnostjo, ki je za človeka blagoslov ali prekletstvo, med in strup njegovega bivanja. V spolnosti se srečujeta telo in duh, vznesenost in odpor, veselje in gnus. Zaradi nečistosti je telo, ustvarjeno iz ljubezni in za ljubezen, ponižano, oropano dostojanstva; postalo je predmet, posest. Izrazoslovje, s katerim se izraža negativni vidik področja spolnosti, je bogato, včasih tudi banalno. Verjetno ne samo v italijanskem jeziku, tudi ne samo v krščanski kulturi. V izročilu različnih kultur ne manjka hvalnic Veneri in spolnosti, njunih realnih in alegoričnih upodobitev, mitov, narcizma in ljudskega etosa, pa tudi ne bridkih spoznanj, kakršne prinaša zapeljiva kača, ki izenaču-

je eros in tanatos, ljubezen in smrt. Človek, enota telesa in duha, nosi v sebi možnost pogube in kreposti. Sv. Avguštín je zapisal, da nečistost ni greh lepih in privlačnih teles, ampak sprijenega duha (*De civitate Dei*). Razne kulture izražajo tipologijo, kako se človek v življenju odloča in kaj prinašajo različne izbire: prešuštvo, homoseksualnost, krvoskrunstvo, pedofilija, pornografija itd. V spolnosti je lahko navzoča poetičnost in poduhovljenost, ljubezen, ki združuje in osrečuje, sprejemanje in darovanje, pa tudi zgolj zadostitev instinkta in izkoriščanje drugega. Materialnost spolnosti prihaja do izraza v kultu telesa in telesnosti, v spolnosti kot tržnem blagu, v raznih oblikah posesivnosti, vse do virtualne spolnosti, ki jo ponuja enostranski (reduktivni) pogled na spolnost. V nasprotju s temi tendencami se uveljavlja zavest osebnega in intimnega področja, nežnosti in pozornosti, ki spoštuje sebe in drugega. Biblično sporočilo presega vse, kar je človek zmožen reči o spolnosti. Človek, ustvarjen po božji podobi, je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen. Edinost in podarjanje božjih oseb je podoba edinosti in podaritve, ki človeka osrečuje in dopolnjuje. Življenje božjih oseb je vzor družinske zveze, ljubezni in zvestobe. Spolnost je tako postavljena »v razsežnost odnosov, občestva in presežnosti«.

Četrta med glavnimi grehi je jeza (*ira, furor*). Pogosto jo istovetijo z ognjem, na katerega se priliva olje, da se ogenj še bolj razplamti. Čeprav je v jezi navzoče samoobrambno ravnanje, mejni primeri jeze vodijo do vojn, ubojev, nasilja, sovraštva, maščevanja ... Jahve, Mojzes in psalmist v Stari zavezi, podobno Janez Krstnik in Kristus v Novi si ne pomešljajo pokazati jezo in srd zaradi krivic in prestopkov. Pregovori na mnogih mestih omenjajo jezo kot vzrok vedno huj-

ših nesoglasij, njeno obvladovanje pa kot pot k pomiritvi in razumevanju. Junač je tisti, ki obvlada samega sebe. Jeza, da, vendar ne tista, ki je brez uzda razumnosti in samokontrole, pravičnosti in ljubezni, drugače se spirala dvigne do nepredvidenega. Božja jeza, ki jo omenja Sveto pismo, je izraz božje pravičnosti in nepomirljivosti z grešnostjo in s hudobijo sveta. Bog edini je zmožen v polnosti združevati pravičnost in ljubezen z jezo in maščevanjem, človek pa lahko zaide v skrajnost. Jeza in sovraštvo, rojena iz zavisti, se vrstita od začetka človeškega rodu, od bratomora Kajna nad Abelom do današnjega dne. Kazen, ki jo človek doživi zaradi neobvladljivosti svoje lastne jeze, se najprej maščuje njemu samemu: znašel se je na poti, ki ga bo pokopala, če ne bo našel ali sprejel rešitve od zunaj.

Požrešnost (aviditas, gola) je greh, ki je navzoč v vseh obdobjih človekovega kratkega življenja. Podobno kakor drugi grehi je tudi požrešnost v svoji primarni obliki instinkt za ohranitev življenja. Imata torej pozitivno konotacijo, individualno in tudi občestveno; občestveno kot način, kako biti z drugimi in za druge. Pregovor »Jemo, da bi živeli, in ne živimo, da bi jedli« izraža to življenjsko resničnost. Jed in gostija imata v bibličnem sporočilu simboličen pomen poklicanosti, enosti z gostiteljem. Današnji čas kaže dve skrajnosti: neobvladljivo iskanje užitka ob jedi (bulimija) z ene strani, z druge pa zavračanje hrane (anoreksija, različne oblike diete), potrebne za ohranitev življenja. Ne le pri hrani, tudi na drugih področjih človek ne najde harmonije. Porabništvo je postalo način življenja, najprej seveda miselnosti, prevrednotenja vrednot. »Dolce vita« se je uveljavila tudi na drugih področjih: jed, pijača, zabava, orgije ..., ki se jim danes pridružuje še droga. Vzorcev ni bilo tre-

ba iskati; najdemo jih v bibličnih poročilih, v zgodovini nekdanjih ljudstev na vzhodu in na zahodu, v pripovedi o bogatinu in o ubogem Lazarju. Človek sega po prepovedanem sadu, prestopa zakon zmernosti, harmonija med njim in svetom je porušena, še bolj pa pravičnost in ljubezen med ljudmi.

Nevoščljivost (invidia) opredeljuje sv. Tomaž Akvinski kot »žalost, če se drugemu dobro godi, in veselje nad nesrečo drugega«. Moder človek se bo vprašal: In kaj imam tu od tega? Nevoščljivost razjeda srce in duha, v katerem je njen začetek. A ne ostane samo notranja drža, bolezen duha, marveč se nevoščljivost kakor plevel prenaša v meso in v dejanja. Tudi na druge se prenaša, kajti nevoščljivci umirajo, nevoščljivost nikoli. Zato si tudi prijateljstvo in nevoščljivost nista blizu – ali pa! Premagata jo lahko le naklonjena ljubezen in velikodušnost, ki drugemu privoščita srečo, uspeh. Tedaj se sreča prenese na oba. Nevoščljivost nikoli ne nastopa sama; družbo ji delajo napuh, sebičnost, ljubosumnost, jeza, agresivnost ... Zaradi nevoščljivosti hudobnega duha je prišla smrt na svet (Mdr 2,24), Kajn je dvignil roko zoper brata Abela (1 Mz 4,5), Savel zoper Davida (1 Sam 18,7–9), delavec zoper sodelavca (Mt 20,1–16). F. Nietzsche očita krščanstvu, da je z naukom o enakopravnosti vneslo med ljudi tekmovalnost in s tem tudi nevoščljivost. Prezrl pa je Pavlov nauk o enakosti ljudi v različnosti darov, s katerimi so obdarjeni. Nevoščljivosti je najbližja ljubosumnost, ki pod krinko ljubezni drugega sprejema kot posest. Nevoščljivec najbolj škoduje samemu sebi, ker se ne more rešiti iz začaranega kroga ljubosumnosti. Razmerja so zastrupljena, odrešitev je v resnici, ki jo je težko sprejeti.

Lenoba (pigritia, pigrizia) je zadnji med glavnimi grehi. Lenoba je ne le opu-

ščanje fizičnega dela, ampak predvsem brezbržnost v duhovnem (asketskem), ki so ga vneto gojili puščavniki in eremiti. Drugače pa že Stara zaveza govori, da je lenoba začetek mnogih pregreh. Razlog je v njeni naravi, ker ni agresivna kakor druge pregrehe, in se tiho naseli v človeka. Prilika o talentih je bila stalna spodbuda in tudi opomin k delavnosti. Pavel strogo opominja tiste, ki zaradi pričakovanja skorajšnjega Gospodovega prihoda opuščajo vsakdanje dolžnosti: »Kdor noče delati, naj ne je!« To načelo, verjetno odmev tedanje kulture, je bilo sprejeto celo v nekatere komunistične ustave. Boj proti lenobi, predvsem duhovni, je izražen tudi v Pavlovem pozivu: »Čas je, da od spanja vstanete.« Čeprav človek potrebuje počitek, ki ga zahtevata telo in duh zaradi napornega dela ali kot dušno hrano (dvojni vidik: otium, neg-otium), se lahko počitek kmalu sprevrže v njegovo nasprotje, v lenobo. »Dnem perdidi!« ugotavlja cesar Tit. Lenoba. Z drugimi besedami: praznina (*vacuum*) in dolgčas (*molestia*, *noia*) uničujeta današnjega človeka, zlasti mladega. In vendar nekateri izberejo prav ta način življenja, v brezdelju, dolgočasju, uživanju. Priznanje pred seboj, pred drugimi in pred Bogom, »da smo veliko dobrega opustili«, upravičeno sodi k spraševanje vesti. Lenoba

je bolezen duha, ki potrebuje očiščenja in spreobrnjenja. Oboje na osebni in na družbeni ravni: zahteva angažiranje za drugega, skupno dobro, premagovanje družbenih pregreh, pa tudi nabiranje novih moči v prizadevanju za dobro.

Ko preberemo zadnjo stran te nadvse zanimive knjige o glavnih grehah kot stvarnosti, s katero se človek tako ali drugače srečuje vsak dan, pričakujemo nadaljevanje ali vsaj kak povzetek. Pa se ne zgodi tako. Obravnave ostanejo nedokončane, odkritja človeških stvarnosti otipljiva, da jih odslej jasneje opazimo v svojem ravnanju in v ravnanju drugih. Statistiki bi razprave dopolnili z raziskavami v duhu svoje vede in bi želel ugotoviti procenke, psihoanalitik bi nadaljeval odkrivanje podzvesti in doživetij v mladosti in v medsebojnih razmerjih, moralist bi se spraševal, kakšno moralno odgovornost potegnejo za seboj posamezna dejanja, teolog bi verjetno ugotovil, da v razpravah ni dovolj prikazano odrešensko dogajanje, ki je – tako v življenju kakor v teologiji – ključnega pomena. Vrata ostanejo odprta, življenje tudi, izbira na križišču dveh poti pa dovolj jasna. Odločitev je tedaj dovolj vabljiva.

Rafko Valenčič

Jesse Rice. *The Church of facebook. How the Hyperconnected are Redefining Community*. Colorado Springs, Colo.: David C. Cook, 2009. 231 str. ISBN 978-1-4347-6534-5; eISBN 978-1-4347-0066-7.

Glasbenik in pisatelj, ki je v prezbiterijanski skupnosti v Menlo Parku v Kali-

forniji osem let skrbel za umetniško oblikovanje bogoslužja, si je zadal za nalogo, preučiti stanje klasičnih skupnosti v dobi sodobnih socialnih omrežij. Posebno ga zanima vpliv facebooka na klasično življenje in na delo verske skupnosti. Možnost, da smo s sodobno tehnologijo v vsakem trenutku povezani s številnimi ljudmi na najrazličnejših koncih

sveta, spreminja naše odnose, hkrati pa tudi našo podobo o sebi. Vsak trenutek lahko spremenimo način, kako se predstavimo drugim, a to ni brez posledic za našo samopodobo. S tem se na novo postavlja vprašanje našega odnosa do Boga in do skupnosti, v kateri to povezanost še posebno živimo. Zato rezultat tega razmišljanja ni samo knjiga, ampak medmrežna skupnost, ki to živi in raziskuje dalje. Najdemo jo lahko pod naslovom: www.churchoffacebook.com. Knjiga noče biti in tudi ni teološko naravnana. Ne govori o spraševanju o naravi verovanja ali verske skupnosti, le razumeti hoče odnose, ki jih nova tehnologija prinaša, in kaj to lahko ponudi v dobrem in v slabem sodobnem verniku.

Poleg uvoda ima knjiga še šest poglavij. V vsakem poglavju poskuša avtor na humoren način pritegniti bralčevo pozornost. Vključi raziskave s področja znanosti in jih vpne v zakonitosti skupinske dinamike, kakor jo lahko zasledimo v medmrežnih skupnostih. V uvodu preide s predstavitve dogodka ob odprtju milenijskega mostu v Londonu leta 2000, ko je prevelika množica pešcev s sinhronimi gibi skoraj zrušila tehnično eno najbolj popolnih stvaritev današnjega časa, v opis zakonitosti medmrežnih skupnosti. Ob dejstvu, da človek zmore, hoče in celo uživa v sinhronem delu, kakor so to petje, ples, delo in igra, pokaže na vzrode, ki jih prav skupnosti na medmrežju uporabljajo pri privabljanju in vzdrževanju svojega članstva. Tam najdemo tehnične možnosti, ki omogočajo spontano povezovanje v enem samem trenutku številčno velike množice ljudi. Prav iz te spontanosti se lahko porodi popolnoma nepredvidljivo in nepričakovano. To pa spet lahko na vse, ki so za to odprti, vpliva s takšno močjo, da so pripravljeni prilagoditi svo-

je življenje novonastalemu redu. Avtor ugotavlja, da te tri zakonitosti najlaže opazimo prav na facebooku. V uvodu še pove, da noče vsiljevati posebne oblike verovanja, ampak je osebno prepričan, da prav evangelijsko oznanilo Jezusa Kristusa lahko posamezniku pomaga pri razumevanju, pri prilagajanju in celo pri rasti v sodobnem svetu hiperpovezav.

Prvo poglavje začne s prikazom srečanja vrhunskih ameriških tako imenovanih pozitivnih psihologov, ki so se lotili naloge, da odkrijejo, kaj človeka osrečuje. Edino, kar lahko sprejmejo za osrečujoče, je socialna vključenost, prijateljska povezanost s soljudmi. To je podprto še z rezultati raziskav Harryja F. Harlowa, ki jih je opravil na opičjih mladičih, pri katerih je hotel odkriti naravo ljubezni. Ta ljubezen je veliko bolj čustvene kakor materialne narave, kakor mu je uspelo pokazati z dvema samicama, lutkama, izdelanima iz žice. Ena je dajala hrano, druga toplino, nežnost. Mladič je veliko več časa – in veliko raje – preživel v bližini tiste, ki ni dajala hrane, ampak zgolj toplino. Kakor obstajajo različne oblike povezovanja, je mogoče tudi pri človeku najti željo po odnosu, ki nam daje toplino. Iz raziskav, ki so jih leta 2006 izvedli pod okriljem BBC, pokaže avtor na negativni vpliv izoliranosti. Prostoroljci so bili namreč izpostavljeni 48 ur popolni osami. Po tem času so se bistveno slabše odrezali na vseh tipično človeških področjih: na kognitivni, na emocionalni in na operativni ravni. Brez povezav človek ne more živeti polnega življenja. Prav to lahko najdemo na začetku Svetega pisma. Ustvarjeni smo bili za odnos med soljudmi: Adam in Eva. Vendar pravi odnos seže tudi do Boga: ustvarjeni smo po njegovi podobi in sposobni z njim vstopati v pogovor. Prav ta »prirojena« notranja sila je omogočila hitro rast facebooka.

Na začetek drugega poglavja postavi avtor odkritje klimatskih naprav. Delo W. H. Carrierja je v veliki meri omogočilo ustvarjalno življenje tam, kjer je bilo to prej precej oteženo. Vse to je odprlo vrata razvoju Silicijske doline in vsega, kar je s tem povezano. Tja nas privede zgodba Marka Zuckerberga, študenta s Harvarda. Njegova iznajdljivost in hkrati neprilagojenost sta ga od tam pognali v Palo Alto, kjer je skupaj s sostanovalcema iz študentskega doma Dustinom Moskowitzem in Chrisom Hughesom zasnoval facebook. Iz preproste ideje po predstavitvi vseh študentov Harvarda na medmrežju se je razvilo socialno medmrežje, ki je danes vredno več milijard dolarjev (zanimiva je avtorjeva »ameriška« logika: kadar želi poudariti uspešnost kakega projekta, to pokaže z denarno vrednostjo). Poleg zakonitosti facebooka, njegove zgodovine in tistega, kar je pri tem inovativnega, pokaže tudi na zakonitosti doma, ki ga ponudi svojim uporabnikom. Po avtorjem mnenju se človek počuti doma tam, kjer hranimo nam najdragocenejše stvari, kjer lahko najdemo svojo družino, kjer se počutimo varne, saj se tam znajdemo, kjer smo lahko le takšni, kakor smo. Prav to so mnogi sodobni nomadi našli v facebooku.

Potreba po osebni izrazi je tema tretjega poglavja. Z Dubajem, kjer si lahko kupimo po svoji lastni izbiri izdelan del umetnega otoka, avtor pokaže na možnost ustvarjanja osebnega profila na medmrežju. Pri tem govorimo o zagotavljanju temeljne človekove potrebe po kontroli, po obvladovanju življenjskega okolja. Tu naletimo na omejene človeške zmožnosti. Preveč izbire onemogoča kontrolo, zato je treba v internetnih povezavah ohraniti neko mejo. Kljub brezštevilnim priložnostim za sklepanje medmrežnih prijateljstev je za

pravo prijateljstvo število omejeno. Prav tako je s časom. Kljub tem omejitvam se zavedamo, da imajo mnogi možnost vpogleda v naš profil. S tem raste zavest, da smo nenehno pod kontrolo nevidnih opazovalcev. Vse to izziva osebno ustvarjalnost, ko hoče biti vsak nekaj posebnega: da izrazi sebe in pritegne in ohrani virtualne prijatelje. To pa izkorišča tržni sistem in nam ponuja nam primerne reklame. Pri tej ponudbi, ki se zdi narejena prav po našem okusu, se težko znajdemo. Podobni smo slepega Vergiliju, resnični osebi, ki so mu povrnili vid v zrelih letih. Visok dosežek medicine, ki bi moral Vergiliju pomagati, je prinesel številne nevšečnosti v njegovo življenje: moral se je popolnoma na novo naučiti, kako živeti z vidom. Podobno se dogaja vsem nam v novem svetu medmrežnih povezav.

V četrtem poglavju osvetli avtor problem zasebnosti in avtoritet na facebooku. Prav tako nastanejo težave z razumevanjem prijateljstva, zvestobe in odgovornosti. Človek pogosto izgubi občutek za čas in pravo osebno identiteto: ima več obrazov, ki se kažejo bolj po potrebi okolja kakor v dejanski zavesti posameznika. Kljub vsem težavam to prinaša številne možnosti, če se kot ozdravljeni Vergilij naučimo s tem živeti in to upravljati.

Peto poglavje prinaša spraševanje, ali je lahko krščanska skupnost tudi virtualna skupnost. Shane Hipps postavi temeljne zahteve za krščansko skupnost. Iz njegovih predpostavk izhaja, da prava krščanska skupnost ne more biti zunaj telesa, to pomeni: v virtualnem svetu. Ta svet lahko veliko doprinese k povezanosti, ne more pa nadomestiti živeče skupnosti. Še z drugimi krščanskimi misleci se sprašuje, ali ne bi tisti, ki vedno več časa preživi pred zaslonom, storil bolje, da bi sprejemnik

ugasnil in čas preživel s pravimi prijatelji. Pri tem bi se bilo po avtorjevem mnenju bolje vprašati o sodobni »konzumaciji« odnosov kakor pa o tem, kako te odnose navezujemo in jih vzdržujemo. Predvsem bi morali v te odnose vključiti več odgovornosti in zavezanosti tako drug drugemu kakor zavzetosti za dobro vseh.

V zadnjem poglavju poskuša avtor facebook približati evangelijskemu sporočilu. S primero Samarijanke, ki pri Jezusu najde živo vodo in potem pohiti v mesto, da še drugim sporoči veselo novico, pokaže na možnosti medmrežnega povezovanja. Jezus Samarijanko sreča tam, kjer je, in takšno, kakor je. Prav to »naključno« srečanje živo poseže v njeno življenje. Če najdemo pravo »smer« svojega bivanja v virtualnem svetu, potem nam to lahko pomaga, da kakor Samarijanka vidimo nešteto dobrih možnosti v življenju. Če nastopamo na facebooku z Jezusovo ponižnostjo in odprtostjo, potem bomo lahko odpirali pot resnici in dvigali duha, kakor se je to zgodilo Samarijanki. To lahko stori le avtentična oseba. Kljub neštetim možnostim za lažno predstavljanje je le avtentična oseba na medmrežju sposobna

nagovoriti. Da bi to dosegli, avtor na koncu doda še nekaj pravil. Ta pravila bi nam lahko pomagala, da novo orodje uporabimo – da orodje ne uporabi nas. Poleg praktičnih navodil o pristnosti in zavezanosti stvarnemu življenju nas poziva, da vsak mesec »posvojimo« enega ali dva medmrežna prijatelja, da iz tega naredimo kaj dobrega za konkretnega človeka in se mu zavežemo, kakor je to zmogel Jezus.

Čeprav to ni teološko ali pastoralno delo, knjiga odpira oči za svet, v katerem živimo. Kljub ameriški logiki popularnosti, moči in denarja, ki se, žal, vedno bolj globalizira, poskuša avtor ohraniti tipično evangelijska merila: prijateljstvo, zavezanost in pristnost. Skupnost, ki bi ostala brez tega, ne bi mogla biti pravo občestvo vernih. O tem veliko piše, čeprav iz perspektive prezbiterijanske skupnosti, ki je v primerjavi s katoliško veliko manj zakramentalna. Zdi se, da bi lahko iz te analize sodobnega prijateljstva na socialnih omrežjih na novo premislili o našem zakramentalnem druženju v Cerkvi in o vlogi, ki jo to danes ima ali nima v življenju konkretnega kristjana.

Janez Vodičar

Jean-Luis Ska. *L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente*. Cinisello Balsamo (Mi): Edizioni San Paolo, 2011. 172 str. ISBN: 978-88-215-7091-9.

Avtor knjige, jezuit iz Belgije, je profesor eksegeze Stare zaveze na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu.

Knjiga, ki jo sam opredeljuje kot kratek uvod v Staro zavezo, je namenjena študentom in vsem tistim, ki se lotijo

branja Stare zaveze in se pri tem zavedajo, da smisel bibličnih besedil ni vedno in neposredno doumljiv, da potrebuje pojasnitve, saj se soočamo z marsikaterim vprašanjem, med drugim: Kakšna je bila kultura starodavnega Bližnjega vzhoda? Kakšno je razmerje med svetopisemskimi besedili in drugimi književnimi deli starodavnega sveta?

Avtor, ki slovi še posebno kot strokovnjak za Peteroknjižje, z novo knjigo

ponuja pripomoček za branje Stare zaveze in odgovarja na nekatera osnovna vprašanja: Kaj je Stara zaveza? Kdo in kako je izbral knjige, ki jih danes najdemo v njej? Po kakšnih kriterijih so bile, denimo, te knjige izbrane in one izključene iz zbirke?

Knjiga je sestavljena iz sedmih poglavij, ki jim sledi sklep.

V prvem poglavju skuša avtor odgovoriti na vprašanje, zakaj Svetega pisma ne beremo. Čeprav je to knjiga, ki se največ prevaja in je najbolj znana po svetu, je hkrati tudi knjiga, ki je zelo malo poznana in zelo malo brana. Italijanski pisatelj Umberto Eco jo uvršča med GUB, tako imenovane *Great Unread Books*, vélike neprebrane knjige. Na zastavljeno vprašanje avtor daje dva odgovora: prvi razlog je povezan z načinom, s katerim se navadno vsak približa Svetemu pismu: izbere neka »določena« besedila, išče neki »določen« odgovor. Pri branju Svetega pisma pogosto ne upoštevamo kontekstov oziroma širših horizontov, v katere je posamezno besedilo umeščeno. Skratka, branje Svetega pisma je na splošno antološko branje, ki ni kontinuirano, to pa preprečuje, da bi globlje vstopili v logiko posamezne knjige ali obsežnega odlomka besedila. Drugi odgovor pa je, da je pogosto težko razumeti smisel konkretne prebranega besedila. Zato tvegamo, da pomen razumemo le deloma ali pa napačno.

Ta knjiga pa razumljivo, a hkrati z znanstveno posodobljenimi utemeljitvami in ugotovitvami odgovarja na začetna vprašanja, s katerimi se sooča bralec, ki ni poznavalec Svetega pisma, in hkrati želi spodbuditi kritično branje Stare zaveze, da je ne bi razumeli zgolj dobesečno, ker bi s tem okrnili globlji pomen besedila.

Pri predstavitvi Stare zaveze avtor uporabi podobo »narodne knjižnice«, saj so vse knjige, ki jo sestavljajo, primerljive z deli bogate knjižnice, ki s svojimi različnimi knjigami, lepo razporejenimi po policah, vabi bralca, naj vzame in prelista vsako od njih. Avtor predstavi po vrsti vse sklope knjig Stare zaveze, in to tako, da v drugem poglavju najprej razloži posebni pomen »narodne knjižnice«, ki jo ima Stara zaveza za identiteto izraelskega naroda, za izvoljeno ljudstvo in za njegovo življenje. Branje Stare zaveze razkriva namreč svojim bralcem rdečo nit zgodovine Izraela, ki je od začetka umeščena v svetovno dogajanje (1 Mz 1–11), in hkrati povezuje sijajnejša zgodovinska obdobja, kakor je obdobje monarhije (še posebno pod Davidom in Salomonom), s težjimi trenutki, ki sledijo, zlasti s padcem Jeruzalema, z izgnanstvom in z izredno in zahtevno prenovo ljudstva po vrnitvi iz izgnanstva.

Tretje poglavje je posvečeno predstavitvi Peteroknjižja, ki je opredeljeno kot ustava Izraela. Avtor osvetljuje predvsem namen pisateljev in urednikov knjig, ki so skrbno izbrali temeljne pripovedi, da bi se narod ob njih združil: »raccontare per unire« (27). V tej luči je možno razumeti poteze očakov Izraela, Jožefovo zgodbo ali Mojzesovo vlogo voditelja in zakonodajalca in doumeti povezave med večjimi enotami.

Četrto poglavje obravnava zgodovinske knjige, ki prikazujejo potek zgodovine izraelskega naroda od vstopa v obljubljeno deželo do padca Južnega kraljestva in Jeruzalema (587 pr. Kr.). Poleg tega predstavi tudi delo prvih prerokov, ki so v svojem času dvigali glas, da bi izrazili kritiko in »opozicijo« monarhiji.

V petem poglavju avtor nadaljuje predstavitev knjig večjih in manjših pre-

rokov, ki so bili dejavni od časa monarhije do vrnitve iz izgnanstva, in jih primerja s komentatorji, s publicisti in z esejisti današnjega časa. Preroke nam prikaže kot ljudi, ki v luči globoke vere presoajo in komentirajo aktualna dogajanja, da bi v njih odkrili pot naroda za prihodnost.

V šestem poglavju avtor, upoštevajoč prispodobo »knjižnice«, predstavi »oddelek knjig«, ki so posvečene modrostni literaturi in osvetljujejo značilnosti največjih izraelskih modrecev (Prg; Job; Prd; Sir; Mdr).

V sedmem poglavju se ustavi pri predstavitvi »zadnjih polic izraelske knjižnice«, ki obsegajo poetično delo psalmov in nekatere knjige, ki so nastale v poznejših stoletjih Stare zaveze – knjiga žalostink, Baruhova knjiga in Jeremijevo pismo ter knjige iz časa po vrnitvi iz izgnanstva – ali pa so vezane na helenistično obdobje (1–2 Krn; Ezr; Neh; 1–2 Mkb; Dan – in na koncu ljubezenska pesnitev, imenovana Visoka pesem).

Prednost nove knjige o Stari zavezi je v tem, da avtor jasno in dostopno osvetli najbolj bistvene značilnosti tako sklopov Stare zaveze kakor posameznih knjig v njih in jih z vidika vsebine, ki jo obravnavajo, in z vidika literarnih vrst in zvrsti približa današnjemu bralcu na nov in svež način, na primer tako, da aktualizira like starozaveznih osebnosti prerokov, modrih in drugih pisateljev Stare zaveze.

S svojim delom avtor razkriva, od kod je za izraelski narod izviralo globoko upanje v prihodnost, ki veje s strani Stare zaveze in ima moč, da nagovori tudi bralca tretjega tisočletja.

Knjiga je zaradi sintetičnega pristopa in hkrati zaradi visoke strokovnosti priporočljiva za študente kot posodobljena dopolnitev znanstvenega priročnika, ki je resda že več let na voljo v slovenskem prostoru, to je Henri Cazelles, *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, Celje: Mohorjeva družba, 1979.

Maria Carmela Palmisano



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 dve, 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 namenjeni 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**

Mednarodna konferenca o solidarnosti

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 13. april 2011

Približno 925 milijonov ljudi oziroma 13,1 % svetovnega prebivalstva je lačnega. Aktualna, čeprav – žal – medijsko neodmevna Mednarodna konferenca z naslovom *Solidarnost* je potekla na Teološki fakulteti dne 13. aprila 2011. V okviru raziskovalne skupine *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije* jo je organizirala sestra Erika Prijatelj. Sodelovali so predstavniki iz Poljske in iz Avstrije, napovedani iz Srbije niso mogli priti, ter iz Slovenije.

Predavatelji so zelo nazorno predstavili razlike življenja v sodobnem svetu. Slikovno zgovorna je košarica hrane na teden v ZDA (od 360 dolarjev dalje) in kod v Afriki (2 dolarja). Pred očmi imejmo tudi nesrečnike, ki so na poti v Lampeduzo potonili v razburkanem morju. Kakor je pretresljivo zapisal Jurij Paljk v komentarju v *Novem glasu*, bi se morali v Evropi zbuditi in tudi Slovenci ob tem dogodku osvestiti in ne pozabiti, da so tudi naši predniki odhajali »s trebuhom za kruhom«! Seveda so med afriškimi prebežniki razlike: nekateri bežijo zaradi vojne, drugih zaradi revščine, tretji, ker jim oblastniki strežejo po življenju. V Evropi pa bi lahko gledali na vse probleme teh revežev bolj z vidika našega skupnega človeškega položaja. Vsi ljudje hrepenimo po človeški toplini, po varnosti in z željo po preživetju. Tudi lačni otroci bi radi imeli vsaj nekaj podobnega, kakor imamo Evropejci. Brez krepitve solidarnosti med nami je globalna rešitev neuresničljiva (M. Resnik, I. Bahovec).

Predavanja na simpoziju so potrdila, da tudi v Evropi manjka čuta vzajemnosti, saj se razlike glede tega čuta povečujejo. Le empatija (S. Gerjolj) lahko premaga predsodke v glavah in ustvari takšno solidarnost, ki je na Poljskem postala nacionalno gibanje za osvoboditev in novo družbo (E. Osewska in J. Stala). Kljub poudarjanju solidarnosti v družbenem nauku Cerkve (V. Stegu) je treba prav to spodbujati med mladimi (J. Vodičar) bogoslovci (F. Šuštar). Solidarnost ima danes vse boj ekumenske in medreligijske razsežnosti (E. Prijatelj), tudi pastorala v delovanju za ljudi s posebnimi potrebami (C. Koršič). Teologi srbske pravoslavne Cerkve prav tako poudarjajo solidarnost (Z. Krstić). Solidarnost bolj poredko zaide na filmska platna, čeprav poznamo takšne ideale: mati Terezija, Robin Hood itd. (A. Arko). Slišali smo o solidarnosti študentov, ki delujejo prijateljsko ali po organizacijah (K. Kocjančič). Težava šolske vzgoje sta poudarjena tekmovalnost in slab zgled širše družbe (M. Stanonik). Poznamo tudi težave sodobne družine, ki naj bi bila nosilka vzajemne vzgoje (A. Jazbec). Verski pouk v šoli (Avstrija, F. Feiner) je velika priložnost Cerkve, prav tako tudi naše dušnopastirsko delo v predšolskem in v osnovnošolskem delu z otroki (s. M. Burger) in z birmanci (P. Vesel Mušič). Ključni problem, ali smo pripravljeni lomiti kruh z lačnimi (M. Simčič), se rešuje v zavesti, da smo čuteča bitja. Ko slišimo, kako zlikovci maltretirajo živali (ptice), se lahko vpra-

šamo, kam nas vodijo izključevanje, le tekmovalnost in grabljenje. Ljudje, ki v zgodnji mladosti niso bili deležni človeške topline, se maščujejo, kričijo po človeku, ki bi jih razumel in jim odprl srce.

Konferenca je pomenila krepko spraševanje vesti o zamejenostih, ki nam preprečujejo, da bi videli v drugem človeku enako hrepenenje in enako upanje, kakor ju imamo sami. Vzajemnost ni le delitev dobrin, to je delitev človeškega položaja, to je zavest, da smo na skupni ladji. Ob pretresih se naše plovilo lahko potopi ali pa mnoge izgubi. Na poti k vzajemni človeškosti, kakor sem naslovil svojo *Etiko I*, lahko napredujemo le v zavesti, da smo odvisne racionalne živali (A. MacIntyre).

Janez Juhant

prof. dr. Martin Dimnik

Predlog za izvolitev za dopisnega člana SAZU

Profesor Martin Dimnik, CSB (Congregation of St. Basil), se je rodil 6. oktobra 1941 v Ljubljani. V vojnih razmerah je leta 1943 prišel v Avstrijo, leta 1949 pa v Kanado. Leta 1960 je s priznanjem končal srednjo šolo, leta 1965 je na Univerzi v Torontu diplomiral na oddelku za slavistiko, leta 1970 opravil magisterij na oddelku za ruski jezik in književnost in leta 1971 magisterij na Teološki fakulteti Univerze v Torontu. Leta 1976 je dosegel doktorat na Univerzi v Oxfordu v Angliji na oddelku za slavistiko. Od leta 1977 dalje je profesor na Pontifikalnem inštitutu za srednjeveške študije v Torontu za rusko, bizantinsko in južnoslovansko kulturo; v letih 1999–2006 je na Teološki fakulteti Univerze v Torontu predaval zgodnje krščanstvo na Balkanu. V letih 1990–1996 je bil predsednik Pontifikalnega inštituta za srednjeveške študije v Torontu, od leta 2008 dalje pa je akademski dekan tega inštituta. Zadnjih dvajset let v skladu z dogovorom z NUK skrbi za redno izmenjavo publikacij med ustanovama. Podoben dogovor ima tudi s Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani.

Od leta 1964 dalje je Dimnik prejel več štipendij in priznanj v Kanadi, v Angliji in v Sovjetski zvezi oziroma Rusiji, v Ukrajini in na Hrvaškem za svoje raziskovalno delo na področju Kijevske Rusije v obdobju med 9. in 13. stoletjem, na področju zgodovine Slovanov na Balkanu v srednjem veku in na področju zgodovine kovane denarja Slovanov srednjega veka na Balkanu. Zadnje pomembnejše priznanje so mu podelili decembra 2008 za knjigo *Medieval Slavic Coinages in the Balkans: Numismatic History and Catalogue*: izvoljen je bil za dopisnega člana Hrvaškega numizmatičnega združenja v Zagrebu. Drugače je član osmih akademskih združenj iz navedenih področij v Kanadi, v ZDA in v Angliji.

Izvirne znanstvene in pregledne znanstvene publikacije obsegajo pet knjig, štideset znanstvenih člankov, dve poglavji o splošni zgodovini v okviru Univerze v Cambridgeu in prek 60 člankov v uglednih mednarodnih, predvsem ameriških slavističnih in splošnih enciklopedijah. Tri Dimnikove knjige obsegajo njegove izvirne raziskave o dinastiji Černigov v Kievi Rusiji: *Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev, 1224–1246* (Toronto, 1981); *The Dynasty of Chernigov 1054–1146* (Toronto, 1994); *The Dynasty of Chernigov 1146–1246* (Cambridge University Press, 2003). Znanstvene ocene priznavajo pomemben Dimnikov prispevek k razumevanju zgodovine Kijevske Rusije v srednjem veku. S temi knjigami, ki so sad natančnih raziskav kronik, arheologije, kovancev, pečatov, »grafitov«, cerkva in arhitekture iz obdobja med 11. in 13. stoletjem, je Dimnik temeljito revidiral poglede ruskih in zahodnih zgodovinarjev glede vloge dinastije Černigov v Kievi Rusiji.

Leta 2008 je Dimnik pri založbi Spink v Londonu v soavtorstvu z Julijanom Dobriničem izdal knjigo z naslovom *Medieval Slavic Coinages in the Balkans: Numismatic History and Catalogue*. Namen knjige je bil, da se srednjeveški slovanski kovani denar z Balkana kot celota predstavi angleško govoreči strokovni javnosti. Knjiga prinaša splošno sintezo sodobnega raziskovanja in katalog glavnih vrst kovancev iz različnih srednjeveških slovanskih dežel Balkana in iz sredozemskih mest. Do zdaj so kovanice raziskovali le v specializiranih, v glavnem nacionalnih študijah,

ki so bile pod močnim vplivom avtorjevih etničnih pogledov. Dimnikova in Dobri- ničeva študija je prva celovita sintetična obravnava kovanja denarja pod politični- mi avtoritetami srednjeveškega Balkana, zato jo je strokovna javnost numizmatikov sprejela s pravim navdušenjem.

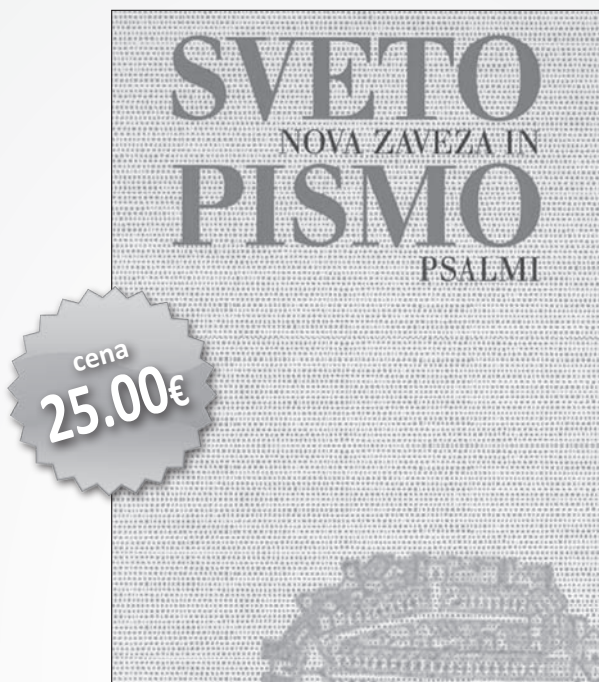
Profesor Dimnik je objavil tudi študije o apokrifnem spisu o Adamu in Evi v Ru- siji. Lani je izšla njegova knjiga z naslovom *The Apocrypha of Adam and Eve in Russia: The Forbidden Fruit* (VDM Verlag Dr. Müller, 2010). Raziskovanje ruske apokrifne verzije o Adamu in Evi je zadnjih sto let popolnoma zamrlo. Z boljševisko revolucijo leta 1917 je nastopila komunistična ideologija, ki je prepovedala razi- skovanje bibličnih tem v ruski kulturi. Dimnikova knjiga je v tem pogledu znamenje novih časov, obenem pa je tudi prva angleška študija, ki angleško govorečemu svetu omogoča dostop do tega ruskega izročila. Knjiga razlaga, kako so apokrifi o Adamu in Evi v srednjem veku prišli v Kijevsko Rusijo, navaja seznam prepoveda- nih knjig, ki vključujejo te apokrifne, povzema ustno izročilo legend in pisne pripo- vedi in natančnejšo obravnavo ene od najbolj razširjenih legend. Na koncu pred- stavi pomen apokrifov za množice ruskih kmetov in za manjšino izobražencev. Po eni strani knjiga opisuje ruske narodne prvine, ki so prišle v apokrifne zgodbe, po drugi strani pa kaže, kako so apokrifne prvine postale del ruskega vsakdanjega življenja. Knjiga je pomembno obogatila strokovno literaturo o zgodovini interpre- tacije Stare zaveze, ruske ljudske vernosti, religioznega pesništva, folklore, pogan- stva, literature na splošno, heroične folklore, drame, umetnosti in ikonografije.

Poleg monografij Dimnikovi številni znanstveni članki pomembno prispevajo k poznavanju različnih tem in uspešno razrešujejo razna odprta vprašanja. Raziskave temeljijo na neobdelanih zgodovinskih virih in ustvarjajo zanesljive geneologije kne- zov. Dimnik je uspešno sestavil tudi kronološki red dogodkov, ko je obseg virov ome- jen. Drugod je določil možne lokacije majhnih znanih ruskih mest. Opozoril je tudi na pomembno mesto svetniških zavetnikov v dinastični zgodovini, predvsem na sv. Borisa in Gleba. Na področju numizmatike je dognal identiteto knezov, ki so izdaja- li kovani denar. Med uspešne dosežke spada identifikacija odločb, ki so jih knezi potrdili leta 1097 na slovitom kongresu v Ljubeču. V enem od člankov je ugotovil identiteto in vlogo kneginj dinastije Černigov. Raziskal je tudi naravo dinastičnih grobnic v Kijevu od sredine 11. do sredine 13. stoletja. Izvirne raziskave je opravil še o dveh knezih neustreznega izročila iz dinastije v Smolensku in ugotovil njun pomen v zgodovini te dinastije. Drugo pionirsko delo je Dimnikova raziskava knežje dedišči- ne v kneževini Kijev. Njegov najnovejši članek je poglobljena raziskava narave knež- je oblasti v Novgorodu. Dimnik je uspešno zavrnil ustaljene poglede na to vprašanje z dokazi, da knezi niso bili le določeni »pozadniki«, temveč neodvisni vladarji mesta.

Med glavna področja Dimnikovega akademskega raziskovanja in pisanja sodi ugotavljanje narave knežjega nasledstva v Kijevski Rusiji. Tej temi je posvetil dva članka: *The 'Testament' of Iaroslav 'The Wise': A Re-examination*, *Canadian Sla- vonic Papers* 29, št. 4 (Toronto, 1987), 369–386; *Succession and Inheritance in Rus' before 1054*, *Mediaeval Studies* 58 (Toronto, 1996), 87–117. Med prve znan- stvene članke pa se uvrščata dva, ki ju je navdihoval »romantični« patriotizem. Dimnik je napisal dva članka o slovnski reformaciji s težiščem na Primožu Trubar- ju: *Gutenberg, Humanism, the Reformation, and the Emergence of the Slovene*

Literary Language, 1550–1584, *Canadian Slavonic Papers* 26, št. 2–3 (1984), 141–159; Primož Trubar and the Mission to the South Slavs (1555–1564), *Slavonic and East European Review* 66, 3. julij (London, 1988), 380–399. Glavni namen teh prispevkov je bila želja, da se začetki slovenskega knjižnega jezika in slovenska kultura predstavijo angleško govoreči strokovni javnosti.

Jože Krašovec



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

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

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

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

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

Lea Jensterle

Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju. Doktorska disertacija. Mentor Maksimilijan Matjaž. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010. XII, 408 str.

Področje dela mlade raziskovalke Lee Jensterle v okviru raziskovalnega programa na Teološki fakulteti z naslovom *Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji*, ki ga vodi akad. prof. dr. Jože Krašovec, je bila novozavezna apokrifna literatura. Mlada raziskovalka se je v tem okviru posvetila raziskovanju izbranih jezikovnih in literarnih oblik v apokrifnih evangelijih, ki so nastali v prvih štirih stoletjih, še posebej v Tomaževem apokrifnem evangeliju. Sad njenega raziskovanja sta doktorska disertacija z naslovom *Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju* in v njej prvi kritični prevod Tomaževega spisa v slovenski jezik.

Čeprav velja Tomažev apokrifni evangelij za enega najbolj izpostavljenih in kontroverznih apokrifnih spisov, je v slovenskem prostoru še relativno nepoznan in neraziskan spis in do sedaj brez ustreznega slovenskega prevoda. Jensterletova je v disertaciji, ki obsega tri dele, najprej predstavila zgodovino raziskovanja Tomaževega apokrifa. Spis je sestavljen iz 114 izrekov, brez posebnega narativnega okvira, vsi izreki se večinoma začenjajo z uvodom »Jezus je rekel«. Od odkritja v knjižnici v Nag Hammadu leta 1945 dalje se z njim odpira izredno zanimivo in hvaležno področje raziskovanja apokrifne literature. Toda Tomaž po drugi strani pomeni enega največjih izzivov za interprete, in to iz več razlogov. Ena prvih težav pri raziskovanju tega spisa je, da je do sedaj odkrita samo ena celotna verzija v koptskem jeziku. Ta tekst je nastal, tako kakor druga besedila iz omenjene knjižnice, v 4. stoletju in je prevod starejšega grškega besedila. V grški verziji imamo ohranjenih zgolj nekaj fragmentov, ki so bili odkriti nekaj let predtem v Oxyrhynchosu v Egiptu. Najstarejši od teh dokumentov, imenovan POxy 654, je nastal okoli leta 200. Tako omejeno število ohranjenih rokopisnih verzij skoraj onemogoča zanesljivo interpretacijo teže čitljivih oziroma poškodovanih mest, ki jih ni malo, in razmejitve naključnih pisateljevih napak od morebitnih namernih redaktorskih dodatkov. Tako je skoraj nemogoče slediti diahronemu vidiku razvoja besedila. Primerjava med ohranjenimi starejšimi grškimi fragmenti in njihovimi različicami v koptski verziji pokaže številne razlike, ki po avtoričinem mnenju večinoma dokazujejo, da je bil Tomažev spis zelo dolgo dokaj nestabilen in je prešel precejšnjo pot razvoja in spreminjanja, ki pa ji danes ne moremo več točno slediti.

Strokovnjaki Tomažev spis zelo različno umeščajo in interpretirajo. Nekateri ga vidijo v kulturnozgodovinskem kontekstu antičnih tradicij, drugi pa v tesni povezani s kanoničnimi evangeliji. V raziskavah večinoma prevladujejo vprašanja in teorije o njegovi odvisnosti oziroma neodvisnosti od Nove zaveze, medtem ko se formalna analiza teksta samega po sebi in v primerjavi z Novo zavezo postavlja v

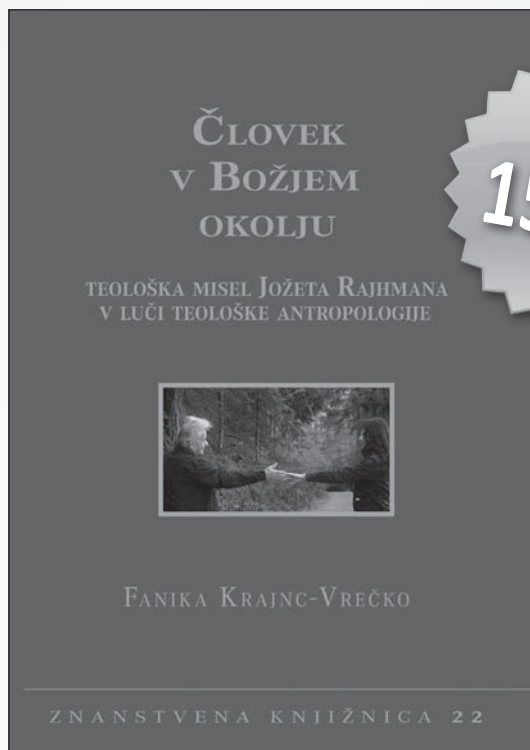
ozadje. Problemi glede razumevanja spisa so večplastni in medsebojno povezani. Ker je narativni okvir skoraj popolnoma odsoten in tudi ni mogoče najti nobene prepričljive domišljene strukture, po kateri bi si sledili izreki, težko govorimo o koherentnem razvoju posameznih tem. Na podlagi ključnih pojmov lahko povežemo zgolj manjše skupine zaporednih izrekov v nekakšen tematski krog. Nekatere izreki si vsebinsko na dobesedni ravni deloma ali v celoti nasprotujejo, obstajajo dvojnice, mnogi izreki pa kljub vsemu ostajajo nejasni in so lahko predmet povsem različnih interpretacij.

Jensterletova se je v prvi vrsti želela posvetiti analizi samega teksta in tem, ki jih najdemo v spisu. Pri tem je ugotovila, da tema kraljestva, ki je najmočnejša tematska povezava Tomaža s sinoptičnimi evangeliji, še ni bila v celoti formalno obdelana in razčlenjena in da bi prav jezikovna analiza Tomaževih izrekov o kraljestvu lahko prinesla nova spoznanja glede Tomaževih oblikovnih in vsebinskih značilnosti. Tej raziskavi se je posvetila v drugem delu, v katerem je analizirala osemnajst izrekov o kraljestvu. Večina med njimi ima vzporednice v sinoptičnih evangelijih, zato je avtorica analizirala tudi širše okolje v kanoničnih evangelijih. Tomaž v kontekstu kraljestva močno poudari vidik človekovega angažiranja, njegove težnje k prepoznavanju nečesa in k dejavni spremembi. To je večinoma izraženo s pojmi spoznanja, iskanja, videnja, poslušanja, najdenja. Tomaž z različnih vidikov spodbuja naslovljence k samoiniciativi, k odkrivanju tega, kar jim je še skrito, spodbuja jih k pravemu razumevanju in k prizadevanju za spremembe. Druga težnja je poudarjanje globljih, duhovnih komponent, ki bistveno presegajo vrednost materialnega. Težko pa je jasno določiti njihovo medsebojno razmerje. Pri semantični analizi je avtorica naletela na dilemo, ali imajo besede in motivi pri Tomažu kak že uveljavljen in konstanten ali pa le neki spreminjajoč pomen. Ali pri Tomažu sploh lahko zanesljivo opredelimo pomen posameznih motivov in jih celo povežemo z drugimi antičnimi spisi, v katerih ti motivi prav tako nastopajo? Da bi prišla do čimbolj objektivnih odgovorov, je avtorica opravila na izbranih izrekih natančno jezikovno analizo. Pri tem je odkrila nekonsistentnost tako v besednih kakor v stavčnih konstrukcijah, to pa otežuje enoumno interpretacijo. Hkrati je očitna Tomaževa težnja, da gradi na ustvarjanju napetosti v izreku, predvsem z nizanjem in povezovanjem nasprotnih polov. Ti poli so včasih jasno izraženi in povezani, včasih pa so opazni samo v strukturi in v besedišču. Tako ustvarja napetost med negativnim in pozitivnim aspektom posamezne tematike. V samih besedilih ostaja skop, večkrat izhaja iz negacije pričakovanega in pusti, da izzivalnost izrekov gradi sama zase.

V sklepnem delu naloge Jensterletova ugotovi, da ni mogoče jasno opredeliti miselnega ozadja Tomaževega apokrifa, saj so nanj vplivali različni miselni tokovi in tradicije, tako gnostične in modrostne kakor judovske in krščanske. Vsekakor pa je očiten odklon od kanoničnega novozaveznega sporočila. Zgovorna je že razlika, da Tomaž ne vsebuje pripovedi o Jezusovi smrti in vstajenju in skoraj nikakršne podrobnosti iz Jezusovega življenja. Ob tem pa ga močno zaznamujejo različni spekulativni, ezoterični poudarki. Tu in tam se zdi, da se približuje janezovskim temam, saj govori o luči in temi, o Jezusovi inkarnaciji v zablodeli svet, o Bogu kot Očetu, a končno spet prevladajo tuji ezoterični elementi. Tako se izreki vključujejo v raznolik idejni svet prvih krščanskih stoletij.

Eden od ciljev raziskave Lee Jensterle sta bila analiza preoblikovanja jezikovnih in literarnih oblik judovsko-krščanskih virov v apokrifnih evangelijih in ugotavljanje vpliva teh virov na oblikovanje sodobnih miselnih konceptov in vzorcev človeškega ravnanja. Raziskava kar kliče k razširitvi in k nadaljevanju, v katerem bi se ovrednotil prispevek zgodnjekrščanske apokrifne literature k reševanju temeljnih človekovih bivanjskih vprašanj, kakor so greh, krivda in odpuščanje ter hrepenenje po spravi in odrešenju. Ob raziskovanju literarnih tem in miselnih konceptov apokrifne evangeljske literature bodo tako nastajali še drugi prevodi temeljnih besedil v slovenski jezik, to pa bo omogočilo boljšo dostopnost teh virov domači javnosti. Jensterletova je z natančnim prevodom Tomaževih izrekov v slovenski jezik naredila pomemben korak proti temu cilju.

Maksimilijan Matjaž



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**

Silvin Marijan Krajnc

Brata Angelik in Roman Tominec in njun prispevek k podobi predvojnega in povojnega katolištva na slovenskem. Doktorska disertacija. Mentor Peter Kvaternik. Teološka fakulteta Unverze v Ljubljani, 2010. 380 str.

Frančiškan p. Silvin Marijan Krajnc je opisal in pastoralno ovrednotil delovanje svojih dveh nekdanjih sobratov, p. Angelika in p. Romana Tominca, ki sta bila rodna brata in sta delovala v obdobju kakega stoletja, torej od konca 19. stoletja pa do zadnjega desetletja 20. stoletja, največ v Ljubljani. Zato je nameraval najprej dati svoj nalogi podnaslov *Apostola Ljubljane*. Takšen podnaslov bi po eni strani dobro izpostavil njuno središčno naravnost in glavni poudarek pri njunem delovanju, vendar bi bil z druge strani preozek. Z vsestranskim delom, ki je presega lo običajno razumljeno pastoralno delovanje, sta brata Tominec vtisnila poseben pečat svoji dobi, predvsem pa delovanju Cerkve v njej.

Avtor je delo zastavil dokaj obširno, saj je želel najprej čim bolj predstaviti dobo, v kateri sta brata odraščala in se oblikovala oziroma začela delovati, torej zadnja desetletja 19. stoletja in prva desetletja 20. stoletja. Šele dovolj podroben zgodovinski okvir namreč zagotavlja možnosti za pravičnejše ocenjevanje njunega poznejšega prizadevanja.

Takratni časi niso bili lahki, saj je bila celotna družba že v obdobju preoblikovanja, ki sta ga povzročili vse bolj napredujoča industrializacija in z njo povezana urbanizacija. Hkrati s tem se je spreminjala tudi vloga Cerkve v družbi, prav posebno na Slovenskem. Odpirala so se nova pastoralna vprašanja, kakor na primer politično delovanje kristjanov, vprašanje odnosa do drugih narodov, socialna razslojenost ... Posebno močno vlogo – tudi zunaj Cerkve – so imeli tedaj škofje Anton Bonaventura Jeglič, Gregorij Rožman in Anton Vovk.

Življenjska pot obeh bratov je zelo zanimiva in obširno in podrobno dokumentirano predstavljena. Deloma so se njuna pota prepletala, deloma ločevala. Ves čas pa je čutiti pri obeh močan čut za socialno pravičnost in delo zanj v okviru, kakor so ga dopuščale okoliščine. P. Angelik je bil v tem prizadevanju sprva predvsem teoretik, pozneje pa kot župnik neposredni uresničevalec vsega, kar je prej učil druge. V obdobju med obema vojnama je potekalo zelo živahno razpravljanje o socialnih problemih, kakor so vprašanje dela in pravičnega plačila zanj, vprašanje lastništva, krščanske solidarnosti, vprašanje sindikalnega povezovanja in še mnogo drugega. P. Angeliku je pri iskanju rešitev za ta vprašanja zelo pomagala široka izobrazba. Čeprav se je v svoji disertaciji posvetil filozofskim avtorjem v srednjem veku, je iz tega znanja lahko črpal mnoge koristne odgovore na vprašanja o človekovem dostojanstvu.

V tem delu disertacije je prvi vrh njene vrednosti: osvetli namreč tisti del slovenske cerkvene zgodovine, ki je vse premalo poznan ali pa se je doslej v zgodovinopisju napačno vrednotil. V obdobju med vojnama se je namreč živo razpravljalo o papeških socialnih okrožnicah, od Leona XIII. do Pija XI. Te razprave je narekoval čas sam, pa tudi problemi, ki jih je ta čas prinašal s sabo. Cerkev se je

zelo aktivno vključila ne le v razprave, ampak tudi v dejavno iskanje konkretnih rešitev najrazličnejših socialnih vprašanj.

Vse to se zdi posebej pomembno, ker v sedanjih razmerah znova stopajo v ospredje družbenih razprav vprašanja o vrednosti človekovega dela, o porazdelitvi dolžnosti in pravic med posamezniki in družbenimi skupinami, o medgeneracijskih obveznostih in oblikah solidarnosti in podobno.

Drugi vrh doseže raziskava Silvina Marjana Krajnca v podrobnem prikazu pastoralnega delovanja obeh bratov Tominec. Čas, v katerem sta bila poklicana k delu, je bil izredno težaven, njuna pozicija v frančiškanskem samostanu pa še posebno izpostavljena. Kako neprizanesljiva je bila tista doba glede zahteve po opredeljevanju za eno ali drugo politično – ali še bolje: svetovnonazorsko – stran, nam nazorno pokaže prav zelo ostra delitev, ki je v tem pogledu šla po sredi med sobrati v njuni redovni skupnosti.

Avtor poskuša kar najbolj objektivno, čeprav ne brez opaznih simpatij do obeh Tomincev, prikazati njun prispevek k ohranjanju edinosti v Cerkvi na Slovenskem, če se delitvi že med člani samostanske skupnosti ni bilo mogoče povsem izogniti. Tu se zdi še posebno dragocen stalen in iskren stik s škofom Vovkom, pa tudi konkretno pastoralno delovanje, v katerem je bilo mogoče prek neposrednega oznanjevanja vsaj nekoliko prispevati k edinosti v Cerkvi, kajti druge možnosti so bile v povojnem času zelo omejene.

V vsestranskem neposrednem pastoralnem delovanju je še zlasti pomemben prispevek p. Romana Tominca, saj je njegova beseda navadno zelo odmevala zaradi neposrednosti na eni strani in zaradi poetične prisrčnosti na drugi strani. Posebno učinkoviti so bili v tem smislu njegovo pridiganje, kateheza in pastoralna mladih, predvsem študentov.

Avtor na koncu pogumno sooči delovanje p. Angelika in p. Romana Tominca z dokumenti zadnjega koncila in drugih pokoncilskih dokumentov. Pri tem izpostavi njun krščanski personalizem in prizadevanje za aktivno družbeno delovanje, česar – se zdi – še posebno potrebuje Cerkve na Slovenskem v najnovejšem času. Brata Tominec se v svojem času, ki ni bil lahek, nista zaprla v samostansko celico ali ostala skrita znotraj cerkvenih zidov, ampak sta z vso vnemo posvetila svoje znanje, čas in moči službi iskanja resnice o človekovem dostojanstvu in o njegovi vrednosti pred Bogom. V pastoralni dejavnosti, v katero se je nazadnje izteklo njuno celotno življenjsko prizadevanje, sta navsezadnje le dokazala, da sta bila v svojem času zares vredna imena: apostola Ljubljane.

Disertacija je izšla v knjižni obliki pri založbi Brat Frančišek v Ljubljani v začetku leta 2011 z naslovom Brata p. Angelik in p. Roman Tominec – glasnika pravičnosti in dobrote. Podnaslov dela: Njun prispevek k podobi katolištva na Slovenskem pred drugo svetovno vojno in po njej. Knjiga obsega 365 strani.