

**Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 str. ISBN: 978-0-674-02676-6.**

Charles Taylor, zaslužni profesor na McGill University v Montrealu, Quebec, Kanada, redni sodelavec pri Institute for Human Sciences (IWM) na Dunaju, avtor dveh v angleško govorečem okolju znanih filozofskih del, *Hegel* (1975) in *Sources of the Self* (1989), je leta 2007 pri založbi Harvard University Press izdal knjigo z naslovom *A Secular Age*. Zanjeta knjiga na 874 straneh združuje razmišljanja in že objavljene članke o sekularizmu. V tem trenutku po mnenju mnogih največji filozof, ki piše v angleškem jeziku, rojen leta 1931 v Montrealu v Quebecu, je odraščal v družini, polni pestrosti kultur in verovanj. Mati je bila katoličanka, oče anglikanec, stari oče pa volterjanski antiklerikalni ateist, drugače zaljubljen v Pariz. Taylor je začel redno praktimirati v katoliški Cerkvi iz navdušenja nad francoskimi teološkimi spisi, ki so v 50. letih prejšnjega stoletja nekako navdihovali snovalce drugega vatikanskega koncila. Kot teist je Taylor praktično osamljen glas v moderni filozofiji, toda njegovo razmišljanje v *Dobi sekularizma* je postalo temelj vsakršnega resnega razpravljanja o sekularizmu. Ta prodorni mislec ni neznan slovenskemu kulturnemu prostoru; kot »gostujoče pero« ga lahko najdemo tudi v slovenskem dnevniku Delo. Dne 13. oktobra 2010 je v članku *Solidarnost v pluralističnih časih* razmišljal o potrebi preoblikovanja politične etike in o opredelitvi identitete za ohranitev soli-

darnosti. Za svoje delo je leta 2007 dobil prestižno nagrado Templeton Prize.

Izhodišče razmišljanja v knjigi *A Secular Age* je Taylorjevo vprašanje: »Zakaj je bilo v zahodni družbi praktično nemogoče ne verovati v Boga, recimo v letu 1500; medtem ko je v letu 2000 za mnoge med nami to čisto enostavno ali pa celo neizogibno?« (25) Kanadski filozof razvija trditev, da se je v zadnjih nekaj stoletjih vloga religije v zahodni družbi popolnoma spremenila. In spremenila se je tudi družba. Iz družbe, v kateri je bilo praktično nemogoče ne verovati v Boga, je danes nastala družba, v kateri je verovanje samo ena od možnosti človekovega udejstvovanja v njej. Avtor nasprotuje mnenju, da je treba vzrok za sekularizem iskati v napredku znanosti in v svobodi razuma. To bi bil preveč »poceni« odgovor na zastavljeno vprašanje, ki nikakor ne more razložiti, zakaj ljudje opuščajo vero in versko prakso.

Kaj pomeni trditev, da živimo v dobi sekularizma? Že v uvodu knjige Taylor predstavi tri različne pomene izraza »sekularizem« (15):

Najprej je to pragmatični premik v kulturi religije, ki se izraža z izrivanjem iz javnega prostora vsega, kar zadeva Boga ali presežno (192). Skratka: javni prostor brez Boga.

Izraz nastopa tudi v pomenu, ki ga pogosto uporabljajo izobraženci materialističnega prepričanja, ko želijo povedati, da izginja religijsko verovanje in da se manjša verska praksa: upad vere in verske prakse.

Končno: izraz označuje spremembe,

o katerih govorimo zgoraj, predvsem spremembe možnosti za verovanje, torej premik iz družbe, v kateri je bilo verovanje samoumevno za vse njene člane, v družbo, v kateri je verovanje samo ena od opcij. Lahko bi dejali: to je prepričanje, da absolutne resnice ni.

Taylor obravnava družbo kot sekularno s treh vidikov pomena izraza »sekularizem«, poseben poudarek pa daje tretji opredelitvi, ki želi povedati, da vera v Boga ni več splošno sprejeto načelo v družbi. Obstajajo alternative. Hkrati pa želi povedati, da sekularizem v nekaterih okoljih pomeni veliko težavo za ohranitev posameznikove vere. Toda vsi trije modeli razumevanja sekularizma veljajo za religijo. Jasno je, da sekularizem ni le preprosta odsotnost religije, temveč je tudi intelektualna in politična kategorija, ki je ne moremo razumeti zunaj zgodovinskega konteksta.

Svoj zgodovinski pregled začenja Taylor z opisovanjem srednjega veka. Takrat so ljudje verovali v Boga, angele, zle duhove, čarovnice, Cerkevne zakramente, relikvije, svete kraje ... Verovanje je bilo skrivnostno in je resnično vplivalo na posameznika in na družbo (64–89, 108–119, 143, 336). Razvoj zahodne družbe obravnava z vidika modernosti, ki jo imenuje sekularna. To, kar opisuje, pa dejansko ni le proces transformacije družbe, ampak neki nov začetek, v katerem so prejšnje oblike religioznega življenja omajane, rojevajo pa se nove oblike religioznega življenja. Današnji sekularizirani svet ni opredeljen z odsotnostjo religije, čeprav v nekaterih družbah opazamo zmanjševanje vere in verske prakse, temveč bolj z množico novih religioznih in duhovnih možnosti, katerih se posamezniki in skupine oprijemljejo, da bi osmislili svoje življenje (144; 244).

Taylor je prepričan, da je zahodna liberalna miselnost, ki se je začela s Hobbesom, Lockom, Humom in z Adamom Smithom, na »napačnem vlaklu«. Sekularizem ni zgolj ločitev Cerkev od države, odtujitev resnice od moči in rast skepticizma. Zadrži se tudi pri Nietzschejevi ideji »smrti Boga« (373, 726). Po njegovem mnenju argumenti eksaktnih znanosti, ki nasprotujejo božjemu bivanju, niso prepričljivi (567). Podobno odgovarja Freudu; Freud namreč religijo razglaša za »iluzijo«, ki naj bi jo človek ustvaril, da bi zanikal smrt. Prav tako nima potrpljenja z ateistom Richardom Dawkinsom, ki je prepričan, da je znanost, posebno evolucijska teorija, religijo potisnila na »smetišče zgodovine«. Drugače od Dawkinsa vidi Taylor znanost kot tisto, ki krepi religijo. Za Taylorja verovanje ni to, kar znanost najde, temveč to, kar religija upa. Knjiga *A Secular age* je neke vrste odgovor na knjigo *The God delusion*, ki jo je leta 2006 napisal Richard Dawkins in jo je leto pozneje založba Modrijan izdala v slovenščini z naslovom *Bog kot zablada*. Zato bi *A Secular age* lahko naslovili: *The Godless delusion*. Torej: *Zabloda misli, da Boga ni*. Knjiga se loti obravnavanja vseh področij védenja, razen področja spoznanja Boga. Tega področja ni na kazalu. Taylor pa je prepričan, da je Bog kljub vsemu zelo navzoč v naši družbi, če le odpremo oči in religijo iščemo – bolj kakor s tradicionalno teologijo – z občutljivostjo za moralne vrednote in za lepoto.

Zdi se, da se v svojih razmišljanjih Taylor ne zanima za božja dejanja. Prepričan je namreč, da religija ne potrebuje opravičenja z božjimi dobrimi deli in da je sekularizem nevaren za religijske vrednote, ki nas lahko rešijo skušnjave samozadostnosti. Nasprotuje pa ideji, da je sekularizem potreben za strpnost v družbi.

Taylor omenja tudi Karla Jaspersa, ki je leta 1949 uvedel izraz »axial age«, da bi opisal stoletja sredi prvega tisočletja pred Kristusom, ko so veliki duhovni učitelji zasejali seme velikih svetovnih religij. V svet plemenskih bogov, primitivnih mitov in naravnih obredov so Konfucij, Lao-tse, Siddhartha Gautama, hebrejski preroki in grški misleci od predsokratikov do Platona prinesli nov pogled na univerzalno etiko, na posameznikovo odrešenje in na osebno iskanje višjih smislov življenja (151). Od takrat dalje religija ni več to, kar je bila.

**Gerhard Marschütz. *Theologisch ethisch nachdenken. Zv. 1, Grundlagen.* Würzburg: Echter, 2009. 268 str. ISBN: 978-3-429-03049-0.**

Dunajski moralni teolog Gerhard Marschütz je izdal prvi del svoje teološke etike z naslovom *Teološko etično razmišljati*. Kakor ponavadi ima prvi zvezek naslov *Temelji* in je posvečen vprašanju osnovne moralne teologije. Delo je pisano v zelo sistematičnem in razumljivem slogu, odlikuje ga tudi pregledna postavitev besedila, ki bralcu ob strani razloži temeljne vsebinske pojme. Glavno izhodišče avtorjeve teološke etike je spodbuda drugega vatikanskega cerkvenega zbora, predvsem pastoralne konstitucije *Gaudium et Spes*. V odprtem dialogu se sooča z dognanji različnih znanstvenih ved in pokaže na specifično vlogo teološke etike v sodobnem družbenem diskurzu. Delo odlikuje dobra integracija bogate katoliške tradicije in sodobnih izzivov. Temeljno etično načelo vidi avtor v spoštovanju dostojanstva človeške osebe, ki je utemeljeno v svetopisemskem sporočilu o tem, da

Naša doba sekularizma – po mišljenju Charlesa Taylorja – ni nič manj pomembna kakor omenjena stoletja. Med letom 1500 in danes so se zgodile velike spremembe in vrnitve nazaj ni. Religija ne bo izginila, toda – ponovno povedano – ne bo več to, kar je bila.

Taylorjevo delo *A Secular Age* je tančnočutno, temeljito in jasno razumljivo razmišljanje o procesu in pomenu sekularizma v današnji »sekularni dobi«.

Mari Jože Osredkar

je človek ustvarjen po božji podobi. To isto načelo pa je tudi temelj človekovih pravic, ki veljajo za univerzalno etično vsebino.

Delo je razdeljeno v sedem poglavij.

Prvo poglavje nosi naslov *O čem razmišlja etika?* in je namenjeno predvsem razjasnjevanju osnovnih pojmov s področja etike. Avtor definira etiko kot »razmišljanje o morali« (7). Moralo razume – na družbeni ravni – kot skupek pravil, ki določajo, katera človeška dejanja so pravilna in katera napačna, in – na osebni ravni – kot način življenja, ki si ga posameznik izbere. Etično razmišljanje o morali je zato vedno potekalo na dva načina: kot etika norm, ki konkretna dejanja presoja z vidika pravilno – napačno, in kot etika kreposti, ki vrednoti človekov značaj oziroma držo kot dobro ali slabo. Moralno vrednotenje v pravem pomenu besede pojmuje »dobro« ne samo kot dobro za nekaj oziroma dobro za nekoga, ampak kot »dobro samo v sebi«. Vsekakor moralnega dobrega ni mogoče skrciti na subjektivno občutje ali naravnost posa-

meznika, drugače ne bi moglo imeti narave brezpogojnosti in objektivnosti.

Drugo poglavje nosi naslov *Razmišlja teološka etika drugače?* Ukvarja se z vprašanjem posebnosti teološke etike. Avtor se najprej kritično sooči z neosholastično moralno teologijo, nato pa izpostavi impulze drugega vatikanskega koncila za prenovu moralne teologije: novo razumevanje razodetja, novo pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva, novo držo Cerkve v odnosu do sveta, prenovljeno razumevanje liturgije, novo pojmovanje spolnosti in odprtost za ekumenski in medverski dialog. V središču prenovljenega razumevanja je človeška oseba, bolj so poudarjeni biblični temelji, govori se o krščanski poklicanosti sredi sveta. Marschütz se kritično sooči z Auerjevim konceptom avtonomne morale, ki ga – po njegovem mnenju – zaznamujeta preoptimistično pojmovanje razuma in neupoštevanje dejstva, da je vsako razumsko dojetje odvisno od antropoloških predpostavk. Avtor razvije svoj koncept teološke avtonomne etike. Za izhodišče vzame pojmovanje razodetja kot samosporočanje (Selbstmitteilung) Boga. Božje samosporočanje obljublja počlovečenje človeka in »človek je zato toliko bolj človek, kolikor bliže je Bogu« (51). Védenje o brezpogojni ljubezni Boga ni zgolj informativno, temveč performativno, to pomeni, da ustvarja novo resničnost, ki človeka spreminja in ga spodbuja, da iz te resnice živi in deluje. Vera daje razumu misliti in odpira človeku obzorje smisla, znotraj katerega razmišlja. Moralne norme so rezultat procesa razmišljanja, ki ga spodbuja vera, zato morajo biti tudi trditve teološke etike prevedene v jezik filozofske etike. Po eni strani je torej teološka etika drugačna od filozofskih etik, saj ima svoje temelje v razodetju, ki daje specifične antropolo-

ške implikacije, na podlagi katerih teološka etika presoja. Po drugi strani pa – kar zadeva razumsko presojanje – ne obstaja razlika med teološko in filozofsko etiko, saj je tudi teološka etika zavezana, da svoja stališča utemeljuje argumentirano, z razumom. Ob koncu tega poglavja je predstavljena definicija teološke etike s tremi glavnimi poudarki: znanstvenost, cerkvenost in družbena relevantnost.

Tretje poglavje je posvečeno *vesti*. Avtor ugotavlja, da se danes beseda *vest* veliko uporablja in tudi velikokrat zlorablja. Postaja celo sinonim za poljubno delovanje v svojo lastno korist. Izkušnja *vesti* nujno implicira zavest transcendentnosti, ki edina daje veljavo brezpogojnosti zahteve *vesti*. Zagotovo so psihološki in sociološki dejavniki pomembni za ustrezno razumevanje *vesti*, vendar *vesti* ni mogoče skrčiti samo na psihološko ali družbeno raven. Potem ko avtor povzame Avguštinovo in Tomažovo pojmovanje *vesti*, navede tri nepogrešljive elemente za ustrezno razlago *vesti*. 1. *Vest je središče osebne eksistence*. *Vest* je glas našega resničnega jaza in klic k temu, da postajamo, kar smo. Za kristjane je *vest* hermenevitično mesto, kjer se samozavedanje in zavedanje Boga nepomešano in neločljivo srečujeta. 2. *Vest je simbol*. V tem simbolu se združujeta dve ravni, ki ju ni mogoče skrčiti eno na drugo: samozavedanje in zavedanje transcendence. 3. *Oblikovanje vesti*. *Vest* ni avtomatičen kompas, ki bi nam kazal, kaj je dobro, zato je človek odgovoren tudi za svojo *vest*. Pomembno je ustvariti tudi prostore za oblikovanje *vesti*, kakor so na primer družina, zakon, cerkveno občestvo, ki spodbujajo celostno oblikovanje osebe.

Avtor sledi nauku Tomaža Akvinskega, da je *vest* zadnja zavezujoča instanca moralne sodbe. Moralna norma ni

nad vestjo, ampak v službi vesti, saj pomeni nepogrešljivo in zanesljivo usmeritev pri oblikovanju vesti. Vest je vedno napotena na normo, vendar pa norma ne zavezuje *onkraj* vesti, ampak *v* vesti. Možno je torej, da neka objektivna norma ne more povsem zavezati vesti. V vesti se izoblikuje sodba, kaj je *zame* tukaj in sedaj moralno dobro in pravilno. Nihče pa nima pravice, osebno sodbo povzdigovati na raven objektivne norme.

Četrto poglavje je posvečeno *dejanju*. Nasproti objektivistični moralni, ki se ustavlja samo pri predmetu delovanja, avtor zagovarja, da je treba vsako dejanje presojati v luči temeljne drže spoštovanja človeške osebe. Pod drobnogled vzame temeljno predpostavko moralnega delovanja: svobodo. Svobodo razume kot zmožnost, da se oseba samodoloča in s tem postaja tvorka svojih dejanj – seveda znotraj različnih zunanjih in notranjih odvisnosti. Na podlagi Svetega pisma izpelje dva temeljna koncepta krščanskega pojmovanja svobode: »teonomno avtonomijo« in »opolnomočeno svobodo za delovanje«. Prvi pojem razjasnjuje, da Bog ni tekmeč človekovi svobodi, ampak omogoča človekovo svobodo in jo usmerja proti njenemu cilju. Drugi pojem pa namesto paradigme izpolnjevanja obveznosti uvaja osebnostno odnosno paradigmo: človekovo delovanje je odgovor na božjo ljubezen. Zadnji del četrtega poglavja je posvečen vprašanju greha. Avtor želi preseči razumevanje greha kot kršitve neke določene zapovedi, problematizira tudi delitev na smrtne in male grehe, saj to daje prevelik poudarek kvantitativno-objektivističnemu razumevanju greha, zanemarja pa osebnostno razsežnost. V skladu s katoliškim izročilom vidi Marschütz bistvo greha v osebni zavrnitvi Boga. »Ker pa je človek ustvarjen

od Boga in naravnano na Boga ter najde samega sebe le, če svobodno sprejme in se samodoloča za ta odnos z Bogom, pomeni greh hkrati tudi samoodtujitev človeka.« (132) Vélikí greh, ki vodi v smrt, je torej izrekanje »Ne« Bogu, iz tega pa sledi tudi »Ne« bližnjemu, ker se je posameznik povsem zaprl v svoj egoistični svet. Avtor izpostavi vrednost koncepta o temeljni odločitvi, ki v pozitivni obliki opredeljuje temeljno naravnost človeka k dobremu. Pokaže na vzajemno povezanost med temeljno odločitvijo na eni strani in konkretnimi držami človeka in konkretnimi dejanji na drugi strani. Možna je tudi negativna temeljna odločitev, vendar po avtorjevem mnenju ne moremo nikoli z vso zanesljivostjo reči, da neko konkretno dejanje kaže na temeljno odločitev proti dobremu in kot posledica tega na radikalno odvrnitev od Boga. Greh ima tudi transpersonalno moč, ki se kaže v tako imenovanih »strukturah greha«, v »strukturnem grehu« ali »socialnem grehu«. Ostaja recipročna povezava med osebnim grehom in transpersonalnim grehom. Vsak osebni greh ima tudi transpersonalno razsežnost, vendar transpersonalni greh ni samo seštevek vseh personalnih grehov, ampak ima tudi svojo lastno dinamiko. Posameznik ni slepo podrejen temu strukturnemu grehu, ampak se lahko takšni logiki upre z odgovornostjo v pozitivnem smislu in s tem prispeva k izboljšanju družbenih struktur. Ob koncu poglavja je govor o nujnosti sprave in odpuščanja.

Peto poglavje je posvečeno *etiki kreposti*. Po zgoščeni in zelo jasni predstavitvi pojmovanja kreposti pri Aristotelu in pri Tomažu Akvinskem pokaže avtor na aktualnost etike kreposti in na njene prednosti in slabosti. Najbolj pozitivno se Marschütz opredeli do Höffejevega koncepta, ki z razdelitvijo kreposti na

več ravni omogoča razrešitev napetosti med univerzalnostjo in družbeno odvisnostjo etičnih vsebin. Ob koncu poglavja so predstavljene tri možnosti odnosa med etiko kreposti in normativno etiko. Nekateri dajejo prednost etiki kreposti, drugi normativni etiki, teološka etika pa iz zakladnice svojega izročila utemeljuje nujno medsebojno pripadnost in vzajemno naravnost obeh smeri. Zato na ravni etike kreposti govorimo o moralno dobrih in moralno slabih dejanjih, na ravni normativne etike pa o moralno pravih in moralno napačnih dejanjih. Avtor daje neke vrste primat etiki kreposti, čeprav hkrati poudarja, da se nikakor ne sme zanemarjati normativna etika.

Predzadnje poglavje je posvečeno *normativni etiki*, katere naloga je, da zavzame objektivno in nepristransko stališče glede posameznih etičnih vprašanj, ki bi imelo univerzalno veljavo. Avtor pokaže različne načine etične argumentacije pri oblikovanju moralnih norm. Po njegovem prepričanju ni nobeden od teh načinov argumentiranja vnaprej pravi ali napačen. Opozarja na to, da ne smemo spregledati tudi različnih nazorskih in antropoloških podlag, ki vodijo do različnih etičnih sodb. V prvo skupino uvrsti vse tiste etične teorije, ki svojo argumentacijo utemeljujejo z avtoriteto (osebe, besedila, izročila, znanosti). Kot deficit naveda pomanjkljivo razumsko utemeljitev. Dalje se avtor kritično sooči z utemeljitvijo norm na podlagi naravnega moralnega zakona. Naravni moralni zakon daje podlago univerzalnosti moralnih norm in zagotavlja spoštovanje vsakega človeškega bitja in enakopravnost med ljudmi, nerešeno pa pušča vprašanje glede bolj natančne opredelitve, katere so obče vsebine naravnega moralnega zakona. Naslednji odsek je posvečen

etiki diskurza, za katero je avtor prepričan, da znotraj demokratične družbe pravzaprav nima prave alternative, nasprotuje pa nujnemu iskanju konsenza oziroma kompromisov in daje veljavo tudi »utemeljenemu disenzu« (223). Kadar so ogrožene temeljne vrednote, mora imeti teološka etika pogum tudi za nestrinjanje. Ob koncu poglavja sta obdelani še najbolj pogosti metodi utemeljevanja etičnih norm, deontološka in teleološka, med katerima je v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja potekal boj znotraj moralne teologije. Avtor je prepričan, da brezkompromisno izpeljana deontološka metoda vodi v neznosni rigorizem. Ugotavlja, da uporablja večina nemško govorečih moralnih teologov teleološke metode. Potem ko navede nekatere pomanjkljivosti te metode (relativizacija dobrega, nepredvidljivost vseh posledic) in zelo jasno distancira teološko razumevanje teleologije od utilitarističnega (različni antropologiji!), predloži ob koncu poglavja svoj pogled, po katerem je treba znotraj teološke etike upoštevati obe metodi. V večini primerov je uporabnejša teleološka pot argumentacije, na področju spoštovanja človekovega dostojanstva pa avtor skupaj z večkrat citiranim moralnim teologom Eberhardom Schockenhoffom zagovarja deontološki pristop.

Zadnje poglavje nosi naslov *Človekovo dostojanstvo*. Avtor prizna, da je to ne popolnoma določljiv pojem, zato samo sklicevanje na človekovo dostojanstvo v spornih vprašanjih ne privede do rešitve (npr. vprašanje dostojanstva človeškega zarodka). Brezpogojno spoštovanje človekovega dostojanstva ima lahko različne temelje. Tako ga krščanstvo utemeljuje v bogopodobnosti, Kant pa v razumski in moralni sposobnosti človeka. V sodobni pluralistični družbi po-



staja vprašljiv sam pojem človeške osebe, ki daje človeku kot duhovnemu bitju poseben status znotraj živih bitij. Danes se širijo prizadevanja, da bi dostojanstvo pripisovali samo tistim ljudem, ki bi jih družba spoznala za vredne življenja. Avtor konča knjigo s mislijo, da človek šele iz živega odnosa do drugega spozna, kdo je: podlaga takšnemu odnosu je ljubezen. »Ljubezen poraja brezpogojno sprejetost.« (252) Človek v vsej svoji odvisnosti izkuša, da potrebuje brezpogojno ljubezen, ki lahko utemelji njegovo do-

stojanstvo. »S teološkega vidika temelji to dostojanstvo v ljubečem odnosu Boga do človeka v Kristusu.« (253)

Vsekakor je knjigo vredno vzeti v roke predvsem zaradi avtorjeve sposobnosti, da na razumljiv način predstavi osnovne teme teološke etike. Po branju knjige dobi bralec občutek, da ima v današnji pluralni družbi teologija na etičnem področju nepogrešljivo vlogo.

Roman Globokar

**Dr. Janez Jenko, prvi škof obnovljene koprške škofije. Zbornik ob stoletnici rojstva (1910–2010). Ur. Rafko Valenčič. Koper: Ognjišče, 2010. 136 str. ISBN: 978-961-263-050-8.**

Koprška škofija je stoletnico rojstva dr. Janeza Jenka (rojen je bil 5. maja 1910), voditelja ponovno vzpostavljene samostojne in razširjene koprške škofije, proslavila s slavnostnim evharističnim bogoslužjem v koprski stolnici dne 2. oktobra 2010, ko se je ob voditelju škofije, mons. Metodu Pirihu, in ob apostolskem nunciju v Sloveniji, nadškofu Santosu Abrilu y Castelloju, zbral duhovniški zbor, pa tudi s simpozijem v frančiškanskem samostanu sv. Ane v Koprju in z objavo zbornika. Ta zbornik vsebuje poleg prispevkov s simpozija še nekatere razprave, v katerih je deset avtorjev predstavilo tako škofa dr. J. Jenka kakor škofijo in zgodovinski pomen njene ponovne vzpostavitve. Zgodovina škofije v Koprju je bila tesno povezana s širšim družbenim, političnim in v marsičem tudi mednarodnopolitičnim dogajanjem na zahodni slovenski narodnostni meji. V zgodovini je bila večkrat

prepletana s sosednjimi škofijami, predvsem s tržaško; zadnjič se je to zgodilo, ko je dne 30. junija 1828 papež Leon XII. z bulo *Locum beati Petri* preuredil cerkveno upravo v Istri in Dalmaciji in med drugim tudi združil koprsko in tržaško škofijo. Od tedaj se je škofija imenovala tržaško-koprška, vsakokratni škof je moral biti ustoličen na obeh krajih in nositi ime obeh škofijskih sedežev. Škofija Koper ni bila nikoli ukinjena, zato tudi ni bila potrebna njena obnovitev. Z vsemi spremembami, ki so se zgodile na političnem zemljevidu na Primorskem v letih po drugi svetovni vojni, je bila ponovno vzpostavljena kot samostojna koprška škofija.

Orisu življenjske poti in človeške poudobe škofa dr. J. Jenka je namenjen uvodni prispevek, ki ga je pripravil škofov dolgoletni sodelavec in dobri poznavalec zgodovine Slovenskega Primorja, prof. France Kralj. Mag. Renato Podbersič st. je v zborniku prispeval razpravo *Pastoralne vizije, poudarki in prednostne naloge v prizadevanju škofa Janeza Jenka*. Delo je nastalo na temelju uradnih dokumentov škofije in avtorjeve osebne izku-

šnje in poznanstva z rajnim škofom. Razprava dr. Franceta M. Dolinarja z naslovom *Janez Jenko – prvi škof obnovljene koprške škofije* je v prvem delu osredotočena na razvoj cerkvene uprave v Slovenskem Primorju po združitvi apostolskih administratur goriške nadškofije ter tržaške in reške škofije, drugi del pa je posvečen J. Jenku kot prvemu škofu obnovljene in povečane koprške škofije. Širšemu družbenemu kontekstu, v katerem deluje škofija Koper, je namenjena razprava mag. Renata Podbersiča ml. z naslovom *Na pogoriščih preteklosti. Koprška škofija v družbenem in narodnem življenju*. Avtor predstavi razvoj škofije Koper v zadnjem stoletju in pomen njene ponovne vzpostavitve za slovensko katoliško skupnost na Primorskem. *Škof Janez Jenko in njegova teološka misel* je naslov prispevka, ki ga je pripravil dr. Ciril Sorč. V njem je predstavil osrednje teološke vsebine, ki so prevladovali v nastopih škofa Jenka. Čeprav naj bi bila s podpisom osimskega sporazuma leta 1975 urejena vsa vprašanja med takratno jugoslovansko in italijansko državo, so vendarle nekatera ostala še dalje odprta. Škof Jenko si je zelo prizadeval, da bi bila vrnjena kulturna dediščina (umetniška dela, arhivsko gradivo), ki je bila iz primorskih cerkvenih ustanov odpeljana v Italijo v času fašizma. Tem Jenkovim prizadevanjem – čeprav njegovo desetletno zavzemanje ni prineslo sadov – je namenjena razprava predstojnika zgodovinskega inštituta za južno Primorsko, Salvatorja Žitka. O delovanju dr. J. Jenka v Beogradu med letoma 1940 in 1964 go-

vori razprava Marka Trošta. Kratko predstavitev pisne zapuščine škofa dr. J. Jenka je pripravil škofijski arhivar v Kopru, mag. Marjan Vogrin. Zadnji prispevek v zborniku je delo ekonomista Milana Gregoriča. V njem je začrtal pogled istrskega človeka na ponovno vzpostavitev samostojne koprške škofije in na prispevke, ki jih je škofija dala k razvoju cerkvenega življenja v širšem slovenskem prostoru.

Razpravam dajeta večjo vrednost še dva dodatka. V prvem je seznam raznih prošenj in vlog, da bi v Kopru ponovno zaživela samostojna škofija, ki so bile na Sveti sedež poslane med letoma 1964 in 1977. Zadnji del zbornika pa je slikovna priloga, v kateri so predstavljeni pomembni trenutki iz življenja škofa dr. Janeza Jenka in škofije Koper. Prispevkom so dodani povzetki in ključne besede v italijanskem jeziku. Pogrešamo pa krajevno in osebno kazalo, saj bi to pomembno prispevalo k večji uporabnosti zbornika.

Vsekakor je mogoče reči, kar je kot željo na pot za simpozij in zbornik zapisal naslednik škofa dr. J. Jenka v vodstvu koprške škofije, mons. M. Pirihi, »da bo osvetlil pomen njegovega življenja in njegovega dela ne le za njegov čas, ampak tudi za današnji čas«. Zbornik (kljub manjšim tehničnim in jezikovnim spodrsrljajem, ki jih gre verjetno pripisati hitrosti priprave) pomeni lep prispevek k boljšemu poznavanju tako osebnosti škofa dr. Janeza Jenka kakor dogajanja v narodni in cerkveni skupnosti na Slovenskem Primorskem.

Bogdan Kolar

**Marcel Hofer. *Explicque-moi la mort: guide pour accompagner l'enfant en famille et en catéchèse*. Bruselj: Lumen vitae, 2004. 148 str. ISBN: 2-87324-226-4.**

Že v naslovu in v podnaslovu je izražen temeljni namen knjige: pomagati odraslim pri spremljanju otrok, ko se ti tako ali drugače soočajo s smrtjo. Na-



menjena je tako staršem in drugim odraslim družinskim članom kakor učiteljem in katehetom. Skozi celotno knjigo avtor Marcel Hofer, ki je po poklicu psihoterapevt in teolog, odstira za mnoge prepovedano vprašanje: smrt v očeh otrok. Dela v zasebni svetovalnici in hkrati kot bolniški duhovnik na psihiatričnem oddelku. Tako lahko v knjigi najdemo dobre teoretične podlage za razumevanje smrti, kakor jo obravnavajo psihoterapija, teologija in praktično vzgojno delo. Poleg jasnih opisov nekaterih stanj v procesu srečevanja otrok s smrtjo bomo našli skoraj do podrobnosti izdelane postopke, kako naj odrasli v takšnem trenutku ravnamo. Vse to delu daje strokovno težo in ponuja uporabnost in aktualnost za vse, ki si želijo jasnih smernic pri svojem delu z otroki.

Uvodu sledi šest poglavji, v katerih prehaja avtor s splošnega psihološkega uvajanja h konkretnemu delu z otroki. Začne s temeljnimi ugotovitvami glede pojmovanja smrti v sodobnem času in zapiše, da je ta pogosto potisnjena v pozabo ali tabuizirana, to pa se še posebno pri otrocih pogosto vrne staršem in učiteljem z močno neželenimi in neobvladljivimi posledicami. V prvem poglavju sistematično predstavi razvoj pojmovanja smrti pri otrocih. Za strokovno ozadje vzame kognitivne stopnje osebne rasti pri Piagetu. Stopnje razvrsti po kriteriju otrokovega miselnega dojemanja smrti, čustvenega odzivanja na smrt, socialne umestitve in duhovne ravni smrti v otroškem življenju. Vse skupaj preplete s procesom žalovanja, primernega razvojnim stopnjam otroka. Pri vsaki stopnji prikaže starost otroka in zunanjo podobo vsakokratnega dojemanja. Temeljno izhodišče za soočenje otroka s smrtjo je doživetje ločitve. Prav pri doživljanju odsotnosti ljubljene osebe se otrok pripravlja na zmožnost

vklučitve smrti v svoje življenje. Pri tem se najprej odziva s tako imenovanim magičnim odnosom, ki vključuje prevzemanje krivde za neko odsotnost odraslega, prav tako tudi ob smrti. Nato otrok redno preide v animistični stadij, v katerem težko loči nežive stvari od živih, saj je vse, kar se premika, zanj živo. Pomembno je, da mu počasi omogočimo razumevanje razlike med živim in mrtvim, v tem pa ima pomembno vlogo tudi razumevanje časa s svojim ireverzibilnim procesom. Avtor navede tudi pet psiholoških komponent pri predstavah o smrti in pokaže, pri kateri starosti je otrok sposoben dojeti katero od njih. Pomembno je razumevaje vzroka smrti, univerzalnosti smrti za vse živo, nefunkcionalnosti smrti, ireverzibilnosti umiranja in zavesti o svoji lastni umrljivosti. Pri vseh komponentah opozori na značilnosti in kako lahko starši, vzgojitelji, učitelji in kateheti pozitivno vplivajo na razvoj zdravega vključevanja vseh petih razsežnosti dojetanja smrti in vsakdanje življenje. Opozori tudi na vpliv sodobne kulture, medijev in današnjega odnosa do bolezni pri soočenju otroka s smrtjo.

V drugem poglavju pokaže na čustveno reakcijo otrok različnih starosti na smrt. Ob prikazu razvoja čustvenega doživljanja ves čas opozarja na pravilno odzivanje odraslih. Pri tem izpostavi tiste čustvene vidike, ki so specifični ob smrti. Pokaže tudi na napačne reakcije odraslih, ki otroka potisnejo v regresijo. Pri premočnih čustvih, ki jih odrasli ne podprejo, sproži otrok obrambni mehanizem, saj pogosto poskuša zanikati realnost smrti. To ne pomeni samo nezmožnosti soočenja s konkretnim pojavom, ampak tudi močno ovira splošni razvoj otroka.

V tretjem poglavju predstavi načine, kako naj z otrokom govorimo, ko se ta

sreča s smrtjo. Izpostavi težavnost takšnega procesa, saj govoriti o smrti ni in ne sme biti lahko že za samega odraslega, kaj šele za otroka. Če želimo spremljati otroka v procesu žalovanja, ga je treba sprejemati brezpogojno, z vsemi vprašanji in čustvi, to je treba delati empatično in avtentično, nenarejeno. Pri tem moramo imeti pred očmi vseh pet področij človeške osebe: telesnost, duševnost, družbenost, duhovnost in religioznost. Za vsako področje navede posamezne točke, ki jih otroci odpirajo, kadar se soočajo s smrtjo. Svetuje, da v pogovoru ne podcenjujemo otroka in ne zavračamo nobenega pogovora s tega področja, naj bo še tako čudno v očeh odraslega. Ne smemo zakrivati resničnosti s trditvami, ki olepšujejo smrt, ampak jo prikazati otroku v vsej realnosti na ravni, ki jo more razumeti. Najbolje je, da začnemo s tem, kar ga čustveno manj obremenjuje. Avtor predlaga uvenelo in posušeno rožo, truplo poginule živali in podobno. Ob analizi tipičnih otroških vprašanj na temo smrti opozori na posledice psihičnega razvoja takšnih ali drugačnih pogostih odgovorov na to temo, ki jih iz svojega lastnega nelagodja dajemo odrasli.

Četrto poglavje je v celoti namenjeno religijskemu razumevanju smrti. Najprej predstavi splošno razumevaje smrti v večini religij, v katerih najde prepričanje, da je smrt vedno del življenja. Nato obdela svetopisemsko razumevanje smrti, vse od vprašanja sodbe do razmerja duše in telesa. Hkrati pokaže na otrokovo zmožnost dojemanja duše in duha. Jezusov odnos do smrti mu je za izhodišče pri iskanju vsaj delnega smisla smrti. »Dobra novica« je Kristusovo vstajenje, ki otroku lahko pomaga razumeti smrt kot prehod v drugačno stanje. Prikaže tudi konkretno religijsko prakso pri soočenju s smrtjo: obredje,

molitve, predstave. Na koncu nas uvede še v pojmovanje smrti pri nekrščanskih verstvih in ne pozabi niti na izkustva ljudi, ki so bili klinično mrtvi, pa so jih obudili nazaj v življenje. Otroka ni treba obremenjevati z vsem, kar najdemo o smrti, dovolj je, če ga vzamemo resno v mejah njegovega razmišljanja in mu ne prikrivamo resnice. Ta temeljni realistični princip najdemo v večini religijskih razumevanj smrti.

V petem poglavju se spoprime s konkretnimi vzgojnimi postopki pri soočanju otroka s smrtjo. Najbolje je začeti vzgojo za smrt pri vsakdanjem izkustvu izgube. Za majhnega otroka, ki še nima izoblikovanega občutka za čas, je odsotnost ljubljene osebe priložnost za pravico na spopad z vsem, kar prinaša smrt. Če se je otrok ustrezno srečal in predelal začasno odsotnost matere ali očeta, bo lažje sprejel tudi stalno odsotnost, ki jo smrt tudi prinaša. Za razumevanje stvarnosti smrti je dobro, da otroku ne prepovedujemo raziskovanja razpadanja rastlin ali živali. Tako nam bo lažje predstaviti tudi dejstvo mrtvega telesa, njegovo drugačnost od speče ali odsotne osebe. Narava je primerna za učenje, ker ponudi tudi odgovor, da smrt ni zgolj odstranitev neuporabnega, nekoristnega, ampak da iz tega lahko zraste novo življenje. V tem procesu je dobro, da se otrok sreča s samim fenomenom smrti, s krsto, truplom, pogrebom, še posebno če to ni bližnja oseba. K temu otroka ne smemo siliti, ampak mu moramo dati svobodo, saj nas bo prav v takšni čustveno ne preveč obremenjeni situaciji s svojim vprašanji sam vodil.

Zadnje poglavje prinaša konkretne napotke za spremljanje otroka v procesu žalovanja. Spet začne s poginulo priljubljeno živaljo. Otroku se pri tem lahko nauči, kako pravilno žalovati in se tako

rešiti obremenjujočih čustev. Odrasli imamo takrat najboljšo priložnost, da prisluhnemo otroku in mu olajšamo razumevanje umiranja in smrti. Samo iskreni odgovori, ki ne prikrivajo nobenih dejstev umiranja, lahko otroku pomagajo pri zdravem odraščanju. Opozarja, da je pri soočenju s smrtjo za otroka zelo pomembno, če lahko spremlja proces umiranja in poslavljanja od umrlega od blizu, kadar to želi. Prikrivanje bolezni in starosti otroku ne omogoči soočenja, ampak smrt naredi še za bolj nesprejemljivo in zastrašujočo. V njem lahko prebudi še močnejši odpor in občutek krivde. Le poštena in iskrena čustva odraslih, v katerih ne bo prikritega obsojanja, pomilovanja ali olepševanja, mu lahko pomagajo, da se ustrezno spoprime z vsem, kar prinaša smrt. Opíše tudi otrokove faze žalovanja: šok in zanikanje, idealizacijo, čustvene razvnetosti, ki se kažejo v obliki jeze, krivde, žalosti in strahu, tako imenovano fazo pogajanja, ko otrok poskuša zanikati stvarnost posledic smrti, in končno: fazo sprejemanja in novega odnosa do sebe in do sveta, ki iz tega izhaja. Pri opisu vsake faze navede tudi najbolj priporočene odzive odraslih na otrokovo reakcijo. Ponudi navodila, kako otroka pripraviti na soočenje s pokojnikovim truplom in pogrebom. Nakaže tudi nekaj možnosti, kako sporočiti smrt starša, brata ali sestre, kako se odzvati v trenutku smrti kot posledice nesreče ali samomora. Konča z vlogo vere v procesu žalovanja. Vera ne sme zanikati ču-

stev, ki se ob smrti otroku porajajo, in ne preskakovati faz žalovanja. Če hočemo, da bo vera otroku pomagala pri vključevanju smrti v življenje, moramo biti predvsem avtentični, nenarejeni. Ne smemo se bati svojih čustev in dvomov, pokazati pa moramo na trud, ki ga vlagamo v osebno rast v veri. Že sama molitev – tudi če ni najbolj globoka – pomaga k psihološki stabilnosti soočenja s smrtjo. Če otrok začuti pričevanje odraslih, da je molitev dialog z Bogom, v katerem sem lahko takšen, kakor sem, žalosten, jezen, preplašen, mu bo to pomagalo tako pri rasti v veri kakor v procesu žalovanja. Vera ne bo »delovala«, poudarja avtor, če jo bomo uporabili samo v trenutku srečanja s smrtjo, vera mora biti steber življenja tako v družini kakor v skupnosti, da jo bo lahko otrok integralno vključil v svojo lastno osebnost.

V sklepu predstavi temeljne zahteve za odrasle, če želimo biti otroku ustrezni spremljevalci v procesu žalovanja. Ponudi kopico vprašanj, ki bi si jih vsak odrasli moral redno postavljati, da bi najprej sebi zrelo odgovoril na izziv smrti in potem lahko pomagal tudi otrokom. Tudi pri tem – nam svetuje – bi morali slediti Jezusovim besedam: če ne postanemo kakor otroci, ne bomo deležni božjega kraljestva. Prav otroška neposrednost in iskrenost pri soočenju s smrtjo lahko pomaga sodobnemu človeku, da bo zavzel bolj zdravo držo do tega vprašanja.

Janez Vodičar