

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno
delovanje Cerkve
v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Razprave / Articles

- 471 Irena Avsenik Nabergoj**, Pomen kazni in odpuščanja v Svetem pismu
The Meaning of Punishment and Forgiveness in the Bible
- 485 Nadja Furlan**, Feminizacija in etizacija kot neločljiv proces humanizacije sveta
Feminisation and Ethisation Linked to the Process of the Humanisation of the World
- 499 Nadja Furlan**, Spolni stereotipi in položaj žensk v katoliški Cerkvi
Gender Stereotypes and the Position of Women in the Catholic Church
- 515 Drago Ocvirk**, Srečevanje civilizacij. Primer katoliških misijonov pod strukturnim vidikom
A Meeting of Civilisations. The Case of Catholic Missions from the Structural Aspect
- 529 Janez Vodičar**, Vzgoja za solidarnost
Education for Solidarity
- 547 Jože Štupnikar**, Cerkev – skupnost, ki zdravi
The Church as a Healing Community

Poročilo / Report

- 565 Bogdan Kolar**, Delovanje Teološke fakultete študijskih letih 2004-05 in 2005-06

Ocene / Reviews

- 583 Stanko Gerjolj**, Andrej Šegula, *Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti*, doktorska disertacija, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani 2005, XIII + 414 str.
- 585 Marjana Harcet**, Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today: A Wake-up Call for Honesty and Change*, Mainstream Publishing, Edinburgh 2005, 256 str.
- 587 Marjana Harcet**, Primož Šterbenc, *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*, FDV, Knjižna zbirka Mednarodni odnosi, Ljubljana 2005, 572 str.
- 509 Anton Mlinar**, Heuser Stefan, Hans G. Ulrich (izd.), *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture?*, *Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica in Ljubljana*, LIT, Münster 2006, 304 str., ISBN 3-8258-8567-4.

Sodelavci te številke

- raziskovalka v programski skupini
Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih
in tradiciji na TEOF UL;
naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana;
e-mail: irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si
- Doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj**
- naslov: Tržaška 51, 1000 Ljubljana;
e-mail: nadja.furlan@guest.arnes.si
- Dr. Nadja Furlan**
- za pedagogiko, katehetiko ter pedagoško
in razvojno psihologijo na TEOF UL;
naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana;
e-mail: stanko.gerjolj@guest.arnes.si
- Prof. dr. Stanko Gerjolj**
- naslov: Kozlovičeva ulica 13, 6000 Koper;
marjana.harcet@gmail.com
- Mag. Marjana Harcet**
- za zgodovino Cerkev na TEOF UL;
naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana;
e-mail: bogdan.kolar@guest.arnes.si
- Prof. dr. Bogdan Kolar**
- raziskovalec na TEOF UL;
naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik;
e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si
- Prof. dr. Anton Mlinar**
- za osnovno bogoslovje, verstva
in misiologijo na TEOF UL;
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana,
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si
- Prof. dr. Drago Ocvirk**
- višji predavatelj,
za področje pastoralne teologije na TEOF UL;
naslov: Trubarjeva 82, 1000 Ljubljana;
e-mail: joze.stupnikar@guest.arnes.si
- Dr. Jože Štupnikar**
- pri katedri za oznanjevalno teologijo TEOF UL;
naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana; e-
naslov: janez.vodicar@guest.arnes.si
- As. dr. Janez Vodičar**

Irena Avsenik Nabergoj

Pomen kazni in odpuščanja v Svetem pismu

Povzetek: V Svetem pismu je greh prikazan kot odtujitev med človeškim bitjem in Bogom, zato je predstavljen v povezavi z grožnjo, različnimi vrstami sodbe in s kaznijo. Prvotni namen kazni je bil, da bi pomirili Boga in odstranili zlo iz dežele. Razlog sodbe je Božja svetost, najvišji namen Božje kazni pa je vnovična vzpostavitev skupnosti z Bogom. Bog kaznuje zavezno ljudstvo, da bi ga odvrnil od njegovih slabih poti. Bog mora posredovati v svetu, toda tudi ko kaznuje, je usmiljen, ker je namen sodbe prečiščevanje in obnova zadolženega ljudstva. Odpuščanje je najpomembnejši vidik milosti odrešenja, ker prevzema konkretno izkušnjo o daru popolnosti, samobitnosti, edinstvenosti, zdravja in sreče človeškega bitja, kot tudi upanja v individualno ter univerzalno odrešenje, ki ga utemeljuje Božja obljuba. Sveto pismo, zlasti Nova zaveza, poudarja tako Božje kot človeško odpuščanje. Od božjega ljudstva se zahteva, da posnema Boga v sočutju in odpuščanju. V naravi Boga je, da je milostljiv do človeka, ki je njegova stvaritev, človek pa je poklican, da posnema Božje ravnanje v razmerju do človeštva in odpusti tistim, ki so ga prizadeli.

Gljučne besede: greh, krivda, vest, odgovornost, kazen, kesanje, odpuščanje, usmiljenje, milost, odrešenje.

Summary: The Meaning of Punishment and Forgiveness in the Bible

In the Bible, sin is perceived as some kind of estrangement between man and God, therefore it is presented in connection with threats, various kinds of judgment, and punishment. The original purpose of punishment was to appease God and to remove the evil from the land. The reason of judgment is God's holiness and the highest object of divine punishment is the restoration of communion with God. God punishes the people of the Covenant in order to make them change their evil ways. God must intervene in the world, but even in passing his judgment he is merciful because the purpose of the judgment is to purify and renew the guilty people. Forgiveness is the most important aspect of the grace of salvation because it assumes both the concrete experience of the gift of integrity, identity, uniqueness, health, and happiness of human existence and the hope of individual and universal salvation based on God's promise. The Bible, particularly the New Testament, stresses both the divine forgiveness and human forgiveness. The people of God are asked to imitate God by being compassionate and forgiving. It is in God's nature to be merciful toward humans who are his creatures, so humans are called to imitate the ways of God with respect to other humans and to forgive those who have injured them.

Key words: sin, guilt, conscience, responsibility, punishment, repentance, forgiveness, mercy, grace, salvation.

Za svetopisemsko pojmovanje razmerja med kaznijo, odpuščanjem in spravo je značilno, da merilo za ravnanje Boga in človeka niso pravne norme, temveč osebni in zavezni odnos med Bogom in človekom. Bog, ki je začetek in konec vsega stvarstva in utemeljuje vse norme, v osebnem srečanju s človekom posega v samo bistvo njegove duhovne narave. Razpoznavni znak tega odnosa torej ni pravičnost v formalnem,

temveč v bivanjskem pogledu. Osnovna zahteva v razmerju do človeka prihaja od zgoraj in od spodaj: od zgoraj od najvišje Božje avtoritete, od spodaj iz dna človekove duše z glasom vesti in neposrednega uvida. Oboje pomeni klic k zvestobi od začetka, predvsem pa utrjevanje notranje pravičnosti v luči večnosti.¹

1. Pomenski vidiki kazni v Stari zavezi

V Stari zavezi kazen pogosto razumejo kot neizbežno uničujoče delovanje greha in krivde v zunanji sferi. Zato se stari Izrael v veliki meri vključuje v splošni staroorientalski tok pojmovanja greha in krivde kot okuženja celotnega okolja. To razumevanje razloži nekatero vrsto kazni, ko niso kaznovali samo storilca dejanja, temveč tudi vse člane družine. V nekaterih drugih starih kulturah so iz prepričanja, da je storilec zaradi prestopanja božanskega reda okužil okolje, storilca izgnali iz dežele. Takšno pojmovanje izraža tudi način kaznovanja Ahanovega prestopka Božje postave; cilj tako korenitega posega je očiščenje okuženega okolja: »Potem je Jozue in z njim ves Izrael vzel Zerahovega sina Ahana, srebro, plašč, zlati jeziček, njegove sinove in njegove hčere, njegovega vola in njegovega osla, njegovo drobnico, njegov šotor in vse, kar je bilo njegovega, in odpeljali so jih v dolino Ahor. ... Nato so jih zažgali z ognjem in jih zasuli s kamni. Nanj pa so nanosili veliko gomilo kamnov, ki je tam do tega dne. Takrat se je polegla Gospodova huda jeza in tisti kraj se do tega dne imenuje Dolina Ahor.« (Joz 7,24-26) Posebno zanimiva zveza med grehom, krivdo in kaznijo se kaže v talionskem načelu, po katerem mora mera kazni ustrezati meri prestopka (prim. 1 Mz 9,6; 2 Mz 21,12-14.23-25).

Takšni ostanki mehanističnega pojmovanja krivde in kazni so preseženi šele z izrazitim osebnostnim doživljanjem in pojmovanjem razmerja med grehom, krivdo in kaznijo. Bistvo tega pojmovanja je, da Bog v neposrednem razmerju do človeka sega v njegovo dušo in človeka osebno kaznuje, če ne živi skladno z njegovo voljo. Tu merilo ni

¹ Prim. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II-III: »Sünde und Vergeltung«*, Ehrenfried Klotz / Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart / Göttingen 1964, 264-344; K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, *Studia Semitica Neerlandica* 22, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1985; Reinhard May, *Law & Society East and West: Dharma, Li, and Nomos, Their Contribution to Thought and to Life*, Beiträge zur Südasienforschung 105, Franz Steiner, Wiesbaden 1985; John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, Clarendon Press, Oxford 1980; Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščenje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Dela / Opera 53, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999.

več narava ali naravni zakon, temveč Božja svetost, ki je najvišje veljavno etično merilo za človeka in vsa druga duhovna bitja. Od tod pripodoba o Božji jezi, ki lahko pomeni neposredno Božje dejanje kaznovanja, ko kazen sledi grehu kot logična posledica dejanja. Za slikanje tega razmerja pa je zelo dobrodošla pesniška metaforika. Prerok Ozej na primer kazen, ki se kaže v zgodovinskem spletu dogodkov, metaforično ponazarja s podobo iz narave: »Ker sejejo veter, bodo želi vihar. ...« (Oz 8,7-10). Ko gre za zastrupljenje človekove duševne in duhovne sfere, pa pravi, da se je v dušo naselil »zli duh«; takšen je bil videz glede na ravnanje kralja Savla do Davida (prim. 1 Sam 17-20). Cilj kazni je predvsem uveljavljanje resnice, reda, ljubezni in svetosti, ki ga napadajo laž, nered, sovraštvo in popačenost duše. S to zavestjo je Jozue prestopnika Ahana pozval: »Moj sin, daj čast Gospodu, Izraelovemu Bogu, in izkaži mu slavo! Povej mi, kaj si storil! Ničesar mi ne prikrivaj!« (Joz 7,19) Prerok Jeremija v spodbujanju svojih sodobnikov pomenljivo uporabi podobo o temi in svetlobi (Jer 13,16-17):

Dajajte slavo Gospodu, svojemu Bogu,
preden se stemni,
Preden se vam noge spotaknejo
v mrakobnih gorah.
Ko boste čakali na luč,
jo bom spremenil v smrtno senco,
v temen oblak.
Če ne boste poslušali,
bom zaradi vašega napuha na tihem jokal
in pretakal solze.
Moje oko se bo topilo v solzah,
ker bodo Gospodovo čredo peljali v ujetništvo.

Osebnostno pojmovanje z najvišjimi etičnimi merili končno razloži, zakaj je bilo v Svetem pismu mogoče presekat zavest o usodnosti in nepopravljivosti vsakega človekovega slabega dejanja. Bog, ki posega v človekovo dušo kot živi Bog, jo lahko napolni s svojo močjo in navdihom; jo lahko pusti prazno, ko se zaradi greha umakne; lahko jo zdravi, ko se grešnik kesa; kazen lahko omeji le na tistega, ki je grešil; grešnika lahko reši propada, če se zanj zavzame kakšna druga oseba. Reševanje grešnega posameznika ali skupine je v Svetem pismu temeljnega pomena, ker v Novi zavezi doseže svoj vrh v spravni daritvi Jezusa Kristusa. V Stari zavezi imamo več primerov posredovanja za grešno ljudstvo v zavesti, da se Božja prizanesljivost kaže tudi ob upoštevanju pravičnosti drugih ali solidarnostnega žrtvovanja za tiste, ki jih bremeni krivda. Z zavestjo solidarnosti je Abraham prosil za rešitev Sodome s sklicevanjem na določeno število pravičnih (prim. 1 Mz 18,24-32);

Bog se s pričakovanjem, da ravna po tem načelu, strinja; Abrahamovo prizadevanje je neuspešno zato, ker se je pokazalo, da v mestu ni toliko pravičnih, kot je domneval.

Osebnostna osnova pojmovanja kazni v Svetem pismu med drugim logično vodi do povečane grožnje tistim, ki so Bogu posebno blizu. To velja za Izrael kot celoto zaradi izvoljenosti za najvišje religiozno in etično poslanstvo med narodi, in za posamezne osebnosti, ki so bile poklicane znotraj tega ljudstva. To je razvidno predvsem iz preroških spisov Stare zaveze. Razumevanje zaveze med Izraelom in Bogom se opira na izkušnjo o zavezi med možem in ženo. V podobi mož predstavlja Boga, žena izvoljeno ljudstvo. Če se žena izneveri, sledi globoka notranja odtujenost, ki neizbežno dramatično bruhne na dan in se na različne načine kaže na zunaj. Najbolj neizprosna pa je kazen v primerih ošabnosti in zakrknjenosti izvoljenega ljudstva. Prerok Izaija izjavlja Gospodov sklep v odnosu do ošabnih (Iz 2,11; prim. 2,17):

Prevzete smrtnikove oči se bodo povesele,
človekova ošabnost bo klonila,
samo Gospod bo vzvišen tisti dan.

Kolikor bolj neizprosne so grožnje in izvedbe kazni, toliko bolj preseneča, da je Bog pripravljen odpustiti, ko grešnik spozna in prizna svojo krivdo. Razmerje med izjavami o kazni in odpuščanju kažejo, da je Bog končno kot stvarnik zavezan svojemu ljudstvu in ga zato ne more prepustiti propadu, ki bi nujno sledilo meri njegove krivde. Med številnimi izjavami, ki razodevajo zavezanost Boga svojemu ljudstvu, je posebno poveden sklep Mihejeve knjige (Mih 7,18-20):

Kdo je Bog kakor ti,
ki odpuščaš krivdo,
ki greš prek pregrehe
k ostanku svoje dediščine?
Ne drži na veke svoje jeze,
kajti ugaja mu dobrohotnost.
Spet se nas bo usmilil,
poteptal bo naše krivde.
V globine morja boš zagnal
vse njihove grehe.
Izkazal boš Jakobu svojo zvestobo,
Abrahamu svojo dobroto,
Kakor si prisegel našim očetom
od nekdanjih dni.

2. Pomenski vidiki odpuščanja in sprave v Svetem pismu

Pojmovanje odpuščanja in sprave je bistveno odvisno od postavk, ki določajo pojmovanje greha, krivde in kazni. Monistične in dinamistične postavke odpuščanja in sprave sploh ne dopuščajo ali omogočajo. Zavest o odpuščanju in spravi v pravem pomenu besede je možna le takrat, ko človek priznava in praktično upošteva, da je Bog osebno in absolutno dobrotno bitje. Na tem temelju svetopisemske religije so se porajale veličastne najrazličnejše preproste, literarne in poetične oblike sporočila o Božjem odpuščanju, ki je merilo za človekovo ravnanje. V starejšem obdobju starega Izraela ugotavljamo, da pojem odpuščanja pomeni Božjo moč, ki človeka rešuje zle sile greha. V nasprotju z okoliškimi religijami Izrael odpuščanja ni vezal predvsem na obredno dogajanje, ker je v ospredju prepričanje, da Bog suvereno posega v človekovo notranjost in odpušča glede na stanje človekovega odnosa do Boga in človeka in glede na končni cilj njegovega življenja. Človekovo sodelovanje v zavesti in v dejanju je nujni pogoj za dar Božjega odpuščanja. Ni dovolj, da človek goji upanje na odpuščanje in zanj prosi; bistveni pogoj za odpuščanje je, da se poniža pred Bogom, da prizna svojo krivdo in ima resnično željo, da se greha reši (prim. 2 Sam 12; 1 Kr 21,27-29; Ps 32,5; 38,19; 41,5). Preroki zunanja znamenja spokornosti celo obsojajo, če ne ustrezajo stanju duše (prim. Iz 1,10-12; 29,13; Oz 7,14; Jl 2,13). Preroki so greh občutili kot temeljno bolezen človekove osebnosti, ki zaradi tega ne more obstati pred svetim Bogom in v odnosu do ljudi ne more delovati skladno. Ker se človek v grešnem stanju odtuji od izvora svojega bitja, so vse njegove sposobnosti dojemanja zunanje in notranje stvarnosti okrnjene.

V ozadju specifičnega svetopisemskega pojma odpuščanja je pojmovanje Boga samega na sebi in njegovega odnosa do človeštva, znotraj človeštva pa do Izraela kot izvoljenega ljudstva. Bog je začetek in konec vsega stvarstva, zato v načelu lahko odpusti samo on po svoji svobodni odločitvi. Ker Bog nastopa kot osebno bitje, je odpuščanje bistveno več kakor odstranjevanje neke zunanje sile, ki pritiska na človeka. Odpuščanje velja kot stvarjenjski poseg Boga v človekovo dušo in določa notranji odnos med Bogom in človekom. Videti je, da odpuščanje in spravo zelo močno določa zaveza, ki obstaja med Bogom in Izraelom. Toda ta vidik morda preveč spominja na privilegirani položaj Izraela pred Bogom. Zaveza je toliko bolj pomembna osnova, kolikor bolj temelji na univerzalnem pojmovanju Boga, sveta in človeštva. Najbolj univerzalna osnova odpuščanja je očetovski odnos Boga do človeka (prim. 2 Mz 4,22; 4 Mz 11,12; 5 Mz 32,6.19; Iz 64,7; Jer 3,19; 31,19; Oz 11,1-9).

Bivanjsko stvarjenjski in osebni očetovski odnos Boga do človeka na splošno in posebej do izvoljenega ljudstva Izraela omogoča posebno

pomembno vlogo posredništva, tako v Stari kot v Novi zavezi. S tem ko Bog sklene zavezo z Izraelom, znotraj Izraela pa kliče nekatere osebnosti za posebno poslanstvo (Abraham, Mojzes itd.), dopušča in omogoča vlogo posredništva med svetim Bogom in grešnim ljudstvom, čeprav se Bog tudi v tem primeru ne da izsiljevati. Še tako pravičen posrednik ne more doseči plemenitega namena, če ljudstvo samo ne spozna svojega grešnega stanja in se ni pripravljeno spreobrniti (prim. Jer 15,1; Ezk 14,13-20). Gerarski kralj Abimeleh v sanjah dobi Božje naročilo, naj Abrahamu vrne ženo, ki jo je vzel zase: »Vrni ženo možu, kajti prerok je in molil bo zate, da ostaneš živ. Če pa je ne vrneš, vedi, da boste gotovo umrli ti in vsi tvoji.« (1 Mz 20,7) Mojzes je večkrat odločilno posredoval pred Bogom, ko je izraelske rodove vodil skozi puščavo v obljubljeni deželo; v Ps 106,23 beremo:

Skoraj bi rekel, da jih iztrebi,
če ne bi bil Mojzes, njegov služabnik,
stal pred njim na prelomu,
da je zadržal njegovo srditost pred uničevanjem.

V skrajnem primeru zakrknjenosti med ljudstvom se lahko zgodi, da ni nikogar, ki bi sploh posredoval za odpuščanje in rešitev. V tem smislu prerok Ezekiel, ki je posebno vztrajno poudarjal zakrknjenost Izraela kot greh v korenini, sporoča Gospodovo besedo: »Iskal sem med njimi človeka, ki bi pozidal zid in stal pred menoj na prelomu, v bran dežele, da je ne uničim. Pa ga nisem našel.« (Ezk 22,30)

Poglobljeno razumevanje Boga v njegovem odnosu do stvarstva in človeka v njem vodi do logičnega sklepa prerokov, da odpuščanje v zadnjem bistvu vendarle ni odvisno človekove spokornosti, temveč od dobrohotnosti Boga, ki je kot stvarnik bivanjsko vezan na svoje stvarstvo. To prepričanje je nazorno izraženo v knjigi preroka Izaija (48,9):

Zaradi svojega imena zadržujem svojo jezo,
zaradi svoje hvale jo krotim,
da te ne iztrebim.
Glej, pretopil sem te, pa ne v srebro,
v topilnici trpljenja sem te preizkusil.
Zaradi sebe, zaradi sebe delam,
kako bi se mogel oskruniti?
Svoje slave ne dam drugemu.

Temeljno sporočilo o Božji zvestobi, ki presega človekove pogoje bivanja, izraža tudi prerok Ezekiel v sloviti obljubi o novi zavezi (36,22-28):

Tako govori Gospod Bog: Ne bom posegel zaradi vas, Izraelova hiša, temveč zaradi svojega svetega imena, ki ste ga oskrunili med narodi, kamor ste prišli. Svoje veliko ime, ki je bilo oskrunjeno pri narodih in ste ga oskrunili med njimi, bom posvetil. Tedaj bodo narodi spoznali, da sem jaz Gospod, govori Gospod Bog, ko se bom v njihovih očeh izkazal svetega med vami. Vzamem vas izmed narodov, vas zberem iz vseh dežel in vas spet pripeljem v vašo deželo. Pokropim vas s čisto vodo, da boste očiščeni. Vseh vaših nečistosti in vseh vaših malikov vas očistim. Dam vam novo srce in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega mesa in vam dam meseno srce. Svojega duha denem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih izpolnjevali. Prebivali boste v deželi, ki sem jo dal vašim očetom, in boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog.

Nova zaveza se v vseh bistvenih postavkah odpuščanja in sprave navezuje na Staro zavezo. To nakazuje že nastop Janeza Krstnika, ki ga Markov evangelij opredeli kot »glas vpijočega v puščavi«: »Tako se je pojavil Janez Krstnik v puščavi in je oznanjal krst spreobrnjenja v odpuščanje grehov« (Mk 1,4). Isti evangelij tudi začetek Jezusovega javnega delovanja v Galileji predstavi v kontekstu spokornosti kot postavke za odpuščanje in spravo. Jezusovo prvo sporočilo je: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mk 1,15) Kakšne razsežnosti prinaša Jezusov evangelij, velika novost njegovega oznanila, je razvidno šele iz celote Jezusovega oznanila in njegovih razlagalcev, predvsem svetega Pavla. Jezus je starozavezni poziv k pokori izrazito osredotočil na zahtevo po čistosti in iskrenosti srca; od tu pogosta polemika s farizeji, da zunanje izpolnjevanje postave še ne pomeni, da je spokornost iskrena. Vera v Jezusov evangelij pomeni korenito preusmeritev človekovega življenja iz duha sveta v duha popolne predanosti Božji previdnosti.

Jezusovo sporočilo je, da samo bistvo Boga določa voljo po odpuščanju, zato Bog ne more odpustiti človeku, ki sam ni voljan, da odpusti drugim. Matej poroča o Gospodovih besedah (Mt 6,14-15): »Če namreč odpustite ljudem njihove prestopke, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil. Če pa ljudem ne odpustite, tudi vaš Oče ne bo odpustil vaših prestopkov.« Marko poroča podobno (Mk 11,25): »Kadar vstanete k molitvi, odpustite, če imate kaj proti komu, da vam tudi vaš Oče, ki je v nebesih, odpusti vaše prestopke.« V molitvi očenaša je znamenita prošnja, ki kaže na to recipročnost: »Odpusti nam naše grehe, saj tudi sami odpuščamo vsakomur, ki nam je dolžan« (Lk 11,4). V Lukovem evangeliju najdemo tudi Jezusovo svarilo: »Varujte se! Če tvoj brat greši, ga pogrājaj, in če se skesa, mu odpusti.« (Lk 17,3) Človeška trdosrčnost, ki se kaže v nesposobnosti, da bi odpustili drugim, je

razlog najostrejše Jezusove obsodbe. V priliki o služabniku, ki je prosil za usmiljenje pred gospodarjem, ki mu je dolgoval veliko premoženje, sam pa ni bil sposoben odpustiti drugemu, ki mu je dolgoval veliko manj, se konča z razsodbo: »Hudobni služabnik! Ves dolg sem ti odpustil, ker si me prosil. Ali nisi bil tudi ti dolžan usmiliti se svojega sosluzabnika, kakor sem se jaz usmilil tebe? In njegov gospodar se je razjezil in ga izročil mučiteljem, dokler mu ne bi povrnil vsega dolga. Tako bo tudi moj nebeški Oče storil z vami, če vsak iz srca ne odpusti svojemu bratu« (Mt 18,32-35). Značilna je tudi meja Božjega odpuščanja glede na temeljni človekov odnos do Boga: »Resnično, povem vam: Človeškim sinovom bo vse odpuščeno, grehi in kletve, kolikor jih bodo izrekli. Kdor pa preklinja Svetega Duha, vekomaj ne bo dosegel odpuščanja, ampak ga bo greh večno bremenil« (Mk 3,28-29).

V Pavlovih in drugih pismih odpuščanje ni tako poudarjeno kot v evangelijih, pač pa na različne načine dobrina sprave. Sprava človeka z Bogom se vedno pojavlja kot Božje dejanje, ki v nobenem oziru ni posledica človekovih del. Bog izvrši spravo s svetom ljudi, ki so mu sovražni, s poslanstvom, smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa. Pri opravljanju sprave je značilna beseda sprava, ki jo oznanjajo apostoli in s katero se obračajo na ljudi, da naj se prepustijo spremenjenemu položaju, to je, da naj se prepoznajo kot spravljene z Bogom (prim. 2 Kor 5,18-21). To dejanje sprave se zgodi verujočemu, tako da se mu ne prišteva njegovih prekrškov (prim. 2 Kor 5,19b), hkrati pa vključuje obvladovanje sil, ki človeka vodijo v sovražen odnos z Bogom, in ustvari zadovoljno življenje v skupnosti ljudi, še posebej med judi in pogani, in v vesolju (prim. Ef 2,14-16; Kol 1,19-20). V splošnem se v krščanski teologiji pojem sprave uporablja predvsem za označevanje vnovične vzpostavitve skupnosti med Bogom in človekom, ki je bila po človekovi krivdi razbita, to pa se zgodi ob posredovanju Kristusa. Bog se torej spravi z ljudmi, s poslanstvom, smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa. Odpuščanje, ki je v krščanski teologiji absolutna vrednota, je mogoče zato, ker je Kristus s svojim trpljenjem in smrtjo pri Bogu dosegel spravo. S svojo žrtvijo za grehe sveta je spet vzpostavil skupnost med Bogom in človekom, ki je bila po človekovi krivdi razbita.

V Novi zavezi odpuščanje ni več pridržano le Bogu, temveč tudi Kristusu – Kristus ima vso oblast, da na zemlji odpušča grehe (prim. Mr 2,5-12), prav tako pa imajo oblast odpuščati grehe tudi apostoli (prim. Jn 20,23). Tudi v Novi zavezi velja, da se mora človek, ki hoče doseči odpuščanje, spreobrniti in priznati grehe (prim. Lk 24,47; Apd 2,38). Sveto pismo obenem obljublja, da je nebeško odpuščanje konec zemeljskega trpljenja. Krščanstvo prinaša pomembno sporočilo, da se človeku, ki se svojih grehov kesa, ni treba bati, da bi njegovi prejšnji grehi vplivali na njegovo nadaljnjo usodo, temveč je zanj pomembno

le ravnanje v prihodnosti. To sporočilo je večkrat poudarjeno v evangelijih – ko Kristus odpusti prešuštnici, »dobremu zločincu« na križu, Petru, ko ga je izdal; odpuščanje pa je tudi ena izmed najpogostejših tem v življenju svetnikov. O odpuščanju grehov beremo tudi pri sinoptikih in v Apostolskih delih. Vselej je ob tem poudarjeno, da je za človeka, ki obžaluje svoja slaba dejanja, nujna tudi prenova celotnega življenja. V Svetem pismu spreobrnjenje torej ni samo možnost, temveč je nujnost,² kesanje pa je veljavno le, če človek v krivdi resnično spremeni svoje mišljenje in se spreobrne (prim. Jer 8,4-6; Apd 8,22;11,18; Raz 2,5), z vsem srcem in ne le na videz (prim. Jer 3,10) ter se vrne k odrešujočemu in odpuščajočemu Bogu (prim. Iz 44,22).

3. Razmerje med grehom, kaznijo in odpuščanjem

Vsi starozavezni spisi razlagajo, da je človek grešnik, tako v svojem srcu kot tudi v odnosu do drugih ljudi. Z grehom je označeno človekovo kršenje odnosa z Bogom. S tem človek izgublja svoj ontološki temelj in njegova pot očiščevanja je vnovično vračanje h koreninam. Korenina greha je nevera, kakor o njej priča že prva svetopisemska pripoved o Adamu in Evi v Prvi Mojzesovi knjigi. Ko jima je Bog prepovedal jesti od drevesa spoznanja, je od njiju zahteval popolno pokorščino, vendar pa sta prva človeka njegovo naročilo prelomila, ker sta menila, da je zapovedi postavil zaradi sebe in ne v korist ljudi. Bog ju je zaradi njune nevere kaznoval, vendar ne s smrtjo, kakor je rekel, temveč samo z izgonom iz raja. Adam in Eva se namreč Bogu nista uprla zavestno in iz hudobije, temveč sta prestopila meje, ki jima jih je določil zaradi človeške slabosti. Popolna pokorščina Bogu namreč vselej zahteva, da se človek prepusti neki »višji racionalnosti«.³

Sveto pismo vselej poudarja, da je bil človek ustvarjen po Božji podobi in zato si mora prizadevati za čim večjo podobnost z Bogom, ki jo lahko doseže z življenjem po vesti. Tudi vest, zaradi katere je človek etično bitje, naj bi človeku podaril Bog, in tako se greh vrednoti v kontekstu medsebojnega odnosa med Bogom in človekom, to je zaveze.⁴

² Janez Krstnik je poudarjal potrebnost doslednega spreobrnjenja kot Božjega daru, ki ga človek prejme s krstom spreobrnjenja. Kristus v svoji pridigi kliče k spreobrnjenju, ko pravi: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,15). Evangelij torej od človeka zahteva vero in spreobrnjenje, pri čemer poudarja, da spreobrnjeni človek proda vse in se odpove svojemu življenju, da bi sprejel novo življenje (prim. Lk 17, 33).

³ Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 68-72.

⁴ Vest tu ni sama po sebi človeška lastnost, temveč božji dar, po hebrejsko *l'cb*. Zaradi vesti je človek etično bitje. V Stari zavezi ni pojma vesti, namesto tega pa v njej zasledimo pojem srca, ki sprašuje po samem sebi in usmerja k Bogu (prim. Ps 22).

Greh v Svetem pismu ni več le etična napaka, niti ni le zakonski prestop. Ker zaveza z Bogom človeku nalaga življenje v svetosti, je greh odklon, odstopanje od norm svetosti, je zločin zoper Božjo svetost. Sveto pismo poudarja, da greh vselej povzroča daljnosežne posledice v življenju, npr. bolezen in nesrečo.

Sveto pismo sicer ne daje teorije o grešnosti, opisuje pa grehe, in to zelo stvarno, tudi načine, kako človek lahko zaide na napačno pot v življenju, katerega ves *raison d'être* je biti svet. Ker je s stališča Izraela človek ustvarjen tako, da je soodgovoren za upravljanje s stvarstvom, je tudi odgovoren za navzočnost zla v vesolju in zgodovini. Človek naj bi bil po naravi nagnjen k zlim dejanjem in že od rojstva naprej ločen od Boga. Greh je torej navzoč že pred človekovim dejanjem, zato je zaveza z Bogom nezasluženi milostni dar, ki omogoča vnovično rojstvo v življenje, očiščeno grehov. Greh pa v Svetem pismu ni napaka samo pred Bogom, temveč vpliva tudi na grešnikov odnos do bližnjega. Največja Kristusova zapoved posebej poudarja, da je človek enako dolžan ljubiti Boga kot svojega bližnjega. Tako denimo Amos najostreje obsoja socialno zlo kot greh zoper ljudi in Boga.

Posledica greha je razkroj, ki se naseli v grešnikovo dušo, ta razkroj pa vpliva na nastanek bolezni in začetek drugih nesreč, ki lahko doletijo človeka. Sveto pismo med temi omenja poraz v vojni, sušo, lakoto in podobno. V Svetem pismu obstajajo trije možni vzroki za bolezen: človekov lastni greh, prekletstvo drugih, ali pa splošna grešnost človeštva. Dokončna kazen za greh pa je smrt. Smrt ni le sklepno dejanje v človeškem življenju, temveč je navzoča že v življenju, in trpljenje je slutnja smrti. Pavel je pozneje izjavil: »Plačilo za greh je smrt« (Rim 6,23).⁵

Kristus s svojim delovanjem potrjuje starozavezno mišljenje o razmerju med grehom, kaznijo in odpuščanjem. Njegova vloga je posredovati, da se znova vzpostavi skupnost med Bogom in človekom, ki je bila po človekovi krivdi razbita. Šele Kristusova smrt človeštvo odreši grehov in krivde; Božja ljubezen premaga grešnost človeštva in vzpostavi Božje kraljestvo na zemlji. Tako Pavel piše, da je Kristus umrl za

⁵ Izhodišče Pavlove misli o grehu je Kristusovo življenje, saj naj bi se po njegovem mišljenju šele v Kristusovem življenju razodela prava narava greha. Pavel poudarja, da je »Kristus umrl za naše grehe« (1 Kor 15,3; Rim 4,25). »Ker so vsi grešili, prode smrt kot posledica greha do vseh ljudi« (Rim 5,12). Grešnik je v svojem grešenju *sarks* (meso), ki mu stoji nasproti *pneuma* (duh) kot bit, ki jo je pridobil z opravičenjem. Tudi v Janezovih zapisih je greh obravnavan v kozmični razsežnosti, ki svet opredeljuje kot pojem greha, pri čemer se greh hkrati stori tudi z osebnim dejanjem grešnika. Greh se zgodi vedno takrat, ko ljudje ne verjamejo in ne prepoznajo razodete Kristusove biti in njegovega oznanjevanja. Svojim apostolom podeljuje vstali Jezus moč, da odpuščajo grehe (prim. Jn 20, 23).

naše grehe (prim. 1 Kor 15,3), da bi mi po njem postali Božja pravičnost (prim. 2 Kor 5,21). Samo po Kristusovem zgledu lahko živimo v svetosti, kar je po hebrejskem Svetem pismu namen stvarstva.⁶ Kristus sam ves čas poudarja, naj si prizadevamo za popolno ljubezen do Boga in do človeka, saj samo z ljubeznijo lahko v nas odmere greh. Poudarja, da je resnični vir grešnosti človekovo srce, zato si mora vsakdo nenehno prizadevati za ljubezen, tako do Boga kot tudi do človeka (prim. Mr 12,28-34). Samo ljubezen je tista sila, ki lahko premaga greh (prim. 1 Tim 1,5), saj je greh pravzaprav vse tisto, česar ne delamo iz ljubezni (prim. Rim 14,23); obenem pa človek z deli ljubezni tudi dejavno sodeluje pri odreševanju sveta. Pri prizadevanju za ljubezen so človeku v pomoč tudi zapovedi. Nova zaveza starozavezne zapovedi (te so povzete naravne in pravne postavbe oziroma izraelskega prava) poveže v zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega. Kristus obljublja Božjo bližino tistim ljudem, ki priznajo svojo grešnost, se v svoji šibkosti izročajo Božjemu usmiljenju in so se pripravljene vesti tako, kot je primerno za prihajajoče Božje kraljestvo. K spreobrnjenju kliče vse ljudi brez izjeme, pri tem pa vsakogar presoja po njegovem odnosu do drugih ljudi.

V pravnem mišljenju krivda pomeni neizpolnjeno obveznost; vsak, kdor je pravočasno ne izpolni, mora biti pripravljen, da bodo poravnava te obveznosti prisilno uveljavili. Vendar Sveto pismo poudarja, da pravno mišljenje v odnosu Boga do človeka ni mogoče, saj je človekova krivda tako velika, da se nikoli ne moremo povsem znebiti obveznosti do Boga. Bog se celo odpove poravnavi krivde in človeku podari svobodo. Tako krščanstvo poudarja, da moramo ljudje tudi v medsebojnih odnosih z ljubeznijo presegati strogo pravno mišljenje. V Stari zavezi ni razlike med grešnim dejanjem in grehom v pomenu trajne krivde. Obenem Stara zaveza kaže, kako vsak greh vodi v še globljo zapletenost v greh; prav tako pa tudi opisuje, kako se grehi očetov nadaljujejo v grehih otrok. Že preroki so nasprotovali temu, da bi bili zaradi grehov očetov kaznovani nedolžni otroci (prim. Ezk 18,1-32), prav tako je tudi Kristus nasprotoval predstavam svojih judovskih sodobnikov, ki so vsako nesrečo razlagali kot kazen za osebno krivdo prizadetega človeka. Kristus nasprotno trdi, da je zlo posledica krivde vseh ljudi, oblast zla pa lahko zlomimo samo s spreobrnjenjem k Bogu (prim. Lk 13,1-5). Pavel razlaga krivdo kot človekovo hlapčevanje grehu vsega človeštva. Vendar pa je zaradi Kristusove smrti na križu za grehe človeštva svet že odrešen od krivde. Vseeno krivda v svetu še gospoduje, zato v njem še vedno prevladuje krivičnost namesto pravičnosti, sovraštvo namesto ljubezni, in človeštvo bo gospostva krivde

⁶ Tudi Ivan Cankar trpečim ljudem zelo pogosto priporoča zgled Kristusovega trpljenja.

odrešeno šele ob koncu časov. Poglavitna Kristusova zapoved je ljubezen do Boga in do bližnjega in vsak, ki prekrši to Božje pravo, stori krivico. O tem, kaj je krivica, lahko v resnici odloči le naša vest in ne predpisan zakonik (prim. Rim 2,14-15); predpisano pravo pa mora biti le navodilo, kako naj prav ravnamo in se izogibamo krivici.⁷

Vprašanje odpuščanja ljudem pa v Svetem pismu postane nujno prav zaradi krivde, s katero se je človek zapletel proti drugim in proti Bogu. Krivda je neizogibno povezana s človeškim življenjem, in temeljne človekove krivde se nihče ne more rešiti sam. V Stari zavezi lahko odpušča samo Bog (prim. 2 Mz 33,12-34,9; Jer 5,1), saj je njegovo usmiljenje večje od vsake krivde. Bog se kljub človekovim prekrškom odpoveduje kaznovanju vsakega, ki se spreobrne. Njegovo odpuščanje zbrše krivdo (prim. Ps 32,1-5; 103,8-18) in človeku omogoči novo življenje.⁸ Odpuščanje in prenova se dogajata med Bogom, skupnostjo in posameznim človekom. Bog odpušča zato, ker je po Kristusu odstranil greh. Človek, ki so mu odpuščeni grehi, pa mora izpolniti dva pogoja: v priznanju grehov mora sprejeti Božjo sodbo (prim. 1 Jn 1,9), obenem pa mora biti tudi pripravljen, da drugim odpušča (prim. Mt 6,12). Stara zaveza poudarja osebno priznanje grehov (prim. Ps 38,19), v Novi zavezi pa se pogosteje kot naštevanje slabih dejanj pojavlja ena sama temeljna izpoved, da smo grešni (prim. Mt 6,12; Lk 5,8). Božji odgovor na priznanje grehov je odpuščanje (prim. Ps 32,5; 1 Jn 1,9).

To poglobljeno pojmovanje sprave z Bogom je osnova naše duhovne in splošne humanistične kulture. Temeljni premik pojmovanja pravičnosti, greha, krivde, kazni in odpuščanja od zunanjih in zatiralnih dogajanj k notranjim in medosebnim odnosom, ki se je zgodil v starem Izraelu, je določil glavno smer vseh prihodnjih obdobjev judovsko-kriščanske civilizacije in je religioznim in posvetnim pesnikom, pisateljem in družbenim delavcem dal osnovo za neizčrpen navdih in ustvarjalno silo. Ivan Cankar v svojih delih pogosto govori o krivičnosti v svetu ter

⁷ V Svetem pismu je krivica prekršek proti Božjemu pravu. Za Staro zavezo je bila tako krivica vsak prekršek proti Mojzesovi postavi, za katero je veljalo, da je dana od Boga. Kristus pa je postavo skrčil na njeno jedro, Očetovo voljo. Samo tisti človek, ki izpolnjuje Očetovo voljo, kakor jo posredujejo Kristusove besede, ravna prav (prim. Mt 7,2). Kristus tako krivico določa drugače od nove kazuistike, ki je prepričana, da v človeških pravnih normah posreduje Božjo voljo. Obenem pa je za Kristusove npravne zahteve tudi značilno, da so pretirane, zato jih nihče ne more dosledno izpolnjevati. S skrajnimi zahtevami je še izraziteje poudarjena zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. Mt 22,37-40), ki je bistvo Božje volje. Kdor na kakršen koli način prekrši to Božje pravo, stori krivico. Celu dobesedno izpolnjevanje moralnih norm, ki jih oznanja Cerkev, lahko postane krivica, če je ogroženo ali celo onemogočeno izpolnjevanje tega prava.

⁸ Prim. Cankarjev roman *Novo življenje*.

hrepni po zmagi Božje pravičnosti. Človek naj bi se ravnal po vesti, ki je tankočutnejša od predpisanih cerkvenih in pravnih zapovedi. Obenem pa v več črticah pokaže tudi na Kristusovo smrt na križu, da bi opozoril na nasprotje med moralno sprevrženostjo človeštva in neskončno Božjo ljubeznijo, ki odpušča celo najhujše grehe.

Nadja Furlan

Feminizacija in etizacija kot neločljiv proces humanizacije sveta

Povzetek: Zgolj feminizem, uzakonjena enakopravnost in enakovrednost spolov ter *Splošna deklaracija človekovih pravic* niso dovolj, da bi se svet lahko v celoti osvobodil negativnih stereotipnih vlog, podob in predsodkov, katerih ujetnik je. Poskus emancipacije kot delne feminizacije sveta je v tem pogledu razumljen samo kot zelo specifičen »dolgi marš skozi institucije«. Gola emancipacija, ki prav tako kot patriarhalni androcentrism gradi na bitki za moč, ne zadostuje. Takšna delna, površinska emancipacija prej zopet zaslužuje, kot pa osvobaja. Je pa verjetno tako kot vse oblike feminizma bila potrebna zato, da se je svet prebudil do te mere, da je sedaj pripravljen na feminizacijo in etizacijo sveta v smislu Jezusove »revolucionarne« nenasilne preobrazbe medosebnih odnosov s »politiko«, ki poudarja moč ljubezni in nenasilja. Feminizacija v tem smislu, ki žensko in moškega pojmuje kot dve enakovredni »bivanjski totaliteti«, ki druga drugo ne ogrožata v smislu tekmovalnosti, podrejenosti, ampak svobodno (so)bivata in (so)oblikujeta svet, vodi v novo etizacijo in humanizacijo sveta. Le-ta omogoča skupnost in življenje v ljubezni.

Ključne besede: feminizacija, etizacija, humanizacija, enakopravnost, enakovrednost spolov, feministična teologija, teologija kulture.

*Summary: **Feminisation and Ethisation Linked to the Process of the Humanisation of the World***

Just feminism, legal equality and equivalence of sexes and the *Universal Declaration of Human Rights* are not sufficient for the world to completely free itself from the negative stereotyped roles, images and prejudices that hold it captive. The trial of emancipation as a partial feminisation of the world is only perceived as a very specific »long march« through the institutions. The mere emancipation of women based on the same battle for power as patriarchal androcentrism is not enough. Such partial and superficial emancipation is more likely to enslave again than to liberate. It was probably necessary, however, in the same way as all forms of feminism in order to awaken the world to such a degree that it is now ready for a feminisation and ethisation in the sense of Jesus Christ's »revolutionary« non-violent transformation of interpersonal relations by means of a »policy« emphasizing the power of love and non-violence. Such feminisation perceives woman and man as two equivalent »existential totalities« who are not threatening to each other in the sense of competitive behaviour and subordination, but freely live together and jointly shape the world. It leads to a new ethisation and humanisation of the world. This makes possible a community and life in love.

Key words: feminisation, ethisation, humanisation, equality, equivalence of sexes, feminist theology, theology of culture.

Moški in ženska lahko stopita v raj le z roko v roki. Skupno sta ga zapustila, pravi legenda, in skupno se morata vrniti.
(Richard Garnet)

Mesto ženske v današnji postmoderni družbi ni več to, kar metaforično ponazarja Oakleyeva, da »z rokami v pomivalnem koritu gleda

svet skozi kuhinjsko okno».¹ Ta prispodoba je že preživela, povozil jo je tok časa in prizadevanje za novo etizacijo sveta. Prav tako je tudi predsodek, da ženska nima besede, oziroma je ne more imeti, ker je ženska, zastarel, izrabljen zgodovinski »fragment«, ki tu in tam sicer še občasno privre na plan. Vendar pa se tako družba kot Cerkev vse bolj zavedata, da problematike ženske in njenega položaja v svetu ne gre reševati s posmehljivostjo do »razgretih feministk«.

V današnjem svetu, v katerem je sprememba edina stalnica, se ne spreminja le položaj in podoba ženske, ampak se spreminja celotna mreža medčloveških odnosov. Zdi se, kot da bi se spričo vsesplošnih sprememb in preoblikovanj najbolj preoblikovala in preobrazala ravno dinamika medčloveških odnosov in identitet spolov. Predsodki in spolne stereotipne podobe padajo, vsaj teoretično in počasi se vzpostavljajo nove podobe, nove identitete. Spričo vseh teh sprememb, ki so del neizbežnega procesa preoblikovanja postmoderne družbe, bi bilo vztrajanje pri starih, obrabljenih ter neetičnih in nehumanih »kastnih« patriarhalnih podobah in vlogah spolov povsem nesmiselno in praktično nemogoče. Zajeti smo v tok sprememb in iz tega se je nemogoče in nesmiselno vrniti nazaj. »Resnica je, da si patriarhalnosti, seksizma in diskriminacije ne moremo več privoščiti. Za napredek v gospodarstvu potrebujemo napredek v družbi. Delovne, ustvarjalne in odločitvene sposobnosti žensk so nepogrešljive ...«² Svet tako vse bolj opozarja na osnovno enakost med moškim in žensko, ki je utemeljena na dostojanstvu človeške osebe in bogopodobnosti človeka. Ta osnovna enakost je neodtujljiva danost vsakega človeka in ima značaj dinamičnosti. Saj se človek šele v medsebojnem delovanju v polnosti uresničuje kot oseba. Šele ob drugem in drugačnem se lahko v vsej polnosti zave svoje enkratnosti, posebnosti in drugačnosti. Zato je ženska poklicana, da sprejme svojo ženskost in da to ženskost zaživi v polnosti. Enako velja za moškega. To pa je temeljni cilj feminizacije kot nove etizacije sveta, ki tako ženski kot moškemu prinaša humanizacijo, ki svet počlovečuje; je torej sinonim za humanizacijo oz. za »harmonično etizacijo sveta«. Le-ta se zdi kot »naslednji korak v evoluciji družbenih odnosov«. Cerkev in družba sta na potezi, da sprejmeta žensko v vsej njeni človečnosti in ženskosti hkrati. Vendar ne zgolj teoretično, zakonsko in leporečno. Feminizacija sveta ju pri tem vzpodbuja, saj se zaveda, da se človek poraja v odnosih. V njih se počlovečuje in pooseblja, brez njih in zunaj njih ga ni. To je temeljna človeška danost, ali še bolj obdarovanost, ki jo kristjani imenujemo stvarjenje. To je pomen svetopisemske misli, da je Bog ustvaril človeka po svoji

¹ A. Oakley, *Gospodinja*, Lila zbirka, Ljubljana 2000, 44.

² I. Carlsson, *Zakaj?*, v: *Prostori moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 11.

podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril (prim. 1 Mz 1,27). Bernanos zapiše, da je to »skrivnost in strašen izraz«, ki pa je »polagoma, zaradi zlorabe, povsem izgubil svoj pomen, kakor je kovanec ob svojo podobo, ker je šel skozi toliko rok!«³

Pri feminizaciji kot novi obliki etizacije sveta, ki svet počlovečuje, ne gre za zagovarjanje enakosti med spoloma, niti za izničevanje »moškosti« in »ženskosti«, temveč za ohranjanje moških in ženskih vrednot, človeških vrednot, ki so lastne obema spoloma. Gre za medsebojno prepoznavanje in prebujanje drugačnosti. Drugačnosti v smislu razvijanja ženskih in moških darov brez patriarhalne zaznamovanosti z logiko gospostva oz. gospodovalnosti.⁴

Gre za ponovno obujanje spomina na Jezusovega duha enakopravnosti v smislu enakovrednega sestrinstva in bratstva pri deleženju v bogopodobnosti človeka. Feminizacija opozarja na moško-žensko polarnost kot »zdrav« temelj medosebne ustvarjalnosti. V tem pogledu podpira emancipacijo, ki v svet vnaša ženski princip, na pomembnost katerega opozarja tudi papež, ki v »geniju žene« vidi ženo, ki »zlasti v vsakdanjem darovanju drugim uresničuje globoko poklicanost lastnega življenja,« žensko, »ki morda bolj kot moški vidi človeka, ker ga gleda s srcem. Vidi ga neodvisno od raznih ideoloških in političnih sistemov. Vidi ga v njegovi veličini in mejah, zato si prizadeva, da bi mu prišla naproti in mu bila v pomoč.«⁵ Feminizacija v tej luči postavlja tudi pred moškega izziv, naj se približa ženski v skupnem sodelovanju pri odpravljanju oz. preobrazbi starih vzorcev odnosov in stereotipnih vlog, ki so zaznamovane z razrednim bojem za moč in povzročajo nasilje med spoloma.

V tej luči Lars H. Gustafsson poziva vse moške, da bi prevzeli odgovornost kot očetje in da bi s tem, ko bi preobrazili patriarhalno podobo moškosti, postali svojim otrokom vzor za moško vlogo. Prav tako želi »navdihniti dečke in može, da bi premišljevali o tem, kaj je možato in kaj je humano«. Želi, »da bi bili moške hrabri in močni, da bi se odprli in da bi bili pripravljeni pokazati svojo šibkost in odvisnost.«⁶ Gustafsson moškim, ki so pripravljeni hoditi po poti spremembe in slediti feminizaciji in etizaciji sveta, svetuje naj si prizadevajo razviti možatost, ki jo opisuje Richard Rohr v knjigi *Približevanje moškega k Bogu*. Rohr je ameriški

³ Nav. po D. K. Ocvirk, *Služenje Novi zavezi*, v: D. K. Ocvirk, (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000, 6.

⁴ Prim. F. O. Brachfeld, *I complessi d'inferiorità della donna, Introduzione alla psicologia femminile*, Gherardo Casini, Roma 1952, 168-169.

⁵ Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta, *A ciascuna di voi* (29.6.1995), v: AAS 87 (1995) (slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, Družina, Ljubljana 1996, 23).

⁶ L. H. Gustafsson, *Moško nasilje – odgovornost moških!*, v: G. Bergstrand (izd.), *Prostori moškosti : osem esejev o odnosih med spoloma, starševstvu in moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 68.

franciškanski duhovnik, ki skozi vrsto potovanj opisuje razvoj k bogatejši moštosti. Potovanje se metaforično prične z mladim, pravkar odraslim moškim, za katerega je značilna robata moštost, ki je posledica tega, da se je pravkar iztrgal iz materinega naročja v spolno polarizacijo odrasčanja. Od tega trenutka dalje mora moški, po mnenju avtorja, opraviti dvoje popotovanj. Prvo je popotovanje v ženskost – popotovanje apostola Janeza. Moški mora na tem popotovanju znova osvojiti ženski pol, ki ga nosi v sebi – čustveni moški, če si želi, da ne bi končal v lažni moškosti, v lesketajočem se svetu mačizma. Drugo popotovanje (to pa se ne more začeti, dokler ni osvojeno in končano prvo popotovanje) pa je popotovanje v globoko moštost – popotovanje Janeza Krstnika. Moški, ki si ne upa na to nevarno in pustolovsko popotovanje v divjino, po mnenju Rohra tvega, da bo obtičal v lažni feminilnosti, v ozkosrčnem svetu patriarhalnega moškega.⁷

K antropologiji feminizacije kot etizacije sveta sodi tudi poskus trajnega ohranjanja vrednot, ki jih je zgodovina tradicionalno bolj pripisovala ženskam: čustvenost, senzibilnost, nežnost, požrtvovalnost oz. skrb za drugega; predvsem pa razumevanje teh vrednot kot človeško univerzalnih, ki jih moramo tako posamezniki kot institucije v prihodnje intenzivneje negovati in ohranjati v smislu svetovnega počlovečevalnega procesa. Kultura »kot sožitje razlik« je mogoča samo kot nekaj univerzalnega, delne emancipacije ni. Emancipacija vidi v svobodi eno najbolj temeljnih vrednot življenja, feminizacija poskuša ženski in ženstvenosti vrniti dostojanstvo, etizacija pa človeka opozarja na svetost in odgovornost do življenja. Feminizacija in etizacija sta tako vzporedna procesa, ki sta usmerjena k enakemu cilju: odgovorni humanizaciji sveta.

1. Osvobajanje od strahu pred »svobodo«

Zaradi pasivnega položaja, ki je bil dodeljen ženskam v preteklosti, se je ženski precej težko docela vživeti v aktivno vlogo sooblikovalke verskega in svetnega življenja. S tem ko ženska stopa iz območja nevidnosti v aktivno, vidno sfero delovanja, tako na svetnem kot na verskem področju, ji, kot kaže, včasih zmanjkuje poguma in moči. Obremenjuje jo namreč strah pred »svobodo«, samostojnostjo in aktivnostjo. Zdi se, kot da se je zapletla v paradoks »hotenega in uresničenega«. Poprej, ko je izza kulise spremljala in opazovala dogajanje na odru življenja, si je želela biti in postati aktivna sooblikovalka; zdaj pa, ko si je izborila prostor na odru, se zdi, kot da bi se včasih raje umaknila nazaj za oder. Da bi premagala strah, se mora poglobiti vanj, ga zaznati, se z njim soočiti

⁷ Prim. R. Rohr, *The wild Man's Journey, Reflection on male spirituality*, St. Anthony Messenger Press, Ohio 1996, 69.

in razumeti njegov izvor. Ko se bo lotila preučevanja in raziskovanja svojega strahu pred svobodo, se bo počasi začela osvobajati tega strahu.

Po mnenju Paula Freira je strah pred svobodo značilen za vse, ki trpijo kakršno koli obliko zapostavljenosti. Zatirani namreč ponotranijo podobo, ki jo ima o njih zatiralec, strah in občutek nemoči pa se jim vtisneta v podzavest. Vzorec podrejenosti tako postane njihov način funkcioniranja in delovanja. Ta ostane tudi potem, ko »zatiralec« izgine, oziroma ko zunanje zatiranje preneha. Da bi se zatirani popolnoma osvobodili vzorca strahu, ga morajo spremeniti in nadomestiti z vzorcem avtonomnosti in odgovornosti.⁸

Strah »pred svobodo« je za ženske močna ovira na poti samouresničevanja in aktivnega sodelovanja. Ženske so namreč ponotranjile podobo svoje podrejenosti in s tem sprejele ravnanje, ki ga zanje določa »patriarhalni zatiralec«.

Svoboda postavlja ženske pred avtonomnost in odgovornost v iskanju nove ženske identitete in paradigme. Tukaj se ženske soočijo z dilemo: odreči se svobodi ali si zanjo prizadevati. V prvem primeru se odrečejo svobodnemu sodelovanju in sooblikovanju sveta in vere in s tem sprejmejo zgolj »žensko vlogo«, ki so jim jo dodelili moški. V drugem primeru pa si prizadevajo za svobodo, ki je edino pravo prizadevanje človeka, da postane bolj človek, oseba. Življenje brez svobode je dehumanizacija, razčlovečenje človeka. Samo prizadevanje za humanizacijo in s tem za svobodno življenje omogoča ženski rast njene osebnosti.

V okviru svetnega feminizma in feministične teologije si ženska izbira humanizacijo in s tem svobodo in življenje. Iskanje nove ženske paradigme, ki v ospredje postavlja človeško osebo in ne spolnih identitet, je težavno in naporno osvobajanje, saj si mora človek prizadevati za lastno osvobajanje, ne da bi zatiral drugega. Ženske vse bolj spoznavajo, da morajo same dati svoji religiozni izkušnji obliko: to je pomembno zanje same in za druge. Zato feministične teologinje in vse ženske iščejo nove poti, nove možnosti, nove rešitve, kako bi ženske v Cerкви našle sebe, postale z njo še bolj povezane ter premagale ovire, ki onemogočajo skupno delovanje. Ženske so na zunaj večkrat videti prilagodljive in »pridne«, v resnici pa so vedno budne in odprte za novo. Po eni strani se zavedajo stagnacije v krščanskem prostoru, po drugi pa vedno znova upajo, da se bo z veliko potrpežljivosti le nekaj spremenilo. Toda veliko jih misli tudi drugače. Nekatere so polne strahu in se bojijo, da se bo vse začelo majati, če bodo uvedle kaj novega in se sprašujejo, če ni bilo do sedaj vse narobe. Druge so se sprijaznile z razmerami, čeprav imajo občutek, da jih izkorišča tudi Cerkev. To so ženske, ki so se veliko žrtvovale in delale v Cerкви. Nekatere ženske pa so že dolgo oddaljene od

⁸ Prim. P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, New York 1993, 29.

krščanstva, a iščejo nove oblike krščanstva, in se delno angažirajo v tretjem svetu in delajo za mir in blagor človeštva.

Premajhna samozavest, ki izvira iz socializacije in se izraža v zavesti »saj sem samo ženska«, je tako velik zaviralni dejavnik, da ženske ne zmorejo izraziti svojega nezadovoljstva in kritike glede Cerkve in krščanstva.⁹

Izbira, pred katero stoji ženska, tako rekoč ni prava izbira. Bolj pomembno je namreč fundamentalno spoznanje, da je ženska v prvi vrsti človek in šele nato ženska. Pravzaprav je razlikovanje med človekom in žensko iluzija, prevara, ki jo je ustvarila patriarhalna družba. Patricia Wilson Kastner pravi: »Obstaja fundamentalna zavest oziroma prepričanje, da je najbolj fundamentalna kategorija humanosti človek.«¹⁰

Biti ženska torej v prvi vrsti pomeni biti človek. Celovitost človeka je sprejemanje različnosti spolnih identitet, ne pa njihova negacija. Humanizacija je v polni meri dosežena takrat, ko je ženska lahko ponosna na svojo ženskost, ne pa, ko jo mora negirati ali skrivati. Potemtakem je delitev na ženske in moške pomembna, a vendar predstavlja le eno kategorijo delitve izmed mnogih. Če se sklicujemo samo na spolno delitev in pri tem ne upoštevamo temelja človečnosti obeh spolov, kaj hitro lahko zapademo v spolno, rasno ali katero koli drugo diskriminacijo. Zato je nadvse pomembno, da se zavedamo naše skupne temeljne enakosti, ki se zrcali v luči človečnosti božjih otrok.

Feministične teologinje skušajo graditi svoja prizadevanja za svobodo in enakopravnost na temelju človečnosti, humanosti, ki naj ne bi ogrožala nikogar. Ženskam pomagajo pri osvobajanju od strahu pred svobodo in jih bodrijo na poti njihovega samouresničevanja in sooblikovanja verske in življenjske izkušnje. Zavedajo se, da lahko ženska v moški svet prinese novo upanje ter lepšo in predvsem manj lažno podobo. Vsekakor ženska ne sme postati ali ostati »predmet ali lastnina« nobenemu in na nobenem področju družbenega sožitja, tudi v Cerkvi ne. Janez Pavel II. pravi: »Žena ne sme postati 'predmet' moškega 'gospodovanja' in ne njegova 'lastnina'.«¹¹

2. Verska izobrazba žensk

Feministična teologija spodbuja izobraževanje žensk in da pri bogoslužju ne bi bile samo pasivne opazovalke. V izobrazbi žensk vidi od-

⁹ Prim. K. Heinz Schmitt, *Zakaj ženske nočejo več spadati zraven*, v: D. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, 145.

¹⁰ P. Wilson Kastner, *Faith, Feminism and the Christ*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 56.

¹¹ Janez Pavel II. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, Družina, Ljubljana 1989, 20.

ločilni ključ za prebuditev žensk iz zaspanosti in otopelosti. Prav teološka izobrazba je namreč ključni element, ki je pripomogel k razvoju in napredku feministične teologije. Ko se ženska versko oziroma teološko izobrazila, se usposobi za samostojno spremljanje in sooblikovanje teoloških in verskih zadev. Tako so mnoge študije feminističnih teologinj, še posebno s področja biblične hermenevtike, skoraj nepogrešljiv prispevek in dopolnilo »moški biblični hermenevtiki«.¹² Ženske naj bi se torej izobrazile, kolikor se le da, da bi lahko bile v službi evangelija in vere.

Kljub številnim oviram lahko versko oziroma teološko izobražena ženska veliko prispeva k rodovitnejšemu delu in medsebojnemu odnosu tako v Cerkvi kot v družbi. Versko izobražene ženske naj bi se zavzemale za troje: a) za prenašanje teološke oblike mišljenja v prakso in družbeno »angažiranost«; b) vključitev interdisciplinarnosti: denimo povežavo teologije s književnostjo, sociologijo ipd., in za celovito mišljenje; c) za vse možne oblike, s katerimi se teologija lahko izrazi (od znanstvenega do umetniškega izražanja).

Teološko izobražene ženske bodo pomagale sodobni ženski in s tem vsej družbi.¹³ Ženska je nosilka številnih lastnosti, ki se jih moški tudi z najtežjim treningom težko priuči: izjemna ženska občutljivost za potrebe bližnjega krepi v družbi socialni čut; nežno in ljubeče ženino srce pospešuje družbeno-etično razsežnost. Te in druge sposobnosti so lastne geniju ženske.¹⁴

Ženska naj z versko izobrazbo lastnosti, ki so dane njeni ženski naravi, še bolj razvija, hkrati pa naj z njimi vpliva na vero, teologijo in življenje. Sposobnosti, ki jih ima, naj postanejo vidne in navzoče tako v verskem kot svetnem življenju. Z uresničevanjem svojih talentov naj bi ženske globoko sooblikovale svet ter boljše in predvsem bolj humano življenje. S svojo besedo naj bi prispevale k bolj celoviti podobi sveta. Saj »še različno gledanje moškega in ženske na osebe, stvari in dogodke ustvarja celovito podobo o življenjskih in družbenih, spoznavoslovnih, umetniških in drugih vprašanjih. Gotovo je, da so že gledanja s strani istega spola različna; toda ženski in moški način gledanja in spoznanja imata nekaj specifičnega, svojskega, drugemu spolu zastrtega ... Brez ženskih etičnih vrtilin, kot so ljubezen in razumevanje, potrpljenje in odpuščanje, miroljubnost in vztrajnost, ki so blagodejno vplivale in še vplivajo na življenje v družini in družbi, bi bili oropani vere in zaupanja v človeka. Brez ženskega čuta za človeka, za njegove duhovne in druge

¹² Prim. M. Raphael, *Hermeneutics from a Feminist Perspective*, v: L. Isherwood, D. McEwan, *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 101.

¹³ Prim. B. Ambruž, *Ženska v katoliški Cerkvi danes in jutri*, v: *Tretji dan* 6/7 (2002), 57.

¹⁴ Prim. Janez Pavel II. Mednarodno leto žensk, 20.

potrebe bi bilo vse človeštvo revnejše zaradi pomanjkanja pričevanj, ki odsevajo delovanje božje modrosti, moči in bližine.«¹⁵

Šele ob drugem in drugačnem se lahko človek v vsej polnosti zave svoje enkratnosti, posebnosti in drugačnosti. Zato je ženska poklicana, da sprejme svojo ženskost in da to ženskost zaživi v polnosti. To pa je temeljni cilj feministične teologije, ki ženske vzpodbuja, da sledijo idealu izpolnjene in osvobodjene ženske.

Današnjemu svetu in Cerkvi več kot očitno manjka ženskosti: senzibilnosti, intuitivnosti, umirjenosti, nežnosti in požrtvovalne ljubezni. Danes je namreč tako Cerkev kot tudi družba postala organizacija, kjer so na dnevnem redu seje, zborovanja, kongresi, neskončna razpravljanja o strukturah ... Pozablja pa se, da je Cerkev občestvo, v katerem živijo tudi ženske, otroci, bolni in ostareli. Občestvo, ki naj bi težilo k razumevanju, sprejemanju in prizadevanju za resnico. Predvsem pa občestvo žensk in moških, ki so združeni in povezani v luči božje podobnosti in ljubezni. Saj je, kot pravi D. Ocvirk, »krščanstvo religija odnosov, in sicer ne kakršnih koli, ampak takšnih, ki jih je postavil Jezus iz Nazareta.«¹⁶

S poglobljanjem v razne versko-teološke resnice, predvsem pa z aktivnim sodelovanjem naj bi ženske v svet vnesle »pozabljene« ženske talente in vrline in s tem oplemenitile življenje in pogled na sočloveka ter bivanje na sploh. Svetu bi vrnile spoštovanje do izgubljene barvitosti in dobrotljivosti.

Pomembnost žena in njihovega deleža v današnji Cerkvi in družbi D. Ocvirk opredeli takole: »Ni čudno, če so pri nas ravno ženske ostale zveste Kristusu in jih komunizem, ki je gradil na moči in nasilju, ni premamil in prestrašil. ... Upajmo, da teh božjih žena ne bo zmanjkalo in da bodo njihova prizadevanja ter zgled pritegnili in spreobrili k ljubezni tudi moške.«¹⁷

Feministične teologinje torej čutijo poslanstvo, da skupaj z moškimi zgradijo Cerkev in družbo enakopravnih ljudi in pri tem vztrajajo kljub oviram. Zdi se, da jim postmoderna s svojo naklonjenostjo do drugačnosti, še posebno do ženske drugačnosti, pri tem »stoji ob strani«; jim daje podporo in jih vzpodbuja v iskanju in utemeljevanju ženske drugačnosti.

3. Katoliška Cerkev – preludij mogočega

Zgolj feminizem, uzakonjena enakopravnost in enakovrednost spolov ter *Splošna deklaracija človekovih pravic* niso dovolj, da bi se svet lahko

¹⁵ R. Valenčič, *Uvodna beseda*, v: Mednarodno leto žensk, 9-10.

¹⁶ D. Ocvirk, *Služenje Novi zavezi*, v: *Ljubim te in trpim*, 5.

¹⁷ D. Ocvirk, *Pokončne, požrtvovalne, neustrašne*, v: *Družina* (15. 9. 1991), št. 35, 3.

v celoti osvobodil negativnih stereotipnih vlog, podob in predsodkov, katerih ujetnik je. Sedaj, ko sta oba spola vsaj teoretično in delno tudi praktično enakopravna, se zdi, da je feminizacija in etizacija sveta ostala le na papirju.

Poskus emancipacije kot delne feminizacije sveta je v tem pogledu razumljen samo kot zelo specifičen »dolga marš skozi institucije«. Gola emancipacija, ki prav tako kot patriarhalni androcentrize gradi na bitki za moč, ne zadostuje. Takšna delna, površinska emancipacija prej zaslužuje, kot pa osvobaja. Je pa verjetno tako kot vse oblike feminizma potrebna zato, da se svet prebudi do te mere, da je pripravljen na feminizacijo in etizacijo sveta v smislu Jezusove »revolucionarne« nenasilne preobrazbe medosebnih odnosov s »politiko«, ki poudarja moč ljubezni in nenasilja.

Nekatere negativne tradicionalne, stereotipne podobe vlog spolov tako žensko kot tudi moške še vedno držijo v svojih krempljih in nemalokrat se jih ženska in moški oprijemata sama. Morda je zato kriv strah pred neznanim, ki je povezan s spremembo, ki večini ljudi predstavlja oviro, tujek, ki bi s svojo pojavnostjo lahko ogrozil dotlej ustaljeno prakso. A kljub temu se vloge spolov spreminjajo. »Moderna Pepelka poskuša prenehati čakati na princa na belem konju in želi sama postati svoj princ,« moški pa je prenehal sanjati sanje divjega moža in se podal na popotovanje apostola Janeza in Janeza Krstnika; podal se je na pot iskanja nove podobe moškosti. Razdvojenost med stariimi tradicionalnimi stereotipnimi podobami in podobami, ki se na novo ponujajo, na poti preobrazbe najmočneje onemogoča oba spola. Po eni strani je tako sodobna emancipirana ženska s kariero razpeta med uspešnim poslovnim življenjem ter uspešnim zakonskim oz. družinskim življenjem. Prav tako pa je tudi moški razpet med delom in družino, med kariero in otrokom. Pri tem pa je razpetost ženske kljub govorjenju o enakosti in enakopravnosti obremenjena z miselnostjo, v kateri še vedno prevladujejo predsodki o večvrednosti in večji pomembnosti možev službene kariere.

Vendar pa enakopravnost zahteva nekaj povsem drugega: da so izrazito ženski odnosi do bivanja družbeno enakovredno priznani. To pomeni globok poseg v celotno organizacijo našega gospodarskega, družbenega, političnega, predsvem pa cerkvenega življenja. Biti ženska namreč v prvi vrsti pomeni biti človek. Sprejemanje človeka pomeni upoštevanje različnosti spolnih identitet, ne pa njihove negacije. Humanizacija je v polni meri dosežena takrat, ko je ženska lahko ponosna na svojo ženskost, ne pa ko jo mora skrivati ali negirati. G. Simmel pravi: »Naivnemu enačenju moških vrednot z vrednotami kot takimi se lahko izognemo samo tako, da ženski eksistenci kot taki priznamo, da ima podlago, ki se v temelju razlikuje od moške, in življenjski tok, ki teče v po-

vsem drugo smer: imamo dve bivanjski totaliteti, od katerih je vsaka strukturirana po popolnoma avtonomnem pravilu.¹⁸

Feminizacija v tem smislu, ki žensko in moškega pojmuje kot dve enakovredni »bivanjski totaliteti«, ki druga drugo ne ogrožata v smislu tekmovalnosti, podrejenosti, ampak svobodno (so)bivata in (so)oblikujeta svet, vodi v novo etizacijo sveta. Le-ta omogoča skupnost in življenje v ljubezni. Kajti samo ženska in moški, ki bosta vesela svoje ženskosti in moškosti, se bosta lahko svobodno uresničevala v vseh razsežnostih in v polnosti uresničevala svoje poslanstvo »biti za drugega«, biti žensko in moško obličje Boga.¹⁹ Zato, da bosta oba lahko ponosna na svojo ženskost ali moškost, se morata s pomočjo feminizacije in etizacije sveta najprej osvoboditi izpod jarma patriarhalne zaznamovanosti negativnih stereotipnih podob in predsodkov.

V našem času je vprašanje »pravic žene« in »pravic moškega« dobilo nov pomen v širokem okviru pravic človeške osebe. S tem naj bi bilo preseženo pojmovanje pravic glede na spol, saj v ospredje postavi pravice človeške osebe kot take. Zdi se torej, da je civilna družba v tej smeri korak pred Cerkvijo, saj je enakopravnost spolov v družbenem obsegu dosegla večji obseg. Predvsem pa je, kot številne feministične teologinje očitajo katolištvu, družbena sprememba pozvala Cerkev, da se je začela spraševati o upravičenosti oz. neupravičenosti položaja žene tako znotraj njenih struktur kot tudi znotraj družbe. Očitek, da je bila v tem primeru Cerkev »le postoludij obstoječega, nikoli preludij mogočega«²⁰ v pomoči Cerkve pri osvobajanju žensk naleteli na plodna tla. Prav tako bi lahko v obotavljanju Cerkve pri vzpodbujanju in uveljavljanju enakopravnosti spolov v njenih strukturah prepoznali »počasnost odzivanja na zunanje dražljaje«, ki »je velika krivda Cerkve, ki postaja vse bolj mrtva. Neodzivanje na zunanje dražljaje zaradi bojzani zavoljo zmot siromaši Cerkev. Kakšno bi bilo življenje človeka, če bi se bal lastne sence? Trkanje na vest ljudi, ko se je točka že zlila, pa je spet udarec mimo. Ljudje potrebujejo Cerkev, ki ne bo sama zase, temveč za ljudi od Boga. Imeti bi morala jasne in trdne smernice, pa čeprav bi s tem včasih prinesla v javnost nekaj razdora. Cerkev na Slovenskem je dobila možnost, da se ponovno rodi, a kot da je še vedno v porodnih krčih. Ne izvije se iz otopelosti, ki je nastala po dolgem tepežu, ki ga je bila deležna v prejšnjem režimu.«²¹

¹⁸ G. Simmel, v: C. Tóth, *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Murska Sobota 2002, 74.

¹⁹ Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000) 233.

²⁰ H. Kühler, »Die römisch-katholische Kirche als konservative Grossmacht im 19. und 20. Jahrhundert«, v: G. K. Kaltenbrunner (ur.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Rombach, Freiburg 1972, 372.

²¹ J. Zapotnik, v: D. K. Ocvirk, *Lepo tveganje*, 112.

V teh prelomnih časih tudi Cerkev stoji pred pomembno preobrazbo. Po mnenju D. K. Ocvirka bo morala Cerkev »bolj kakor doslej spodbujati dialog in razpravo med vsemi svojimi člani. Pretok informacij in odločitev bo moral biti večsmeren: od zgoraj navzdol in obrnjeno, na levo in desno, na vse štiri strani neba, med moškimi in ženskami ... To tudi pomeni, da se bo nujno razprla toga dvodelna struktura kleriki – laiki in se bo uveljavila bolj služnjska ureditev, ki bo lahko upoštevala različne darove (karizme) pri zidanju vse Cerkve in opravljanju njenega poslanstva.«²² Cerkev je torej na potezi, da tudi v praksi, ne samo v teoriji, sprejme žensko v vsej njeni človečnosti in bogopodobnosti hkrati. Predvsem pa je poklicana, da s svojim zgledom z opuščanjem škodljivih, negativnih tradicionalnih stereotipov in predsodkov ponudi zgled za bolj zdrave, predvsem pa bolj humane odnose med spoloma in s tem za celotno mrežo odnosov. Cerkev je poklicana, da temeljito, kot je to zanjo značilno, še enkrat kritično presodi pogled na njeno »preteklo« pomoč ženskam in moškim pri osvobajanju izpod mehanizmov moči in nasilja.²³ Kajti »Bog ne gleda na spol, Bog vabi vsakega ...«²⁴ da se mu pridruži

²² D. K. Ocvirk, *Prestop v božji tabor, v: Ljubim te in trpim*, 79.

²³ Na sledove nasilja Cerkve nad žensko kaže dejstvo, da so ženske vse bolj nezadovoljne s Cerkvijo in položajem, ki jim ga ta omogoča in dodeljuje v svojih strukturah. To, da ženske v Cerkvi niso »samostojni ljudje« ter, da so razumljene kot »božja druga garnitura«, prinaša s seboj velike posledice. Ker se ženske počutijo zapostavljene, prihaja do vse večjega izstopanja žensk iz Cerkve. Omenjeno pa povzroča, da se počasi krči najzvestejši potencial članov Cerkve, ki ga sestavljajo prav ženske. K. Heinz Schmitt opozarja na študijo v Allensbachu, ko je le 20% anketiranih žensk odgovorilo pozitivno na vprašanje: »Verjamete, da katoliška Cerkev danes razume ženske?« Dejstvo, da ženske zaradi nezadovoljstva in občutka manjvrednosti, zapuščajo Cerkev, jasno kaže, »da Cerkev oz. župnijska skupnost za številne ženske ni več kraj, kjer bi šlo za vprašanja in probleme, ki jih kot ženske neposredno in življenjsko zadevajo, da na področju Cerkve in vere ženske ne morejo pridobiti zrele, verske identitete. Ravno nasprotno: Cerkev in župnijska skupnost postajata za ženske čedalje bolj patriarhalno vladane, do žensk in spolnosti sovražne ustanove, ki na podlagi svojih moralnih, dogmatskih in oblastnih norm ne dopuščajo, da bi ženske postale subjekti – zato ženske ustrezno ukrepajo in zapuščajo ta njim sovražni življenjski prostor.« (glej: K. Heinz Schmitt, *Zakaj ženske nočejo več spadati zraven*, v: D. K. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, 142.) V primeru, ko krščanstvo oz. Cerkev ženskam ne ponuja možnosti samo prepoznanja in udejstvovanja znotraj Cerkvenih struktur ter s tem, ko žensko razume kot »drugo kolo« in ne kot enakovreden in enakopraven samostojni subjekt, je nasilje nad žensko in posledično tudi nad moškimi. Domnevo, da ženska v katoliški Cerkvi ni enako upoštevana kot moški potrjujejo tudi rezultati moje raziskave oz. ankete. Na vprašanje št. 9.: Ali sta moški in ženski princip v delovanju slovenske katoliške Cerkve enako ovrednotena, je 76 anketiranih odgovorilo pozitivno, 9 jih meni, da je ženski princip bolj upoštevan, kar 169 pa je mnenja, da je moški princip v Cerkvi bolj upoštevan od ženskega. (N. Furlan, *Vpliv spolnih stereotipov na nasilje v sistemu države in katoliške Cerkve*, Doktorska disertacija, Teološka fakulteta, Ljubljana 2005, 311.)

²⁴ *Intervju z dr. Dragom Ocvirkom, v: Dnevnik (sobota, 18. maj 2002), 22-23.*

pri gradnji Jezusove Cerkve in širjenju občestva skupnosti v služenju drugemu. Cerkev je danes izzvana, da tudi ona kritično presodi »zmotnost« ali »pravovernost« njenega človeškega elementa in s tem, ko enkrat za vselej prekine z nasiljem zoper ženske in jih prestavi iz prostora »božje druge garniture« na mesto osvobojenega, samostojnega, enakopravnega in enakovrednega človeka, ki aktivno sodeluje pri oznanjevanju evangelija in gradnji »Cerkve kot skupnosti občestev, v katerih bodo ljudje našli del samih sebe, svojih zanimanj«.²⁵

Svet in ljudje danes morda še bolj kot kdaj koli prej potrebujeta človečnost oz. bolje rečeno božanskost Cerkve, potrebujeta njeno pomoč pri vzpostavljanju novih vsebin odnosov in osebnosti. Vse močnejša je potreba po Cerкви, ki bi razumela nujno celostne preobrazbe odnosov moči, z odnosi ljubezni. Vse močnejša je potreba po »demokratizaciji« Cerkve. Vendar je, kot opozarja Bogdan Dolenc, »nesmiselno govoriti o »demokratizaciji« Cerkve v državnopravnem smislu. Nosilec vrhovne oblasti v Cerкви ni ljudstvo, temveč Kristus, ki je s poklicem dvanajstih določil temeljno sestavo njenih služb. Tudi ne gre za to, da bi cerkvene službe zamenjali s sinodalno sestavo, neka dopolnitev v tej smeri pa je gotovo mogoča. Cerkev potrebuje čvrste službe za ohranjanje razodete resnice, vendar to samo po sebi še ne pomeni niti avtoritarnosti niti centralizma. Pomeni pa uravnoteženo razmerje med karizmo vodstva in drugimi karizmami, med središčem in krajevnimi cerkvami, med moškimi in ženskami. Pomeni tudi skupno poslušanje Duha in nenehen razgovor o tem, kakšna naj bo pot Cerkve v spremenjenih razmerah. Cerkev si ne sme privoščiti, da bi vnovič prezrla znamenja časa.«²⁶

Kultura, ki pozablja na Boga, je kultura, kjer sta ljubezen in spoštovanje izgubili globlji pomen. Kultura brez prave ljubezni, v kateri spoštovanje drugačnosti in različnosti služi le osebnim, sebičnim interesom, je kultura tavajočih iskalcev sreče, ki so se v svojem iskanju obrnili v napačno smer. V ozadju potrebe po novi etizaciji v smislu feminizacije in humanizacije sveta lahko razberemo klic po »svetosti«²⁷ oziroma »religioznosti«. Današnja kultura, ki tava med predsodki, stereotipi in tradicijo ter novimi oblikami moškosti, ženskosti in njunih spolnih vlog, potrebuje »močno teologijo kulture«. Pri tem ne gre za neko novo teologijo,

²⁵ *Intervju ...*, 23.

²⁶ B. Dolenc, *Demokratski slog v Cerкви*, v: D. K. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, 26.

²⁷ *Svetost* bivanja po Schopenhauerjevem mnenju izpopolnjuje vsak kanček življenja ter oblikuje njegov moralni interes v izrecno zapoved, *naj nihče nikomur ne dela krivice*. Schopenhauerjevo pojmovanje svetosti je zelo aktualen temelj za *filozofijo kulture*, in kot vidimo pri teologu Paulu Tillichu, v določenih vidikih celo za *teologijo kulture*. (glej: C. Tóth, *Metafizika čutnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1998, 245.)

ampak za tisto temeljno krščansko, svetopisemsko teologijo, ki je v službi ljubezni, nenasilja in kot taka v službi človeka. Cerkev naj v teh kriznih časih postane preludij mogočega.

Literatura:

- Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29. 6. 1995), v: *AAS* 87 (1995), slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, CD 62, Družina, Ljubljana 1996.
- Janez Pavel II. apostolsko pismo *O dostojanstvu žene*, Družina, Ljubljana 1989 (CD 40).
- Ambruž, B., *Ženska v katoliški Cerkvi danes in jutri*, v: *Tretji dan* 6/7 (2002), 54-60.
- Brachfeld F. O., *I complessi d'inferiorità della donna. Introduzione alla psicologia femminile*, Gherardo Casini, Roma 1952.
- Freire P., *Pedagogy of the Opressed*, Continuum, New York 1993.
- Wilson Kastner P., *Faith, Feminism and the Christ*, Fostress Press, Philadelphia 1983.
- Firer Hinze C., *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000) 231-238.
- Isherwood L., McEwan D., *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Kaltenbrunner G. K. (ur.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Rombach, Freiburg 1972.
- Oakley A., *Gospodinja*, Lila zbirka, Ljubljana 2000.
- Ocvirk D. K. (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000.
- Prostori moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996.
- Rohr R., *The wild Man's Journey, Reflection on male spirituality*, St. Anthony Messenger Press, Ohio 1996.
- Tóth C., *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Murska Sobota 2002.
- Tóth C., *Metafizika čutnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1998.

Nadja Furlan

Spolni stereotipi in položaj žensk v katoliški Cerkvi

Povzetek: Prispevek obravnava vprašanje spolnih stereotipov in predsodkov v katoliški Cerkvi in zahodni družbi, ki je v današnjem svetu, ki »hodi po poti« enakovrednosti in enakopravnosti spolov, nadvse pomembno in aktualno. Spreminjajo se tradicionalno določene stereotipne podobe moškega in ženske, njihove vloge in delitev dela med njima dobiva novo vsebino. Smo v procesu vsesplošnih sprememb. Preobrazba medosebnih odnosov in dojetanja samega sebe in drugega je temeljna sprememba, ki močno zaznamuje in vpliva na vse ostale spremembe globalnega sveta. Predsodki in negativni spolni stereotipi so podtalen element, ki negativno in razdiralno deluje na medsebojne odnose. Močno zaznamujejo naše dojetanje samega sebe in drugega, pospešujejo in vzpodbujajo širjenje hierarhije med spoloma, spolno diskriminacijo in so znanilci in glasniki patriarhalne miselnosti in »vulgarne, nehumane družbe«. Zato je nadvse pomembno, da v prizadevanju za boljše medsebojne odnose na novo kritično premislimo in presodimo predsodke in spolne stereotipe, ki pospešujejo boj za premoč med spoloma ter si prizadevamo za njihovo postopno nadomestitev z etosom humanizacije in feminizacije sveta v luči Kristusove ljubezni do bližnjega.

Ključne besede: spolni stereotipi, predsodki, hierarhija med spoloma, enakovrednost, enakopravnost spolov, feministična teologija, »katoliški feminizem«.

Summary: **Gender Stereotypes and the Position of Women in the Catholic Church**

The issue of gender stereotypes and prejudices is important and topical in today's world walking along the path of equality and equivalence of sexes. Traditionally defined stereotyped notions of man and woman keep changing and gaining new contents. The process of change is universal. The transformation of interpersonal relations and of human perception of oneself and of the other is a fundamental change, which heavily marks and influences all other changes in the global world. Prejudices and negative gender stereotypes surreptitiously act on interpersonal relations in a negative and devastating way. They strongly determine one's perception of oneself and of the other, drive forward the hierarchy of the sexes and sex-based discrimination and are heralds of a patriarchal way of thinking and of a »vulgar, inhuman society«. When striving for better interpersonal relations it is of utmost importance to critically rethink prejudices and gender stereotypes, which stir up the battle of the sexes. One should try to gradually replace them by the ethos of humanisation and feminisation of the world in the light of Jesus Christ's brotherly/sisterly love.

Key words: gender stereotypes and prejudices, gender hierarchy, equivalence of sexes, equality of sexes, feminist theology, »Christian feminism«.

*Podvomiti je treba o vsem, kar so o ženskah napisali moški,
saj ti razsojajo v svoji lastni pravdi.
(Poulain de la Barre)*

Uvod

Duhovnik obišče uro verouka v šolskem razredu in vpraša: »Koliko zakramentov imamo?« Dekle odgovori: »Sedem za fante in šest za de-

kleta.« Duhovnik ostane brez besed. To anekdoto že leta pripovedujejo v ženskih skupinah. Zgodba razkriva globoko resnico o različnih položajih spolov znotraj katoliške Cerkve in verske vzgoje. Otrok, ki se seznanja z versko vzgojo, se skupaj z njo seznanja tudi s predsodki in spolno stereotipnimi podobami ženske in moškega, ki jih je Cerkev privzela v procesu institucionalizacije in postopne patriarhalizacije.¹ Krščanstvo, ki je v svojem nauku izrazito egalitarno, je namreč skozi zgodovino doživljalo različne »spremembe« in preobrazbe v zvezi z vplivom spolnih stereotipov, ki je rasel sorazmerno z vplivom patriarhalne oblasti. Številni predsodki, ki čeprav niso del »veselega oznanila«, so tekom stoletij obarvali in zaznamovali pogled na žensko in moškega. Vpliv izrazito patriarhalne družbe, v kateri se je krščanstvo inkulturiralo in razvijalo, je bil v različnih zgodovinskih trenutkih različno močan, to pa se je odražalo tudi v izboru svetopisemskih tekstov, ki so jim v določenem obdobju posvečali večji pomen oziroma večjo moč. Kajti v svetopisemskih tekstih je mogoče zaslediti dvoumnost oziroma dvojnost tradicij.

V besedilu Stare kot tudi Nove zaveze sta navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. Družba in Cerkev sta v različnih zgodovinskih obdobjih izbirali tekste, ki so bolj ustrezali določenemu miselnemu kontekstu in družbeni ureditvi. Prav tako je Cerkev, ki jo vedno zaznamuje tudi družba, v kateri živi, saj je »živo in delujoče« občestvo vernih, v svojo teologijo sprejemala določene znanstvene domneve, ki so ustrezale njenim »pogledom«. Močna patriarhalna zaznamovanost Cerkve je v tem pogledu marsikdaj pospeševala in širila patriarhalne poglede in spolno tipizirane podobe ženske in moškega. V njeni patriarhalno-hierarhični ureditvi so še posebej feministke videle prevlado moških, ki jo je Cerkev z zgledom svoje ureditve skozi zgodovino po njihovem mnenju delno prenašala tudi na družbo. Če že ne prenašala pa vsaj spodbujala. Feministična teologija vidi v izključenosti žensk iz službenega duhovništva eno najbolj vidnih znamenj neenakosti spolov in diskriminacije. Še več, v tem

¹ Predsodke je prvi poimenoval Lippmann, ki je prvi omenil tudi stereotip kot »sliko v glavi«, ki si jo posameznik riše o sebi in drugih. Za stereotip je značilno, da temelji na nepreverjenih dejstvih in sporočilih o nekem dogodku, osebah, predmetih itd. »V bogati, kompleksni konfuziji zunanjega sveta jemljemo samo tisto, kar je za nas naša kultura že definirala, in težimo k temu, da vse gledamo, vidimo v stereotipnih formah naše kulture.« (Glej: W. Lippmann, v: M. Nastran – Ule, *Temelji socialne psihologije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1999, 15.) Predsodki so bili za Lippmanna emocionalno nabiti negativni stereotipi. Za predsodke kot tudi za stereotipe torej velja, da niso le negativni, ampak so lahko tudi pozitivni. Tako je značilno, da negativne predsodke »superiorne skupine« pripisuje drugim skupinam, medtem ko so pozitivni predsodki pripisani le pripadnikom »superiorne skupine«. Zaradi interesov »superiorne skupine« se predsodke spreminja v objekt odkrite ideologije. Predsodki, ki tej skupini koristijo, se sprejemajo kot resnica.

dejanju vidi izraz moškega šovinizma, katoliško Cerkev pa kot zadnjo trdnjavo patriarhalne miselnosti, maskulinizma in seksizma.²

Če se vrnem na razne vplive, ki so jih otroci deležni med versko izobrazbo deležni, naj omenim še uporabo izrazito patriarhalnega jezika v teološki govorici. Ta je v patriarhalni kulturi, kjer se od mož pričakuje, da so oni moč, avtoriteta in oblast, povsem razumljiva. Zato je razumljivo, da se uporablja za Boga pretežno moška govorica in moški atributi. Tako je otrok pri verski izobrazbi soočen z »moškostjo« Boga, medtem ko je ženski element večkrat zanemarjen.³ Izraz »Bog – Oče« je prav tako zaznamovan s patriarhalnim okvirom človeških in medčloveških odnosov. Zgodovinsko dejstvo, da je bil Jezus moški, gre z roko v roki s trditvijo o božji moškosti. Takšno dojemanje oz. razumevanje Boga se vtisne v otrokov spomin. Spomnim se fanta, ki je obiskoval peti razred verouka in je na moje šaljivo vprašanje: »Ali je Bog moški ali ženska?« nadvse resno in zgroženo odvrnil: »Bog je moški. Saj je Tarzan tudi moški!« V zvezi z zakoreninjenostjo predsodkov in vplivom spolnih stereotipov je zanimiv tudi primer, ki ga opisuje Jana Kerčmar, duhovnica evangeličanske Cerkve v Sloveniji: »Na začetku delovanja, ko sem imela prvi pogreb – takrat sem bila mlada in sem nosila dolge lase – je bil poleg deček, katoličan iz bližnje vasi. Po končanem obredu pri hiši, tako so mi vsaj povedali pevci žalostink, je, ker ni mogel dojeti, da je lahko duhovnik tudi ženska, dejal: 'To je Marija in luterani so nam jo ukradli.'«⁴

Vse to vzbuja vtis, da v religiji večinoma prevladujejo in dominirajo moški. Tako je proces verske vzgoje pri otrocih otežen z versko tradicijo, v kateri fantje in dekleta razvijajo različno predstavo o sebi in svojem odnosu do Boga in do drugega, glede na način, kako je verska tradicija otroku predstavljena. Zaradi številnih stereotipnih zaznamovanosti vloge ženske in moškega znotraj katoliške Cerkve in vpliva, ki ga je prinesla feministična miselnost, ki je močno vplivala tako na svetno teorijo kot tudi na teologijo, so otroci zmedeni in v verski tradiciji večkrat prepoznavajo elemente krivičnosti, seksizma in spolne diskriminacije. To pa ne ustreza etosu časa, v katerem so rojeni. Otroci so namreč povečini osvobojeni »vidne« preteklosti izkušnje zatiranosti in zapostavljenosti žensk, prav tako pa tudi pretirane feministične težnje po koreniti spre-

² Prim. M. E. Hunt, »*Wir Frauen sind Kirche*«, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 366-367.

³ Joseph Ratzinger pravi da »je zelo pomembno vztrajati pri tem, da je bilo za biblično vero vedno jasno, da Bog ni niti moški niti ženska, temveč zgolj Bog, in da se v njem izražata tako moški kakor ženska. Oba izvirata iz njega, po njunih možnostih sta v njem oba vsebovana« (J. Ratzinger, *Bog in svet. Vera in življenje v našem času*, Družina, Ljubljana 2003, 74.)

⁴ J. Kerčmar, v: *Fizično smo slabotnejše, vendar vztrajnejše*, v: Delova priloga *Ona* (13. 5. 2003), 27.

membri enakopravnosti spolov, ki se v skrajnosti odraža kot boj za oblast oziroma za premoč. Po čutenju mladih ljudi Cerkev pogosto ni v skladu z življenjskimi izkušnjami mladih ljudi, še posebej, ko gre za teme v zvezi s spolno enakopravnostjo in enakovrednostjo, ki se zdi mladim nekaj povsem razumljivega.⁵

Prepoznavanje škodljivosti spolnih stereotipno označenih strogih polarnosti je v prizadevanju za boljše medsebojne odnose in za ponovno »obuditev« Kristusovega revolucionarnega prispevka, ki je v smislu enakovrednosti in enakopravnosti spolov edinstveno in univerzalno zaznamovalo človeštvo, imperativ krščanske zapovedi ljubezni. Negativne spolne stereotipne označbe ženske, kot »pomanjkljivega moškega«, »hudičeve zapeljivke«, nečiste prešušnice in grešnice, manjvredne dekline, »maternice za rojevanje« so skozi zgodovino oteževale položaj žensk. Prav tako pa so številne predstave o moški gospokosti in gospodovalni vzvišenosti nemalokrat obremenjevale tudi moške. Številni spolni stereotipi in predsodki so poleg družbene sfere močno zaznamovali tudi katoliško Cerkev in krščanstvo. Glede na tesen medsebojni vpliv kulture in religije oziroma družbe in katoliške Cerkve je razumljivo, da so se spolni stereotipi in predsodki, ki so veljali v družbi, preselili tudi v življenje katoliške Cerkve in obratno.

Mnenja o izvoru spolnih stereotipov in predsodkov so deljena. Nekateri zagovarjajo tezo, da religije generirajo v določeni kulturi patriarhalno miselnost in s tem tudi številne spolne stereotipe in vloge spolov. Spet drugi pa domnevajo, da je družba tista, ki dopušča »osnovni in glavni poligon za razvoj predsodkov in spolnih stereotipov«.⁶

1. Stereotipen religijsko določen vzorec ženskosti in moškosti

Morda se marsikatera ženska, ki zapušča Cerkev, ker v njej ne najde razumevanja ali ker se čuti znotraj nje nekoristna in zapostavljena, v svoji razočaranosti spominja žaljivih spolnih stereotipnih podob in označb, ki jih je bila, morda vsaj posredno, deležna. Občutki manjvrednosti, podrejenosti, predvsem pa zapostavljenosti zaznamujejo nezadovoljstvo žensk znotraj krščanstva. To pa postaja čedalje večji problem za Cerkev pa tudi za cerkvene oblike socializacije.⁷ Številne ženske so

⁵ Prim. S. A. Ross, *Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung*, v: *Concillium* 38 (2002) 4, 385-386.

⁶ Vprašanje o »izvoru« spolnih stereotipnih predstav, podob in predsodkov v zvezi s spoloma je zelo tesno povezano z vprašanjem patriarhalne miselnosti in oblasti, zato ju je treba obravnavati vzajemno.

⁷ Prim. H. Häring, *Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche*, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 382.

vse bolj prepričane, da v Cerkvi in krščanstvu zanje ni več življenjskega prostora. To ugotavlja tudi K. Heinz Schmitt, ki navaja izjavo Elizabeth Moltmann – Wendel: »V teologiji in Cerkvi gospoduje Biblija, ki so jo napisali in jo razlagajo moški, moški Bog, moški Jezus, prevladuje moški način razmišljanja, zato se mnoge ženske čedalje težje sprijaznijo in istijo s tem.«⁸ Ta izjava po njegovem mnenju opisuje nelagodje, nezadovoljstvo in odtujenost številnih žensk v Cerkvi in z njo. »Kajti«, kot pravi Schmitt, »iz te jedrnate kritike jasno izhaja, da ženske v Cerkvi niso navzoče kot samostojni subjekti, da dobivajo svojo versko identiteto iz »druge roke«, od neke teologije in njene cerkveno – pastoralne prikrojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celibaterji.«⁹

Prepričanje, da je svet, v katerem bivamo, ustvarjen predvsem z moškim načelom, je danes preživeli mit, ki na vse pretege poskuša preživeti. Kljub temu da tudi Cerkev vse bolj stremi h klicu po enakovrednosti in enakopravnosti spolov, je v njenih »človeških vrstah« še vedno zaznati navzočnost številnih predsodkov in spolnih stereotipov, ki poskušajo preživeti. Predsodke o ženskah so že od sive davnine imeli za resnico oboji, moški in ženske, običaji, družba in religija pa so jih pomagali ohranjati pri življenju. Zato ni čudno, da marsikdo, ki se tega niti ne zaveda, »učinkovito« širi spolno tipizirane oblike predsodkov. Enako kot za navado rečemo, da je »železna srajca«, so tudi spolni stereotipi »železna srajca«, ki jo je potem, ko si jo enkrat oblečemo, zelo težko sleči. Naj v tem smislu nadaljujem Schmittovo misel, da ženske zapuščajo Cerkev, ker imajo dovolj nenehnih spolnih stereotipnih predstav in »obsodb«, s katerimi so v Cerkvi velikokrat soočene in katere jih zapirajo v področje pasivnosti in poslušnosti »pokornih ovčic« ali »poslušnih dekel«. Skozi zgodovino so se namreč negativne podobe ženske nalagale ena na drugo in ustvarile podobo, ki današnji ženski ne ustreza več. Ali morda bolje rečeno: enostranske razlage svetopisemskih tekstov in poudarjanje napačnih elementov določenih krščanskih resnic so skozi zgodovino omogočile, da so se oblikovale negativne spolno stereotipizirane podobe o vlogi spolov, še posebno žensk.

Tako je na primer poudarjanje svetopisemskega teksta: »Gospod Bog je tedaj iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku« (1 Mz 2,22) pripeljalo do skrajno patriarhalnih vzorcev vloge ženske. Ženska je bila na ta račun zaznamovana kot drugorazredno bitje, ki je narejeno iz moškega in zato v popolnosti njemu pokorno in podrejeno. Ta predsodek se je še bolj utrdil z Aristotelovo mislijo, da je

⁸ E. Moltmann – Wendel, v: K. H. Schmitt, *Zakaj ženske nočejo več spadati zraven*, v: D. K. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000, 141.

⁹ K. H. Schmitt, *n. d.*, 141.

»ženska ženska zaradi umanjkanja določenih lastnosti« oziroma, »značaj žensk moramo pojmovati kot značaj, ki trpi za neko naravno hibo«. ¹⁰ Tomaž Akvinski pa v navezavi nanj razglaša, da je ženska »hommo manque – pomanjkljivi moški«. Negativno zaznamovanje položaja ženske še bolj okrepi podoba ženske kot »zapeljivke«, ki je v zgodovini krščanstva odločilno vplivala na podobo in zatiranje žensk. Predvsem v asketskem življenju redovnikov je bilo razširjeno zaničevanje žensk. Vse, kar je mesenega, je bilo namreč zapisano kraljestvu teme. Sv. Avguštín tako povezuje izvirni greh s spolnim nagonom in skupaj s sv. Ambrožem postavi nasproti Evi, ki prinaša zlo, Marijo kot prinašalko življenja in odrešenja. Čeprav sv. Avguštín spoštuje Marijo kot Božjo mater, svojo mater Moniko ter Marijo Magdaleno, ki je apostolom oznanila vstajenje, so vse druge ženske zanj znak slabotnosti in nagnjenosti h grehu. ¹¹ Poudarjanje nedosegljivega ideala Device Marije je poudarjalo Evino nečistost in grešnost »povprečnih« žensk. Bolj ko je rasla patriarhalnost družbe in Cerkve, bolj se je poudarjala »šibka narava« žensk. Stavki, izvzeti iz celotnega konteksta, kot npr. »Krotka naj bo!«, »Ženska naj bo pokorna svojemu možu!« so krepili moško nadoblast in žensko podrejenost.

Pretirano poudarjanje zgolj ženske družinske vloge oziroma ženske kot matere je utemeljevalo in opravičevalo »mit o delitvi dela« in žensko držala v privatni, domači sferi. Zaradi poudarjanja pomembnosti ženske zmožnosti rojevanja so mnoge feministke Cerkvi očitale, da »zpira in reducira žensko zgolj na reproduktivno vlogo«. ¹²

Skozi zgodovino si je tako vsako obdobje posebej od »krščanstva sposedilo« tisto, kar je določenemu obdobju najbolj ustrezalo. Žensko je zaznamovala negativna moč predsodkov in drugorazrednost, ki se je odražala kot nepomembnost in odsotnost ženskega elementa tako v Bibliji kot v življenju Cerkve. Po drugi strani pa je v podobi Marije pred žensko postavila ideal, ki je ženske spominjal in opozarjal na njihovo moč in plemenitost ženske narave, ki je zaznamovana z »mesenostjo in šibkostjo«.

Feministična teologija, natančneje feministična hermenevtika, postavlja pod vprašaj nekatere razlage tekstov iz Geneze in drugih svetopisemskih odlomkov, ki se nanašajo na ženske. S tem ko so se ženske pričele strokovno ukvarjati z ženskimi liki v Svetem pismu in so v središče svetopisemskih zgodb postavile žensko izkušnjo, so se predsodki in

¹⁰ Simone de Beauvoir navaja Aristotela. *Drugi spol*, Delta, Ljubljana 1999, 13.

¹¹ Prim. I. Riedel – Spangenberg, *Christentum*, v: A. Lissner, R. Süsmuth, K. Walter, *Frauenlexikon*, Herder, Freiburg 1988, 145.

¹² Prim. M. Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, FDV, Ljubljana 1990, 82-83.

spolne stereotipne podobe začele počasi razkrajati. Vse več žensk si tako prizadeva obuditi in obnoviti podobo in pomembnost ženskega deleža v krščanski zgodovini. Saj se zavedajo, da lahko krščanstvo s svojim zgledom spoštovanja enakopravnosti in enakovrednosti spolov veliko pripomore k izoblikovanju kvalitetnejšega in lepšega sobivanja v današnjem svetu. Številne ženske znotraj krščanstva se prebujajo, doživljajo preobrazbo in iščejo svojo novo podobo, ki bi jih rešila vseh patriarhalnih oblik ujetosti v predsodke in spolne stereotipne podobe, ki so dolgo časa ogrožale in zatirale ženske in njihove potenciale. S tem ko se slikajo drugačne podobe ženskosti in se razkrajajo predsodki ter padajo stereotipne podobe, se ženske osvobajajo in postajajo svobodni subjekti, ponosne na svojo spolno identiteto. Lahko rečemo, da se družbeni spol umika »teološkemu«, ki je odraz bogopodobnosti moških in žensk in v svoji transcendentnosti presega zgolj biološko in družbeno pogojenost spolov.

Medtem ko se ženske počasi osvobajajo spolnih stereotipov in predsodkov, katerih ujetnice so bile, se moški znotraj Cerkve soočajo s posledicami teh sprememb. Ob tem, ko počasi padajo trdnjave predsodkov in se vzpostavlja nova podoba ženskosti, se vzpostavlja tudi nova podoba moškosti. Posledica osvobajanja žensk je namreč osvobajanje moških izpod patriarhalnih stereotipnih podob in predsodkov. Religiozna patriarhalno obarvana podoba moškega kot vzvišenega gospodarja počasi zgublja svojo moč in veljavo, saj se v luči krščanskega etosa enakovrednosti in enakopravnosti spolov zdi kot »na pol porušen zid«, ki ne spada v novo nastalo zgradbo. Ženske in moški so tako zopet soočeni z imperativom služenja, a tokrat v smislu enakovrednosti in enakopravnosti. Morda nekatere omenjene spremembe plašijo, saj prinaša preobrazba pogleda na drugi spol v luči enakopravnosti in enakovrednosti zahtevo po koreniti spremembi. Tako se ženske kot moški soočajo v prvi vrsti s preobrazbo njih samih. To pa je za večino ljudi, ne glede na spol, težko, zato se raje vrnejo k starim, »na videz bolj varnim« in preizkušenim vzorcem, ki jih potem za večjo varnost še stopnjujejo do skrajnosti fundamentalizmov.

Spreminjanje starih tradicionalnih stereotipnih podob vlog spolov, je tako nov izziv, pred katerim danes stoji celotna globalna družba in s tem tudi Cerkev. Krščanski klic po enakovrednosti a različnosti »božjih otrok« nas poziva k prepoznavanju in opuščanju tistih predsodkov, ki škodljivo vplivajo na medsebojne odnose in poglede na drugega. Tako v procesu spreminjanja tradicionalno spolno stereotipnih podob Janez Pavel II. v zvezi s potjo, ki jo je na poti do svoje osvoboditve prehodila žena, pravi: »Žal smo dediči preteklosti in okoliščin, ki so v vseh časih in na različne načine oteževale življenjsko pot žene. Njeno dostojanstvo je bilo nepriznано, prednosti popačene, pogosto je bila izrinjena na rob živ-

ljenja in celo ponižana v deklo. To ji ni dovoljevalo, da bi bila v globini to, kar je, vse človeštvo pa je bilo oropano za pristno duhovno bogastvo. Upoštevaajoč moč kulturnih usedlin, ki so stoletja oblikovala mišljenje in navade, gotovo ne bi bilo lahko s prstom pokazati na konkretno odgovornost. Iskreno obžalujem, da imajo glede tega, zlasti v določenih zgodovinskih okoliščinah, objektivno odgovornost tudi otroci Cerkve.¹³ Ob tem pa papež še poziva vso Cerkev, naj prevzame to obžalovanje in »v prizadevanju za prenovo zvestobe evangeljskemu navdihu, ki ga ima v zvezi z osvoboditvijo žene od vsakršne oblike nasilja in gospodovanja vedno aktualno sporočilo, izvirajoče iz Kristusovega ravnanja. Kristus je premagal pravila kulture tiste dobe in se je obnašal do žensk odprto, spoštljivo, tenkočutno. Tako je v ženi spoštoval dostojanstvo, ki ga le-ta ima od začetka v božjem načrtu in božji ljubezni. Ko ob koncu drugega tisočletja zremo v Kristusa, se samoumevno sprašujemo: kako smo njegovo sporočilo razumeli in spolnili?«¹⁴

2. »Katoliški feminizem« in preobrazba spolnih stereotipnih podob

Danes, ko se globalna kultura sooča s korenitimi spremembami v zvezi s pojmovanjem spola kot biološke, družbene in psihološke kategorije in preobrazbo podob in vlog spolov, ki poteka v etosu enakopravnosti in enakovrednosti obeh spolov v luči bogopodobnosti in osnovnega človekovega dostojanstva, je feminizacija kulture postala vsekulturološki pojav. Tradicionalni pogledi na žensko kot podrejeno moškemu, ki so veljali za glavni evropski stereotip oziroma predsodek, ki je žensko oviral tako v privatnem kot tudi v javnem življenju, se v luči feminizacije sveta umikajo novim podobam ženske in njene identitete. Vizija in podoba ženske, ki je bila interpretirana in razumljena skozi oči »mačizma«, šovinizma in sekszima, postaja počasi vsaj teoretično znamenje preteklosti in njenih zmot. S tem pa ženskost in moškost dobivata veliko bolj celostno podobo, ki se osvobaja delne, strogo polarne tradicionalne stereotipne opredeljenosti. Živimo v času, ki je zaznamovan z visokim vrednotenjem telesa, telesnosti in hkrati človečnosti ter bogopodobnosti obeh spolov. Danes smo v obdobju »podob«, imaginacije. Telesnost, ki odraža konkretnost, je postala središčni element družbe, s tem pa je dobila nov pomen tudi spolnost oziroma konkretna, telesna izraznost moškega in ženske.

Telo je zato temeljnega pomena pri določanju in oblikovanju posameznikove identitete. Ženska in moški sta tako na pomembni prelom-

¹³ Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29. 6. 1995), slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, Družina, Ljubljana 1996, 16.

¹⁴ Janez Pavel II., *Mednarodno leto žensk*, 16-17.

nici fleksibilnosti in določenosti njunih vlog in podob. Pri tem pa sta v procesu globalizacije vse bolj soočena s številnimi medijskimi in družbenimi vplivi, ki včasih nasilno vsiljujejo različne podobe telesnosti, prav tako pa tudi »nove definicije« moškosti in ženskosti. Človek je zaradi množice vplivov, ki mu vsiljujejo različne podobe in predstave, zmeden oziroma zaslepljen z iskanjem »idealne predstavnosti, telesnosti in podobe«. ¹⁵ Prav tako pa je zaslepljen tudi s številnimi spolnimi stereotipnimi podobami, ki otežkočajo človekovo prosto izraznost. Teža stereotipov in predsodkov tako predstavlja breme za sodobnega človeka, ki išče in na novo oblikuje tako svojo podobo kot tudi odnos do drugega. Kljub temu da se je v zvezi s predsodki, ki so v preteklosti še mnogo bolj določali in omejevali ženske in moške v njihovem delovanju, marsikaj spremenilo, je še danes, čeprav so ženske deležne enake izobrazbe kot moški in vsaj teoretično enakih možnosti za zaposlitev in delovanje v javni sferi življenja, zaslediti njihov podtalni vpliv na medosebne odnose in podobe moškosti in ženskosti.

Cerkev in družba sta kljub teoretičnemu sprejetju enakopravnosti in enakovrednosti žensk in moških vedno bolj soočena s škodljivostjo in vplivnostjo tradicionalnih stereotipnih podob in predsodkov. ¹⁶ Spremembe podobe ženske v sekularnem svetu posledično vplivajo tudi na spremembo religiozne podobe ženske, ki se toliko bolj spreminja, kolikor bolj postajajo ženske aktivne. S tem, ko si mnoge ženske prizadevajo za aktivno vključenost v dialogu in življenju Cerkve, se počasi razkrivajo predsodki iz preteklosti. Ti so močno zaznamovali pojmovanje enakovrednosti in različnosti spolov.

Različnost spolov je bila v preteklosti element izrabljanja za dokazovanje in opravičevanje moške superiornosti nad ženskami. Na račun različnosti spolov so nastali številni spolni stereotipi in predsodki, ki so različnost prikazovali v obliki hierarhične razdelitve oz. razporeditve moči. Predsodki so tako poudarjali različnost in v njej videli in propagirali neenakovrednost spolov. To pa je v nasprotju s temeljnim krščanskim naukom oziroma z Jezusovim zgledom, ki poudarja pomen enakovrednosti obeh spolov, ki sta si v svoji bogopodobnosti enaka in enakovredna, in hkrati različna. Predsodki so botrovali moški premoči in vzvišenosti na račun žensk. Danes sta Cerkev in družba zopet soočena s temeljnim evangeljskim sporočilom ohranjanja življenja po ljubezni in z

¹⁵ Prim. L. Borriello, E. Caruana in M. Tiraboschi, *La donna: Memoria e Attualità. Una lettura secondo, l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, VI, 63-65.

¹⁶ Prim. L. Borriello, E. Caruana in M. Tiraboschi, *La donna: Memoria e Attualità, Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, II, 105.

izrazito egalitarnim pogledom na vlogo obeh spolov ter z močnim imperativom enakopravnosti spolov v luči človeškega dostojanstva, ki je izraženo v Splošni deklaraciji človekovih pravic in svoboščin (1948) na drugi strani.

Številna znanstvena odkritja in domneve poudarjajo zmotnost oziroma neupravičenost mnogih spolnih stereotipov in predsodkov v zvezi s spoloma. Z razvojem vprašanja kategorije spola kot biološkega, psihološkega in družbenega fenomena je marsikateri stereotip in predsodek obsojen na propad. Po drugi strani pa zgolj razumsko in empirično dokazovanje in opredeljevanje spola ne podaja celostnega odgovora na vprašanje spola. Različne skrajnosti, ki poudarjajo zgolj biološko pogojenost in določenost spola na eni strani in teorije, ki v fenomenu spola vidijo zgolj družbeno kategorijo, ki je popolnoma podvržena in odvisna od družbenih vplivov, na drugi strani zgolj enostransko opredeljujejo pomen spola. Po mnenju Janne Haaland Matlary je krščanska antropologija spolov pravi odgovor, ki ponuja veliko bolj celostno podobo spola. »Krščanska antropologija spolov,« kot pravi avtorica, »je veliko bolj temeljita in globoka, saj presega tako biološki redukcionizem kot tudi družbeni konstruktivizem. Podaja nam temeljni odgovor in nas vodi mimo biološkega redukcionizma in družbenega konstruktivizma.«¹⁷ Krščanska antropologija spolov poudarja enakovrednost in enakost moškega in ženske v luči človekovega dostojanstva in osebe, hkrati pa opozarja na različnost spolov, ki presega zgolj ozek biološki vidik.

Pogled in pomen krščanske antropologije spolov je izpostavljen tudi v dokumentu O sodelovanju moških in žensk v Cerкви in svetu, ki pravi: »Enako dostojanstvo moškega in ženske se uresničuje kot telesna, psihološka in ontološka komplementarnost in ustvarja odnos, ki meri na harmonično »edinost dveh«. Iz tega razmerja so samo greh in v kulturi zapisane »grešne strukture« naredile potencialno konfliktno situacijo. Biblična antropologija priporoča, da probleme v zvezi z različnostjo spolov rešujemo na javni in privatni ravni tako, da izhajamo iz medsebojnega odnosa, ne pa iz konkurence in maščevanja.«¹⁸ V tem pogledu krščanska antropologija spolov presega in združuje obe prej omenjeni skrajnosti. Po mnenju Janne Haaland Matlary so analize in pogledi, ki so predstavljeni in zastopani v tem dokumentu v zvezi z biološkim determinizmom, ki je bil v preteklosti vse preveč opevan in povzdignjen, v precejšnji meri »nekaj novega in obetavnega«. Dokument po njenem mnenju v določeni meri presega biološko zaznamovane in predsodke, ki

¹⁷ J. Haaland Matlary, *Men and women in family, society and politics, Commentary: 'Catholic feminism' vs 'equality feminism'*, v: *L'Osservatore romano* (12. 1. 2005), 6.

¹⁸ Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerкви in svetu*, Družina, Ljubljana 2004, 18.

ženske in njihovo vlogo v družbi označujejo zgolj z vlogo reprodukcije. Prav tako presega tudi družbeno opredeljenost spolnih vlog, ki je v današnjem času zašla v skrajnost, ki poudarja popolno enakost spolov. Krščanska antropologija poudarja komplementarnost in dopolnitveni značaj spolov, ne samo v biološkem pogledu, ampak v veliko globljem, življenjskem pomenu. Komplementarnost spolov dobi svoj temeljni pomen v podobi Jezusovega brezpogojnega služenja in podarjanja za druge.

Janne Haaland Matlary v neupoštevanju elementa različnosti spolov v luči njune komplementarnosti vidi glavno pomanjkljivost biološkega determinizma in družbenega konstruktivizma. Namesto tega vzora, ki nesebično služenje drugemu postavlja za imperativ medsebojnega spoštovanja in predstavlja osnovo komplementarnosti spolov, je v preteklosti večkrat zmagala težnja po moči in nadvladi. To je pospeševalo in širilo predsodke in spolne stereotipe, ki so služili kot orodje za uveljavitev in ohranitev odnosov moči. Janne Haaland Matlary v katoliškem feminizmu¹⁹ vidi pozitivno možnost za ponovno vzpostavitev medosebnih odnosov v luči komplementarnosti in enakopravnosti spolov. Katoliški feminizem naj bi spodbujal žensko pri njenem udejstvovanju v javnem življenju, hkrati pa ji pomagal iskati rešitve, kako premostiti prepad med službenim delom in domom oziroma domačimi obveznostmi.

To predstavlja v današnjem svetu pereč problem. Številne ženske so namreč soočene z vprašanjem, kako združiti družinsko življenje s poklicno kariero. Ženske so tako nemalokrat prisiljene izbirati med kariero in družinskim življenjem. S tem ko se stereotipne podobe spolov umikajo novim podobam, novo nastale situacije ponujajo nove možnosti. Vse več moških se aktivno vključuje v družinsko življenje in porazdelitve vlog znotraj družine se spreminjajo. Katoliški feminizem tako vidi rešitev v tem, da na novo ovrednoti in izpostavi pomembnost družine. V svetu, ki išče nove, bolj učinkovite načine bivanja, družina ne sme izgubiti svojega pomena in prvenstva. Katoliški feminizem prav tako opozarja na to, da so morale ženske zato, da bi uspele v poklicnem in javnem življenju, marsikdaj »privzeti« moški način delovanja. S tem ko si katoliški feminizem prizadeva za ponovno ovrednotenje »ženske genialnosti«, išče možnosti, da bi bile ženske sprejete in uspešne s svojo »ženskostjo«, ne pa, da bi se za uveljavitev morale »pomožati«. S tem ko ženski priznava, da je njena ženskost vse prej kot »le materinskost«, jo osvobaja spon

¹⁹ Termin »katoliški feminizem« je avtorica uporabila zato, da bi z njim označila oziroma ponazorila temeljno razliko med feminizmom, ki izhaja iz različnosti spolov v luči njune komplementarnosti in enakovrednosti, tega je označila s pojmom »katoliški feminizem«, in sekularnim, posvetnim feminizmom, ki poudarja popolno enakost spolov in s tem spodbija različnost spolov.

preteklih predsodkov in stereotipov. Pri tem pa za razliko od posvetnega feminizma 70-ih let, ki je nasprotoval konceptu družine in podrejenosti ženske kot matere in gospodinje, katoliški feminizem sicer poudarja pomembnost osvoboditve ženske od predsodkov, ki so žensko zapirali na »polje gospodinje«, vendar pa s tem, ko na novo ovrednoti pomembnost družine in zdravih družinskih odnosov, družini »vrne veljavo«.

Za posvetni feminizem, ki poudarja enakost spolov, družina in otroci pomenijo za žensko oviro na njeni poti do samouresničitve. Takšen feminizem »gleda skozi lečo moči«, moški pa je še vedno postavljen kot norma, ki naj bi jo ženska poskušala doseči, s tem ko privzema moške načine delovanja. Postavljen je torej vzorčni model moškega, po katerem naj bi se oblikovala ženska. Takšen feminizem vsebuje predpostavko, da se mora ženska za to, da bi postala uspešna in prodorna, pomožati. Logika tovrstnega feminizma je torej logika moči oz. prevlade.

Katoliški feminizem pa za razliko od opisanega feminizma v ospredje postavlja drugačne principe. Prvi in glavni princip je služenje drugemu. Ta princip je osnova za vse delovanje in prizadevanje. V luči služenja drugemu vse dobi drugačen pomen, hierarhičnost pa se spremeni v sodelovanje. »Biti za drugega«, ki je po besedah dokumenta O sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu, »osnovna vrednota, ki je povezana s konkretnim življenjem ženske«,²⁰ predstavlja prednost pred služenjem zgolj svojim egoističnim namenom. Drugi princip izhaja iz predpostavke, da sta moški in ženska enaka v dostojanstvu človeške osebe in s tem enakovredna in enakopravna. Pri tem je pomembna njuna različnost, ki presega biološko determiniranost.

V tej luči je na novo ovrednotena vloga družine in pomen obeh spolov v sodelovanju in medsebojnem sodelovanju. Družina, ki je temeljna enota družbe, dobi prednostni pomen pred družbo in politiko. Temeljna razlika med katoliškim in sekularnim feminizmom, ki poudarja enakost spolov, se kaže v služenju drugemu, ki je temeljno vodilo katoliškega feminizma, in bojem za moč, ki je temeljno vodilo drugega feminizma enakosti. Tako ženske kot moški v luči katoliškega feminizma skozi osnovno vodilo »biti za drugega« uresničujejo svojo poklicanost v svetu.²¹

Antropološke, biološke, psihološke značilnosti spolnosti, ne moremo ločiti od njene teološke razsežnosti. Človeško bitje je v vsej svoji enotnosti duše in telesa od vsega začetka zaznamovano z razmerjem do drugega. Človek je potopljen v kulturo, v simbolni svet in je zato vrednostno prežet z (nekim) duhom. Ta duh v celoti oblikuje njega in odnose z drugimi. Zato je to razmerje vedno dobro in hkrati popačeno. Je dobro,

²⁰ Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju ...*, 25.

²¹ Prim. J. Haaland Matlary, *n. d.*, 6-7.

in sicer prvobitno dobro, kakor ga je Bog označil v trenutku stvarjenja. Je pa tudi spremenljivo zaradi disharmonije, ki je nastopila med Bogom in človekom zaradi greha. Ta popačenost ne ustreza niti prvotnemu božjemu načrtu, ki ga je Bog imel z moškimi in žensko, niti resnici o razmerju med spoloma. Iz tega izhaja, da ta dobri, vendar ranjeni odnos, potrebuje ozdravitve.²² Na poti ozdravitve, na kateri se nahajamo danes, pa sta moški in ženska spričo številnih še obstoječih predsodkov in stereotipnih podob še zelo daleč od »raja«. Soočena sta s številnimi ovirami, ki ju na poti do njune osvoboditve zaustavljajo. Tako so številni predsodki, ki prikrito delujejo v ozadju patriarhalne hierarhične borbe za moč, ovira, ki ženskam tako v Cerkvi kot v družbi onemogoča mirno delovanje in življenje.

Tudi papež opozarja na številne ovire, ki po vsem svetu še vedno preprečujejo ženskam polno vključevanje v družbeno, politično in gospodarsko življenje. Vendar pa opozarja na pomembnost nove podobe ženske, ki bo v prihodnosti s svojo pozitivno »ženskostjo« močno prispevala k boljšemu, bolj humanemu in bolj etičnemu svetu: »Gotovo je potrebno še mnogo storiti, da bi žena in mati ne bila neenakopravna. Nujno je doseči dejansko enakopravnost človekovih pravic na vseh področjih, torej tudi enakost plač glede na enakost dela, zaščito matere-delavke, pravično napredovanje v službi, enakost med zakonci v družinskem pravu, priznanje vsega, kar je v zvezi s pravicami in dolžnostmi državljanov v demokratični družbi. Gre za dejanje pravice, toda tudi za nujnost. Ženska bo vedno bolj udeležena v velikih vprašanjih politike prihodnosti: prosti čas, kakovost življenja, migracije, socialne službe (...) Na vseh teh področjih bo družbena navzočnost žensk dragocena. Prispevala bo k temu, da se bodo izostrila nasprotja med družbo, organizirano zgolj po merilih učinkovitosti in produktivnosti, in primorala k prenovi sistemov v korist procesov humanizacije, ki so značilni za omiko ljubezni.«²³

V »geniju žene« je tako morda zaslediti sledove klika po novi podobi ženske, ki se počasi osvobaja predsodkov in stereotipov, ki krhajo njeno osnovno dostojanstvo. Pri tem je razumljiva skrb feminističnih teologinj, da so izrazi, ki označujejo pripravljenost Cerkve za vzpostavljanje enakopravnosti in enakovrednosti moških in žensk, kot npr.: enakopravni, a različni ter enaki, a dopolnilni, »le celofan papir realne neenakovrednosti in neenakopravnosti spolov«.²⁴ Morda zato ni odveč poudariti, da papež nasprotuje zahtevam, da bi bili moški in ženske povsem odvisni od vlog, ki jih predpisuje družba in čas, v katerem živijo. Papež poziva vse

²² Prim. Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju ...*, 19.

²³ Janez Pavel II., *Mednarodno leto žensk*, 17-18.

²⁴ J. Holm, *Introduction: Raising the Issues*, v: M. Franzmann, *Women in Religion*, Oxford University Press, Oxford 2000, XII.

ženske in moške, naj kritično presodijo tovrstne vloge in se po Jezusovem zgledu dvignejo »nad« omenjene, kulturno in časovno pogojene predsodke in vloge, ki so skozi zgodovino še posebno ženskam predstavljale ovire za polno vključevanje v družbeno oz. javno življenje.²⁵

Kljub temu da se tako Cerkev kot tudi družba obračata k duhu enakovrednosti in enakopravnosti spolov, določene zapostavljenosti ostajajo. Te so posledica težko odstranljivih predsodkov, ki so zakoreninjeni globoko v cerkveni miselnosti in strukturi ter v kolektivnem spominu. Razkorak med teorijo in prakso je še vedno prevelik. Življenje žensk ostaja še vedno bolj negotovo in bolj ranljivo kot življenje moških. Ženska prevečkrat nosi sama največji del odgovornosti za družino, vzgojo otrok in vsakdanje življenje, po drugi strani pa je vedno bolj obremenjena s poklicnim življenjem. Posledica tega je občutek nezadoščenja in utrujenosti, ki se med drugim izraža v dejstvu, da ne more razviti vseh svojih sposobnosti. Zato je potrebno nadaljevati z razmišljanjem in prizadevanjem glede vprašanj, ki se tičejo enakega dostojanstva moškega in ženske. Prav tako je treba iskati in opozarjati na škodljivost predsodkov, ki so v veliki meri krivi za ohranjanje situacije spolne neenakopravnosti.

Katoliški feminizem bi se pri reševanju vprašanja hierarhije spolov in njune enakopravnosti moral zgledovati po »krščanstvu, ki je glede osvoboditve ženske izpod jarma kulturnih običajev in navad edinstveno, saj je storilo več kot katerakoli družba ali religija«.²⁶

Literatura:

- Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29.6.1995), v: *AAS* 87 (1995), 803-812; slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, Družina, Ljubljana 1996 (CD 62).
- Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu*, Družina, Ljubljana 2004.
- Beauvoir S., *Drugi spol*, Delta, Ljubljana 1999.
- Borriello L., Caruana, E., Tiraboschi, M., *Memoria e Attualità, Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
- Borriello L., Caruana E., Tiraboschi M., *La donna. Memoria e Attualità. Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

²⁵Prim. Janez Pavel II, v: M. A. Glendon, *CEDAW and women's unfinished journey*, v: *L'Osservatore romano* (5. 1. 2005), 4.

²⁶M. A. Glendon, *n. d.*, 4. Krščanstvo oziroma Jezus je ženske osvobodil takratnih predsodkov in kulturnih določil tistega časa. S tem ko jih je jemal kot sebi enakovredne, jim je dodelil položaj, ki ga s strani takratne družbe ženske niso bile deležne. Prav tako je krščanstvo s tem, ko je uvedlo monogamijo in »nerazvezanost« zakona, žensko zaščitilo pred navadami in običaji antičnega sveta.

- Gledon M. A., *CEDAW and women's unfinished journey*, v: *L'Osservatore romano* (5. 1. 2005), 4.
- Häring H., *Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche*, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 279-385.
- Haaland Matlary J., *Men and women in family, society and politics. Commentary: 'Catholic feminism' vs 'equality feminism'*, v: *L'Osservatore romano* (12. 1. 2005), 6-7.
- Holm J., *Introduction: Raising the Issues*, v: M. Franzmann, *Women in Religion*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Hunt M. E., »*Wir Frauen sind Kirche*«, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 366-376.
- Jogan M., *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, FDV, Ljubljana 1990.
- Lissner A., Süßmuth R., Walter K., *Frauenlexikon*, Herder, Freiburg 1988.
- Nastran - Ule M., *Temelji socialne psihologije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1999.
- Ocvirk D. K. (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000.
- Ratzinger J., *Bog in svet. Vera in življenje v našem času*, Družina, Ljubljana 2003.
- Ross S. A., *Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung*, v: *Concillium* 38 (2002) 4, 385-396.

Drago K. Ocvirk

Srečevanje civilizacij. Primer katoliških misijonov pod strukturnim vidikom

Povzetek: V času, ko je v zraku hipoteza o »trku civilizacij«, velja preučiti (ne)srečevanje civilizacij na primeru misijonske dejavnosti Cerkve in to pod njenim strukturnim vidikom. Z misijonsko dejavnostjo stopajo krščanske strukture v civilizacijska okolja, ki so civilizacijsko bodisi bolj preprosta (npr. plemenska ureditev) bodisi enaka, vendar religijsko drugačna. Razprava pokaže na civilizacijsko težo krščanskih struktur (Jezus Kristus in prostor in čas, Sveto pismo in pravovernost, hierarhija, simbolnost in teologija) in njihovo univerzalizacijsko delovanje, ki povzroči razkroj lokalnih civilizacij in naleti na odpor civilizacij, ki so tudi same univerzalistične z ustrežno religijo (islam, budizem idr.). Na podlagi spoznanj, do katerih privede razprava, je mogoče v globalnem svetu vzpostavljati med religijami takšno sodelovanje, ki se bo znalo izogniti konfliktom in prispevati svoj delež k miru in skupni blaginji.

Gljučne besede: misijonska dejavnost, katoliška Cerkve, univerzalizacija, globalizacija, civilizacija, trk civilizacij, medverstveni dialog, antropologija misijonov.

Summary: A Meeting of Civilisations. The Case of Catholic Missions from the Structural Aspect

At a time when the hypothesis of the »clash of civilisations« is quite popular, it is worth studying the (non-)meeting of civilisations on the case of the missionary activity of the Church, especially from the structural aspect. By the missionary activity Christian structures enter civilisation environments that are either structurally simpler (e.g. tribal organization) or of the same level, but different with regard to the religion. The treatise shows the civilizing impact of Christian structures (Jesus Christ and space and time, the Bible and orthodoxy, hierarchy, symbols and theology) and their universalizing effect, which destroys local civilisations and meets with resistance of other universalistic civilisations with their corresponding religions (Islam, Buddhism etc.). On the basis of the conclusions of the treatise, it is possible in the global world to bring about such co-operation that will be able to avoid conflicts and contribute to peace and the common weal.

Key words: missionary activity, Catholic Church, universalization, globalization, civilisation, clash of civilisations, interreligious dialogue, anthropology of missions.

Uvod

V času, ko je v zraku hipoteza o »trku civilizacij«, velja preučiti (ne)srečevanje civilizacij na primeru misijonske dejavnosti Cerkve in to pod njenim strukturnim vidikom. Ko se namreč človek sreča s krščanstvom, se neizogibno sreča tudi z njegovim družbenim oz. cerkvenim in ne le individualnim nosilcem. Zato srečanje z misijonarjem ni samo srečanje dveh oseb, marveč tudi dveh družbeno-kulturnih sistemov, ki delujeta v ozadju osebnega srečanja in ga v veliki meri določata, še zlasti, kadar se

ljudje tega vpliva iz ozadja ne zavedajo. Ko rečem ozadje, ne mislim, da je družbeno-kulturni sistem drugotnega pomena in bi šlo tudi brez njega. Nasprotno, je človekova narava, njegova »koža«, atmosfera, brez katere ga ni.

V tej razpravi bomo obravnavali, kako krščanske strukture z misijonsko dejavnostjo delujejo in spreminjajo civilizacijsko okolje, v katerega stopajo. Samo krščanstvo predpostavlja za svoj obstoj določeno civilizacijsko stopnjo oz. obliko - npr. državno ureditev in ne plemensko - in jo zato tudi samo širi. V tem smislu je širjenje krščanstva tudi širjenje določenega tipa civilizacije in to nikakor ni nekaj obrobnega, ampak je s krščanstvom bistveno povezano. Še več, perspektivo je treba obrniti, saj je krščanstvo samo del širšega dogajanja v človeštvu, ki ga v antropologiji imenujemo civilizacijska in demografska univerzalizacija, se pravi rast in povezovanje človeštva. Zanimivo je, da so biblični avtorji vedeli za pomen civilizacijske in demografske rasti in povezovanja človeštva, ko so Stvarniku položili v usta naročilo prvima človekoma: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (1 Mz 1,28).

Nič od tega, kar tu naroča Bog, ni mogoče brez organizacije in od te je odvisno, koliko ljudi more kje živeti in preživeti. Nabiralsko-lovska organizacija oz. civilizacija more preživeti manj ljudi kakor nomadsko-pastirska, ta manj kakor poljedelska in tako dalje vse do postindustrijske mrežne družbe.¹ Krščanstvo se je pojavilo v okolju, kjer so prevladovala nacionalne-religijske strukture tedanjega judovstva in so bile bolj ko ne v konfliktnem razmerju do bolj univerzalističnega rimskega cesarstva. Jezus je s svojim delovanjem in učenjem presešel nacionalne okvire in postavil temelje krščanski vesoljnosti, ki so jo začeli njegovi učenci po binkoštih uresničevati z misijonskim delovanjem in postavljanjem univerzalizacijskih struktur.² Cerkev se je tako od svojega začetka dalje vključila v univerzalizacijo človeštva s svojimi strukturami, ki bistveno določajo srečanje med misijonarjem in človekom, katerega nagovarja. Ta vpliv je neodvisen od dobre ali slabe volje udeležencev v srečanju, od njihovih dobrih ali slabih namenov. Mimo volje posameznikov vplivajo neke druge, globinske silnice, ki jih je treba prav tako poznati, če hočemo kolikor toliko razumeti ne le verske marveč tudi civilizacijske razsežnosti misijonske dejavnosti.

¹ Prim. M. Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture. The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford 1998.

² Prim. A. Paul, *Jésus Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*, Bayard, Pariz, 2001. R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob, Pariz 2001, 167.

1. Krščanska ureditev prostora in časa

Kulture razlikujejo med posebnim in navadnim, kar se v religiji kaže kot sveto in posvetno (sakralno in profano). Po tem ključu sta razdeljena tudi prostor in čas: so sveti kraji, npr. Meka, Olimp, Arafat, Koya, Tai Shan, Ganges ... in so sveti časi, prazniki, npr. novo leto, polna luna, rojstni dan kakšnega božanstva ... Sleherna religija, tudi krščanstvo, ureja prostor in čas skladno s svojimi verovanji. V središču krščanstva je vera v Jezusa kot Kristusa. V luči te vere izdelava krščanstvo ne le novo predstavo o Bogu, človeku in svetu, marveč tudi o prostoru in času.

Jezus se je rodil v Betlehemu za časa cesarja Avgusta, živel v Nazaretu, deloval na območju Svete dežele in bil umorjen v Jeruzalemu za časa cesarja Tiberija. Ta Jezusova umeščenost ustvarja svojsko podobo prostora in časa, ki se razlikuje od predstav, kakršne so ustvarila druga verstva in z njimi povezane civilizacije. V komunikaciji med misijonarjem in človekom, kateremu prinaša veselo vest, je to takoj očitno. Ko namreč nekdo oznanja Jezusa Kristusa, uporablja krščanske prostorske in zgodovinske predstave, kar zahteva od poslušalca, da se preseli iz svojega kraja in časa, kjer živi svoje verovanje in obredje (predniki, krajevni duhovi, žrtve, celo Bog, kolikor si ga človek predstavlja vezanega na njegov kraj in potrebe), v tuje kraje in čase. Danes, ko po vsem svetu prevladujeta krščansko štetje časa in evrocentrično (krščansko!?) predstavljanje sveta, je zaradi tega manj težav kakor nekoč. Tedaj Jezusova lokalizacija in zgodovinskost nista bili samoumevni, ker ljudje zunaj krščanskega sveta pač niso enako pojmovali prostora in časa. Apostol Pavel ni imel posebnih težav, ko je v Atenah razlagal, da je Jezus iz okolice Jeruzalema. Za Kitajce, ki so živeli v »osrednjem cesarstvu« - kakor so imenovali svojo deželo, ker je zanje pač središče sveta - so misijonarji in Jezus, ki ga oznanjajo, z daljnega Zahoda, z roba, kjer morejo biti le barbari. Pripadniki plemenskih skupnosti nimajo predstav, kategorij, s katerimi bi mogli dojeti takšne reči, kot so: »pred 2000 leti« ali Jeruzalem ipd. in potemtakem prav umestiti Jezusovo človeškost.

V takšnih okoliščinah misijonarju ne preostane drugega, kakor da Jezusa predstavi kot Boga, kajti o njem imajo njegovi sogovorniki v večini primerov neko predstavo. V glavnem si lahko predstavljajo, da je povsod ... kot npr. sonce. Jezus Kristus postane tako pri misijonarjevih poslušalcih novo ime ali za Boga ali za njegovega glasnika. Zastavlja se vprašanje, če ne gre pri tem za krčenje krščanske vere, saj je Jezus pravi Bog in pravi človek. V resnici misijonar ničesar ne prikriva in govori o Jezusu kot Bogu in človeku. Toda med njegovimi predstavami in predstavami njegovih poslušalcev obstaja velika razdalja, ki je ni moč preseči čez noč. Zaradi tega se sprejemanje vere dogaja pod misijonarjevim okriljem. Nov vernik namreč živi svojo vero v simbiozi z oznanjevalcem

in bo le postopoma odkrival njene razsežnosti. Že samo sklicevanje na Jezusa iz Nazareta pred 2000 leti zahteva torej od poslušalca, da prestopi iz ene kulturne ureditve prostora in časa v drugo, preden sploh zve kaj več o njegovem nauku in o veri njegovih učencev. Ker takšne kulturne spremembe ni mogoče storiti čez noč, mora biti misijonar razsoden in pripravljen na zdrave kompromise.

Še pod enim vidikom sta v misijonih pomembna prostor in čas. Življenje krščanskega občestva in uvajanje vanj ga potrebuje. Brez tega se ni mogoče posvetiti verski dejavnosti in vzgoji, pa naj gre za katehumenat ali za redno versko udejstvovanje. Svoj čas je bilo npr. v črni Afriki zunaj deževne dobe dovolj časa za srečevanje in praznovanje, zato je tam katehumenat ali izobraževanje katehistov lahko trajal več dni skupaj, kdaj pa tudi ves mesec. Danes postaja čas zlato tudi tam in misijonarji imajo vse manj možnosti, da bi zbrali ljudi za dalj časa za poglobljeno formacijo. Tudi to pomanjkanje časa kaže, kako ga civilizacija kroji.

Uvajanje krščanskega koledarja z nedeljami, prazniki in liturgičnimi časi zahteva veliko usklajevanja s krajevnimi koledarji, običaji in svetimi kraji. Misijonska strategija upošteva nasvet papeža Gregorja Velikega (590-604), da se popolnoma odpravi le tisto, kar se nadomesti. Ko so npr. zamenjali decembrski solsticij (*sol invictus*) s Kristusovim rojstvom, so vpeli edinstven dogodek v splošno simboliko. Podobno je z Valentinovim. Rimljani so sredi februarja bučno proslavljali praznik rodovitnosti, *lupercale*, na čast bogu rodovitnosti Luperusu ali Faunusu. Papež Gelazij I. je leta 496 določil, naj se spomin mučenca Valentina obhaja slovesno, da bi tako nadomestil praznik poganskega božanstva, ki je bil leto prej ukinjen.³ S krščanskim prostorom in časom so misijoni ustvarili tudi nove oblike druženja, ki so ali posnemala tradicionalna druženja ali pa se vzpostavila proti njim. Vzpostavitev dela proste nedelje ni bilo povsod lahko, nova krajevna ureditev (župnije, podružnice, škofije, šole, dispanzerji, bolnišnice ...) je zahtevala od ljudi nove prilagoditve. V želji, da se novi verniki ne bi potopili v starem okolju⁴ ali se pokvarili med »krščanskimi« koloni, so misijonarji ustanavljali nova naselja prav zanje: npr. redukcije za Gvarane v Ameriki. Misijoni so tako oblikovali prostor, ga prepredli z novimi potmi in posejali z novimi naselji.

³ Podobno prakso srečamo tudi v budizmu. Prim. M. Wijaratna, *Le Culte des dieux chez les bouddhistes cinghalais. La Religion populaire de Ceylon face au bouddhisme Theravada*, Cerf, Pariz 1987.

⁴ V romanu *Ubogi Kristus iz Bombe (Le pauvre Christ de Bomba, Présence africaine, Pariz 1976)* pripoveduje Mongo Beti o takšnem umetnem misijonskem naselju, ki je nastalo z misijonarjevim prihodom, se v 20-tih letih njegovega delovanja silno zacvetelo, v slabem letu po njegovem odhodu pa povsem izginilo.

2. Materialna teža Biblije in pravovernosti

Pri Svetem pismu in pravovernosti se raziskava v večini primerov usmeri na vsebino oz. nauk, ob strani pa se pušča tako učinkovanje Biblije kot knjige kakor tudi vsestranska podjetnost, ki pravovernost vzpostavlja, ohranja in razširja. Toda sveta knjiga ima posebno težo kot tiskan medij, vzdrževanje pravovernosti pa predpostavlja vrsto sredstev in dejavnosti, ki posegajo v organizacijo življenja ljudi, preden sploh vedo za pravi nauk.

So civilizacije s pisavo in brez nje. Srečanje s pisavo in njena uporaba ima silne posledice za družbo. Spremeni namreč dotedanje ustno izročilo, način komuniciranja med ljudmi, ustvari nove elite, nove oblike znanja in nov način izvajanja oblasti.⁵ Ker je krščanstvo nastalo v civilizaciji pisave - prav kristjani so verjetno iznašli kodeks⁶ - in je s pisavo bistveno zaznamovano, ga predpisavske kulture ne morejo sprejeti, ne da bi se ob tem same korenito civilizacijsko ne spremenile. Ni potrebno, da znajo vsi pisati, dovolj je, da obstaja krog ljudi, ki to zna. Če je razodetje zapisano, so potrebni prepisovalci, razlagalci - določena tradicija razumevanja in tolmačenja; tega ni brez šol in stroke. Da bi se knjiga božjega razodetja ohranila, so potrebne knjižnice, univerze, šole, prepisovalske ustanove, tiskarne ... Toda vsaka civilizacija nima sredstev, da bi mogla ustanoviti in vzdrževati takšne in tako številne ustanove. Kako naj bi npr. nomadi poskrbeli, da se zapisano razodetje ohrani med njimi, ko pa jim knjiga nič ni pomenila?⁷ Drugod, npr. na Kitajskem v 17. stoletju, je bilo drugače. Tam so poznali tisk in Matteo Ricci si je prislužil spoštovanje in mandarinsko čast, ker je prevedel in objavil krščanske tekste.⁸ Prav zaradi knjige - Svetega pisma - je vsa cerkvena dejavnost z misijonstvom vred povezana z opismenjevanjem.

Antropološko je pomembno, kakšno civilizacijsko težo imajo verske strukture povezane s pisavo in kako so zaradi tega oddaljene od plemenskih struktur. Preučevalci vloge medijev pri oblikovanju kulture in družbe razlikujejo med obdobji, ki jih zaznamujejo posamezni mediji.

⁵ Prim. D. Ocvirk, *Vera v komunikacijo - komunikacija vere*, v: A. Stritar, (ur.), *Mediji in nova evangelizacija: 24. zbornik katehetskega tedna, [Mirenski Grad, Maribor, 7.-12. februar 1994]*, Slovenski katehetski svet, Ljubljana 1994, 55-88; R. Debray, *Introduction à la médiologie*, PUF, Pariz 2000; R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob, Pariz 2001; J. Goody, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Armand Colin, Pariz 1986.

⁶ Prim. A. Paul, *n. d.*, 141.

⁷ Podobne težave srečamo v islamu. Tam so se nekatere družine v nomadskem plemenu specializirale v islamski vedi in tako varujejo pravovernost. Tistih nekaj zvitkov ali knjig Korana, ki jih imajo, prenašajo s kamelami.

⁸ Prim. J. Charbonnier, *Histoire des chrétiens de Chine*, Desclée, Pariz 1992.

Mediosfera ni od danes, ker so »mediji« pač od takrat, ko je bilo dano v obtok prvo sporočilo. Začetnik mediologije R. Debray razdeli mediosfero na več stopenj. Človeštvo je začelo z *mnemosfero*, obdobjem nepisanih mnemotehničnih veščin. Tej sledi *logosfera*, kulturno-tehnično okolje, ki ga je omogočila iznajdba pisave, vendar je govorjena beseda ostajala glavno sredstvo komuniciranja in prenašanja informacij, ker je bila večina nepismena. Takrat so nastala verstva, ki jih povsem napačno imenujemo »verstva knjige«, in to zato, ker so zapisi (Stara zaveza, Nova zaveza, Koran) nastali, da bi podpirali spomin in bi mu bili v pomoč. A. Paul pravi: »*Membranai* – beležke – so predstavljale učiteljev 'glas' ali 'besedo', ujeta 'v živo'. Čisto na začetku 2. st. je veliki antiohijski škof Ignacij zagotavljal, da je vir krščanskega sporočila izročilo o Kristusu, ki je prišlo prav od prvih prič. (...) Malo zatem je Papias, škof v Hierapolisu v Frigiji, izjavil: 'Nisem verjel, da bi to, kar je iz knjig, moglo biti tako koristno, kot to, kar prihaja iz žive in trajne misli.' Za te ljudi je torej živa beseda ne le zagotovilo resničnosti, marveč tudi trajnosti; bolj kakor zapis.«⁹

V 15. st. je Gutenberg popeljal del človeštva iz logosfere v *grafosfero*: tiskane knjige so zamenjale Knjigo in njene avtorizirane razlagalce. »Krščanski, judovski in islamski verski teksti so dosegli določeno stopnjo poenotenja že v času pred tiskom ali v njegovih začetkih. V večini tokov krščanske Cerkve in v islamu je obstajalo nekaj takšnega kot avtorizirana verzija svetih spisov in izročil. Posledica razvoja na področju komunikacij je v 19. st. prišlo do še večjega poenotenja verskih spisov in njihovega širjenja med preprostim ljudstvom. To se ni dogajalo samo zaradi spreobračanja v različnih deželah ali zunaj njih, marveč tudi zato, ker je ob sporih glede pravega nauka med katoličani in protestanti, med muslimani šiiti in suniti, med ahmadi in bahajci prišlo do večjega reda na področju pravovernosti.«¹⁰ Danes, ko je črka marsikje odstopila prostor sliki in glasu, govorimo o *videosferi*, ki je, kakor kaže, uvod v *hipersfero* vseobsegajoče in vse obvladujoče elektronske digitalne komunikacije. Prevlada tega ali onega medija bistveno zaznamuje kulturo, medčloveške in družbene odnose, pogled na svet.¹¹

Dejstvo, da je krščanstvo od začetka uporabljalo knjigo, ima za posledico tudi to, da je povsod, kamor je prišlo, pospeševalo razkroj naj-

⁹ A. Paul, *n. d.*, 141-142.

¹⁰ C. A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Le Monde diplomatique in Ed. de l'Atelier, Pariz 2006, 406-407. Avtor pokaže tudi, da je prav razmah tiska v 19. st. omogočil, »da so hindujske in budistične doktrine formirale in ugledale beli dan« (407).

¹¹ Prim. R. Debray, *Introduction à la médiologie*, PUF, Pariz 2000. L. Shlain, *The Alphabet Versus the Goddess. The Conflict Between Word and Image*, Penguin/Arkana, New York 1999.

prej mnemosfere, z odkritjem tiska pa tudi logosfere. Civilizacije, ki so bile medijsko na eni od prvih dveh stopenj, ko so se srečale s krščanstvom, so ga tudi zaradi tega ali odločno zavračale ali pa se temeljito spremenile, ko so ga sprejele.

Omenili smo, kako je razmah tiska v 19. st. prispeval k določanju pravovernosti oz. kako jo je bilo treba širiti in utrjevati s tiskom. Že ta primer kaže na antropološke razsežnosti pojava pravovernosti, in to ne glede na njeno vsebino. Podobno kakor ima *Sacra Scriptura* že v svoji materialnosti sami izjemen civilizacijski vpliv, tako ga ima tudi gojenje pravovernosti, ki se družbeno kaže skozi enotnost Cerkve. Ustvarjanje in ohranjanje enotnosti v pravi veri in Kristusovem občestvu je ena od razsežnosti poslanstva Cerkve. Človeka lahko osvoji evangelij, vendar postane v polnosti kristjan šele s krstom, z vstopom v Cerkev.

Poleg klera, ki skrbi za pravovernost in enotnost, je treba organizirati povezave, da se skupnost more zbirati: ceste, pošto, kurirje, potovanja, varnost ipd. Evangelizacija Amerike je bila mogoča šele, ko je stekel reden prevoz čez Atlantik. Od začetka oznanjevanja evangelija se je v Cerkvi veliko potovalo in dopisovalo. Razvejana komunikacija zahteva ustrezna sredstva, ki jih v rimskem cesarstvu ni manjkalo in jih je krščanstvo dobro izkoristilo.¹² Drugače je bilo potovati po azijskih stepah. Do kitajskega zidu ni bilo mogoče brez karavanskega prometa, trdnih političnih struktur, ki so zagotavljale varnost, in razvite trgovine. Razvoj navigacije je povezave okrepil in zagotovil boljše komuniciranje med osrednjimi krščanskimi ustanovami v Rimu in misijonarji. Krščanstvo se širi in prenaša s sredstvi, ki jih vse družbe ne poznajo. Dejstvo je, da je tisti, ki more tako potovati in komunicirati, močnejši od onega, ki mu ne preostane drugega, kakor da sprejme tujca, ki se pojavi pred njegovo kolibo ali šotorom. Ker je treba enotnost v veri in občestvu ves čas graditi, so potrebe po stalnih stikih med kristjani velike: zato številni shodi, srečanja, koncili, sinode, kongresi, seminarji itn.

Pomemben povezovalc je jezik. V začetkih krščanstva je bila to grščina, potem latinščina na Zahodu. Danes so drugi načini, kako nadzorovati izraze vere in krajevne Cerkve, da ostanejo v okvirih pravovernosti in vesoljne Cerkve. Poleg tega so se nekateri evropski jeziki uveljavili tudi v misijonskih deželah in omogočajo dokaj lahko komuniciranje med različnimi ljudstvi. Ohranjanje pravovernosti zahteva šolski sistem, ki omogoča prevajanje in razlaganje krščanskega sporočila v domač jezik in usposablja domačine, da sami postanejo njegovi glasniki. Kot je jasno, da univerzalistična religija ne more obstati in se širiti brez vzgojno-izobraževalnih ustanov in strokovnjakov, je jasno tudi, da številne družbe niso civilizacijsko dovolj opremljene, da bi lahko vzele nase težo takšnih ustanov.

3. Hierarhična ureditev

Krščanstvo v katoliški izvedbi je enotno in razvejano, tako da so pristojnosti jasno razmejene. Znotraj tega enotnega sistema je ogromno podsistemov z veliko avtonomije in ni mogoče govoriti o uniformiranosti, čeprav takšnih teženj ne manjka. Cerkev ima teritorialno strukturo z močno upravno mrežo. Škofija je mestna sedentarna ustanova, z redkimi začasnimi izjemami. Škofija je razdeljena na osnovne upravne enote župnije, ki so povezane v dekanije in arhidiaconate, ves katoliški svet pa združuje rimski škof, ki je prvi med škofi in vez med njimi. Cerkev uporablja v svoji ureditvi civilizacijski cesarski, monarhični, državni in mestni model, ki povezuje veliko ljudi politično, ekonomsko, socialno in kulturno. Nikjer ne srečamo Cerkve, ki bi sledila nomadskemu modelu, če je mogoče sedentarni, ali preprostemu in samozadostnemu vaškemu modelu. Medtem ko so verstva (pol)nomadskih ali lokalnih skupin življenjsko odvisna od teh skupin in obratno, pa univerzalistična verstva niso povezana s tem ali onim ljudstvom, marveč s civilizacijo s kompleksno državniško ureditvijo. V njej more določeno verstvo obstajati le s pomočjo ustanov pravovernosti in hierarhije.

Poglejmo za nas zanimiv primer. Po padcu rimskega cesarstva so misijoni med »barbari« uspeli pri ljudstvih, ki so ustanovila kraljestva in prevzela upravne in pravne veščine izginulega cesarstva. V takem primeru verstvo plemenske skupnosti ni več opravljalo svoje civilizacijske vloge in se je pokazala potreba po civilizacijsko drugače sposobnem verstvu. To je bilo tedaj krščanstvo, ki je že bilo povezujoča religija rimskega cesarstva in je to postalo tudi pri ljudstvih, ki so prevzela rimski civilizacijski model. Nasprotno pa so ljudstva, ki so hotela ohraniti plemenske strukture, zavračala tudi krščanstvo in se obsodila na izginotje, ker niso imela ustreznih ustanov za preživetje v državski civilizaciji. Predniki Slovencev so se očitno prav odločili med vero očetov in vero v Boga Očeta. Kaj so dobili s slednjo? »... sprejetje nove vere (je), čeprav je bilo v dobršni meri podprto z zunanjimi okoliščinami, vendarle Slovence na njihovem izpostavljenem zemljepisnem območju obvarovalo pred iztrebljenjem, pred usodo, kakršna je doletela polabske Slované.«¹² »Tako je krščanstvo,« pravi drug zgodovinar, »s 'svetima bratoma' (Cirilom in Metodom) podrlo religijske pregraje med različnimi plemeni in s tem omogočilo jasnovidnim in odločnim poglavarjem, da so razširili svojo oblast. Obenem je prineslo novo kulturo, kulturo pisave - posebno na pravnem področju - kakor tudi nove oblike gradbeništva in vzreje živi-

¹² Prim. *Les Cahiers de médiologie 2, Qu'est-ce qu'une route?* Gallimard, Pariz 1996.

¹³ M. Benedik, *Slovenci sprejemajo in utrjujejo svoje krščanstvo*, v: J. Lenzenweger in drugi, *Zgodovina katoliške Cerkve*, Mohorjeva, Celje 1999, 191.

ne. Pri tem ne gre pozabiti vzpostavitve trajnih povezav z germanskim, romanskim ali frankovskim tujcem.«¹⁴

Ko kje še ni vzpostavljena vsa cerkvena uprava in še ni škofa, vzdržuje ponavadi upravno in nadzorno mrežo tistega področja kakšen red ali družba.¹⁵ Tako je npr. v 19. st. Sveti sedež zaupal lazaristom v upravo Peking in nekaj provinc okrog njega z nalogo, da postavijo na noge domačo Cerkev in vzgojijo domači kler.¹⁶ Ko prevzame Cerkev domači kler, pomeni, da je odrasla in sposobna samouprave v okviru vesoljne Cerkve. Soodvisnost in povezanost z vesoljno Cerkvijo ostaja enaka kot prej, kajti strukture univerzalistične religije še naprej povezujejo vse vernike in varujejo pravovernost. Domačemu kleru daje legitimnost zakrament svetega reda (ordinacija),¹⁷ ker so z njim vključeni v apostolsko nasledstvo in v Jezusa Kristusa samega, ne pa lokalni izvor ali tradicionalne avtoritete. Vse to je zelo prevratniško za ljudstva, ki so sprejela misijonarje, saj se z novo vero ne ukinja le stara, marveč tudi dotedanje oblastne, verske in moralne avtoritete, ki so temeljile na domačem izročilu.

Ni cerkvene institucije oz. hierarhije brez ljudi, ki so pripravljeni opravljati verska opravila. Zato so duhovni poklici za Cerkev in njeno misijonsko dejavnost nadvse pomembni. Iz teh vrst je namreč največ misijonarjev, do nedavnega praktično vsi, vsaj v katoliški Cerkvi, in po tej poti pridejo ljudstva, ki so vero sprejela, do svojega duhovništva, redovništva in cerkvene hierarhije. Ker se ima krščanstvo za občečloveško, je *a priori* sleherno ljudstvo sposobno uresničiti zahteve, povezane z duhovništvom, in ga zato tudi doseči. Ker se ta skupina vernikov (duhovniki, redovniki, redovnice) ne ukvarja z vsakdanjim preživetjem, so z njenim načinom življenja povezana številna materialna vprašanja: beneficiji in desetina, nabirke in darovi ipd. Vse to ji namreč omogoča da preživi, ko se izključno ali v glavnem posveča verskim opravilom. Način življenja in sploh obstoj te posvečene skupine sta odvisna torej od civilizacijske ravni družbe. Ta mora biti namreč dovolj kompleksna, da dopušča in spodbuja tak način življenja nekaterih svojih članov: vse družbe česa takega ne zmorejo.

Mnoga evangelizirana ljudstva poznajo posebne oblike religijskega posvečenja. Inuiti, Indijanci idr. imajo šamane, vendar so misijonarji

¹⁴ J. Etèveaux, *Histoire des missions chrétiennes*, Ed. Saint-Augustin, Saint Maurice 2004, 49.

¹⁵ Takšno ureditev, ki je sad izrednih razmer, ureja *jus commissionis*. Prim. J. Etèveaux, *n. d.*, 128.

¹⁶ Prim. J. Charbonnier, *n. d.*

¹⁷ Beseda »ordinacija« prihaja iz latinske *ordinatio*, ta pa od *ordinare*: urediti, spraviti v red. Beseda je vzeta iz latinske upravne terminologije.

videli v njih le čarovnike; Ricci in drugi misijonarji na Kitajskem so imeli budistične bonce za »sekte malikovalcev«, čeprav so videli, kako so v marsičem primerljivi s krščanskimi redovniki. Misijonarji ne delajo tega iz zlobe, ampak ker se zavedajo samozadostnosti teh religij, ki - takšne, kakršne so - ne potrebujejo nobenih popravkov od zunaj. Da bi jih spravili v orbito Jezusa Kristusa, jih morajo razsrediniti, spremeniti os, okoli katere se strukturirajo. Prav tako ni mogoče uveljaviti nove duhovne oblasti, ki oznanja novo »absolutno počelo«, dokler stara oblast deluje in uživa ugled. Spremembe na tem področju so mogoče šele, ko se stara verska oblast ali diskreditira ali uniči. Prvo srečanje med različnima verama in njunimi predstavniki je skoraj vedno trk, kajti na eni strani je vprašanje obstoja, na drugi pa uveljavitve. V naslednjih fazah, ko se krščanstvo dovolj razširi in utrdi, je mogoče začeti delati drugače in nanovo presoditi nekoč zavržene religijske prakse in verovanja. To se dogaja danes, ko domači kler s škofi na čelu postavlja pod vprašaj delo svojih evropskih predhodnikov in se vrača k nekaterim domačim izročilom.

4. Krščanska simbolnost in zgodovina odrešenja

Omenili smo, da krščanstvo kulturo, v katero pride, neizogibno razsredinja in jo postavi okrog novega središča: Jezusa Kristusa. To ni le zaradi novega nauka, marveč tudi zaradi krščanskega obredja, simbolike in teologije. Vse to odpravlja tradicionalno obredje in simboliko, tako da preuredi tudi odnos do prednikov in duhov, ki so v srcu prvotnih verovanj in obredov. Ko nova vera s svojim obredjem in simboli razgradi dotedanje čaščenje prednikov in duhov, jih vključi v odrešenje v Jezusu Kristusu. Vsa krščanska zakramentalnost je zastavljena tako, da uresniči in ohranja to novo osredinjenje. Teološka misel takšno ravnanje utemeljuje v edinstvenosti in splošnosti zgodovine odrešenja v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi.

Obredi uvajanja, s katerimi se mladež uvaja v življenje tradicionalne družbe, izgubijo pomen in jih zamenjajo krščanski zakramenti. Ti imajo splošno veljavo, vendar ta pri vseh ni razvidna, in sicer zaradi njihove odvisnosti od določene kulture. Z vodo pri krstu ni npr. težav, saj je voda povsod in simbolizira očiščenje, življenje in smrt; ljudje zato lahko dojamajo vsebino krsta, ki je povezana z Jezusovo smrtjo in vstajenjem. Drugače je z evharistijo. Čeprav hoče biti enako vesoljna kot krst, je zaradi kruha in vina zakoreninjena v čisto določeni civilizaciji. Voda je povsod, žito in trta pa rasteta samo v določenih predelih sveta. Če ju ni mogoče gojiti, ju je treba uvažati, kar spet pomeni, da je treba imeti prevozna sredstva, prometno mrežo in trg. Evharistija je odvisna od civilizacijskih struktur, ki niso splošne. V pismu iz Samoe (Polinezija) z dne 14.

10. 1895 opisuje katoliški misijonar Jules Remy, kako tam protestanti obhajajo spomin zadnje večerje: »Vsako prvo nedeljo v mesecu je večerja, pri kateri ima kasta privilegiranih pravico pojesti kos *tara* (užiten koren) in popiti sok *koke* v spomin na zadnjo večerjo našega Gospoda s svojimi učenci.«¹⁸

Misijoni so povzročili tudi nepotrebne civilizacijske spremembe, in to zaradi prenašanja rimskih oz. evropskih liturgičnih običajev in predpisov v drugo kulturo. Tu mislimo na latinščino, liturgična oblačila, obredne predmete, glasbila, arhitekturo, krščanska imena (judovskega, grškega, latinskega, germanskega ... izvora) in še marsikaj drugega. V takšnih primerih je šlo (v glavnem nevede) za evrocentrizem, ki ni upošteval drugih civilizacij in kultur, marveč je evropsko (v glavnem latinsko) civilizacijo preprosto enačil s človeško *Civilizacijo*. Po 2. vatikanskem koncilu je več posluha za različnost kultur in se jih upošteva pri oznanjevanju in obhajanju vere pod pogojem, da se ohranja prava vera in enotnost Cerkev.

Kristjani verujejo, da se je Bog sam razodel v Jezusu Kristusu in tako ljudem razodel svojo zveličavno voljo - načrte, ki jih ima z ljudmi in stvarstvom. Nič ne more biti višjega od Stvarnikove volje, vednosti in vpogleda v bistvo stvari, nič bolj zavezujočega. Zato je treba to razodetje razširiti in uveljavljati povsod v blagor vsega človeštva in slehernega človeka. Takšna teologija pojmuje univerzalnost nezgodovinsko, nadčasovno in ne upošteva stopenj, ki jih človeštvo prehaja v svoji demografski in civilizacijski rasti. Razodetje predstavlja kot »zgodovino odrešenja«, ki se začne z Adamom in Evo, nadaljuje z njunim padcem in obljubo odrešenika. Sledi izvolitev Abrahama in zgodovina izraelskega ljudstva, ki privede do uresničitve božjih obljub v Jezusu Kristusu. Čeprav je z njim človeštvo odrešeno, odrešenje še ni v celoti izvršeno. Zato Jezusovo odrešensko poslanstvo nadaljuje Cerkev do polnosti časov, ko bo prišel Kristus v slavi soditi žive in mrtve.

V luči takšne teologije so prvotna ljudstva znamenje človekovega padca in propada človeštva, ki je prepuščeno samo sebi. Njihovo spreobrnjenje in sprejem civilizacijskih struktur krščanstva je izpolnjevanje odrešenjskega načrta. Pravi človek je tako tisti, ki se je dvignil do bolj splošnih družbenih struktur: do kraljestva ali države. Zunaj teh struktur je človek samo otrok ali degeneriranec. Vendar obstaja precejšen razkorak med to teologijo in dejanskimi okoliščinami, ki ga misijonarji kaj hitro opazijo na različnih področjih. Tako v domorodskih jezikih ne najdejo ustreznih pojmov za svoje abstraktno in vesoljno oznanilo. Na podlagi »zgodovine odrešenja« presojajo misijonarji moralne vrednote nekrščanskih ljudstev in kaj hitro ugotovijo razlike. Zato tiste, ki se ujemajo s krščanstvom, prepoznajo za dobre, druge pa zavračajo kot

¹⁸ J. Etčvenaux, *n. d.*, 167.

zablodo, sad greha in hudičevega vpliva. Jezik in kultura, običaji in obredi ... nekrščanskih ljudstev so konec koncev z vidika božjega načrta nepomembni. Še eno pomembno posledico »zgodovine odrešenja« velja omeniti. Misijonarji zlahka prezrejo družbeno-kulturne danosti in njihov pomen za posameznika, ker se obračajo prav nanj, na njegovo vest in jih skrbi zveličanje duše. Zato krščanstvo potrebuje in podpira takšne civilizacijske strukture, ki posameznikov razvoj in samostojnost omogočajo. Na dlani je, da vse družbe niso enako pripravljene za takšno mesto in vlogo posameznika. Čeprav se včasih misijonarski napor usmeri na vladarja oz. gospodarja klana ali družine, da bi njegovo spreobrnjenje potegnilo za njim tudi njegove podložnike, pa je vendarle glavna tarča misijonskega delovanja posameznik. Vladarjevo spreobrnjenje lahko to delo olajša.

5. Teža krščanskih struktur

Čeprav smo si ogledali le strukture, ki veljajo za božjepravne, tiste torej, ki sodijo k samemu bistvu krščanstva (v katoliški izvedbi), smo ugotovili njihovo veliko civilizacijsko težo. Kakor npr. kak most ne more prenesti obremenitve, večje od petih ton, tako tudi nekatere družbenokulture ne vzdržijo pod civilizacijsko težo krščanstva. Kako je z nosilnostjo mostu, se navaden voznik zave šele, ko se poruši pod težo njegovega tovornjaka. Podobno se je nemalokrat pripetilo misijonarjem. Preprosto niso vedeli za civilizacijsko težo krščanstva, in so se čudili, ko je kakšno pleme izumrlo, potem ko ga je sprejelo.

Zaradi negativnih posledic misijonskega delovanja, ki ima, kot smo videli, civilizacijske vzroke, so nekateri mnenja, da je treba z njim prenehati. Toda evangelij je namenjen vsem in slehernemu, zato bi se mu izneverili, če ga ne bi oznanjali naprej. Janez Pavel II. je odločno poudaril: »Odrešenikovo poslanstvo, ki je zaupano Cerkvi, je še zelo daleč od svoje uresničitve. Ob koncu drugega tisočletja po Odrešenikovem prihodu nam celovit pogled na človeštvo kaže, da je to poslanstvo šele na začetku in da moramo z vsemi svojimi močmi delati za njegovo uresničevanje. Duh priganja k oznanjevanju velikih božjih del: 'Če namreč oznanjam evangelij, nimam pravice, da bi se ponašal, ker mi je naložena dolžnost. Zakaj gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal' (1 Kor 9,16)« (*Odrešenikovo poslanstvo*, 1).

Brez univerzalizacijskih struktur krščanstvo ne bi moglo delovati misijonsko, toda nad univerzalizacijskimi silnicami nima ne monopola ne popolnega nadzora. Te so namreč na delu tako v drugih verstvih kot tudi v kulturah oz. civilizacijah, obenem pa presegajo tudi njih. Sodobna zahodna ekonomska in komunikacijska globalizacija je tak primer in za misiologa je zanimivo, da se le-ta srečuje pri drugih civilizacijah in kul-

turah s podobnimi težavami, kakor se (je) krščanstvo. V tem kontekstu je treba priznati, da kategorija trka civilizacij ni čisto brez podlage, čeprav njena apokaliptično uresničitev ni neizogibna. Prav s poznavanjem antropološke teže krščanstva kot univerzalističnega verstva in sploh univerzalizacije kot takšne more Cerkev po eni strani izboljšati misijonsko dejavnost, po drugi pa še okrepiti svoje sodelovanje v dialogu in iskanju sožitja med verstvi in civilizacijami v globaliziranem človeštvu.

Dr. Janez Vodičar

Vzgoja za solidarnost

Povzetek: Solidarnost je tako v katoliški Cerkvi kot v sodobnem globaliziranem svetu pogosta alternativa vse bolj šibki socialni državi. Prilika o usmiljenem Samarijanu je lahko temelj možnosti za vzgojo v duhu krščanske solidarnosti. V razpravi so najprej z ozirom na samo priliko predstavljeni antropološki temelji za solidarnost. Ti so najočitnejši v človeški komunikaciji, da jih potem lahko tudi uporabimo za didaktični pristop pri vzgoji in izobraževanju. Pedagoški pristop temelji na estetskem modelu poučevanja. Še posebej je ta primeren v globaliziranem svetu, kjer so učenci vedno bolj prepuščeni najrazličnejšemu doživljanju brez razumske presoje. S pomočjo tega modela in uporabo prilike o usmiljenem Samarijanu ponuja razprava konkretno možnost vzgoje tako za splošno humano kot krščansko solidarnost.

Ključne besede: solidarnost, globalizacija, usmiljeni Samarijan, estetsko poučevanje, šola, krščanska vzgoja.

Summary: Education for Solidarity

In the Catholic Church as well as in the modern globalized world solidarity is a quite frequent alternative to the weakening social state. The parable of the Good Samaritan can be a possible basis for education in the spirit of Christian solidarity. The treatise first presents, with regard to the parable itself, the anthropological basics of solidarity. They are the most obvious in human communication and can be subsequently used for the didactic approach in education. The educational approach is based on the aesthetic model of teaching. This model is especially appropriate in the globalized world with pupils being increasingly left to different kinds of experience without rational judgement. With the help of this model and by using the parable of the Good Samaritan the treatise offers a concrete possibility of education for general human solidarity as well as for Christian solidarity.

Key words: solidarity, globalization, the Good Samaritan, aesthetic teaching, school, Christian education.

1. Solidarnost – izziv za krščanski socialni nauk

O solidarnosti je v družbenem nauku Cerkve zadnje čase veliko govora, celo se ta razglša za temeljni prispevek krščanstva na področju socialne pravičnosti v sodobnem svetu. V okrožnici *Ob stoletnici* Janez Pavel II. zapiše: »Načelo, ki ga danes imenujemo solidarnostno načelo, se dokaže kot eno temeljnih načel krščanskega pojmovanja družbenega in političnega reda.«¹ Če gre za tipičen prispevek Cerkve k urejanju družbenih odnosov, tega ne smemo razumeti kot nekaj, kar v svetu ne bi našli kje drugje in to že veliko prej. Ravno sodobna globalizacija, ki jo

¹ Janez Pavel II., okr. *Ob stoletnici*, Družina, Ljubljana 1991, 20 (odslej CA).

lahko razumemo tudi v pozitivni luči povezanosti vsega človeštva, naj bi bila možnost, kjer bi prizadevanje za odgovornost vseh do vseh v cerkvenem nauku, torej solidarnost, našla priložnost v sodobni kulturni stvarnosti. Solidarnost je tako tudi nekakšna skupna pot, ki združuje Cerkev in sodobni svet. V okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* je poudarjena prav ta stična točka sodobnih družbenih tokov in pastoralnega prizadevanja: »Gre za soodvisnost, ki jo občutimo kot nujen sistem razmerij v današnjem svetu z vsemi njenimi sestavinami: ekonomijo, kulturo, politiko in vero, in jo sprejemamo kot zahtevo moralnega reda. Ko je ta soodvisnost enkrat priznana in sprejeta, je ustrezen odgovor nanjo moralno in socialno stališče in 'krepost', imenovana solidarnost.«²

Če gre za nekakšno krepost, je to tudi zahteva, za katero se mora vsak kristjan truditi, da jo doseže. »Načelo solidarnosti, izraženo tudi pod imenom 'prijateljstva' ali 'socialne ljubezni', je neposredna zahteva človeškega in krščanskega bratstva« (KKC 1939). To temeljno teološko prepričanje o solidarnosti vseh z vsemi v Stvarniku (prim. KKC 344 in 361) je postalo izhodišče zahteve, ki zavezuje vsakega, da se trudi živeti v povezanosti in odgovornosti do vsega Stvarstva in seveda celotnega človeštva. V nespoštovanju in zanemarjanju te povezanosti z Bogom je vir velikih družbenih krivic, ki povratno kažejo tudi na odnos do Stvarnika. Človek v svoji grešnosti vedno znova ruši to temeljno solidarnost z Bogom in njegovim stvarstvom, vendar je dolžan vedno znova vzpostavljati in obnavljati to temeljno povezanost.

K temu pripomorejo tudi grešne strukture,³ ki ogrožajo mir in blagostanje celotnega človeštva. Solidarnost se ponuja kot tista struktura, ki bo v sebi presegala le nekakšno čustveno vznemirjenost, sočutje, ganotje, ki je značilno za mnoge sodobne odzive na nepravico v svetu: »Nasprotno, to je trdna in nepreklicna odločitev, da bomo delali za občo blaginjo; se pravi za blagor vseh in vsakega, zakaj v resnici smo vsi odgovorni za vse.«⁴ Z mednarodno solidarnostjo, ki bo temeljila na krščanski vrednoti osebe, se bo utrjeval tudi mir na svetu (prim. KKC 1941, CS 27).

Krepost solidarnosti je naloga celotnega vernega občestva, ki nas povezuje tudi s prizadevanjem svetovne skupnosti v boju proti revščini,

² Janez Pavel II., okr. *O skrbi za socialno vprašanje*, Družina, Ljubljana 1988, 39 (odslej *SRS*).

³ Prim. *SRS*, 37ss. »Solidarnost naj torej pomaga uresničevati ta božji načrt tako na ravni posameznikov kot na ravni narodne in mednarodne družbe. 'Sprevrnjene mehanizme' in 'grešne strukture', ki smo o njih govorili, je mogoče premagati le z gojitvijo človeške in krščanske solidarnosti, h kateri Cerkev vabi in jo nenehno pospešuje. Samo tako se bo moglo toliko odličnih moči posvetiti delu za razvoj in napredek.«

⁴ *SRS*, 39.

neenakosti in vojni. Vendar, če hočemo doseči solidarnost, se moramo stalno truditi, in sicer tako v odnosu do posameznika kot do skupnosti. Kristjan je zavezan vzgoji prihajajočih rodov, kar se še posebej navezuje na solidarnost. V tem posredovanju vrednot starejših na mlajše se vzpostavlja povezanost in soodgovornost do vse človeške dediščine. Vzgoja za solidarnost mora biti tudi temeljna vez v vzgojnem prizadevanju tako posameznika, Cerkev kot sodobne družbe. Zato ob vzgoji za solidarnost ne gre le za ozko versko vprašanje, ampak za temeljno vez med vsemi, ki so »dobre volje« in jih skrbi za družbeno pravičnost in razvoj celotnega človeštva v smislu od Boga danega dostojanstva (prim. CS 26).

V pričujoči razpravi, ki želi postaviti možnosti za vzgojo v krščanski solidarnosti bomo najprej postavili antropološko izhodišče razumevanje solidarnosti, ga umestili v teološke okvire in to poskušali uporabiti za etično poučevanje mladih. Še posebej nam bo pri tem služila prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10, 25-37), ki se zaključuje z Jezusovimi besedami: »Pojdi in tudi ti tako delaj!«

2. Človeška komunikacija kot trden temelj solidarnosti

Celotni ekosistem se vzdržuje na osnovi povezanosti. Deluje kot celota, kar bi lahko razumeli tudi kot nekakšno kozmično solidarnost. Vendar pri tem ne gre za solidarnost, kot jo razumemo po dokumentih Cerkev in tudi ne v splošni humanistiki, saj je ekosistem urejen z naravnimi zakoni, ki ne vključujejo zavestne odločitve. Refleksno odzivanje v naravi kaže res na globoko povezanost vsega, le da izključuje svobodno odločitev. Če hočemo govoriti o solidarnosti, moramo nujno vključiti svobodo kot temeljni princip odločanja. Brez možnosti za svobodo bi namreč sploh ne mogli razpravljati o morali, ki šele predpostavlja možnost, da koga zavežemo k določenemu ravnanju, kot tudi ne bi vedeli za svobodo, če se ne bi čutili dolžni česa storiti ali opustiti.⁵ Ravno to Kantovo izhodišče, kjer svoboda pogojuje moralo in morala svobodo, vodi k temeljnemu pojmu osebe. Oseba je sposobna vzpostaviti lastno in odgovorno ravnanje, kar izraža tudi pojem pravne osebe. Vendar je za to, da človek vzpostavi celotno osebnostno strukturo potreben proces odraščanja. Ravno v ta proces odraščanja se vključuje tudi vzgoja in izobraževanje, ki ima za temeljno izhodišče ravno vključitev posameznika v sistem vrednot celotne družbe. V postopnem oblikovanju osebe je namreč možnost, da dresuro, ki je tipično živalska, preoblikujemo v vzgojo, kjer je cilj svobodno odločanje in ravnanje posameznika v družbeno zaželeni smeri.

Umestitev posameznika v okolje, da bi bolj bival on sam v sožitju s celotno družbo, je temeljna naloga vsake humanistične socializacije. »Ta proces posredovanja poteka preko interakcije, komunikacije in delova-

nja.«⁶ Otrok bi brez možnosti, da vzpostavi človeške odnose, ne razvil svoje osebnosti, kar dokazujejo primeri t. i. volčjih otrok. To nas nagiba, da iščemo temelj vzgoje za solidarnost v medčloveški komunikaciji, saj vzgoje kot tipično človeškega procesa brez vključevanja v družbo ni. Šele otrok, ki se prepusti vplivom okolja, pa naj bodo to organizirani ali ne, lahko definira svojo vlogo. S to temeljno odprtostjo drugemu ne gradi le svoje lastne osebnosti, ampak začne tudi sam vplivati na druge. Interakcija je temeljni princip socializacije. Že tu lahko govorimo o nezavedni solidarnosti. Hkrati pa tudi solidarnost v zavestnem smislu nujno vključuje odprtost do drugega in celotne družbe.

Vsakič, ko spregovorim, še bolj pa ko kaj zapišem, če vzamemo za izhodišče najbolj tipično obliko človeške komunikacije, že vnaprej predpostavljam nek temelj, nekaj trdnega, kar vse skupaj poveže in osmisli. Predvsem pa poveže avtorja z drugim, sogovornikom, bralcem. Ta trdnost, solidnost, je gotovo nek pomen, ki ga sam poskušam posredovati, drugi pa ga poskuša razumeti, doumeti v okviru in obliki, ki mu ga sam ponujam in mu je bil dan že pred srečanjem z mano, zato nikoli kot avtor ne moremo diktatorsko predpisati razumevanja. Brez te trdnosti, ki gradi na bolj ali manj skupnem in povezujočem pomenu, bi vsako govorenje bilo le blebetanje, vsako pisanje le neposrečena čečkarija. Še več, niti tega ne bi vedeli, zakaj sploh gre. Predpogoj te izmenjave pomenov je neka vzajemnost, odprtost, če hočete, tudi povezanost. Vsakič, ko tako dva vzpostavljata vez preko komunikacije, ki je tipično človeška, verbalna, gradita na nekakšni solidarnosti. Če namreč beseda izvira iz latinskega korena, kjer najdemo za izraz *solidus* pomen trdnosti, gotovosti, potem je ravno proces medosebnega razumevanja, najbližje tega, kar naj bi bila solidarnost.⁷

Eden izmed udeležencev tega procesa ustvarja izvoren pomen s tem, da zajema iz skupne množice znakov. Drugi ga razume tako, da je povezan vsaj minimalno preko te skupne množice znakov in je pripravljen to spet po svoje osmisliti, in šele potem razumljeno sprejme ali zavrne. Pri tem pa sta oba solidarna v delitvi določenega pomena, ki se veže na znake, ki so obema dani. V znakovni komunikaciji, naj bo ustna ali pisna, gre nujno za povezanost med sporočevalcem in sprejemnikom in hkrati med nekakšnim presečiščem danih znakov. Ti ne smejo biti poljudni, ampak posredovani v procesu učenja obema v obliki objektivno preverljive vrednosti. Pri tem moramo takoj priznati, da to, kar drugi razume, nikoli ni isto, kar je nekdo sporočil. Zaradi tega prihaja do motenj v ko-

⁵ Prim. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 2003, 8.

⁶ H. Gudjons, *Pädagogisches Grundwissen*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2003, 151.

⁷ Prim. A. Biesinger, K. Kießling, *Das »ethische« Lernen am Beispiel »Solidarität«*, v: T. Laubach (izd.), *Angewandte Ethik und Religion*, A. Fancke, Tübingen 2003, 145.

munikaciji. Vendar ravno ta motnja, ta nezmožnost osvojiti totalnost pomena določenega znaka, omogoča odmik, ki terja premislek o tem, kaj mi hoče kdo povedati, sporočiti. S tem pridobimo temeljni odmik od refleksnega odzivanja, ki je značilen za druga bitja, in hkrati nujo po učenju razumevanja.⁸ Še več, ta nedoslednost v prenosu sporočila dejansko odpira poglobljeno komunikacijo. Če koga ne razumemo, če nas kdo ne razume, običajno to rešimo s poglobljenim pogovorom ali študijem. Ob tem se nam drugi vedno bolj razkriva kot skrivnost, ki je vredna odnosa, spoštovanja, kar bo tudi temeljni vzgib za solidarnost.

2.1 Komunikacija predpostavlja solidarnost

Trdnost procesa komunikacije torej ni v iskanju uniformiranosti nekega matematično natančno določenega pomena, ampak v njegovi bogatitvi, kjer se vedno bolj briše aktivni in pasivni element. Če bi puščali npr. v procesu učenja učitelju popolnoma aktivno vlogo, bi se njegovo delo vedno bolj približevalo dresuri. Kjer gre za pravi odnos, je učenec nujno aktiven. Tudi tam, kjer sam pouk tega ne vzpodbuja. Na to lahko sklepamo iz dejstva, da še iz tako uniformiranega vzgojno-izobraževalnega procesa prihajajo različni ljudje s popolnoma drugačnimi pogledi na iste stvari. Informacije, ki jih prejema, mora otrok nujno interpretirati tako za nazaj, razumevanje, kot za naprej, načrtovanje svojega ravnanja. Ta princip samosvoje interpretacije je vgrajen v odmik, ki ga omogoča človeška komunikacija. Pa tudi v vsakdanjem odnosu med dvema odraslima človekoma sta oba vidika, tako pasivni kot aktivni, drug drugemu potrebna. Moč besede razumemo šele v odzivu drugega, ki ga je izrečena beseda doletela. In samo tam, kjer nas beseda drugega gane, se bomo odprli in se potrudili približati izvornemu pomenu, še boljše, osebi, ki se izreka. Številne študije, ki kažejo, da je uspešnost procesa učenja odvisna od možnosti identifikacije učencev z učitelji in hkrati od odprtosti, kjer se čutijo učenci osebno vzpodbujeni k raziskovanju, govorijo ravno o tem. Brez pristnega odnosa ni pravega učenja, ki bi vključeval osebno rast. Še manj je možnosti za etično presojo, ki od subjekta odločanja vedno terja določen odmik od konkretne situacije, da lahko vidi več možnosti in odgovorno med njimi izbere pravo. Zato je temeljni pogoj za vzgojo k solidarnosti prav zavestno vzpostavljen in vzdrževan komunikacijski proces, ki bo temeljil na dolžnosti učitelja oziroma vzgojitelja, da posreduje znake s pomenom, kot jih razume družba, in učen-

⁸ Prim. S. Gerjolj, *Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi*, v: *BV* 66 (2006) 2, 191. Avtor navaja nevrološke raziskave, ki kažejo, kako je tudi preko čutov treba nujno vzpostaviti nekakšen odmik. Vonj je po mnenju Golemana tisti čut, ki človeku da največ misliti in je največja motivacija za učenje.

cem, ki ima možnost, da posredovani pomen sprejme in ga po svoje interpretira.

Solidnost, trdnost te obojestranske izmenjave torej temelji vedno na treh sestavinah. Avtorju, ki hoče in zmore nekaj podeliti z drugimi. Drugem, ki to sprejema, kar spet terja njegovo sposobnost za to in pripravljenost, hotenje. In končno na nekem skupnem polju, ki je vedno hkrati neodvisno od obeh, čeprav ga oba lahko uporabljata po svoje. Tretji element je jezik, govorica, celotna kultura izmenjave, ki velja v določenem okolju. Končno vse skupaj terja subjekt sam v vseh posebnostih, ki dano povezuje in naprej razvija, ne zgolj brezimnega avtorja. Če kateri koli element tega procesa izpade, je nemogoče graditi trden človeški odnos. Kjer me drugi ne razume, se ne čutim poklicanega, da bi ga hotel razumeti tudi sam. Ker drugega ne razumem, ne morem deliti z njim pomena, ki ga zaznamuje kot osebo, in ga tudi ne morem spoštovati kot takega. Obojestransko razumevanje je temelj sožitja, posredovanje in sprejemanje ustvarjenega pomena, temelj vsake civilizacije. Civilizacija namreč ni nič drugega kot vsota ohranjenih znakov in pomenov, ki jih ti posredujejo in smo jih prejeli kot dediščino v procesu učenja, socializacije. Gre za neoseben vidik, ki omogoča rast osebe in vsako medosebno komunikacijo. Vnaprej si onemogočimo solidarnost, ki bi koristila celotnemu hermenevtičnemu krogu, če izključimo tako princip podarjanja (avtorja), sprejemanja (sogovornika) in vztrajanja (govorice).

Solidarnost je pojav, ki mora nujno graditi na medosebni izmenjavi. Ne moremo biti solidarni z nekom, ki ga ne poznamo, ga ne moremo razumeti, sprevideti njegove vrednosti in ga v tem tudi priznati, potrditi. Hkrati pa ne bi bila prava solidarnost, če ne bi bili solidarni drugi z nami v tem, kar sami čutimo, da od drugih potrebujemo, si želimo. Da je nekdo solidaren z nami v tem, kar še sami pri sebi težko prenašamo, je nesmiselno. Tega si ne želimo, ker nas to ne uresničuje kot posameznike niti kot družbena bitja. Taka solidarnost nas kvečjemu jezi ali še bolj zapira v krog lastne zaslepljenosti. Samo tam, kjer res čutimo povezanost na ravni tega, kar sami cenimo in spoštujemo, lahko sproži tudi v nas zavzetost za druge. Tam, kjer bi nas posiljevali z določeno nezaželeno solidarnostjo, bi postali le objekt. To v nas ne bi prebudilo zavzetosti za druge, ne bi se čutili zavezane, da tudi sami tako delamo, da postajamo odgovorna oseba. Človeška solidarnost mora tako nujno vključevati dialog, biti mora na obeh koncih, tako aktivnem kot pasivnem, pristno človeška. Res je, da je kdo bolj potreben solidarnosti, vendar jo mora ta sprejeti v dostojanstvu svobode. Šele tako se bo hermenevtični krog odpiral k novi medčloveški ustvarjalnosti, ki bo vključevala tudi ljubezen kot temeljni princip osebne zavzetosti: »Nobena zakonodaja ne more sama po sebi storiti, da bi izginili strahovi, predsodki, napuh in egoizem, ki preprečujejo vzpostavitev resnično bratskih družb. Takšne drže pre-

nehajo edinole z ljubeznijo, ki v vsakem človeku odkrije 'bližnjega', brata« (KKC 1931).

Z gotovostjo lahko potrdimo, da ljubezen poveže med sabo mnoge. Vendar ta vedno sega le do določenega števila ljudi. Solidarnost pa naj ne bi izključevala nobenega. Temeljni napor vzgoje za solidarnost bo ravno pri premagovanju osebnih čustvenih izbir, ki so sad trenutnih nagibov. Katekizem poimenuje solidarnost s prijateljstvom ali s socialno ljubeznijo (prim. KKC 1939). V tem se skriva nuja, da gre na eni strani za osebno odločitev in hkrati preseganje ozkega izbora. Socialna ljubezen naj bi vključevala vse, ki so tega potrebni že na osnovi svojega človeškega dostojanstva; na principu, da »vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj 'drugi jaz', in imeti mora obzir zlasti do njegovega življenja in do nujno potrebnih sredstev za človeka dostojno življenje« (KKC 1931).

Prav ta zavzetost za druge, ne samo te, ki so mi pred očmi in me vežejo s prijateljskimi vezmi, ampak tudi tiste, ki so daleč, v tretji osebi, oni, brezimni, kot bi rekel P. Ricoeur,⁹ so temeljno vprašanje sodobne solidarnosti. Zase in svoje bližnje poskrbeti je danes premalo. V svetu, kjer je vse prepleteno, bi še tako dodelana skrb za sebe in bližnje, ki bi izključevala globalnost, hitro zašla v slepo ulico. Aristotelova trditev, da vsak hoče sebi dobro, da išče dobro življenje in ga hoče in najbolj zmore urediti v povezanosti z drugimi, terja danes za svoje izhodišče prepletenost celotnega sveta. Ta ne izhaja zgolj iz dejstva informacijske bližine, ampak tudi iz ekonomske pogojenosti.

3. Globalizacija potrebuje solidarnost

V odnosu do bližnjega, v ljubezni, ki naju povezuje, bi lahko govorili o morali. Tam, kjer gre za neodvisno komponento, ki povezuje vse, ki bivajo v določeni skupnosti in ni vezano na osebno noto, lahko govorimo o politični filozofiji. Ta naj bi razmislila temelje za človeka kot družbeno bitje. Zato mnogi ločujejo politično filozofijo od ekonomije, vendar tega danes ne moremo več sprejeti.

3.1 Stanje sveta danes in solidarnost

Ekonomija je postala globalna politična filozofija. Ne gre le za velike multinacionalke, ki s svojim kapitalom, odpiranjem ali zapiranjem delavnih mest, plačevanjem davkov, izsiljevanjem državnih subvencij, narekujejo vsakič znova politično razmerje sil, ampak tudi za čisto neekonomске ustanove, ki vedno bolj sprejemajo način komuniciranja s polja eko-

⁹ Prim. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 227.

nomije. Kultura, zdravstvo, sociala, šolstvo, šport, vera, vse se meri v tržni vrednosti. Moderno se je pohvaliti, kako uporabna je kultura, vera ali izobraževanje, seveda se uporabnost meri z možnostjo ocenitve tržne vrednosti. Ob tem se človeku prepušča, da svobodno izbira v ponudbi. Nič več se mu kot potrošniku ni treba prilagajati. Sodobna potrošnja ne terjajo komunikacije v klasičnem pomenu, ampak jo usmerja le v sistem: daj-dam, kjer se ve, koliko za koliko. To dela človeka iznajdljivejšega, saj potrebam lahko ustreže, ne da bi osebno koga prizadel. V tem procesu, ko za zasluženi denar lahko svobodno kupujem na trgu, kar ta ponuja, ne gre za nič nemoralnega v klasičnem smislu besede. Hkrati pa smo vedno bolj slepi za celoto, ki vso to potrošnjo omogoča in poganja: »Politične in družbene paradokse transnacionalnega gospodarstva, ki ga je treba privabljati in poplačevati z 'odpravljanjem investicijskih ovir' (beri: z odpravljanjem ekoloških, sindikalnih, socialnodržavnih, davčnih regulacij), zato da bi ustvarjalo vedno več dela in tako obenem vse bolj stopnjevalo produkcijo in dobičke.«¹⁰

Pri tem bi bilo kratkovidno zgolj obsojati vzvode moči, ki naj bi to poganjali in vzdrževali v teku. Antiglobalistični protestniki se ravno tako pripeljejo s sredstvi, ki so jih poskušali na najcenejši način pridobiti, in se prehranjujejo s proizvodi multinacionalk, ki so tarča njihovih napadov. Če kdo, so ravno politiki največji ujetniki globalizacije.¹¹ Dobiček je lahko tudi sinonim, ki povezuje najrazličnejše struje današnjega človeštva. Solidarnost, ki nastaja na ravni ekonomskega poslovanja, se prenaša s kulturo kapitalistično-potrošniške družbe. Zato je treba takoj reči, da je danes v svetu globoka povezanost, ki je ni potrebno institucionalno privzgjajati. Lahko jo le uporabimo kot izhodišče, predvsem pa ji moramo dati krščanski obraz, obraz usmiljenega Samarijana. Ta je danes pod velikim pritiskom brezbržnega potrošnika in zaskrbljenega politika. Oba sta v nekakšni notranji solidarnosti. Prvi voli določenega politika, če se mu vedno bolj veča standard v času njegovega mandata, seveda se ta vedno odmerja v luči sosednjih gospodarstev, zato se slednji trudi prvemu to tudi omogočiti.

3.2 Različni vidiki solidarnosti danes

Za trezen premislek je treba nujno ločiti tiho, skrito solidarnost od tiste prave in zaželene. Najprej je treba razumeti temeljno solidarnost sodobnega sveta, vsaj večine, s tem, kar poganja stroj globaliziranega trga.

¹⁰ U. Beck, *Kaj je globalizacija?* Krtina, Ljubljana 2003, 15.

¹¹ Prim. U. Beck, *n. d.*, 15. »Politiki različnih strank, ki jih je 'mehčalka institucij', globalizacija, presenetila in fascinirala, šele začenjajo nejasno slutiti, da postajajo, kot bi temu rekel stari Marx, lastni 'grobarji'. Vsaj meni se zdi nehotena ironija, da nekateri politiki pozivajo k trgu, trgu in k še več trga in očitno sploh ne opazijo, da si tako mrtvičijo svoj lastni življenjski živec, da si namreč zapirajo pipico denarja in moči.«

Vse skupaj gradi na preprosti kapitalski logiki: s čim manj sredstvi in napora čim več zaslužiti. Potrebe, ki nas ženejo, da za svoj denar, ki ga želimo zaslužiti na nam najbolj ustrezen način, kupimo čim več in najboljši, kar si želimo, je temeljni vzvod, ki podpira ekonomizacijo politike. Nezavedna in v sam demokratični princip družbe blaginje vgrajena nekakšna solidarnost večine državljanov, da naj volijo te, ki omogočajo družbo potrošnje, je vztrajnik, ki ne dopušča videti potrebe po veliko globlji solidarnosti, hkrati pa slepi pred dejstvom, da je to tudi grob same demokracije, če sledimo razmišljanju Becka. Volitve so pod krepkim medijskim vplivom ekonomskih interesov. Izvoljeni politiki pa so ves mandat pod pritiskom kapitala, ki izsiljuje s socialno bombo. Danes ni nobena težava preseliti tovarno v tržnemu gospodarstvu bolj prijazno okolje (kar pomeni le večje izkoriščanje delovne sile, manjši prispevki in nižji standardi varovanja okolja). Če politiki hočejo socialni mir in seveda vladati, morajo pristajati na to izsiljevanje. Pri tem pozabljajo, da siromašjijo državno blagajno in sam institut oblasti, ki izgublja na pomenu, čeprav ga množice krivijo zavožene gospodarske, socialne, izobraževalne in še kakšne politike. Ekonomski lobi bo vedno našel ustrezno zamenjavo za od množice osovraženega politika, ki bo poln besed zmogel le slediti zahtevam mogočnih korporacij. Vse to poteka s pomočjo tihega soglasja večine državljanov. Z gotovostjo lahko rečemo, da gre za nezavedno solidarnost, ki pričakuje le zagotavljanje nekakšne pravice do vedno večje potrošnje.

Lahko pristanemo na ta krog pogojevanja in solidarnosti zgolj v potrošnji? Taka solidarnost, kjer se razumemo samo takrat, ko zagovarjamo svoje pravice in možnosti kot potrošniki, nas vedno bolj zapira vase, še boljše v prodajne kataloge. Čeprav nas prepričujejo, da je blago, ki smo ga kupili, uresničilo naše najgloblje hrepenenje, je tudi to sprovcirano s tržno politiko javne propagande, ki se vedno bolj poslužuje tudi javnih ustanov, saj te nimajo več lastnih sredstev za preživetje. To se najbolj drastično kaže v šolstvu. Laval v svojem delu *Šola ni podjetje* niza primere, kjer podjetja tekmujejo v pravici ekskluzivnih dobaviteljev za izobraževalne ustanove, seveda s pravico do sooblikovanja programa.¹² Ustanova, ki bi morala mlade usposobiti kritičnega in ustvarjalnega sprejemanja danega, je že vnaprej omejena z interesom le enega kapitala. Mladi so res dobro preskrbljeni, vendar za ceno izgube možnosti izbire. Res da s tem dobivajo hkrati možnost zaposlitve, vendar le tam in toliko, kolikor se bodo držali od kapitala postavljenih pravil.

¹² Prim. C. Laval, *Šola ni podjetje*, Krtina, Ljubljana 2005, 149. »Praksa, ki se dobro razvija, je, da učencem in študentom ponudijo igre – tekmovanja, s čimer lahko podjetja naberejo dragocene informacije o mladih in njihovih družinah za prihodnje akviziterske operacije ter v podobi dobrodelneža vstopijo v šolo, da nagradijo zmagovalce ali potolažijo tiste, ki so izgubili, tako da razdelijo nagrade ali brezplačne vzorce.«

Ekskluzivnost, ki se z nujnostjo globalnega tržnega povezovanja ustvarja, je sodobna pot v odvisnost. Vedno bolj smo odvisni od standarda in nujnosti nakupovanja od medijskega sveta priznanih znamk. Vsak, ki stoji pred blagovnico v vrsti, kjer bo razprodaja priznanih znamk, bi rekel, da tam najbolj svobodno uresničuje sebe. Človek je postal solidaren tudi v slepoti, modno je namreč prikimavati modnim trendom, ki še zdaleč niso plod moje ustvarjalnosti, ampak tržno-medijske korporativnosti. Slepilo, ki postane resničnost, mi vzame sposobnost ustvarjalnosti, še bolj pa me prikrajša za razumevanje ustvarjalnosti drugega. Če se vrnem na začetek, je sedaj ta, ki želi povedati, sporočiti določen pomen, postal zgolj trobilno svojih umetno usmerjenih potreb, svet znakov je določen s strani kapitala, drugi pa je postal moj konkurent, ki vedno le ogroža mojo pravico do tega ali onega. Zato se ne smemo čuditi javnemu diskurzu v »razvitih« zahodnih državah ob sprejemanju »manj razvitih« v evropsko unijo. Ta je le izražal temeljno dikcijo v polju sodobnega razumevanja. Če hočemo namreč nekomu nekaj dati, ga pripustiti k čemu, moramo nekje vzeti. To pa je mogoče samo tam, kjer je. V odpiranju Evrope so zato najbolj preproste delavske množice, ki so bile včasih polje odprtosti, solidarnosti, boja za enake pravice, vztrajale pri omejitvah, ki bi zaščitile pridobljeno. Čutile so se ogrožene v kupni moči, pravici do dela in so tako zavrnilo temeljno listino, ki bi uredila razmerje odnosov mimo golega ekonomskega računa. Evropska ustava je prvi resen poizkus, morda niti ne posrečen, je pa le, kako na institucionalni, trajnostni ravni, dati pomen zavezanosti k neki drugi solidarnosti, kot je le tista tiha v boju za prestiž. Solidarnost mora temeljiti na nečem, kar presega vsakega udeleženca. Ustavna listina je poskušala ponuditi »znake«, ki bi končno ponudili možnost osmislitve skupnosti evropskih držav. Žal je bil sprejemnik porinjen v položaj, v katerem je bil že vnaprej obsojen na pasivnost. Državljeni so se le z bali, niso pa bili sposobni ustvarjalno sodelovati v solidarnosti na drugem nivoju. Nasprotovanje je povežalo te, ki so začutili solidarnosti pri boju za pridobljene pravice. To, žal, ni temelj za tisto, kar iščejo. V zapiranju v lastno korist, skrunijo človeka v sebi, zapirajo si možnost odprtosti lastne osebe za priznanje, ki ga lahko da le drugi, kot je socialnost utemeljeval Aristotel.¹³

3.3 Solidarnost v duhu cerkvenega nauka kot rešitev?

Da potreba po solidarnosti, vredni človeške osebe, tli v ljudeh, lahko vidimo v veliki pripravljenosti za podporo kredibilnim človekoljubnim

¹³ Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, 241. »Znano je, da si celo bogataši, vladarji in oblastniki želijo prijateljev, da jih pogrešajo celo bolj kot drugi ljudje. Kaj bi jim namreč koristila še tako cvetoča blaginja, če bi ne imeli možnosti podeljevati dobrote?«

organizacijam. Povezanost z ljudmi po cunamiju ali potresu v Pakistanu (kljub veliki civilizacijski različnosti) je tipičen primer notranje moči solidarnosti. Vsak še tako nepomemben estradnik, športnik, celo menedžer, se mora dokazati tudi v humanitarnih akcijah. Množice to podpirajo in vendar ne zahtevajo, da bi se to institucionaliziralo. Morda je to izhodišče, ki ga lahko vsi, ki nam je do tega, da globalizacija ni le neko strašilo, ampak možnost za širitev pristnega humanizma za široke množice, uporabimo pri osveščanju javnega mnenja. Besede papeža Janeza Pavla v tej luči dobijo večjo težo: »Končno ne smemo razvoja razumeti izključno samo gospodarsko, temveč v celotnem človeškem smislu. Ne gre samo za to, da se vsi narodi dvignejo na raven, katero danes uživajo najbogatejše dežele. Gre bolj za to, kako bi v solidarnem sodelovanju oblikovali človeka bolj vredno življenje, povečali dostojanstvo in ustvarjalnost vsakega posameznika in njegovo sposobnost, da odgovori na svojo poklicanost in s tem na božji klic.«¹⁴ Človek je vrednota sam na sebi, brez tega izhodišča ne bo prave solidarnosti, celo pravega prijateljstva ne.¹⁵

Kjer bo človek sposoben začutiti z drugim, lahko mirno rečemo, da je sposoben sprejeti tudi izziv, ki ga drugi kot tak daje. Nekoga začutiti pomeni predvsem, da me je zmotil v lastnem zadovoljstvu. Vnaša nemir v mojo potrošnjo vsega, kar se mi danes ponuja. Videli pa smo že, da je ta nesporazum, motnja, temelj človeške komunikacije. Dokler sem povezan zgolj zaradi lastnih interesov ne gre za človeka vredno solidarnost, gre zgolj za ekonomičnost. Če zmoremo prerasti potrebe in se dvigniti na ravni etičnega odločanja po Kohlbergovi lestvici proti zmožnosti, »ki bo kazala trud doseči splošno veljavne, abstraktno etične principe,«¹⁶ bomo lahko govoril o pravi solidarnosti. Zato je treba najprej konfliktnost kot temelj vsakega medčloveškega odnosa rehabilitirati. Ko bo drugi izziv, celo poziv zame, bom v odnosu z njim sposoben prepoznati možnost lastne rasti, bogatitve. Solidarnost bo tako priložnost zame. Svet ne bo le kraj pridobivanja teh ali onih ugodnosti, ampak prepletenost odnosov, kjer me drugi pozivajo in priznavajo kot ustvarjalno bitje, vredno njihove pozornosti. Svet bo vedno bolj moj, če bom solidaren s tabo, ker je vendar moj le takrat, ko je tudi tvoj. Ta solidarnost je veliko bolj temeljna kot tista, ki se izraža v tihem preziru, ko kupujemo poceni športne copate, čeprav so od priznane znamke, in vemo, da so jih izdelale otroške roke v suženjskem, izkoriščevalskem razmerju.

¹⁴ CA, 37.

¹⁵ Prim. Aristotel, *n. d.*, 249. »Slabi ljudje so si prijatelji zaradi uživanja ali zaradi koristi, ker so si v tem podobni, dobri ljudje pa so prijatelji zaradi prijateljev samih in ravno zato, ker so dobri. Dobri ljudje so prijatelji nasploh, slabi ljudje pa le v slučajnih okoliščinah in se tako imenujejo le zaradi nekih podobnosti s pravimi prijatelji.«

¹⁶ H. Gudjons, *n. d.*, 124.

Zato je temelj prave solidarnosti mogoč samo tam, kjer smo vsi udeleženci v pristnem dialogu. Vsakemu mora biti dana možnost, da pove in da je poslušan. K temu nas lahko vodi le pravi trud pri podajanju tega, kar nosimo v sebi, na tak način, da nas drugi lahko razumejo, in obratno, trud, da se poglobljamo v sporočila drugih in jih poskušamo razumeti iz njihove izkušnje. Prava kultura, pristna v svojem izrazju, ki terja določeno askezo pri poslušalcih, gledalcih, bralcih, sprošča potenciale, ki bodo ustvarjali temelje človeške solidarnosti. Priznati je treba, da so vedno bolj politično izrabljene fraze o gospodarski rasti lastne države premalo za človeka vredno življenje.

Z globalizacijo ne pridobimo le tehnične podpore za solidarnost, ta postaja nuja, če nočemo končati v krasnem novem svetu. Lahkotnost bivanja je danes res postala neznosna in terja zavzetost pri vzgoji zanjo. Še posebej v pripravljenosti na popuščanje lastni koristi v dobro šibkejših. V didaktičnem pristopu mora biti izhodišče globalna povezanost in ne v nekakšno panteistično »new age« razmišljanje, povezanost, ki jo mladi vsak dan izkušajo. Vse to lahko utrdi premislek o »usmiljenemu Samarijanu«, ki more utrjevati tudi socialni sistem solidarnosti generacij, ki je pod pritiskom vedno večjih obremenitev. »Gre za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe. V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (CS 3.1).

4.1 Je vrline možno poučevati?

Najprej moramo ponoviti Platonovo vprašanje iz Menona, če je sploh mogoče vzgajati za vrednote. Danes mnogi s precejšnjo mero skepse gledajo na vse poskuse etičnega in podobnega pouka. Prevzgoja in tudi vzgoja ne prinašata primernih sadov, še več, pogosto to izzveni v moraliziranje in pridiganje, kar mladim privzgoji celo odpor do razmišljanja v duhu etičnosti. Solidarnost je sploh področje, ki ga mladim danes težko enostavno predstavimo tako, da bi jih zmogli tudi navdušiti za ravnanje v skladu s to vrednoto. Čas brezposelnosti, strahu pred socialno nezaščitenostjo, teroristične grožnje in številni priseljenci, ki se ne vključujejo v okolje, so velika ovira obči solidarnosti. Še huje je, ker mladi zahodne družbe nimajo izdelanih lastnih vrednot in so zato veliko bolj občutljivi za vsako motnjo velike vrednote: uspeha in potrošnje.

Kljub temu večina sodobnih družb vztraja in celo povečuje etično religiozni pouk.¹⁷ Ob tem nam lahko koristijo tudi raziskave, ki so poskušale pokazati vpliv takega razmišljanja na samo ravnanje. Takoj je tre-

¹⁷ Prim. S. Gerjol, *n. d.*, 198. »Sicer pa med psihologi velja mnenje, da je vstop v šolo nov in najučinkovitejši začetek za oblikovanje vesti.«

ba namreč dodati, da pri etičnem pouku ne gre zgolj za vedenje, poznanje in razumevanje, ampak je cilj v družbi zaželenega ravnanja. Solidarnost gotovo podpira široka javnost, tako uradne institucije kot trezno misleči ljudje iz najrazličnejših civilizacijskih okolij. Če torej umetno povzročene situacije, kar pouk je, pomagajo k spremembi v smislu zaželenega ravnanja, potem je pouk smiseln. Naslednji primer jasno govori o tem. Študentom teologije so naročili, da morajo pripraviti govor v dolžini 3 do 5 minut, ki ga bodo imeli v sosednji zgradbi. Govor sam bo vplival tako na njihove ocene kot na možnosti za poznejšo zaposlitev. Razdelili so jih v dve skupini. Ena skupina je morala pripraviti govor o usmiljenem Samarijanu, druga je pripravila govor o možnostih zaposlitve teologov zunaj pastoralnih dejavnosti. Obe skupini so razdelili še v tri enake podskupine. Tako je prva skupina imela zelo kratek čas priprave, kar pomeni so morali opraviti svoj nastop pod časovnim pritiskom, drugi podskupini so pustili več časa, tretja pa sploh ni bila pod časovnim pritiskom. Ko so študentje odhajali v drugo zgradbo, da opravijo svoj nastop, so srečali na tleh ležečega človeka, ki je potreboval pomoči. Voditelji raziskave so opazovali študente, kdo se bo zaustavil in poskušal pomagati ubogemu človeku. Izkazalo se je, da je število teh, ki so se zaustavili in pomagali, odvisno tudi od tega, s čim so se pred tem ukvarjali. Skupina, ki je morala pripraviti govor o Samarijanu, se je bolje izkazala.¹⁸ Sklepamo lahko, da etični pouk ima smisel in lahko vpliva na vedenje človeka. Vprašanje je, kako ga ustrezno izvesti, da dosežemo zaželene rezultate. Biesinger/Kießling predlagata učenje iz modela, primera, kot ga razvije psiholog Albert Bandura: »Z opazovanjem človek pridobi možnost novih oblik obnašanja in jih s posnemanjem tudi uporablja.«¹⁹ Gre za preprosto vsakdanjo izkušnjo, ki jo lahko ponazorimo s tem, da recimo peljemo po avtocesti in človeka, ki potrebuje pomoč pri zamenjavi avtomobilskega plašča. Če smo na naši vožnji pred tem že srečali podobno situacijo in videli, kako je kdo ustavil in pomagal, potem se bomo tudi sami v naslednji podobni situaciji za pomoč pogosteje odločili. Tako bi pri pouku ne samo teoretično razpravljali o usmiljenem Samarijanu, ampak učence pripravili do tega, da sami pripovedujejo,

¹⁸ Prim. A. Biesinger, K. Kießling, *n. d.*, 165. Konkretni rezultati so naslednji: V skupini, ki je pripravljala Samarijana, je samo eden iz podskupine brez časovnega pritiska šel mimo, v drugi skupini, ki je pripravljala temo o zaposlitvi, so to storili trije. V drugi podskupini, kjer so že bili pod rahlim časovnim pritiskom, sta iz skupine o Samarijanu šla mimo dva in iz nevtralne skupine trije študentje. Iz zadnje podskupine, ki je bila pod največjim časovnim pritiskom, so se štirje iz prve skupine in pet študentov iz nevtralne skupine izognili pomoči potrebnemu človeku. Zunanje okoliščine vplivajo na pomoč, vendar lahko vidimo, da so se v vseh treh podskupinah bolje odrezali študentje s temo o usmiljenem Samarijanu.

¹⁹ A. Biesinger, K. Kießling, *n. d.*, 153.

opišejo, narišejo podobno situacijo, kjer so delovali v smislu solidarnosti oziroma potrebovali pomoč in jo tudi prejeli.

4.2 Estetski model poučevanja solidarnosti

Gotovo, zgledi vlečejo in je to klasičen model poučevanja moralnega ravnanja, vendar je pri solidarnosti v sodobni družbi nekaj težav. Danes otroci zelo težko povežejo konkretno situacijo s šolskim okoljem. Hkrati ne zmorejo abstrakcije, ki je za ustrezno ravnanje po modelu potrebna, da bi lahko uporabili določen zgled v širokem pomenskem okviru. Še huje je v sodobni socialni državi, kjer smo navajeni, da se zanašamo na družbene institucije. Šola mora priučiti otrokom zmožnost vživetja v družbene institucije. Znajti se morajo tako glede političnega, pravnega in socialnega ravnanja. Stranski produkt te vzgoje je prelaganje svoje naloge na ustanove, ki jih vzdržujejo z davki ali prostovoljno plačujejo. V zgornjem primeru bi ob pomoči potrebnega človeka lahko le obvestili policijo, prepustili delo usposobljenim, kot so socialni delavec, zdravnik, medicinska sestra. V drugem primeru bi se lahko izgovarjali, da tako ali tako lahko vsak pokliče pomoč, če pa že ni zavarovan ali član AMZS-ja, si je sam kriv, ne bomo podpirali malomarnosti. V času etičnega pouka moramo privzgojiti tudi zaupanje v institucije, vendar s tem ne smemo zatreti osebne angažiranosti. Umanjkanje te je bil verjetno problem obeh mimoidočih iz prilike o Samarijanu. Tako duhovnik kot levit sta imela gotovo pomembne družbene obveznosti in sta »subsidiarno« prepustila skrb za ranjenega drugim, ki niso bili tako angažirani drugod. V sodobni družbi pa je vedno več ljudi, ki so izrinjeni iz vseh socialnih in ekonomskih varnostnih mehanizmov. Posledica družbene mentalitete, ki gradi le na institucionalni ureditvi, se odraža tudi v tem, da otroci niti za svoje starše ne znajo poskrbeti drugače kot jih prepustiti socialnemu centru. To ni samo v sporu s krščanskim pojmom ljubezni, je tudi vedno večje družbeno breme, ki vedno bolj terja odziv državljanov. Zato predlagamo drugačen model učenja solidarnosti, ki bo temeljil na t. i. estetskem učenju.²⁰

Estetsko poučevanje temelji na samem pomenu besede: občutje, zaznavanje. Gre torej za izhodišče, ki poskuša pouk graditi na vseh človeških čutih. Izkušnje, ki upošteva celostno izkušnjo, nadgradi misel, ki se poraja ob tem. Pri tem gre za jasno pozornost učencu in spoštovanje njegove domišljije. Pri solidarnosti tako na ta način pridobimo empatijo, ki je temeljna stvar, ki jo občudujemo pri usmiljenem Samarijanu. Hkrati dosežemo s tem, da iz empatije prerastemo v razmislek, ki bo presegel s pomočjo ustvarjalne domišljije konkretno izkušnjo in vzorec uporabil na drugih primerih. Sama solidarnost se tako ne ustavi le ob konkretnem

²⁰ Prim. G. Hilger, *n. d.*, 305.

primeru, ampak so učenci sposobni zavzetosti tudi za t. i. pravične institucije, ki bodo nadaljevanje njihove skrbi za oddaljene in ne nadomestek lastne angažiranosti.

Estetski model poučevanja vsebuje tri stopnje. Prvi je t. i. *aisthesis*, kjer poskušamo prebuditi vse čute in jih pripeljati do tega, da bo »spoznavanje pomenilo tudi sočutje, sposobnost se skupaj veseliti in trpeti.«²¹ Vsakdanje življenje tako na nov način začutimo in ga intenzivneje doživljamo, kjer smo pozorni tako na prijetne kot na neprijetne občutke. V medosebni izmenjavi to ponavadi pokaže lastne omejenosti in nujno po odprtosti do drugih. Naslednji korak je *poiesis*, ko stvarnost na novo vzpostavljamo in jo odpiramo za mogoče in zaželeno. Preko najrazličnejših oblik ustvarjalnosti poskušamo doživeto v prvem koraku preustvariti, da bi tako bilo bolj podobno svetu, v katerem želimo živeti. Tretji korak se nadaljuje v *katharsis*, ki zahteva kritično zavest. Ta naj bi bila sposobna razlikovati med osebno svobodo doživljanja in univerzalno solidarnostjo. Razlika v doživljanju in razumevanju tega ne sme voditi v spor, ampak v bogatenje drug drugega. V vseh treh korakih je pomembno tudi to, da metoda spoštuje tudi vsebino, etično in estetsko se pri tem načinu poučevanja prekriva. Oblika poučevanja torej vključuje že sam namen, kar je pri primeru solidarnosti, ki naj bi temeljila na evangeljskem nauku, nujno.

4.3 Konkretna izvedba pouka za solidarnost

Pouk o solidarnosti bi lahko tako začeli s prebuditvijo domišljije in čutov, ki bi nas pripeljali do same evangeljske primere. Ta začetek naj prebudi pozitivno čutenje. Pomeni, da npr. skušamo priklicati učencem spomin na trenutke, ko so bili deležni pomoči, usmiljenja, sočutja. Da se domišljija ne bi »divje razrasla«, je prav, da to konkretno predstavimo celotni skupini v čim bolj materializirani obliki. Pri tem je dobro omejiti izrazna sredstva. Tako lahko predlagamo, da izberejo barvo, ki najbolj izraža takratna občutja, simbol, glasbo, podobo, kretnjo, vonj ... To naj predstavijo celotnemu razredu. S tem dosežemo resnost in ojačamo ustrezno osebno doživljanje. V samem pogovoru moramo kot voditelji težiti za tem, da učenci začutijo različnost doživljanja in možnost, da to posredujejo drugim. S tem jih nezavedno povezujemo v temeljni solidarnosti, ki smo jo omenili že prej in temelji na človeški komunikaciji. Hkrati se pokažejo osebne razlike. Te naj, s pomočjo voditelja, bogatijo pestrost doživljanja vseh.

Naslednji korak, ki smo ga prej označili s *poiesis*, bi izkušnjo in doživljanje oplemenitili s situacijo ubogega človeka. Igra ali risanje, glasba ali pisanje zgodbe, naj izrazi doživljanje človeka, ki je padel med razbojnike,

²¹ Hilger G., n. d., 307.

sedaj nemočen leži in je pomoči potreben. Sami se morajo vživeti v trenutek, ko so bili nemočni in so čakali na pomoč drugih. Z dejavnostmi pomagamo, da se učenci preselijo v kožo pomoči potrebnega, pri tem dopustimo raznolikost gledanja in doživljanja, hkrati pa ne pustimo moraliziranja. Ohranimo usmerjenost na doživljanje. Ko uspemo dramatizirati situacijo, prepustimo učence sami evangeljski zgodbi. Zgodba bo tako omogočila odmik od lastne situacije in tako veliko bolj trezen premislek, ki ga terja ta korak estetskega poučevanja. Brez tega ne bodo sposobni razumeti novih situacij in v njih prepoznati možnosti za lastni angažma. Zgražanje nad duhovnikom in levitom je treba omehčati z njuno zaposlenostjo, pomembnostjo v družbi, vzgojo, ki sta je bila deležna in okoljem, v katerem sta živele. Na tak način se spet vračamo h konkretni izkušnji učencev. Sami bi, če seveda ne bi bili prej na to opozorjeni, lahko našli kopico izgovorov, zakaj ne bi pomagali: nisem usposobljen, mudi se mi, se bo že kdo našel, sam si je kriv itn. Tako učenci vedno bolj prepoznavajo sebe. Z nadaljevanjem branja ponudimo ustrezno rešitev. Primerno bi bilo, da poskušajo začutiti in tudi izraziti občutje usmiljenega Samarijana. Pri tem jim pomagajmo, da bodo lahko upoštevali ves odpor, ki je prva dva odvrnil od pomoči ubogemu človeku. Hkrati pospešujemo raznolikost pristopa in pomagajmo ohraniti realnost solidarnosti.

Tretji korak, *katharsis*, mora omogočiti »sposobnost presojanja in odločanja.«²² Interpretacija prilike mora sedaj preseči okvire lastne izkušnje. Če omogočimo preroški pristop, videti svet tak, kot bi si želeli, da bi bil, potem bo razumevanje izkušenj, ki so si jih s tem pridobili, vključevala tudi zmožnost prerasti zgolj čustveno vznemirjenost in pomagala k zavzetosti za solidarnost sveta v duhu božjega otroštva vseh ljudi. Posameznikovo vizijo sveta naj komentirajo drugi udeleženci. Tako se bo ohranila realnost te vizije in našli bomo možnost, da pomagamo učencem h konkretnim zaključkom glede lastnega delovanja. Primerno bi bilo, da drug drugemu svetujejo, kaj naj bi storili, da bi dosegli to občo solidarnost. S tem nadaljujemo proces komunikacije in objektiviramo predlagane modele v institucionalno ureditev. Hkrati se vsak, ki ga drugi pozove, čuti pomembnega in vrednega spreminjati svet na bolje.

Očiščenje, sprememba, spreobrnjenje, če hočete, se mora odražati v konkretni dejavnosti. Zato bi bil primeren zaključek pouka o solidarnosti stvarno ravnanje v tem duhu, ki bi hkrati vključevalo različnost posameznikov kot skupno zavzetost za svet, ki si ga želimo. V celotnem procesu učenja se ne smemo izogibati nesporazumom, posameznim odklonom, odporu, nerazumevanju. Če kje, potem moramo pri čutnem zaznavanju pustiti posamezniku, da doživlja po svoje. Ob tem ne smemo poza-

²² Hilger G., n. d., 311.

biti, da se je vsakdo dolžan potruditi to doživljanje razložiti in ga umestiti v celotni sistem razumevanja sveta, od vseh skupaj pa, da se potrudijo ga razumeti in podpreti pri iskanju razumevanja sebe in doživljanja sveta okrog sebe.

Če učlovečenje Jezusa Kristusa razodeva Boga vsem našim čutom, potem je estetsko poučevanje tudi teološko primerno za poučevanje prepoznavanja in spoštovanja božjega obličja v vsakem človeku. Preseganje trenutnih občutkov z razumskim vključevanjem v celoto razumevanja se približuje božji modrosti, ki zmore upoštevati tako individualnost kot skupnost. Pri tem kot kristjani ne moremo nikogar izključevati. Čustvena empatija je le izhodišče, ki mora pripeljati do solidarnosti s križa. Pričevanje Kristusa ostaja tudi zaveza vsakemu vernemu učitelju, da presega neuspehe in se trudi za svet velikonočnega jutra.

Literatura:

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 2002.
Beck U., *Kaj je globalizacija?* Krtina, Ljubljana 2003.
Biesinger A., Kießling K., *Das »etische« Lernen am Beispiel »Solidarität«*, v: Laubach T. (izd.), *Angewandte Ethik und Religion*, A. Francke Verlag, Tübingen 2003, 145-173.
Gerjolj S., *Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi*, v: *BV 66* (2006) 2, 189-203.
Gudjons H., *Pädagogisches Grundwissen*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2003.
Hilger G., *Ästhetisches Lernen*, v: Hilger G., Leimgruber S., Ziebertz H.-G., *Religionsdidaktik*, Kösel, München 2003.
Janez Pavel II., okr. *Ob stoletnici*, Družina, Ljubljana 1991.
Janez Pavel II., okr. *O skrbi za socialno vprašanje*, Družina, Ljubljana 1988.
Kant I., *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 2003.
Laval C., *Šola ni podjetje*, Krtina, Ljubljana 2005.
Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

Jože Štupnikar

Cerkev – skupnost, ki zdravi

Povzetek: Glede na nov koncept pojmovanja zdravja ima danes pastorala zdravja pomembne naloge in je neprestano izzvana, da poskuša odgovoriti nanje z ustreznimi načini praktičnega krščanstva. Ob enem se srečuje tudi z velikimi problemi ob služenju bolnim in trpečim. Z evangeljskim duhom in učenjem Cerkve (posebej še zadnjega koncila) se skuša aktivno vključiti v proces zdravljenja in rehabilitacije bolnih in trpečih. Njen glavni cilj je nadaljevanje odrešenjskega procesa, ki ga Cerkev nadaljuje po naročilu Kristusa. Kot celotno pastoralno delo v Cerkvi zahteva neprestano teološko poglobljanje ob kontemplaciji, skuša tudi pastorala zdravja nenehno »brati znamenja časov«, še posebej za pomemben del njenega delovanja, ki je služenje bolnim in trpečim. Na njen razvoj, usmeritev in delovanje, pa je bistveno vplival drugi vatikanski koncil.

Ključne besede: zdravje, odrešenje, krščanska skupnost, pastoralno delo, pastorala zdravja, novo pojmovanje zdravja, vera, ozdravljenja pri Kristusu, »znamenja časov«, zakrament odrešenja, humanost.

Summary: **The Church as a Healing Community**

In view of the new concept of health, the present responsibilities of health pastoral care are increasingly important and it tries to fulfil them by appropriate measures of practical christianity. At the same time it meets with great problems when serving the sick and the afflicted. In the spirit of the Gospel and of the teaching of the Church (especially of Vatican II), health pastoral care tries to take an active part in the treatment and rehabilitation of the sick and the afflicted. Its main aim is to continue the salvation process Jesus Christ entrusted to his Church. As all pastoral care requires continuous theological reinforcement and contemplation, also health pastoral care tries to »read the signs of time«. Its development, orientation and activity, however, were essentially influenced by Vatican II.

Key words: health, salvation, Christian community, pastoral care, health pastoral care, new concept of health, faith, Christ's healings, »signs of time«, sacrament of salvation, humaneness.

1. Pastoralna teologija in zdravje

1.1 Teologija in pastorala

Teologija nam govori o Bogu, pravzaprav nam govori o tem, kaj je Bog povedal o sebi. V duhu zadnjega koncila je mesto iskanja, kako se je v zgodovini odrešenja Bog razodeval. V apostolski spodbudi *Dal vam bom pastirjev* se papež ne sprašuje več, ali je pastoralna teologija teološka disciplina, ki aplicira dogmatično teologijo oziroma ekleziologijo v prakso. Jasno podčrta, da je pastoralna teologija kot praktična veda vedno bolj znanstven pogled na Cerkev, ki z močjo Svetega Duha v zgodovini postaja *univerzalni zakrament odrešenja*, kar jasno pove tudi kon-

cil.¹ Cerkev je znamenje in instrument Kristusovega odrešenja, ko označja evangelij, obhaja zakramente in služi s karitas. Cerkev, skrivnostno Kristusovo telo, z znanstveno metodo pristopa k obravnavanju svojega delovanja v svetu in v novih zgodovinskih okoliščinah išče nove oblike pastoralnega dela.²

Bog je izbral svoj način za odrešenje človeštva. Osnovni kriterij za presojo pri delu za življenje v bolj humani skupnosti je učlovečenje Kristusa, ki je odrešil človeštvo s svojo smrtjo in vstajenjem.³ O kvaliteti razprav med teologijo in pastoralko je osnovno vprašanje skladnost med teorijo in prakso. Teologija išče razumske razloge verovanja, ki pa morajo biti »v dialogu« s prakso. Teologija odpira pot verski izkušnji v prakso.⁴

1.2 Pastoralna teologija

Za pastoralno teologijo se uporabljata danes dva termina: pastoralna teologija ali praktična teologija. V pojmu pastoralna so obsežene številne dejavnosti v krščanski skupnosti, ki obdarjena s Svetim Duhom išče v trenutnih danostih možnosti, kako približati odrešenje človeku (tukaj in sedaj).⁵ Pastoralna teologija je teološka veda, ki v veri išče razumske razloge in jih praktično povezuje v svoje delo. Njeno mesto v teologiji se kaže, zgodovinsko gledano, kot kraj, kjer Bog razodeva svoj načrt odrešenja. Mnogi pastoralni teologi pri izdelavi pastoralnih programov poudarjajo tri faze, ki so pri tem pomembne: kairološka, kritična in operativna.⁶

Pomembno je, da pri tem odkriva poti, po katerih se duh evangelija prenaša v prakso in postaja življenjski stil članov občestva. Cerkev in tudi teologija je dolžna »preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija«.⁷

1.3 Pastoralna zdravja

V ožjem pomenu jo opredelimo kot skrb Cerkve za bolnike, kot integralni del pastoralne dejavnosti Cerkve. »Dejansko je Cerkev skozi stoletja močno čutila, da je služenje bolnikom in trpečim sestavni del njene-

¹ Prim. C 48.

² Prim. R. Latourelle, *Teologia scienza della salvezza*, Citadella, Assisi 1992, 141-142.

³ Prim. Janez Pavel II., *Incarnationis mysterium*, 29. november 1998, št. 1, (bula za obhajanje jubileja 2000).

⁴ Prim. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, Queriniana, Brescia 1989, 141.

⁵ Prim. R. Tonelli, *Pastorale giovanile*, LAS, Roma 1987, 16.

⁶ Prim. S. Lanza, *n. d.*, 186-193.

⁷ CS 4.

ga poslanstva in ne samo da je pospeševala razcvet različnih del usmiljenja med kristjani, ampak so iz njenega naročja izšle tudi številne redovne skupnosti z namenom pospeševanja, organiziranja in izboljšanja pomoči bolnikom. S svoje strani so misijonarji pri svojem evangeljskem poslanstvu vedno združevali oznanjevanje Vesele novice z nego in skrbjo za bolnike.⁸ Mnogi danes pastoralno bolnikov razumejo kot duhovno skrb za bolnike v bolnišnicah, ki jo opravljajo bolniški duhovniki. Pri pozornem proučevanju izsledkov antropoloških ved v zadnjem času vidimo, da se je pojem zdravja precej spremenil. »Skozi stoletja je Cerkev poudarjala skrb za bolnike z izkazovanjem karitativnih drž v odnosu do bolnikov. Ob tem so se rojevale razne redovne in bratske skupnosti, ki so se posvečale izključno skrbi za bolnike. Gradile so se bolnišnice in sirotišnice ter zavetišča za uboge in trpeče. Danes se Cerkev zaveda, da je njena prva pastoralna naloga skrb za ohranjanje in promocijo zdravja. V tem pogledu se nato vključuje v skrb za tiste, ki se zdravijo in so v fazi rehabilitacije.«⁹

Pastorala bolnikov danes ne skrbi le za hospitaliziranega bolnika, temveč je pozorna na vse, ki so vključeni v njegovo zdravljenje; vse bolj jo zanima razmerje bolezen – zdravje, kako ohranjati zdravje, v kar vključuje preventivo, promocijo in razvoj novih pozitivnih moči pri posamezniku.

Veliko let so teološki priročniki pastoralne medicine za cilj svojemu delu postavljali *cura animarum*. Pri tem je bila v ospredju skrb za podeljevanje zakramentov in molitev. Takšno pojmovanje je bilo logična posledica razumevanja človeka in verske prakse pri bolnikih. Na vse to pa je vplivala tudi kultura, medicinska doktrina in teološka refleksija.

Danes v pastoralni bolnikov kot prvo nalogo postavljamo evangelizacijo in katehezo, ki sta uvod v obhajanje zakramentov, kar bolniku pomaga razumeti svoj položaj. Humanost v skrbi za bolnike je drug temeljni poudarek. Tu se odpirajo mnoga moralna vprašanja, ob katerih se znajde bolnik, pa tudi svojci in zdravstveni delavci. Tukaj se pastoralna skrb in delo močno razširi: vključeni so bolnikovi svojci in zdravstveni delavci. Pastoralna zdravja (pastoralna bolnikov) ima za svoj cilj večanje zdravja v skupnosti. V teološkem pogledu se nam tu odpirajo pomembna vprašanja zdravja, trpljenja, bolezni in tudi smrti. Ta vprašanja postavljajo velike izzive za pastoralno delo. Če nanje ne skušamo odgovorjati, postane toga.

⁸ Janez Pavel II., *Dolentium hominum*, Motu proprio, 11. februar 1985, 1. S tem apostolskim pismom je ustanovil Papeško komisijo za pastoralno zdravstvenih delavcev. 28. 6. 1988 se je z reformo vatikanske kurije *Dobri pastir* preimenovala v Papeški svet za pastoralno zdravstvenih delavcev. Ta se je pred nekaj leti, glede na novo pojmovanje zdravja, preimenoval v Papeški svet za pastoralno zdravja.

⁹ A. Pangrazzi, *Pastorale della salute. Il guaritore ferito*, v: *Il Regno* 10 (1998), 151.

Če hoče Cerkev res postati mesto zdravja, to zanjo pomeni, da se mora nenehno odpirati iskanju, kako »biti v polnosti«, kar teološko že pomeni hrepenenje po odrešenju, ki je življenje v polnosti. Kristusov dar, ki nas vse kliče, da drug drugemu služimo v iskanju ozdravljenja.¹⁰

Vera pomaga, da v procesu zdravljenja živijo čim bolj polno. Mislim, da je potreba pastorale zdravja danes poglobljati prav v tej smeri.

1.4 Teološki odgovor za danes

Postavljajo se nam mnogo vprašanja, kako odgovoriti na osnovna vprašanja, kako živeti polno življenje in sporočiti, kako je možno ozdraviti. Ozdravljenje še ne pomeni odrešenja. Za kristjana je odrešenje stanje osvobojenosti vsake slabosti in zla. Je izkušnja občutja, ko ozdravlja Bog. Odrešenje se pri posamezniku pokaže znotraj popolnosti bitja. Služenje v pastoralni zdravja posamezniku pomeni skrb za človeka, ki je zaznamovan v svoji notranjosti, celovitosti, identiteti, v prepričanju, da besede križ in Kristusovo vstajenje človeka v kaki situaciji ne nagovarjajo več. Ostaja brez upanja, Bog je zanj daleč. Z učlovečenjem Besede »ostaja Duh vedno v zgodovini prisoten v 'mesu'« in je zato naloga nas kristjanov »neprestano iskanje nevidnega križanega, ki še naprej opravlja delo odrešenja v svetu in kristjani naj bi bili njegovi pričevalci.«¹¹

Jezus je Beseda, ki odrešuje. V to je vključeno tudi ozdravljenje, ki posamezniku odpira pot naprej. Hodil je iz kraja v kraj in ozdravljal vse, kar je bilo pod hudim duhom (prim. Apd 10,38). Jezus različne bolezni na različne načine ozdravi – odstrani, ko skrbi za bolne, jih spremlja, je z njimi v odnosu, jih odrešuje greha. Njegovo delo tako postaja stalno v službi odrešenja človeka, kjer se razodeva polnost življenja v ljubezni brez meja, za vse ljudi.

Ozdravljenje v Svetem pismu, točneje v evangeliju, tako zaobjame celega človeka. Ozdravljenec se čuti tudi notranje »zdrav«, vanj se nasedi mir, je spravljen s seboj, Bogom in sočlovekom. Cerkev je poklicana, da odpira človeku to možnost, da vstopi v proces odrešenja. Cerkev je mesto, kjer se neprestano ponavlja čudež ozdravljenja pri posamezniku, ko se približuje harmoniji, ko išče zdravje, kjer se mu obnavlja smisel življenja in bogastvo odnosov, ki jih na novo gradi.¹²

V zdravstvu se danes srečujemo z mnogimi stiskami in težkimi vprašanji, ki tarejo človeštvo. Zdravstvo postaja križišče, kjer se življenje razodeva v vsej svoji dramatičnosti in ob tem odpira težka življenjska vprašanja.

¹⁰ Prim. Y. Congar, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Queriniana, Brescia 1982, 72.

¹¹ J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 13-14.

¹² Prim. P. M. Zulehner, *Teologia pastorale*, Queriniana, Brescia 1992, I, 91.

Za krščansko skupnost zdravilna razsežnost v svojem delovanju ni le zapoved od Gospoda, temveč obveza, da v staro vnaša novo, v jeziku, ki je sprejemljiv današnjemu človeku, da odgovarja na njegova vprašanja in njegova iskanja. Papež v okrožnici *Vera in razum* poudari, da se mora danes v teologiji v človeški govorici utelešati Božja govorica.¹³ Kristusova zdravilna Beseda se izraža v naših zdravilnih odnosih, naših dejanjih in skrbi, kot njegova ljubezen. Tako postajamo uporabno orodje v Božjih rokah.

Vprašanje zdravja pri bolniku je povezano s celovito osebnostjo, s skupnostjo, ki gradi zdravilne odnose in tako dobiva tudi ekumensko razsežnost, kjer se različne Cerkve in veroizpovedi ne samo srečujejo, temveč postajajo mesto odprtega dialoga.

2. Vprašanje zdravja in kriteriji za pastoralno delovanje

2.1 Novo pojmovanje zdravja je vprašanje spremembe mišljenja

Pastoralno delo mora temeljiti na poznavanju (*hic et nunc*) področja, na katerem poteka. Koncil pravi: »Za izvrševanje te naloge je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. Tako more potem na vsakem rodu prilagojen način odgovarjati na večno vpraševanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu. Treba je torej spoznati in razumeti svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja ...«.¹⁴

Nova spoznanja znanosti odpirajo nov pogled na zdravje. V njem se povezujejo biološke, psihične, duhovne in socialne razsežnosti človeka, ki se odražajo v njegovem življenjskem okolju. Posledično se spreminja tudi pristop k razumevanju bolezni, ki ni le v obolelosti v smislu organskega, temveč je nekaj eksistencialno slabega. Bolezen lahko spremeni tudi način življenja, spremeni lestvico vrednot, življenjsko okolje ... Cerkev s svojimi metodami, ki morajo biti v skladu z Njegovo zapovedjo, uresničuje Božjo »občutljivost« do človeškega trpljenja.

Zdravje je občutljiva točka v življenju sodobnega človeka. Za zdravje in lepoto telesa je pripravljen marsikaj storiti. Bolezen, invalidnost, starost so sovražniki, ki jih skuša na vse možne načine obvladovati. Stara definicija SZO vidi zdravje v odsotnosti fizične, psihične in socialne bolezni. Tudi pojem zdravja se danes spreminja. Zdravje se velikokrat prikazuje enostransko, kar onemogoča nek širši horizont in odprtost dialogu. Vse preveč se zdravje meri po statističnih uspehih medicinskih metod zdravljenja. Tudi fizično neozdravljenje, invalidnost in starost je izziv za iskanje »biti zdrav«, v harmoniji s sabo, soljudmi in Bogom.

¹³ Janez Pavel II., *Vera in razum*, Družina, Ljubljana 1999, 94.

¹⁴ CS 4.

Zdravje posameznika je dinamičen proces, ki v življenju, ki ga spremljajo številne izkušnje (veselja in trpljenja), piše svojo zgodovino. Sposobnost osebe, da se v primeru bolezni in trpljenja z njim spoprime, je temeljnega pomena za njeno prihodnost.¹⁵

Danes v svetovni statistiki beremo, da v deželah v razvoju v večji meri obolevajo ljudje za nalezljivimi boleznimi, bogati Zahod pa za kroničnimi boleznimi srca in presnove. Problemi nastajajo tudi zaradi nepravilne delitve življenjskih dobrin, ki zagotavljajo možnosti za zdravo življenje. Sodobnemu človeku zdravje veliko pomeni in zaupa sodobni medicini. Morda se premalo zaveda, da človeško telo ni stroj.

Zdravje postaja cilj, ki ga človek v življenju zasleduje. Družba preveč vidi zdravje kot »biti močan, zdrav, mlad, lep«, zato je razumljivo, da razume bolezen kot tragedijo, ki nima smisla.

Vedno bolj se uveljavlja »medicina želja«, ki ima za cilj boljšo kvaliteto življenja, ki ne izključuje duhovne komponente. Dobro počutje in kvaliteta življenja pa ne vključuje osnovne polnosti absolutne kvalitete v eshatološki razsežnosti. Ne upošteva omejitev, nepopolnosti, nedovršenosti v uresničevanju človeka. Išče zgolj polnost dobrega počutja, ki ga razume predvsem kot odsotnost bolezni. Zato ni alternativa medicini.

Takšno razmišljanje, ki ima pred seboj samo eno vrednoto, v tem primeru zdravje, in izključuje življenje, povezano z jokom, različnimi težavami, slabim, fizičnimi boleznimi in psihičnimi težavami, je izgubilo pravi pogled na smisel življenja.¹⁶

2.2 Izziv za verujoče

Cerkev je poklicana, da na težave ljudi odgovarja v »jeziku Svetega Duha«. Vprašanja glede zdravja se ne pojavljajo samo v samem zdravstvu, temveč v različnih življenjskih okoliščinah. Vse to je za Cerkev izziv za iskanje teološko-pastoralnih odgovorov v Resnici evangelija. To je njena odgovornost do posameznika in celotne skupnosti. Ne le izkušnja bolezni in trpljenja, tudi iskanje zdravja v vseh človekovih razsežnostih, med katerimi je pomembna duhovna, je danes izziv za pastoralno teologijo. Že antropološko gledano je vprašanje zdravja in njegovega pomena zanimivo. S teološkega vidika pa se nam zdravje kaže v luči Božjega načrta, v luči odrešenja in razodetja Jezusa Kristusa.

¹⁵ Prim. Cornelius J. van der Poel, *La sofferenza come ben-essere. Una sfida che si può vincere*, Ed. Paoline, Milano 1998.

¹⁶ A. N. Terrin, *Il sacro off limits, L'esperienza religiosa e il suo travaglio*, EDB, Bologna 1995, 251.

¹⁷ Prim. Janez Pavel II., *Discorso ai Vescovi della Conferenza episcopale dei Paesi Bassi in visita »ad limina«*, v: *L'Osservatore Romano*, 11-12 januar 1993, 15.

¹⁸ CS 11.

Biblija imenuje čas odrešenja *kairos*. Nujno je, da kristjani v vsakem trenutku poznamo odprte možnosti za *kairos* in to vključimo v svoja pastoralna prizadevanja, meni papež.¹⁷ Prepoznavanje kairološke dimenzije v pastoralni teologiji pomeni, da poskušamo z vso pozornostjo v posameznih dogodkih v luči vere razbrati pot k Bogu (prim. Lk 12,54-57).

»V prežetosti z vero, da mu je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje vesoljstvo, si Božje ljudstvo prizadeva, da v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razloči, katera so v vsem tem prava znamenja Božje navzočnosti ali Božjih namenov.« Tako človekovo poklicanost razume koncil.¹⁸ To pa konkretno pomeni, da Cerkev razumevanje termina »znamenja časov« v spoštovanju človekovega življenja nenehno pogloblja, jasni in bogati.

Janezovi učenci so Jezusa spraševali, ali je on resnični Mesija (prim. Mt 11,1-6). Tudi Cerkev se danes podobno sprašuje ob analizi vrednotenja svojega dela. Cerkev danes želi slediti Kristusu in tudi poglobljeno odgovoriti na vprašanja o zdravju, ne da bi pri tem izključevala oznanilo miru in odrešenja. To je njen kriterij za prakso. Obdobja kriz in s tem v zvezi vprašanj, ki jih prinašajo, analizira in pojasnjuje z očmi vere, oprta na Sveto pismo in išče nove možnosti za svoje poslanstvo. Pri tem pa se zanaša na pomoč od zgoraj in je posebej pozorna na najbolj uboge.

Zdravje in odrešenje sta med seboj poveza. V teološkem pogledu je zdravje tudi hrepenenje po odrešenju. Podobno misli Avguštin v znanim stavku, kjer meni, da se človek dokončno umiri le v Gospodu.

Zdravilno poslanstvo Cerkve, ki ji ga je zaupal Kristus, je njena skrb za bolne, za tiste, ki bolnikom služijo, in vse, ki odkrivajo to novo pojmovanje zdravja. Pastoralna zdravja sledi temu cilju v svojem delovanju.¹⁹

2.3 Jezusov zgled in njegova zapoved Cerkvi

Dva vidika Jezusovega javnega delovanja v evangeliju stopata v ospredje: oznanjevanje Besede in ozdravljenje bolnikov. Ob oznanjevanju se je njegova Božja narava potrjevala z močmi, čudeži in znamenji (prim. Apd 2,22). Ozdravljaj je vsako bolezen in vsako slabost (prim. Mt 9,35). Apostolom naroča, ko oznanjajo Božje kraljestvo, naj ozdravljajo bolnike, mrtve obujajo, gobave očiščujejo in demone izganjajo (prim. Mt 10,7-8). In zopet na drugem mestu: Božje kraljestvo je blizu, je oznanilo ozdravljenim bolnikom (prim. Lk 10,9). Kristus skrb za bolnike nadgrajuje z oznanilom o Božjem kraljestvu, v katerem se posebej razodeva usmiljenje. Evangelisti uporabljajo besedo *therapeuein* (36x), ki pomeni skrb, bolj pogosto kot ozdravljenje. Zato Jezusovo dejavnost razumemo

¹⁹ Prim. C. Vendrame, *La guarigione dei malati come parte integrante dell'evangelizzazione*, v: *Camillianum* 3 (1991), 27-39.

lahko bolj kot služenje in skrb.²⁰ Ko ozdravi ženo, ki je trpela zaradi krvavitev, v to dejanje vključuje tudi dar odrešenja (prim. Mr 5,34). Ko Jezus govori o Božjem kraljestvu, odrešuje človeka v celoti v njegovih odnosih z Bogom, samim seboj in z drugimi. V jeziku Janezovega evangelija prinaša polnost življenja za človekovo zdravje in dobro počutje.²¹ »Znamenja«, ki jih je Jezus uporabljal pri bolnikih, so v pogledu vere in ljubezni do sočloveka, uresničeni Božji darovi naklonjeni posamezniku.

Pomenljiva je v tem pogledu ozdravitev gobavca. Ko se Jezus vrača, obdan z množico, z gore pristopi gobavec, rekoč: »Gospod, če hočeš, me moreš ozdraviti«. Jezus se ga dotakne in reče: »Hočem, bodi ozdravljen!«. In gobavost je izginila (prim. Mt 8,1-3). Postavlja se nam vprašanje, kaj to pomeni za nas, za našo pastoralno prakso. Jezus je ozdravljal, ker je bil Božji Sin. Njegovo srečanje z gobavcem je bilo odrešilno in zdravilno hkrati. Povrnili mu je tudi socialni status. Ne smemo pa spregledati, da mu je bila prav po tem čudežu ozdravljenja dana polnost življenja tudi v smislu njegovega odnosa do Boga.

Kristusovo delovanje je merilo početja kristjanov. Učencem je naročil, naj delajo, kot je delal on. Kot sodelavci in tisti, ki nadaljujejo služenje človeštvu, prav tako oznanjajo Božje kraljestvo in skrbijo za bolnike. Obe nalogi sta tesno povezani med seboj in sta zapoved poslanstva. Vendar ne smemo spregledati, da je ta naloga pod neprestanim vodstvom univerzalnega »specialista«. Tudi naše pastoralno delo je v njegovih rokah.

2.4 Rešitev vprašanja

Cerkev se je vedno zavedala misijonskega poslanstva, ki ga ima pri povrnitvi zdravja. Zanimiva je zgodba o ozdravljenju hromega v Apostolskih delih. Peter in Janez sta šla molit v tempelj. Pred tempeljskimi vrati je bil kot vedno hrom človek, ki je prosil miloščine. Peter mu reče, naj ju pogleda. Mož se ozre, misleč, koliko bo dobil. Toda Peter ga preseneti. V imenu Jezusa Kristusa mu da, »kar ima«. Besede in dotik Petra – »vstani in hodi« ga ozdravijo. Ko vstane, hvali Boga (Apd 3,1-8).

Po zgledu Kristusa in v poslušnosti poslanstvu je apostolska skupnost posebej pozorna do bolnikov in ubogih in ponavlja besede in kretnje Učenika v moči edinosti in vere vanj. Vero v Vstalega, ki jo ima Cerkev, dopolnjuje z dejanji Kristusa v njegovem imenu. Ko razmišljamo o ozdrav-

²⁰ A. Vanhoye, *La vita consacrata nel mondo della salute. Fondamenti biblici, v: La vita consacrata nel mondo della salute: gesto e annuncio del Vangelo della misericordia*, Atti del Convegno del Camillianum, Roma 29-30 marzo 1993, Quaderni di Camillianum 4, 25-26.

²¹ R. Fabris, *Biblia e mondo della salute, v: Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Ed. Camilliane, Torino 1997, 127.

ljenju hromea pri Lepih vratih, vidimo, da se je to izvršilo v poslušnosti in predanosti Kristusovim zapovedim: oznanjujte in ozdravljajte. Živa apostolska skupnost z Vstalim ponavlja svojo resnično sposobnost ozdravljenja. Kot obhajajo spomin daritve v evharistiji, tako posnemajo tudi spomin na mesijanska znamenja. Posnemajoč znamenja Jezusa Kristusa v njegovem imenu, Peter v preroški veri v Gospoda ozdravi hromea.²²

Lahko se vprašamo, kakšen način pastoralnega dela bi bil primeren za naš čas. Če se vprašanj in reševanja problemov lotimo parcialno, odrekamo posamezniku pravico, da ga poslušamo in jemljemo resno.²³

Razumevanje zdravja je večkrat povezano z izkušnjo bolezni in trpljenja. Ali je Peter hromemu odgovoril v skladu z njegovim pričakovanjem? Odgovor nam osvetli Janez Pavel II. v okrožnici *Evangelij življenja*, ko govori o evtanaziji: »Vprašanje, ki vstaja v srcu človeka ob zadnjem soočenju s trpljenjem in smrtjo, zlasti kadar je v skušnjavi, da podleže obupu, ki ga tako rekoč uniči, je predvsem vprašanje družbe, solidarnosti in podpore v preizkušnji. To je klic po pomoči za upanje, kadar odpove vse človeško upanje.«²⁴ Vprašanje evtanazije je kompleksno in odgovor ni samo v teološko-moralnem in psihološko-svetovalnem pristopu. Odgovor je v dialogu teoloških kriterijev, kjer se besede uresničijo v dejanjih in odnosih do človeka. Mnoge zahteve so prošnje po minimalni človeški pozornosti in ne toliko po resnični evtanaziji.²⁵

Vprašanje evtanazije ni le vprašanje težko bolnega, temveč tudi vseh tistih, ki strokovno in drugače skrbijo zanj. Ob umirajočem se izogibamo različnih oblik strahu in s tem nekako fizično bolnika osamimo, ker se ne pogovarjamo odkrito in po resnici. Naši odnosi so paralizirani, pomoč je zgolj tehnične narave. Bojimo se smrti, žalovanja, trpimo. Rešitev je, da odkrito spregovorimo o občutjih in iščemo možne odgovore v terapevtskem, socialnem in pastoralnem pogledu. Pastoralna dejavnost, ki želi izpolniti pričakovanja ob težkih problemih v zdravstvu, mora »razbrati« bistvo problemov, da lahko pomaga pri njihovi razrešitvi.

3. Cerkev krepi zdravje ljudi

3.1 Cerkev je vesoljni zakrament odrešenja

Zdravje se nam kaže v različnih oblikah. Krščanska skupnost je poklicana, da bistveno prispeva h krepitvi zdravja in celovitosti odrešenja

²² Prim. E. Brescanin, *Unizione degli infermi*, v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, 1344.

²³ Prim. R. Tonelli, *Per la vita e speranza, Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Rim 1996, 18.

²⁴ Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, Družina, Ljubljana 1995, 67.

²⁵ R. Canestrari, *Il desiderio di morte nel paziente ospedaliero*, v: *Zeta*, 1 (1986), 35.

posameznika. Zadnji koncil opominja: »Saj je Cerkev v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu.«²⁶ Kristus Cerkev »nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost ... Zato jo po analogiji lahko primerjamo skrivnosti učlovečene Božje besede. Kakor namreč Božja beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, tako uporablja za rast telesa (prim. Ef 4,16), socialno organizacijo Cerkve, Kristusovega Duha, ki oživlja. Kristusa je poslal Oče zato, 'da bi oznanil blagovest ubogim, ... ozdravil nje, ki so potrtega srca' (Lk 4,18), da bi 'poiskal in zveličal, kar je izgubljenega. (Lk 19,10). Podobno Cerkev obdaja z ljubeznijo vse tiste, ki jih tare človeška slabost, še več, v ubogih in trpečih spoznava podobo svojega ustanovitelja, ubogega in trpečega; zelo si prizadeva za lajšanje njihove bede in želi služiti Kristusu v njih.«²⁷

Teologija zakramentov odpira jasne povezave v krščanskem pogledu odrešenja, tako glede zdravja kot tudi z ozirom na bolnika, kjer daje upanje na ozdravljenje. V Svetem pismu je misel o zakramentu odrešenja povezana s Kristusom, ki po Cerkv in v njej odrešuje in ozdravlja. Cerkev je poslana k ljudem z darom odrešenja od Očeta po Kristusu v Svetem Duhu za odpuščanje grehov, po smrti pa za deležnost večnega življenja in veselja v Sveti Trojici. To odrešenje je posamično in skupno hkrati, duhovno in časno. Ta polnost odrešenja, katerega pomemben poudarek je eshatološki vidik, je namenjena človeku v celovitosti njegovih razsežnosti.²⁸

Zakramentalna znamenja, ki jih uporablja Cerkev, imajo v sebi značaj polnosti Kristusovega odrešenja. Uresničujejo odrešenje in se v zdravju kažejo v globoki povezanosti z odrešenjem.

V teološkem razpravljanju je bolj jasen pogled na »bolezen – zakramenti – odrešenje«, manj je govora o »zdravju – zakramentih – odrešenju«. Zdravje je teološko osnovnejši pojem kot bolezen. Pri Kristusu je odrešenje odprto zdravju in zdravje odrešenju. Evangelij oznanja zdravje kot odrešenje in je odrešenje obenem polnost zdravja pri človeku.

Zakramentalna znamenja so za vernega mesto zajemanja iz polnosti življenja in v njem vzbujajo tudi hrepenenje po polnosti odrešenja. Dogodek odrešenja z ozdravljenjem je po zakramentalnih znamenjih nova eksistenčna moč, ki nas rešuje greha, prinaša polnost Duha in se tako v celoti udejanja. V tem smislu lahko govorimo, da je zakramentalna milost za celostno zdravje in odrešenje. Pastoralna zdravja je sestavni del

²⁶ C 1.

²⁷ C 8.

²⁸ Prim. S. Panizolo, *Chiesa sacramento di salvezza*, v: *Dizionario di teologia pasorale sanitaria*, 189.

v poslanstvu odrešenja, ki ga Cerkev ima, in zakramenti to vidno ponazarjajo.²⁹

Zdravilno delovanje Cerkve se kaže ne le v karizmatičnem smislu, temveč tudi v obhajanju zakramentov. To novost poudarja tudi zadnji koncil. V obhajanju zakramentov in oznanjevanju evangelija Cerkev nadaljuje Kristusovo odrešenje: »Gospod Jezus Kristus, zdravnik naših duš in teles, on, ki je odpustil grehe mrtvoudnemu in mu vrnil telesno zdravje, je hotel, da njegova Cerkev v moči Svetega Duha nadaljuje njegovo delo ozdravljanja in odreševanja tudi pri svojih lastnih udih.«³⁰ V tem pogledu Cerkev poleg zakramenta sprave in zakramenta bolniškega maziljenja še na poseben način z udeležbo in prejemanjem evharistije po Kristusu vabi zdrave in bolne k srečanju v zavezi in v skupnosti.³¹

V središču teološkega razmišljanja je gotovo skrivnost človeškega trpljenja in biblično sporočilo o Kristusovi smrti in trpljenju. Kristjani so poklicani, da to skrivnost živijo, ker je del stvarnosti tega sveta. V skrivnosti Vstajenja pa smo že ozdravljeni in rešeni vsakega zla. Naloga teologije je da išče načine, kako to skrivnost z razumom in vero prenesti v praktično življenje krščanskih skupnosti. To je še posebej naloga teologije zdravja. Potreben je odprt dialog, ki upošteva hrepenenje človeka po odrešenju in se zato odpira delovanju Duha. Ob soočenju z lastno omejenostjo se kristjani prizadevamo za rešitev od zla in od greha.³²

3.2 Evangelij in odrešenje

Cerkev kot zakrament odrešenja nadaljuje proces odrešenja z oznanjevanjem in obhajanjem zakramentov. Odrešenje zaobjema tudi promocijo humanosti. To pomeni, da je naloga kristjanov, da v družbo vnašajo elemente odrešenja. »... osvetliti jih hoče z lučjo, zajeto iz evangelija, in dati človeškemu rodu na voljo tisto odrešensko moč, ki jo Cerkev sama ob vodstvu Svetega Duha prejema od Ustanovitelja.«³³

Kristus je prišel, da bi imeli vsi življenje v polnosti (prim. Jn 10,10). V življenju Cerkve mora biti vidna: »polnost daru, milost, ki je za človeka in njegovo poklicanost. V teologiji zakramentov je možno prepoznati tudi karitas, ki v skrbi za zdravje odpira v Cerkvi pot služenja za odrešenje.«³⁴

²⁹ Prim. C. Rocchetta, *Sacramenti*, v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, 1063-1073.

³⁰ KKC 1421.

³¹ E. Brescanin, geslo: *Penitenza – Riconciliazione. Unizione degli infermi*, R. Gerardi, geslo: *Eucaristia*, v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*.

³² Prim. R. Tonelli, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, 18.

³³ CS 3.

³⁴ C. Rocchetta, *Sacramenti*, v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, 1073.

Evangeljsko oznanilo, ki je odrešensko, vedno prinaša ljubezen do trpečega kot prednostno držo. Oznanilo in odnos do trpečega se ne razlikujeta. Jezusova ozdravljenja v službi oznanjevanja so znamenja odrešenja. Oznanjevanje v pastoralni zdravja za krščansko skupnost ni nek privesek njene pastoralne skrbi za ljudi, temveč je v njeno delovanje integralno vključeno tako, da je evangelij v praksi. Prisotnost v bolniški postelji in delo ob njej oznanja Boga, ki ljubi, ki skrbi, tolaži in vabi na pot odrešenja.

V skrbi se pokaže upanje, ki ga ustvarjajo mnogi zdravstveni in pastoralni delavci, ki so »mostovi«, ki odpirajo presežnostni pogled. V njem je Bog, ki spremlja, je solidaren v trpljenju in objema človeka. Verovati pomeni podati se v čudovito avanturo igre večnostnih odnosov, kjer je zastojnost Očeta, ljubezen in hvaležnost Sina, vera, svoboda Duha, upanje.³⁵ V skrbi za bolnike se upanje napaja v ljubezni (prim. 1 Pt 3,15). Upanje z ljubeznijo preustvarja svet za služenje človeku.

Mnogi zdravstveni delavci v svojem delu posnemajo Kristusa v ljubezni do bolnikov, ki ni le v ljubezni za ozdravljenje in tolažbi, temveč velikokrat brez besed »čudež« ozdravljenja, ki je v moči Kristusove Cerkve. V teh terapevtskih držah in zaupanju v njihovo delo Cerkev dobiva verodostojnost na področju zdravstva.³⁶

Zdravstveni delavci so poklicani, da vsak dan na novo »razberejo« iz prilike o usmiljenem Samarijanu, kakšen odnos naj imajo do bližnjega pri svojem delu. Njihovo poklicno služenje življenju je resnična terapevtska drža. Tako postajajo Božji sodelavci v vračanju zdravja bolnemu telesu. V tem se pokaže veličina njihove vere v Boga, ko ljubeče sprejemajo življenje, zlasti kadar je to slabotno in bolno.³⁷ Poklic kristjana in poklicno delo v zdravstvu nista v nasprotju, temveč se dopolnjujeta. Poklicno delo se tu povezuje z nalogo poslanstva za odrešenje. Tako se bolniku odpira možnost, da se v sebi harmonično uglaši in tako v veliki meri zmanjša nevarnost hospitalizma in anksioznosti.³⁸

Bolezen in zdravje sta odvisna od mnogih faktorjev. Zdravljenje je neke vrste mozaik različnih dejavnosti. Za celovito in dobro zdravljenje je potrebno timsko delo. Kristus nas uči na poti odrešenja. Veri, ki se hrani z zakramentalnimi milostmi, je pridružena odgovornost posameznika. Kristus nam torej ni naročil, naj delamo čudeže. Zaupal nam je, da

³⁵ S. Natoli, *Delle cose ultime e preultime. Un dialogo*, Mondadori, Milano 1997, 18 in 86.

³⁶ Prim. D. Tettamanzi, *Chiesa e salute, v: Progettualità ecclesiale nel mondo della salute*, Salcom, Brezzo di Bedero 1995, 87.

³⁷ Prim. Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev, *Listina zdravstvenih delavcev*, Družina, Ljubljana 2000, 4 in 5.

³⁸ J. Alvarez Gomez, *L'assistenza ai malati nella storia della Chiesa, v: Dolentium hominum* 31 (1996), 45-47.

pri svojem delu uporabljamo »znamenja«³⁹ za vso človeško skupnost, ki jo je Kristus izbral za odrešenje.

3.3 »Zedinjenje v počlovečenju«

Danes pogosto slišimo, da je v zdravstvu in nasploh v družbi premalo humanosti. Tehnika in etika se premalo povezuje in dopolnjuje. Posledica so nehumani odnosi in postopki v zdravljenju in obravnavanju človeka – bolnika. Humanost v pastoralni zdravja postaja mesto za evangelizacijo krščanskega razumevanja in pogleda na človeka.⁴⁰

Napake pri ravnanju z bolnikom so pri zdravstvenih delavcih pogosto povezane s premajhno etično pripravo in vzgojo za ta poklic. Pozornost v medsebojnih odnosih in subjektivno vrednotenje bolnika sta točki, kjer največkrat prihaja do napak. Bolnik mora čutiti, da je obravnavan kot subjekt kljub moderni in učinkoviti tehnologiji v postopkih diagnosticiranja in terapije.⁴¹

Cerkev budno spremlja življenje v svetu: »Veselje in upanje, žalost in tesnoba ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev. In ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih.«⁴² Humanost, katere glasnik je Cerkev v pastoralnem delovanju, išče temelje v kristologiji in antropologiji.

Izkušnja boleznih in spremljajočega trpljenja ter porušeni odnosi v komunikaciji vodijo k drobljenju v procesu zdravljenja. Kako povezati terapijski proces? Bolnik občuti razdvojenost, negotovost, nima notranje trdnosti, opore.⁴³

Med faktorji, ki povečujejo nehumanost v zdravstvu, je tudi kriza etičnih vrednot, kar ima za posledico disharmonijo duhovnosti subjekta. Antropološke danosti, resnica stvarjenja po Božji podobi, spoštovanje človekovega dostojanstva, lestvica vrednot in odprtost za presežnost nam pomagajo, da se bolniku laže približamo.

V promociji humanosti se moramo zavedati, da je bolnišnica zaradi bolnika in ne bolnik zaradi bolnišnice. Bolnik je središče, kateremu mora biti podrejena organizacija in delo v bolnišnici. Prav tako so osrednjega

³⁹ Prim. F. Alvarez, *El Evangelio, fuente de vida en el mundo de la salud y la enfermedad*, v: *Camillianum* 11 (1995), 46.

⁴⁰ Prim. A. Brusco, *Umanità per gli ospedali. Prospettive pastorali*, salcom, Brezno di Bederio 1983.

⁴¹ Prim. L. Pinkus, *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*, Borla, Roma 1998, 147.

⁴² CS 1.

⁴³ L. Sandrin, A. Brusco, G. Policante, *Capire e aiutare il malato*, Ed. Camilliane, Torino 1989, 9-64.

pomena tudi zdravstveni delavci, pred ekonomskimi in političnimi problemi, ki danes velikokrat silijo v ospredje. Ti problemi danes včasih povzročajo pri bolnikih in tudi osebjem večji stres kot bolezen sama. Tako niso v ospredju bolnikove potrebe, temveč potrebe, ki jih umetno povzroči zdravstvena ustanova.

Velikokrat je bistveno prizadet in okrnjen osebni odnos bolnik – osebje. To podaljšuje tudi zdravljenje, da o kvaliteti in celostnem zdravljenju sploh ne govorimo. Bolnik ne doživlja svoje bolezni kot možnost, ki jo sprejme, temveč kot hud življenjski neuspeh oz. polom. Pri zdravljenju moramo upoštevati psihološke zakonitosti v odnosu do bolnika. Ta mora biti subjekt zdravljenja. Šele tedaj bo celovito vključen v družino in družbo.⁴⁴

Empatičen odnos onemogoči zdravstvenemu in pastoralnemu delavcu, da v delo z bolnikom prenaša svoje miselne kategorije in osebna čustva. Tako bolnik lahko izpove svoja občutja, vprašanja, bolečine, strahove itn., ki jih sicer ne bi. Velikokrat so zaradi napačnega odnosa odgovori pri bolnikih zgolj »tehnični«; tedaj je težko razbrati smisel izrečenega.⁴⁵ Pred seboj imamo subjekt v njegovi biološki-psihološki-duhovni-socialni razsežnosti. Bolezen predstavlja porušeno harmonijo v teh razsežnostih. V pastoralni zdravja je predmet naše pozornosti dostojanstvo osebe, in to ne le pri bolniku, temveč tudi v odnosu do osebja.

Večanje števila starih oseb, kronične bolezni in pojav novih postavljajo pred zdravstvene delavce težke moralno-etične dileme. Odpirajo tudi potrebo po iskanju novih oblik pastoralnega dela. Smrt in trpljenje vnašata globoka čustvena doživetja med osebje v bolnišnici. Sposobnost kontroliranja čustev je psihološka obramba pred stresom. Kvaliteta medosebnih odnosov je temelj za humanost v ustanovi. Ti pripomorejo h kakovosti zdravljenja in počutja bolnikov, pa tudi h kakovosti zdravja osebja bolnišnice. Tako se v odgovornosti drug za drugega v zdravstvu ustvarja nova kultura.⁴⁶

3.4 Vpetost v družbo

Pastorala zdravja ne zajema le posameznika ali skupine npr. bolnika, svojce, zdravstvene delavce, prostovoljce, temveč se uveljavlja v širšem družbenem okolju. Vse družbene dogodke in probleme budno spremlja.

⁴⁴ L. Sandrin, *Psicologia della salute e della malattia*, v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, 966-996.

⁴⁵ Prim. L. Sandrin, *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Paoline, Milano 1995.

⁴⁶ C. Bonfioli, I. Bosi, G. M. Comoli, P. Pollina, *Reinventare l'ospedale*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1995.

Prizadeva si, da bi bila vsa ekonomsko tehnična sredstva res v službi celotnega človeštva in zato tudi pravično razdeljena. Posebej se zavzema za nemočne, ki niso deležni solidarnosti in potrebne pomoči.⁴⁷

Naloga Cerkev je, da vse to kritično presoja. Upanje, ki ga prinaša Vstali, človeka osvobaja, da je sposoben večje humanosti v družbi in ga tako odvrča od prevelikega poveličevanja zemeljskih stvarnosti. Upanje mu daje misel na dovršenost v večnosti. To so razlogi za spoštovanje celotnega človeka in vsakega človeka. Idealen svet, o katerem pogosto sanja današnji svet, je za Cerkev izziv, da z vso močjo dela in ohranja mir in pravičnost v svetu.⁴⁸

Cerkev ima svoje pristojnosti tudi na družbenem področju. Človek išče razumne razloge za vero (ortodoksija), ti pa se v življenju pokažejo kot ortopraksija. Bog v zgodovini odrešenja in Cerkev, ki nadaljuje to delo, udejanja svojo nevidno prisotnost. Krščanstvo se kaže v družbi, kjer Kristus nadaljuje delo odrešenja za človeka in njegovo eksistenco, v vseh njenih pojavnih oblikah. V to okolje Kristus prinaša bogastvo svoje ljubezni, milosti, ki osvobaja, ki prenavlja in njegove učence dela prepričljive. To Božje, ki se spušča na ta svet, dobi v Jezusu razsežnost ljubezni (karitas), občestva v sobivanju in pravičnosti, in se v razodevanju in veri Cerkev uresniči. Vse naše bivanje in življenje je vključeno v službo odrešenja in z oznanjevanjem kristjanov prihaja v celotni svet. Nič posvetnega, kar pripada človeku, ni zunaj ljubezni Kristusa in Cerkev. Vse mora biti v službi odrešenja. To pa se v družbenem smislu kaže tudi v praktičnem spoštovanju človekovega dostojanstva. To ni pomembno le za pastoralno delo v zdravstvu, temveč za celotno življenje in delo Cerkev.⁴⁹

Veliko problemov v odnosu Cerkev – družba se pokaže ob vrednotenju in sprejemanju določenih sodb glede življenja nasploh. Jezusov nauk ima v tem pogledu izredno širino, usmiljenje in odpuščanje sta v njegovem oznanjevanju močno navzoča. Izgubljenemu sinu oče ponuja roko sprave in prijateljstva. Kristjani imamo nalogo, da gradimo »podo-be« in »znamenja«, v katerih se prepozna Božje usmiljenje, ki je predokus eshatološkega upanja.

Pastorala zdravja ima pomembno poslanstvo v tem, da prinaša v svet bolezni in trpljenja usmiljenje. Zato je pomembna kvalitetna skrb, socialna pravičnost in pozornost do revnih.⁵⁰

⁴⁷ Prim. L. Thielmann, *Malatia, guarigione e salute. Dimensione economiche, legislative e sociali*, v: *Concilium* 5 (1998), 51-58.

⁴⁸ Prim. B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 355.

⁴⁹ Prim. M. Cozzoli, *Chiesa, Vangelo e società Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 61-80.

⁵⁰ Prim. J. Beal, *Ospedali cattolici. In che misura saranno cattolici?*, v: *Concilium* 5 (1994), 127-129.

II. vatikanski koncil v pastoralni konstituciji o Cerкви v sedanjem svetu pravi: »Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje. Posledica tega je nastajanje nove, silne zapletenosti vprašanj, ki vpije po novih analizah in sintezi.«⁵¹ Jezusovo Besedo je treba »na novo prevajati« ob novih spoznanjih, novih pogojih in načinih, ki so vpeljani ali se vpeljujejo v praktično teologijo za služenje odrešenju celostnega človeka. Božji Duh nenehno prenavlja obličje zemlje in človeška srca (prim. Jn 14,26). Kristjani, ki naj bi bili živi kamni na telesu Kristusa – Cerkve, morajo »stalne spremembe znamenj časov« vnašati v življenje Cerkve. »Zato opašite ledja svojega razuma, trezni bodite, popolnoma naslonite upanje na milost, ki vam je prinesena v razodetju Jezusa Kristusa« (1 Pt 1,13). Peter nas spodbuja k naporu za lastno spreobrnjenje, ki odkriva vedno »novo«.

Besede odrešenja so vedno nove in vprašanje zdravja in odrešenja tako postavljajo v nove izrazne oblike v naših naporih skrbi za bolnike. Tako postaja naša pastoralna dejavnost »znamenje upanja« za kaotični nered, ki ga vnaša bolezen. Ko postajamo boljši kristjani, se v naših skupnostih krepi duh služenja. Zato je potrebno stalno spreobračanje tako posameznika kot tudi skupnosti v njeni strukturi. Podoba Božjega usmiljenja je prepoznavni znak katoliškega duha, ki vlada v določeni strukturi zdravstva.

Evangelizacija v pastoralni zdravju je v službi odrešenja. V njej mora imeti prostor odprt dialog, ki spoštuje različnost profesionalnih dolžnosti.⁵²

Ob prizadevanju za osebno in družbeno zdravje se nam teološko gledano odpira prisotnost Božjega Duha, ki v različnih oblikah pastoralne skrbi postaja vseobsegajoča.

4. Sklep

V krščanski skupnosti postane bolečina ob solidarnosti in sotrpjenju mesto Božje prisotnosti, in to tudi ob odsotnosti zdravja. Zdravje kot »biti v sebi« je v odnosu do Boga in do drugih pomembno v smislu kurative, preventive in promocije. Vedno je v razpetosti med »že« in »še ne« in se pri človeku odraža kot nenehno hrepenenje po polnosti odrešenja, ki se bo uresničilo v večnem življenju. V tej novi »zdravilni zavezi« ima Kristus v moči Duha svoje posebno mesto. Njegovo odrešilno delovanje ima moč spreminjanja in spreobrnitve pri posamezniku in v skupnosti.

⁵¹ CS 5.

⁵² Prim. Papeški svet za laike, *la dignità dell'anziano e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, Paoline, Milano 1998, 28-29.

To se posebej lepo pokaže v celotni pastoralni dejavnosti in še prav posebej v zakramentalnem življenju. Božja ljubezen kliče človeka po posnemanju, tudi v boleznih in trpljenju, kar odpira pri posamezniku in v skupnosti nov, zrejši pogled. Pastoralna zdravja ne uspe trpljenja odstraniti, pomaga pa, da trpeči v njem odkrije svoj smisel in ga napravi »odrešenjskega«.⁵³ V različnosti služb in dejanj v pastoralnem smislu tako postaja popolna. Tako tudi bolnik postaja aktivni in odgovorni subjekt služenja evangelizaciji in poslanstvu odrešenja.

Pomembne pastoralne drže pri tem so: širok pogled na življenje ob molitvi in kontemplaciji, pričevanje z vero v Božjo prisotnost v svetu in med nami ter liturgična drža – slavljenje v subjektivni izkušnji zdravja kot Božjega daru.

Cerkev – skupnost, ki zdravi oziroma ozdravlja in rešuje, je teološko izzivalen naslov. Pravilno bi se morda glasil: Cerkev – skupnost, ki odrešuje. Prispevek naj bi pomagal k zblizanju zdravja in odrešenja v pastoralni teologiji in tudi odprl novo zanimanje za poglobitev te teme v celotni teologiji.

⁵³ Janez Pavel II., apostolsko pismo *Salvifici doloris*, Družina, Ljubljana 1984.

Teološka fakulteta v akademskem dveletju 2004-2006

Delovanje Teološke fakultete v dveh študijskih letih 2004-05 in 2005-06 so zaznamovala dogajanja v širšem slovenskem prostoru (3. decembra 2004 je bila v državnem zboru potrjena nova slovenska vlada), v Cerkvi na Slovenskem (imenovan je bil novi ljubljanski metropolit, ustanovljene so bile nove škofije in nova cerkvena pokrajina) in v visokošolskem prostoru, katerega del je Univerza v Ljubljani.

Uvod

Z začetkom novega akademskega leta 2004-05 je nastopilo novo vodstvo fakultete, izvoljeno na senatu 5. maja 2004: dekan izr. prof. dr. Bogdan Kolar, prodekan za znanstveno-raziskovalno delo in predstojnik Enote v Mariboru prof. dr. Vinko Potočnik in prodekan za študijske zadeve doc. dr. Branko Klun. To akademsko leto je bilo zadnje v rektorovanju prof. dr. Jožeta Mencingerja. V tem času je bil sprejet novi Statut Univerze v Ljubljani (decembra 2004). Vrstile so se daljše razprave o definiranju habilitacijskih področij in o matičnosti posameznih fakultet v okviru Univerze v Ljubljani. Po tem dogovoru je Teološka fakulteta matična za področje teologije in religiologije. Habilitacijska področja (13), za katera je fakulteta pristojna in dolžna izpeljati postopke (ko se nekdo hoče habilitirati kot visokošolski učitelj), pa so naslednja: filozofija, biblični študij in judovstvo, zgodovina Cerkve in patrologija, religiologija in religijska antropologija, sistematična in dogemska teologija, moralna in duhovna teologija, pastoralna in kerigmatična teologija, didaktika in pedagogika religije, cerkveno pravo, sociologija religije in pastore, psihologija religije in pastore, zakonska in družinska terapija. Ker sta za izvedbo postopka habilitacije potrebna vsaj dva visokošolska učitelja z istega področja, je prišlo do reorganizacije kateder. Na začetku akademskega leta je bogoslužje v ljubljanski stolnici vodil mons. Andrej Glavan, nadškofijski upravitelj. V pozni jeseni 2004 je bil za novega ljubljanskega nadškofa in metropolita in s tem za velikega kanclerja TEOF imenovan mons. Alojz Uran (umestitev je bila 5. decembra 2004). Pri sestavljanju nove izvršne oblasti je bila v vlado Republike Slovenije vključena doc. dr. Magdalena Šverc, ki je bila imenovana za državno sekretarko na Ministrstvu za šolstvo in šport.

Z akademskim letom 2005-06 je nastopila nova rektorica prof. dr. Andreja Kocijančič in njena ekipa. Poleg teh so študijsko leto zaznamovali nekateri delovni procesi, tako v okviru UL kot Ministrstva za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo, v katere so bili vključeni posamezni visokošolski učitelji z naše fakultete oz. fakulteta kot ustanova sama. Tu

mislim na pripravo Strategije UL (sprejeta je bila junija 2006) in na osnutek resolucije Nacionalni program visokega šolstva za obdobje 2006-2010 (razprava je trajala do konca maja 2006). V delovna telesa UL je bilo vključenih več zastopnikov TEOF. Poleg dekana je članica Senata UL še študentka Sabina Martinčič. Član Habilitacijske komisije (HK) je prof. dr. Metod Benedik, v Komisiji za dodiplomski študij sodeluje prof. ddr. Stanko Gerjolj, v Statutarni komisiji prof. dr. Borut Košir, v Komisiji za znanstveno-raziskovalno delo prof. dr. Vinko Potočnik, v Komisiji za magistrski študij doc. dr. Mirjana Filipič, v Komisiji za samoocenjevanje kakovosti univerze doc. dr. Miran Špelič in v Komisiji za razvoj informacijskega in knjižničnega sistema (ter v njenem obsegu v Knjižničnem svetu) doc. dr. Robert Petkovšek. Minister za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo je v Strateški svet za humanistiko imenoval prof. dr. Janeza Juhanta (predsednik), za člana še prof. dr. Vinka Potočnika in doc. dr. Bojana Žalca; slednji je na Teološki fakulteti zaposlen kot raziskovalec.

Na fakulteti se je začela razprava in oblikovanje temeljne listine TEOF, v kateri bodo navedena osnovna zgodovinska dejstva, umestitev fakultete in njeni cilji. Magna charta bo postavljena na vidno mesto v prostorih fakultete in bo na spletni strani. Na predlog fakultete sta bila v tednu UL 2005 podeljeni dve odlikovanji: prof. ddr. Anton Stres je bil izvoljen za zaslužnega profesorja UL, prof. dr. Milan Komarju pa je UL podelila naslov častnega senatorja. Osrednja akademska prireditev naše fakultete je vsakoletna Tomaževa proslava; bila je 7. marca 2005 in 6. marca 2006. Slednje se je udeležil tudi minister za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo prof. dr. Jure Zupan. Veliki kancler je pripravil sprejem in pogostitev v nadškofijskem dvorcu.

V okviru dogajanja v celotni Cerkvi in v Cerkvi na Slovenskem (aprila 2006 so bile ustanovljene nove škofije Celje, Murska Sobota, Novo mesto, Maribor je postal nadškofija in metropolitanski sedež) se je zgodilo več stvari, ki so povezane z našo fakulteto. Nekdanji veliki kancler in profesor prof. dr. Franc Rode je bil marca 2006 imenovan za kardinala. Dva profesorja, doc. dr. Anton Jamnik in izr. prof. dr. Marjan Turnšek, sta bila poklicana v vrste naslednikov apostolov. Naš upokojeni profesor akademik dr. A. Slavko Snoj je bil imenovan za predstojnika salezijanske skupnosti. Več predavateljev je prevzelo druge odgovornosti v Cerkvi na Slovenskem.

1. Statistično poročilo

Poročilo za akademsko leto 2004-05 pokaže, da je bilo na dodiplomski študij vpisanih 561 študentov in študentk (od tega 511 rednih in 50 izrednih). Od tega je bilo na univerzitetnem enopredmetnem študiju Teologije vpisanih 324, na dvopredmetnem programu 147 in v prvem

letniku novega visokošolskega strokovnega programa Teologija, ki smo ga začeli izvajati s tem študijskim letom, 90 študentov in študentk. Absolventov je bilo 71 (od tega 33 enopredmetnih in 37 dvopredmetnih). Na podiplomskih programih je bilo vpisanih 99 študentov. Od tega je bilo na specialističnem študiju Teologije 12 in na specialističnem študiju Zakonske in družinske terapije 40. Za magistrski študij Teologije se jih je vpisalo 16 in za magistrski študij Zakonske in družinske terapije 15. Na doktorskem študiju Teologije je bilo 16 študentov in študentk.

Za akademsko leto 2005-06 je statistično poročilo naslednje. Na dodiplomskih programih: na enopredmetnem študiju Teologije je vpisanih 383 (MB 91) študentov in študentk, na dvopredmetnem 161 (MB 60) in na strokovnem 163 (MB 59). Na podiplomskih programih je stanje naslednje: specialistični študij Teologije (6. letnik) 15, specialistični študij Zakonska in družinska terapija 27, magistrski študij Teologija 22, magistrski študij Zakonska in družinska terapija 28, doktorski študij Teologija 14. Poleg tega je v tem akademskem letu še 61 absolventov. Vseh vpisanih študentov in študentk v študijskem letu 2005-06 je bilo 798. Na tem mestu je mogoče povedati tudi že kakšen podatek o prvi prijavi za vpis v študijsko leto 2006-07 (pri tem je upoštevana prva želja), ki smo ga dobili iz visokošolske prijavnoinformacijske službe UL. Za enopredmetni študij Teologije je bilo za vpis prijavljenih v LJ 22 (od razpisanih 85) in v MB 7 (od razpisanih 35). Za dvopredmetni študij je bilo prijavljenih v LJ 37 (od razpisanih 35) in v MB 21 (od razpisanih 35). Za visokošolski strokovni program je bilo prijavljenih v LJ 57 (od razpisanih 40) in v MB 27 (od razpisanih 20).

Statistika sodelavcev in zaposlenih na fakulteti je bila na koncu kalendarkega leta 2005 naslednja: na fakulteti je delovalo 7 rednih in 8 izrednih profesorjev, 18 docentov, 3 višji predavatelji, 11 asistentov, 3 raziskovalci in 6 mladih raziskovalcev. Poleg tega so imeli določeno število ur še 4 visokošolski učitelji-gostje, 5 upokojenih profesorjev in 2 učiteljici živih jezikov. V knjižnicah so bili zaposleni 4 delavci, v upravi jih je delovalo 9. Od vseh navedenih imajo nekateri s fakulteto polno delovno razmerje, drugi delujejo le po pogodbi in so zaposleni drugod ali že upokojeni.

2. Pedagoško delo

Potem ko je dne 24. oktobra 2003 Svet za visoko šolstvo potrdil dodiplomski visokošolski strokovni program (VSP) Teologija smo program začeli izvajati s študijskim letom 2004-05, ko je bil vpisan prvi letnik (razpisanih je bilo 90 mest, od tega 60 v Ljubljani in 30 v Mariboru). Program smo začeli izvajati ob že utečenem enopredmetnem študiju Teologije ter dvopredmetnem (skupaj s Filozofsko fakulteto v Ljubljani

in s Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru). V študijskem letu 2005-06 je delo fakultete dobilo novo razsežnost, ker smo prvič izvajali 2. letnik VSP Teologija, v katerega je vključenih veliko vaj in praktičnih znanj. Za to je bilo potrebno izvesti posebne priprave in pridobiti organizatorja prakse, poleg tega, da so bili k predavateljskemu delu povabljeni nekateri novi sodelavci. Ob Tomaževi proslavi 6. marca 2006 je bila opravljena lepa bera. Enopredmetni študij teologije je končalo 46 diplomantov in diplomantk. Dvopredmetni študij je končalo 19 študentov in študentk. Pri Pastoralni specializaciji je študij zaključilo 13 specializantov, na programu Zakonske in družinske terapije pa 23. Izredni študij razpisujemo vsako drugo leto. Na decembrski seji senata UL 2004 so bila sprejeta Merila za vrednotenje dela visokošolskih učiteljev in sodelavcev, po katerih je od tedaj potrebno pripravljati individualne napovedi pedagoškega in drugega dela za tekoče študijsko leto. Takšen način bo za članice UL postal redna oblika spremljanja dejavnosti zaposlenih na njej. Obe akademski leti je posebna pozornost veljala študentom teologije, ki so bili vpisanih v preteklih letih, a študija niso končali z diplomsko nalogo. Individualno so bili obveščeni o možnostih nadaljevanja in zaključka študija.

Sestavni del pedagoškega procesa so ekskurzije, ki so organizirane v okviru seznanjanja s sakralno umetnostjo in pri predmetu Zgodovina Cerkve. V okviru slednjega študentje redno obiščejo Salzburg in Oglej. Ekskurzije pripravlja tudi Katedra za biblične vede in judovstvo. V februarju imajo študentje Pastoralne specializacije redno strokovno ekskurzijo v Sveto deželo. Že ustaljena praksa je, da je vsako leto februarja informativni dan za naslednje študijsko leto. Ugotavljamo lahko, da je dijakov, ki se zanimajo za nadaljnji študij in iščejo informacije na fakulteti, vsako leto več, čeprav kljub temu še vedno ugotavljamo, da se študentje za vpis na Teološko fakulteto odločajo zelo pozno (skupina se v prvi letnik vpiše potem, ko so bile izkoriščene vse možnosti na drugih visokošolskih ustanovah).

V študijskem letu 2004-05 so visokošolski učitelji fakultete sodelovali pri izvajanju študijskega programa za izpopolnjevanje za učitelje predmeta verstva in etika v osnovni šoli. Organizatorica programa je v študijskem letu 2005-06 bila Filozofska fakulteta UL.

3. Raziskovalno delo

Poleg pedagoškega pomeni raziskovalno delo bistveni del poslanstva, ki ga ima fakulteta. Delovanje fakultete na tem področju je usklajeno s pravili, ki jih za raziskovalno delo postavlja Agencija za raziskovalno-razvojno delo (ARRS) pri MVZT. Potekalo je v okviru dveh programov in petih projektov. Dve programski skupini sta: Etično-religiozni

temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (vodja prof. dr. J. Juhant), ter Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (vodja prof. ddr. J. Krašovec). Junija 2005 smo prijavi dva projekta; eden je bil zavržen. Trenutno poteka pet projektov: Trinitarizacija medčloveških odnosov in družbe (vodja prof. dr. C. Sorč), Leksikon krščanske etike (vodja prof. dr. J. Štuhec), Analiza slovenskih pokoncilskih obrednikov in priprava novih (vodja prof. dr. S. Krajnc), Travma v družini, medgeneracijski prenos in religioznost (vodja prof. dr. C. Gostečnik) in Kakovostna šola prihodnosti (vodja prof. dr. I. Štuhec). Večina teh projektov se izteče v letu 2007. Programski skupini sta za obdobje 2004-08. Projekt Kakovostna šola prihodnosti je trajal leto in pol in je bil zaključen julija 2006. Projekt, ki ga je vodil prof. dr. Ivan Štuhec, sta finančno podprla Evropska unija in Ministrstvo za šolstvo in šport Republike Slovenije. Kot zaključni izdelek je izšel zbornik predavanj in priručnik z istim naslovom, v katerega so prispevali sodelavci projekta. Čeprav se vidi preobremenjenost učiteljev s pedagoškim delom, je sodelovanje v raziskovalnem delu nuja, ki je ne moremo opustiti. Kot je bilo že rečeno, so trije raziskovalci polno zaposleni samo z deli pri projektih. Predvsem zelo zahtevno zbiranje dokumentacije in priprava razpisnih pogojev je zahtevalo, da je bil s polovičnim delovnim časom zaposlen koordinator za podiplomski študij ter raziskovalno delo. Ko se je konec marca 2006 iztekel rok za prijavo novih projektov, smo lahko ugotovili, da nismo prijavi nobenega.

Poleti 2005 je Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo začelo izvajati drugačen postopek izbiranja mladih raziskovalcev in njihovih mentorjev, kar je fakulteti prineslo nove naloge, ter hkrati zmanjšalo možnosti, da posamezniki kandidirajo za ta mesta. Od petih kandidatov s Teološke fakultete, sta mlade raziskovalce lahko dobila dva raziskovalca: doc. ddr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Maksimilijan Matjaž. V razpisu poleti 2006 so bili kandidati za mentorje mladih raziskovalcev trije: doc. dr. Tomaž Erzar, prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Janez Juhant. Za leto 2006 je bil za mentorja izbran doc. dr. Tomaž Erzar, za leto 2007 pa prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Janez Juhant. Na povabilo ARRS je fakulteta za koordinatorja za področje teologije predlagala prof. dr. Cirila Sorča, potem ko se je septembra 2005 iztekel mandat prejšnjim koordinatorjem. Za predsednika Znanstvenoraziskovalnega sveta za humanistiko pri ARRS je bil imenovan akademik prof. ddr. Jože Krašovec.

4. Mednarodna dejavnost

Mednarodna dejavnost je segala na več področij, ki so obsegala tako fakulteto kot ustanovo kot posamezne visokošolske učitelje in študente.

Vključevanje študentov v program Sokrates-Erasmus se uresničuje le v manjši meri. Koordinator je na začetku vsakega študijskega leta organiziral informativni sestanek, na katerem so bile predstavljene možnosti izmenjave. V letu 2004-05 sta bila v tujini dva študenta. V zadnjem letu smo imeli iz tujine eno študentko, v istem času sta bila dva naša študenta v tujini.

Mednarodno razsežnost so imela zborovanja in študijska posvetovanja, pri katerih je sodelovala fakulteta. Ob tednu UL decembra 2004 je bil pripravljen posvet o božjem služabniku nadškofu Antonu Vovku. Ob tednu UL decembra 2005 je bil na fakulteti pripravljen mednarodni posvet o zavodu Frintaneum. Predavatelji so bili iz Avstrije, Italije in Hrvaške.

Na fakulteti je gostovala vrsta uglednih predavateljev iz tujine. Marca 2005 je predavala dr. Doris Nauer, profesorica praktične teologije v Tilburgu na Nizozemskem. Maja 2005 je na fakulteti gostoval prof. dr. Wilhelm Rees, predavatelj kanonskega prava na Univerzi v Innsbrucku. V študijskem letu 2005-06 so bili predavatelji gostje naslednji: marca prof. dr. Alfons Knoll iz Regensburga, aprila prof. dr. Thomas Luckmann in prof. dr. Joe Boenzi iz Berkeleyja, maja prof. dr. Claus Haugaard Jacobsen iz Danske, Univerza Aalborg (Supervizija v psihoterapiji ter v zakonski in družinski terapiji), prof. dr. Remi Brague iz Münchna (Prestari za njene resnice in zmage, Evropska kulturna zgodovina); prof. Brague je predaval tudi v Mariboru in v Cankarjevem domu v Ljubljani. Junija 2006 je gostoval prof. dr. Gerhard Robbers iz Trierja, ki je predaval v Državnem svetu, na Uradu za verske skupnosti in na Teološki fakulteti (Verske skupnosti kot splošno koristne ustanove). Naši profesorji so gostovali drugod (prof. dr. Edvard Kovač v Toulousu, doc. dr. Branko Klun v Toulousu in v Gradcu).

Visokošolski učitelji so vključeni v delo strokovnih združenj v svetu in se redno udeležujejo strokovnih posvetov. Imamo slovensko sekcijo Evropskega združenja katoliških teologov. Septembra 2004 je bil v okviru simpozijev v Rimu pripravljen mednarodni simpozij o nadškofu mons. Antonu Vovku. Septembra 2005 je bil v Sloveniku v Rimu mednarodni simpozij o Jakobu Ukmarju. Na posvetu o dr. Avguštinu Stegenšku v Mariboru oktobra 2005 je sodelovala mariborska Enota. V okviru praznovanja 30-letnice UM je bil pripravljen mednarodni simpozij o vlogi religije pri integriranju Evrope. Na simpoziju so sodelovali profesorji s TEOF. Oktobra 2005 je Institut Josef Stefan organiziral znanstveni posvet o znanosti in religiji; sodelovalo je 5 naših predavateljev. Oktobra 2005 je Katedra za zgodovino Cerkve in patrologijo pripravila srečanje predavateljev teh predmetov iz nemškega govornega področja (Avstrija, Bavarska, Južna Tirolska) - ARGE. Novembra 2005 je bil v Gradcu simpozij o Hansu Ursu von Balthasarju (sodelovala sta prof. dr. Anton

Štrukelj in prof. dr. Ciril Sorč), v Celju pa mednarodni simpozij Oseba in dobro (sodelovalo je več naših predavateljev). Konec junija 2005 je v Rimu potekalo srečanje evropskih univerzitetnih profesorjev pod naslovom Ora et labora. Pripravila ga je Lateranska univerza in Urad za univerzitetno pastoralo pri rimskem vikariatu. S predavanjem je sodeloval prodekan prof. dr. Vinko Potočnik. Septembra 2005 je v organizaciji Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Filozofske fakultete in Teološke fakultete potekal simpozij o slovenskem filozofu Francetu Vebru. Konec oktobra 2005 je bil v Beogradu mednarodni posvet ob 80-letnici ponovne vzpostavitve nadškofije. Sodelovali so predavatelji iz več držav, tudi iz Slovenije. Na mednarodni konferenci o etičnih vprašanjih v Bukarešti novembra 2005 je sodeloval dr. Anton Mlinar.

Iz jeseni 2004 je bilo srečanje z graško fakulteto preneseno na pomlad 2005; srečanje, ki so se ga udeležili tudi zastopniki Teološke fakultete iz Zagreba, je bilo 20. maja 2005 v Št. Pavlu na Koroškem. Maja 2006 je naša fakulteta organizirala delovni posvet teoloških fakultet iz Gradca, Ljubljane in Zagreba. Pozornost je veljala vprašanju izmenjave publikacij, študentov in profesorjev ter sodelovanju pri vključevanju v mednarodne projekte. Srečanja se je udeležilo 25 profesorjev iz Zagreba, 7 iz Gradca in 22 iz Ljubljane in Maribora.

Nekateri naši predavatelji in raziskovalci sodelujejo tudi z drugimi fakultetami in univerzami v Sloveniji, npr. UM, UK in UNG. Predstavniki fakultete so sodelovali na različnih proslavah, ki so jih pripravile fakultete, s katerimi sodelujemo: Djakovo, Zagreb, Reka, pravoslavna teološka fakulteta Univerze v Beogradu. Septembra 2005 je bil prof. dr. Stanko Gerjolj izvoljen za predsednika Inštitutov in društev za krščansko pedagogiko.

Veliko pozornosti je v obeh študijskih letih bilo namenjeno pripravi mednarodnega kongresa svetopisemskih strokovnjakov Stare zaveze (IOSOT). Kongres bo ob spremljevalnih prireditvah pripravljen v juliju 2007. Največjo težo priprav ima delo akademika prof. ddr. Jožeta Krašovca.

5. Organizacijske strukture

Na začetku akademskega leta 2005-06 so delovna telesa fakultete dobila novo podobo. Opravljene so bile volitve senata, upravnega odbora, predstojnikov kateder, inštitutov, oblikovane razne komisije, delovne skupine in imenovani koordinatorji za posamezna področja. Imenovani so bili tudi novi uredniki publikacij, ki jih izdaja fakulteta. Ob manjših spremembah bo takšna sestava verjetno trajala naslednja štiri leta. Pomembne odločitve za poslovanje fakultete so sprejete na srečanjih senata in upravnega odbora, redno so se vrstila tudi srečanja kolegija de-

kana. Na temelju prenovljenega Statuta UL je bil na začetku študijskega leta 2004-05 opravljen postopek sprejema Pravilnika TEOF, ki je usklajen s Statutom UL. Ob tej priložnosti je na fakulteti prišlo do manjše reorganizacije kateder. Sprejeta so bila Merila za vrednotenje dela pedagoških delavcev, ki so postala okvir priprave vsakoletnih pedagoških načrtov in drugih obveznosti v pedagoškem, raziskovalnem in upravnem poslovanju fakultete.

6. Prenova programov po bolonjskih načelih

V določeni meri vse zaposlene, še bolj pa pristojno komisijo, ki jo od njene ustanovitve vodi prodekan za študijske zadeve (v tem dveletju je bil doc. dr. Branko Klun), je v obeh letih zaposlovalo delo za pripravo prenovljenih programov oz. za implementacijo bolonjskih načel. Vsi postopki priprave in akreditacije programov morajo biti zaključeni do razpisa za študijsko leto 2009-10 (razpis je navadno objavljen v mesecu februarju, podatke za razpis je treba poslati na UL v novembru vsakega leta), zato je začelo skoraj primanjkovati časa. Opozorila za hitro pripravo programov prihajajo tudi s strani vodstva UL in Sveta za visoko šolstvo. Pri pripravi programov se zaradi podobnih okoliščin, v katerih so teološke fakultete v tem prostoru, oziramo po sosednjih deželah (Avstriji, Nemčiji, Švici), kjer so teološke fakultete vključene v javne univerze. Za pripravo dvopredmetnih študijskih programov moramo upoštevati sisteme, za katere se bodo odločile naše partnerske fakultete (Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani), saj morajo biti dvopredmetni študijski programi pripravljene kot enoviti programi in kot taki poslani v potrditev Svetu za visoko šolstvo. Takšno načelo je seveda zelo omejilo možne povezave in izbirnost pri kombiniranju dveh predmetov. Namesto prof. ddr. Antona Stresa, ki je v komisiji zastopal cerkveno razsežnost prenove študijskih programov, je bil z začetkom leta 2006 imenovan doc. dr. Anton Jamnik, v okviru Slovenske škofovske konference pristojen za področje šolstva in izobraževanja.

Vprašanjem prenove teološkega študija na temelju bolonjskih načel je bilo namenjeno drugo srečanje evropskih teoloških fakultet (katoških, pravoslavnih in protestantskih), ki sta ga julija 2006 v Gradcu pripravila graška teološka fakulteta in Evropski svet Cerkev. Zastopane so bile teološke fakultete iz 24 držav, med drugim tudi iz Slovenije.

7. Podiplomski študij

Podiplomski študij je organiziran v treh oblikah: kot specialistični študij, kot magistrski študij in doktorski študij. Specialistični študij poteka

v dveh smereh: pastoralna specializacija, ki je namenjena predvsem bodočim duhovnikom in pastoralnim delavcem v cerkvenih službah; specializacija zakonske in družinske terapije je namenjena strokovnjakom več področij, ki se želijo vključiti v delo na tem področju. Na magistrski stopnji so v študijskem letu 2004-05 končali naslednji študentje: Matjaž Zupan, Loredana Peteani, Mateja Jan Resman in Barbara Popadič. V istem študijskem letu so doktorski študij končali naslednji študentje: mag. Primož Krečič (*Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, mentor prof. dr. Ciril Sorč) in dr. Bojan Korošak (*Etični subjekt med individualizmom in komunitarnostjo – Charles Taylor in njegova komunitarna utemeljitev etike*, mentor doc. dr. Anton Jamnik). Oba sta bila na UL promovirana dne 18. januarja 2005. Marca 2005 sta bila promovirana še mag. Marija Jasna Kogoj (*Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo, s posebnim poudarkom na šolstvu v letih 1868 do 1918*, mentor prof. dr. B. Kolar, somentor prof. dr. A. Vovko) in mag. Tadej Strehovec (*Položaj človeške osebe v raziskavah matičnih celic*, mentor prof. dr. A. Mlinar, somentor prof. dr. J. Balažič dr. med.), ki sta na promocijo čakala od oktobra 2004. Junija 2005 sta disertacijo zagovarjala mag. Zdravko Lavrič (*Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava*, mentor prof. dr. B. Košir, somentor prof. dr. C. Gostečnik) in Tadej Jakopič (*Zgodovinski razvoj redovnega vodila v suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, mentor prof. dr. B. Kolar, somentor doc. dr. A. Hozjan). Oba sta bila promovirana novembra 2005. Julija 2005 je doktorirala Nadja Furlan (naslov disertacije: *Vpliv spolnih stereotipov na nasilje v sistemu države in katoliške Cerkve. Iskanje nove humanizacije in etizacije sveta v luči Jezusovega evangelija*, mentor prof. dr. K. D. Ocvirk). Promovirana je bila 22. decembra 2005.

V študijskem letu 2005-06 so magistrski študij zaključili trije študenti: Marko Benedik, Andreja Pernek in Amadej Jazbec. Za doktorje znanosti so bili v tem akademskem letu promovirani: mag. Andrej Šegula (*Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti*, mentor prof. dr. S. Gerjolj), Tadej Stegu (*Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, mentor prof. dr. A. S. Snoj) in mag. Yordan Kalev Zhekov (*Defining the New Testament Logia on Divorce and Remarriage in a Pluralistic Context-Exegetical, Theological and Ecumenical Understanding of the New Testament Divorce and Remarriage Passages – Pomen novozaveznih logia o ločitvi in ponovni poroki v pluralističnem kontekstu; eksegetsko, teološko in ekumensko razumevanje novozaveznih odlomkov o ločitvi in ponovni poroki*, mentor doc. dr. M. Matjaž). Zhekov je bil promoviran 6. junija 2006. 20. junija 2006 je disertacijo zagovarjala še mag. Mojca Bertoncec (naslov disertacije: *Žrtvovanjsko*

nasilje v Svetem pismu; dosežki in meje Girardove teorije mimetičnega nasilja, mentor prof. dr. K. D. Ocvirk). V skladu s pravili je bila vsako leto v mesecu januarja javna predstavitev podiplomskih študijskih programov na TEOF; na to predstavitev so bili povabljeni vsi podiplomski študentje, vodstvo Univerze v Ljubljani ter predstavniki partnerskih fakultet. Čedalje več študentom magistrskega programa je omogočen neposreden prehod na doktorski študij (k temu mora dati soglasje Komisija za doktorski študij UL).

8. Napredovanje učiteljev

Skrb za napredovanje učiteljev je bila sestavni del delovanja fakultete. Poleg tega, da je prof. dr. M. Benedik član HK UL, smo sodelovali v pripravi gradiv in dajali pobude za njeno boljše delovanje. Prihajalo je do občasnih zapletov, zlasti glede vrednotenja periodičnih publikacij in njihovega uveljavljanja v delu HK. Aprila 2006 je začela delovati posebna delovna skupina, ki jo je ustanovil Senat UL, ki je imela nalogo, da dopolni seznam znanstvenih publikacij (in tako imenovanih znanstvenih založb), ki jih bo pri svojem delu upoštevala HK UL. Nekateri predavatelji niso napredovali, drugi so dobro prestali vse ovire in bili izvoljeni v višje nazive. Maja 2005 je bil za docenta izvoljen as. dr. Miran Špelič. V študijskem letu 2004-05 je napredoval v naziv izrednega profesorja doc. dr. Slavko Kranjc, v študijskem letu 2005-06 sta v isti naziv napredovala doc. dr. M. Turnšek in doc. ddr. S. Gerjolj, as. dr. M. Filipič je bila izvoljena v naziv docentke. Na decembrski seji senata UL 2005 je bil za rednega profesorja izvoljen dr. V. Potočnik. Veljati so začela nova pravila za vrednotenje znanstvene uspešnosti, ki jih je pripravila ARRS; sprejela jih je tudi HK UL. Del novih pravil je tudi spremljanje citiranosti posameznega visokošolskega učitelja in raziskovalca. V letu 2005 so odšli v pokoj trije visokošolski učitelji: prof. ddr. Anton Stres, prof. dr. Alojzij S. Snoj in prof. dr. Vinko Škafar. Ker je v tem času še bila možnost uveljavljati vzporedne nastavitve, so vsi predhodno dali soglasje k vzporedni nastavitvi novih visokošolskih predavateljev. Poletu 2005 je v pokoj stopila višja predavateljica dr. Julka Nežič, ki je poleg pedagoškega dela opravljala še naloge koordinatorice podiplomskega študija.

9. Skrb za kakovost

Ta del poslovanja fakultete je še posebej zaupan komisiji za to področje (sestavljajo jo trije predavatelji in ena zastopnica študentov), ki mora za vsako leto pripraviti temeljito poročilo. Komisija izvaja notranjo evalvacijo, spremlja spremembe, oblikuje poročila in daje pobude. Njena poročila so del letnega poročila o kakovosti vseh visokošolskih za-

vodov, ki ga pripravlja Nacionalna komisija za kvaliteto visokega šolstva, potem ko je isto vprašanje obravnavala tudi UL in senat. Izboljšala se je prehodnost iz prvega v drugi letnik (v študijskem letu 2003-04 je bila na enopredmetnem programu 42 %, v študijskem letu 2004-05 se je izboljšala in je znašala 57 %; na dvopredmetnem programu je znašala 55.7 %, na visokošolskem strokovnem programu 64.4 %), kar je pomemben del meril za dodeljevanje sredstev. Prehodnost v višjih letnikih je povprečno okoli 80 %. Celotna prehodnost do diplome je pri upoštevanju povprečnih vpisov malo več kot tretjinska. Čas trajanja študija na TEOF znaša povprečno nekaj več kot 7 let. K skrbi za izboljšanje kakovosti so vključeni tudi študentje; pri tem ima osrednje mesto študentska anketa o delu pedagoških delavcev. Da bi bili rezultati boljši in da bi anketo izpolnilo čim več študentov (kar bi ji dajalo večjo kredibilnost in bi bili vzorci bolj reprezentativni), iščemo nove možnosti (med drugimi se odpirajo možnosti elektronskega izvajanja ankete, možnost obveznega izpolnjevanja ankete ob vpisu v višji letnik) in drugačna sestava vprašanj, ki naj bi jih ankete vsebovale. Analizo rezultatov za obe študijski leti 2003-04 in 2004-05 je s pomočjo zunanjih sodelavcev pripravil prof. dr. Vinko Potočnik. Visokošolski učitelji so spodbujeni, da izvajajo partikularne ankete oz. da drugače pridobijo odzive glede izvajanja posameznih predmetov. Izboljšanju kakovosti pedagoškega dela in seznanjanju z novostmi sta bila namenjena dva študijska dneva predavateljev na začetku vsakega semestra: v septembru 2005 in v februarju 2006. Novo obliko vstopanja v slovenski prostor so predstavili študentje TEOF, ki so v akademskem letu 2005-06 začeli organizirati okrogle mize. Dve sta bili zelo uspešni in sta pritegnili pozornost. Prva, pripravljena februarja, je imela za temo navzočnost religijskih vsebin v okoljih z omejenim gibanjem, v aprilu je bila namenjena temi: Obraz islama v ogledalu Evrope.

10. Evalvacija programov

Postopek evalvacije programov, ki jih v okviru Univerze v Ljubljani izvajajo posamezne fakultete, pri tem pa k sodelovanju vabijo mednarodne ustanove, pristojne za izvajanje teh postopkov (neredko so to združenja šol iste smeri, ki imajo svoje priznано mesto v okviru evropskih izobraževalnih ustanov), je eden najbolj zahtevnih korakov, ki jih mora opraviti vsaka fakulteta. Postopki namreč pokažejo, koliko je program, ki ga izvaja fakulteta, primerljiv s podobnimi programi v Evropi in kako visoko v vrsti šol, ki izvajajo iste programe, se nahaja slovenska fakulteta. Za teološke fakultete izvaja postopke akreditacije in evalvacije osrednja specializirana ustanova Svetega sedeža, to je Congregatio de Institutione Catholica. Potem ko je ovrednotila delo fakultete za štiri letje 2000-04, je 18. oktobra 2004 izdala pozitivno mnenje.

11. Delo s študenti

Predstavniki študentov in študentk imajo svoje mesto v vseh delovnih organih fakultete: senatu, upravnem odboru, komisijah. Svoje vrednotenje pedagoškega dela posameznih visokošolskih učiteljev lahko izrazijo prek ankete, ki jo izvajamo na začetku novega akademskega leta za predhodno leto. Čeprav je bilo o anketi sami in o načinu izvajanja izrečenih že veliko besed in so bile uvedene nekatere novosti, se je dosednji način izkazal še kot najbolj zanesljiv. Največ časa gre za analizo rezultatov, saj je za to treba iskati ustrezne ustanove in čakati, da pridemo na vrsto. Na začetku študijskega leta 2004-05 se je izoblikoval nov Študentski svet TEOF. Delo študentskega sveta in drugih oblik študentskega povezovanja je bilo v obeh študijskih letih ovirano zaradi ovir pri uporabi prostorov. Konec študijskega leta 2005-06 so se razmere uredile, ko so študentje dobili ustrezen prostor. 1. decembra 2004 je bil za duhovnega asistenta v Ljubljani imenovan doc. dr. Robert Petkovšek, potem ko se je tej nalogi odpovedal as. dr. Matjaž Ambrožič. Isto službo na Enoti v Mariboru že od leta 1998 opravlja doc. dr. Maksimilijan Matjaž.

12. Nekdanji diplomanti

Delu z nekdanjimi diplomanti in skrbi za nadaljnje izobraževanje diplomantov Teološke fakultete so bila namenjena znanstvena srečanja ter sodelovanje naših visokošolskih učiteljev na zborovanjih. Osrednji prireditvi te vrste sta vsako leto dve: v jeseni tečaj na Mirenskem gradu in aprila (dvo- ali enodnevni) teološki simpozij. Velikonočni simpozij leta 2005 je bil namenjen pregledu dogajanja v Cerkvi 40 let po koncilu. Trajal je dva dneva; izkazalo se je, da je bilo to preveč naporno. Leto 2006 je simpozij namenjen predstavitvi prve okrožnice papeža Benedikta XVI. Simpozij je bil pripravljen v Ljubljani, Mariboru, Celju, Veržeju in na Mirenskem gradu. Tudi v tem letu so uspešno zaključili svoj študij nekateri študentje, ki so bili brez diplome daljša obdobja. Začelo se je reševati vprašanje pripravništva in strokovnih izpitov za naše diplomante, ki se zaposlujejo v cerkvenih ustanovah. Odgovornost za organiziranje pripravništva in strokovnega izpita je prevzel Slovenski pastoralni svet. Na žalost ne deluje kot bi lahko Društvo laičnih teologov, ki naj bi bilo nosilec interesov naših diplomantov v javnosti. Sklepati je mogoče, da problemi z urejanjem statusa laičnih teologov še niso tako pereči, da bi se morali organizirati in nastopati tudi v tej obliki. Začeli so se pogovori o možnosti vključitve diplomantov TEOF v delo na socialnem področju, kar naj bi omogočil spremenjeni Zakon o socialnem delu. Na 17. seji Državnega zbora Republike Slovenije dne 31. maja 2006, na kateri so opravili prvo obravnavo predloga zakona o spremembah in dopolnitvah

Zakona o socialnem varstvu, so se pokazala ob vprašanju prenehanja izključevanja teologov s tega področja zelo čudna stališča. V predstavitvi stališč Demokratične stranke upokojencev (DESUS) je bilo med drugim rečeno: »Je pa zanimivo, da želi zakonodajalec poskrbeti za teologe, ki s stvarjo na način, ki se predlaga, nimajo nič, in katerih brezposelnost ministra bolj skrbi kot stotine nezaposlenih namensko bolj usposobljenih sociologov. Študij teologije je namreč namenjen služenju katoliški cerkvi in zagovarjanju dogem. Obstaja utemeljen dvom o primernosti zaposlovanja teologov na področju socialnovarstvenih storitev, saj njihovi pogledi slonijo na arhaičnih razumevanjih, odnosu med spoloma, vprašanju kontracepcije, rojstva nezakonskih otrok, ločitev in podobnega. Zato mislimo, da taki pogledi ne sodijo na področje stroke socialnega varstva današnjega časa.«¹ Ko je bil septembra 2006 zakon sprejet, so diplomirani teologi z ustrežno specializacijo v njem našli svoje mesto (zakon je bil objavljen v Uradnem listu RS, št. 105, 12. oktobra 2006).

13. Upravno poslovanje fakultete

To področje življenja fakultete predstavlja senat (v vsakem študijskem letu je imel 8 sej, od tega 2 v razširjeni sestavi), upravni odbor (4 seje), kolegij dekana. Tajništvo, računovodstvo in oba referata skrbijo za redno administrativno poslovanje, izpolnjujejo obveznosti do UL in MVZT. Urediti je bilo treba pogodbe o dopolnilnem delu ter podnajemne pogodbe. Z začetkom študijskega leta 2004-05 so se začela obsežna prenovitvena dela na poslopju Alojzijevejšča. Prostor, ki so ga do takrat uporabljali študentje (t. i. 'bife'), je bil dan na voljo delavcem. V teku prenove je bil za druge potrebe uporabljen prostor ob kapeli, pri dekanatu (kjer je imel pisarno duhovni asistent) in v drugem nadstropju (kjer je bilo skladišče za fakultetne publikacije). Spomladi 2006 je bil usposobljen prostor za Študentski svet, dosedanji prostor pa prenovljen in je na voljo duhovnemu asistentu. Tu bo v prihodnje vsaj ob določenem času na voljo tajnik Katehetskega urada, ki bo študente seznanjal z možnostmi zaposlovanja v cerkvenih strukturah. Referat se je ob rednem delu srečeval z zapleti ob uvajanju programa e-študent. S podobnimi težavami so se srečevale tudi druge fakultete. Tako se v okviru univerzitetnih strokovnih služb sedaj pripravlja nova generacija tega programa. Prevelike izvirnosti pri izvajanju programov in izpitov, ki so se uveljavile na naši fakulteti, so povzročile, da je kar večkrat prišlo do zapletov in blokiranja programa. Decembra 2005 in januarja 2006 je potekal sistematični zdravstveni pregled za zaposlene na TEOF. Januarja 2006 so

¹ Iz stenograma 17. seje DZS dne 31. maja 2006.

bila v Narodno galerijo vrnjena umetniška dela, ki so bila na naši fakulteti. Fakultetna spletna stran, katere preoblikovanje se je začelo aprila 2006, je bila končana z novim akademskim letom.

14. Knjižnici

Tako osrednja knjižnica v Ljubljani kot na Enoti v Mariboru sta skrbeli za stalni nakup gradiva in za redno poslovanje. V to je vključeno tudi posredovanje več vrst informacij, vnašanje v COBISS in sodelovanje z drugimi knjižnicami. Njuno delo sta usmerjala knjižnična sveta in posveti s predstojniki kateder. Vsako leto sta skušali dobiti sredstva za nakup tuje literature prek razpisov ARRS. Potem ko je bil sprejet Pravilnik o poslovanju knjižnic je bil pripravljen še Pravilnik Knjižničnega sveta obeh knjižnic. Nadaljevali smo z opremljanjem prostorov in načrtovanjem del za razširitev skladišča v Mariboru ter začetek usposabljanja prostorov za čitalnico in upravnih prostorov v ljubljanski knjižnici. Spomladi 2005 je bil pridobljen nov skladiščni prostor nad dekanatom v Ljubljani, kamor so bile premeščene knjige, ki so se daljši čas nahajale na hodniku pred kabinetni, ter iz hodnika pred dekanatom. Majhno število zaposlenih je zahtevalo, da so se v delo knjižnic vključili prostovoljci in upokojena sodelavka (po standardih bi v vsaki knjižnici moral biti zaposlen vsaj še en strokovni delavec). Ob stalnem pomanjkanju sredstev za nabavo nove literature in vedno zahtevnejšem delu pri vnašanju informacij v baze podatkov, se najbolj čuti zastarelost računalniške opreme.

V študijskem letu 2004-05 je ljubljansko knjižnico obiskalo prek 26.000 študentov in 4500 drugih obiskovalcev. Na novo je bilo obdelanih 1406 knjižnih enot ter prek 620 bibliografskih vnosov. V ljubljansko knjižnico je v tem letu prihajalo 485 periodičnih publikacij.

V študijskem letu 2005-06 je bilo v ljubljansko knjižnico včlanjenih 949 študentov, 68 visokošolskih učiteljev in 252 drugih uporabnikov. Obdelanih je bilo prek 2100 knjižnih enot in vnesenih 505 enot za potrebe bibliografije. V tem letu je knjižnica prejela 300 serijskih publikacij. Zabeležila je okoli 24.400 obiskov. Na Enoti v Mariboru je bilo vpisanih 797 članov knjižnice, ki so jo obiskali okoli 6000 krat. V njen fond je bilo vključenih 1118 novih naslovov knjig in vnesenih 797 bibliografskih zapisov. Knjižnica prejema 295 serijskih publikacij. Mariborska knjižnica je v tem letu pripravila več razstav, ki so bile postavljene ob različnih priložnostih: v spomin na preminulega papeža Janeza Pavla II., ob 25-letnici škofovanja dr. Franca Krambergerja in ob 100-letnici rojstva ter 10-letnici smrti akademika prof. dr. Antona Trstenjaka. Knjižnični fond je obogatila s knjižnico rajnega prof. dr. Vekoslava Grmiča.

15. Periodične in druge publikacije

Publicistična dejavnost in založništvo sodi med dejavnosti, ki so del poslanstva fakultete. Vsaka nova publikacija, ki izide v določenem akademskem letu, je sad dela v predhodnem obdobju. Redno je izhajal *Bogoslovni vestnik* (na leto izhajajo štiri številke, ves čas ga ureja dr. Anton Mlinar); maja 2006 je bil uvrščen v bazo periodičnih publikacij *Religious and Theological Abstracts* (R&TA), kar je izboljšalo ovrednotenje člankov, ki jih *Bogoslovni vestnik* objavlja. V teku je še postopek za uvrstitve *Bogoslovnega vestnika* v dve bazi podatkov: *American Theological Library Association* (ATLA) in *Arts and Humanities Citation Index* (A&HCI). V tem času sta izšla še zbornika z dveh rimskih simpozijev, ki jih ob sodelovanju Inštituta za zgodovino Cerkve vsako leto pripravljata Slovenska teološka akademija in zavod Slovenik: o škofu Janezu Karlu Herbersteinu (simpozij je bil septembra 2003, zbornik je izšel septembra 2004) ter o nadškofu Antonu Vovku (simpozij je bil septembra 2004, zbornik je izšel poleti 2005). Izšli sta 26. in 27. številka v zbirki *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Številka 26 je objavila prispevke avtorjev M. Benedika (*Pisma Janeza Evangelista Kreka*), H. Höflerja (*Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem – pražupnija Cerknica*) in B. Kolarja (*Začetki cerkvene organiziranosti Slovencev v Kaliforniji*). Številka 27 je obsegala objavo dveh pomembnih sklopov dokumentov. Mag. Marko Benedik je pripravil za objavo dokumente o škofu mons. Antonu Vovku, ki jih je našel v rimskih arhivih. Sebastijan Likar pa je za objavo pripravil kroniko župnije Kropa za čas prve svetovne vojne; kroniko je zapisal župnik Oblak. Po dolgem času je v zbirki *Redovništvo na Slovenskem* izšla kot 5. zvezek knjiga Marije Jasne Kogoj *Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo*. Študentje so vsako akademsko leto izdali dve številki glasila *Colloquia*. Kot rezultat projekta je izšel zbornik *Kakovostna šola prihodnosti*. V obeh študijskih letih so potekala intenzivna dogovarjanja z več bazami podatkov, da bi v obravnavno sprejeli še druge naše publikacije, poleg tistih, ki so jih te baze že indeksirale. Obilno žetev predstavljajo tudi publikacije, ki so jih pripravili posamezni predavatelji; najboljši pregled je na COBISSu in v knjižnici.

16. Rajni profesorji in sodelavci

V tem obdobju smo se poslovili od več naših rajnih profesorjev in sodelavcev. Dne 21. marca 2005 se je v Mariboru iztekla življenjska pot upokojenega prof. dr. Vekoslava Grmiča, naslovnega škofa uchitanskega, dolgoletnega predstojnika Katedre za dogmatično teologijo in Enote v Mariboru. Na Enoti v Mariboru je bila ob njegovi smrti spomin-

ska slovesnost in pripravljena priložnostna razstava. Ob prvi obletnici smrti mu je bila posvečena posebna številka *Bogoslovnega vestnika*, v katerem je doc. dr. A. Lah orisal njegov izvirni prispevek pri razvoju teološke misli na Slovenskem (*Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka*).² Drugega septembra 2005 smo se na ljubljanskih Žalah poslovili od sodelavca naše fakultete in pobudnika mednarodnega sodelovanja prof. dr. Mihaela Kuzmiča, akademskega dekana Evangelijske fakultete v Osijeku. 20. januarja 2006 je v Buenos Airesu umrl častni senator Univerze v Ljubljani prof. dr. Milan Komar, filozof in družbeni delavec, ena osrednjih osebnosti slovenskega kulturnega in pedagoškega življenja v Argentini ter med izseljenskimi skupnostmi nasploh. Z njegovim izvirnim delom smo bili na Slovenskem seznanjeni šele v zadnjih letih. Pogreb prof. dr. Komarja je bil na ljubljanskih Žalah dne 12. septembra 2006. Februarja 2006 pa smo se poslovili od akademika in umetnostnega zgodovinarja prof. dr. Emilijana Cevca, ki je na naši fakulteti honorarno predaval cerkveno umetnost. Njegova življenjska pot se je končala dne 30. januarja 2006 v Ljubljani. Na začetku leta 2006 so se je fakulteta kot ustanova in vrsta visokošolskih učiteljev začeli vključevati v prireditve ob obhajanju 100-letnice rojstva in 10-letnice smrti akademika prof. dr. Antona Trstenjaka. Osrednji del prireditev bo potekal v okviru pobud Slovenske akademije znanosti in umetnosti in občine Gornja Radgona. 7. septembra 2006 je umrl dr. Ivan Likar, nekdanji predavatelj pri Katedri za liturgiko. Od njega smo se poslovili v domači župniji Otlica.

Zaključek

Pri pripravi poročila so bili uporabljeni naslednji viri, ki so nastali v teku obeh študijskih let: Zapisniki sej senata in Upravnega odbora TEOF, Zapisniki pregleda dogodkov TEOF (ki nastajajo v tajništvu fakultete), Programi dela za leto 2005 in 2006 in Poslovna poročila za obe akademski leti. Vsi dokumenti so bili poslani na vodstvo UL. Zapisnike senata redno prejema veliki kancler, poslovna poročila tudi tajništvo SŠK. O svojem delu v posameznih študijskih letih druge fakultete pripravljajo samostojne publikacije. Morda se bo to v prihodnje pokazalo kot ustrezna oblika tudi za Teološko fakulteto. Razgibana dejavnost fakultete, ki sega na različna področja življenja naše narodne skupnosti in v njenem okviru cerkvenih ustanov, je mogoča le ob sodelovanju vseh ustanov, s katerimi je fakulteta povezana. Pri tem gre za vodstvo Univerze v Ljubljani, Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo, velikega kanclerja, sodelavce v upravi, predavatelje in predavateljice,

² Bogoslovni vestnik 66(2006)1, 7-22.

raziskovalce, študentski svet in njegovo predsednico, študente in študentke, ki sodelujejo v delovnih telesih fakultete, delavce v knjižnicah in druge, zaposlene v upravnem delu fakultete. Samo s skupnimi močmi in z medsebojno podporo bo moč zaupane naloge uspešno opravljati tudi v prihodnje.

Bogdan Kolar

Andrej Šegula, *Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti*, doktorska disertacija, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani 2005, XIII + 414 str.

Andrej Šegula odpira v disertaciji aktualno vprašanje avtoritete, ki ga postavlja v dinamičen odnos do zaobljube pokorščine pod vidikom sodobnih pedagoških dilem. Na podlagi lastne življenjske izkušnje postavi hipoteze in ugotovitve v kontekst Frančiškove duhovne paradigme, ki predstavlja vodilo celotnega dela. Naloga vsebuje pet logično oblikovanih poglavij, ki se med seboj lepo dopolnjujejo in nadgrajujejo.

V prvem poglavju dokaj obsežno in poglobljeno obdela pojmovanje avtoritete, vzgoje in pokorščine v dokumentih 2. vatikanskega koncila in drugih, zlasti na Frančiškovi duhovnosti temelječih cerkvenih dokumentih, ki so relevantni za obravnavano temo. Pri predstavitvi dokumentov upošteva namen, področja in vsebinske poudarke, hkrati pa tudi kronologijo nastanka, kar bralcu omogoča, da sledi dinamiki razvoja razumevanja vprašanj, ki se navezujejo na vzgojo za redovno zaobljubo pokorščine v Cerkv. Ob tem velja omeniti pomembnost uvodnih podpoglavij, kjer avtor na podlagi relevantne literature razloži pojma avtoritete in vzgoje ter ju postavi v edukativni kontekst, ki ga pozneje vse-skozi upošteva.

Drugo poglavje avtor nameni Frančišku kot primarnemu in temeljnemu viru duhovnega izročila, kjer koreninijo edukativne dejavnosti minoritov in drugih frančiškanskih skupnosti. Tu izpostavi Frančiškov odnos do Boga in Cerkve ter do človeka, zlasti do bratov v redovni skupnosti in do narave oz. stvarstva. S tem dobiva avtoriteta in pokorščina duhovno razsežnost, na kateri temeljijo ugotovitve ostalih poglavij. Konkretizacijo in podrobnejšo analizo Frančiškovega pojmovanja pokorščine najdemo v tretjem poglavju. Pri tem uporablja tako primarno kot sekundarno literaturo, kar daje nalogi značaj originalnosti in aktualnosti.

Dokaj specifična izhodišča iz drugega in tretjega poglavja v naslednji vsebinski enoti avtor razširi in postavi v kontekst sodobnih družbenih in edukativnih izzivov. Pri tem se opira na raziskave in analize iz slovenskega, delno pa tudi iz širšega srednjeevropskega prostora. Vrednotni sistemi mladih ter življenjske navade in različni vzgojni slogi večinoma ne gojijo pozitivnega odnosa do avtoritete, zato se redovni vzgojitelji srečujejo s težko premostljivimi dilemami. Avtor ugotavlja, da je razkorak med »navdušenjem nad Frančiškovo duhovnostjo« in »togim pojmovanjem avtoritete v redovnih skupnostih« za marsikaterega mladega kandidata prevelik ter ga lahko pripelje celo do osebne stiske in krize (305-306).

Avtor seveda ne ostane pri goli ugotovitvi omenjenega razkoraka, marveč v naslednjem, petem poglavju, oblikuje smernice, ki obetajo ustrezne rešitve. Razkorak med različnimi pojmovanji avtoritete predstavlja izziv tako za edukanda kot vzgojitelja. V tem kontekstu se vse močneje pojavlja potreba po prenovi odnosa med vzgajancem in vzgojiteljem (328).

Ena temeljnih dimenzij te prenove vsebuje spoštovanje in upoštevanje »predredovne« osebne zgodovine in življenjskih izkušenj kandidata, pa tudi njegovih nagibov in pričakovanj, na podlagi katerih se je odločil za formacijo in življenje v redovni skupnosti. Drugo razsežnost prenove vzgoje za pokorščino naj-

demo v senzibilni pedagoški postopnosti pri uvajanju kandidatov v redovno življenje. Aplikacijo in konkretizacijo v predhodnih poglavjih dognanih spoznanj avtor predstavi na primeru vizije minoritskega vzgojnega delovanja s poudarkom na Slovenski provinci, ki tesno sodeluje z ostalimi skupnostmi v srednjeevropskem prostoru. V tem delu se avtor ne izogiblje problematiziranju možnih zlorab pri vzgoji za pokorščino – tako s strani vzgojitelja kot s strani vzgajanca, hkrati pa smiselno in prepričljivo izpostavi pomen samovzgoje in religiozne razsežnosti redovnega življenja.

Večji del disertacije temelji na poglobljeni in kritični analizi dokumentov 2. vatikanskega koncila ter ostalih cerkvenih in minoritskih dokumentov, ki so relevantni za obravnavano temo. Ta analitični vidik deloma sproti, izraziteje pa v zadnjih poglavjih reflektira skozi prizmo sodobnih pedagoških in psiholoških spoznanj, s pomočjo katerih skuša oblikovati vizijo vzgojnih dejavnosti v povezavi z avtoriteto in pokorščino pri redovnih skupnostih, ki se navdihujejo s Frančiškovo duhovnostjo.

Veliko bogastvo dajejo nalogi štirje avtorizirani intervjuji, s katerimi avtor teoretična spoznanja nadgrajuje z dimenzijo izkustvene edukacije za življenje v redovni skupnosti. Intervjuvanci so izbrani načrtno ter z namenom poglobiti in konkretizirati ključne teoretične hipoteze. Tako je avtor intervjuval minoritskega tajnika za vzgojo, ki ima v svoji vlogi vpogled v problematiko vzgojnih dejavnosti v svetovnem merilu. Drugi intervjuvanec je bil deležen »predkoncilске« redovne formacije in zastopa starejše generacije. Tretji intervjuvanec je misijonar v Izmiru, ki se je formiral po 2. vatikanskem koncilu in prihaja iz tradicionalne podeželske družine. Četrty, najmlajši intervjuvanec pa prihaja iz »enostarševske« mestne družine. Izbor intervjuvancev avtorju tako omogoča, da izkustveno dopolni vsa temeljna vprašanja, ki so povezana z dilemami vzgoje za pokorščino v minoritskih skupnostih s karakteristiko srednjeevropskega kulturnega prostora. Intervjuji seveda ne zagotavljajo empirične preverljivosti. V smislu »študija primera« pa so odgovori intervjuvancev dragocen prispevek, ki celotni nalogi dajejo podstat konkretnosti in smiselne aplikativnosti. Z nekoliko več interpretativnega tveganja in poguma pri obdelavi intervjujev pa bi avtor lahko spodbudil bralca do še globljih spoznanj. Zlasti v petem poglavju, kjer gre za pedagoške in psihološke vidike vzgoje za pokorščino, bi bilo možno nekatera vprašanja bolj problematizirati. S tem bi se morda sicer izgubilo nekaj »vizionarske gotovosti«, dobil pa bi se globalni vtis, da je pri oblikovanju smernic avtor resno upošteval vse pomembne dejavnike, ki vplivajo na vzgojo za pokorščino.

Doktorska disertacija »Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti« pomeni dragocen prispevek h kakovostnejši formaciji za življenje v redovnih skupnostih. Čeprav naloga ni izrazito pedagoška, je vidik vzgojnosti, ki ga smiselno zaokroži v petem poglavju, vseskozi navzoč. Njena kakovost se izraža zlasti v avtorjevi sposobnosti, da je teoretično zelo dobro utemeljene in dokumentirane ugotovitve transformiral v aplikativno in uporabno konkretnost.

Izr. prof. dr. Stanko Gerjolj

Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today: A Wake-up Call for Honesty and Change*, Mainstream Publishing, Edinburgh 2005, 256 str.

Kako kontroverzno je delo Irshad Manji o težavah z islamom danes, nam poleg tega, da kljub siceršnjemu slovesu svetovne uspešnice dela v nekaterih državah niso hoteli objaviti, kaže tudi to, da nekateri o njem govorijo kot o prevari in sprevračanju resnice, drugi pa ga imajo za eno najiskrenejših in pristnih del o islamu.

Avtorica knjige *The Trouble with Islam Today* bralcu že takoj na začetku knjige zaupa, da je islam zanjo na tankem ledu in da ostaja zvesta svoji veri le z velikim naporom. Njen pogled na islam temelji na osebni izkušnji, ki nam jo oriše v prvih dveh poglavjih. Tako je središčna tema prvega poglavja njen odnos do državne šole in do medrese, ki ju je kot priseljenka iz Ugande obiskovala v Vancouvru. Kritičnost in radovednost zaradi katerih je že kot mlado dekle zastavljala vprašanja, ki jih danes z enako vnemo zastavlja svojim bralcem, so jo stala izključitve iz medrese. Toda s tem se njeno osebno raziskovanje in poglobljanje v islam ni končalo. Ravno nasprotno. Kot pravi, jo je to še bolj motiviralo, da je sama začela iskati odgovore v Koranu in drugi literaturi. Ne le da ni zavrgla islama, pravi celo, da ji je tudi Zahodna misel pomagala pri tem, da je izbrala islam in da se ni nehala spraševati: Zakaj dekleta/ženske ne morejo voditi molitve? Kako to, da je Mohamed svoji vojski naročil, naj pobije celotno judovsko pleme, če je Koran sporočilo miru? V čem se vidi judovska zarota proti islamu? Itn. To so tudi glavne teme, ki jih v knjigi obravnava.

Poleg vprašanja judovstva, ki jo je nagovorilo, da se ukvarja z vprašanjem »različnega«, je v drugem poglavju svojo pozornost usmerila tudi na ostale »različnosti« in se spraševala, kako naj svojo vero poveže z mizoginijo, homofobijo in antisemitizmom. Kako povezati islam z nasiljem, ki je (bilo) storjeno v imenu vere?

Da bi odgovorila na zastavljena vprašanja, se je v poglavju, ki nosi provokativen naslov *Kdaj smo prenehali misliti? (When did we stop thinking?)* kritično ozrla na zgodovino islama in spregovorila o zlati dobi islama, ko je zaradi dopuščene pluralnosti mnenj cvetelo 135 šol, kasneje pa se je to število omejilo na zgolj štiri pravoverne sunitske šole, ki jih poznamo še danes. V tem poglavju avtorica pokaže, da je zaradi ukinitve prakse idžtihada (*ijtihad*), samostojnega razumskega sklepanja, postopoma prišlo do vse večje okorelosti islama: branje Korana je postajalo vse bolj dobesedno in v razlage pravnih izvedencev se ni smelo dvomiti.

Tako se je sčasoma uveljavilo določeno prepričanje, ki je še danes pogosto v islamskem svetu. To je tudi prepričanje o nespravljalnosti med judi in muslimani, za katero Manji pravi, da muslimanom služi predvsem za to, da nase gledajo kot na žrtev. O tem spregovori v naslednjem poglavju, kjer zagovarja tezo, da muslimani kljub nestrpnosti do judov in Američanov, ki jih muslimani krivijo za vse svoje težave, te po drugi strani občudujejo. Po njenem mnenju si muslimani pogosto želijo, da bi se njihovi otroci izobraževali na Zahodu in kljub svoji siceršnji nestrpnosti do Zahoda radi uporabljajo njegove dosežke.

Potem se avtorica posveti analizi odnosa Vzhod-Zahod in proučuje, kolikšen je vpliv Zahoda na islam, čemur sledi tudi analiza odnosa in vpliva arabskih

držav na islamski svet. To jo pripelje do tega, da si zastavi vprašanje: Kdo je resnični kolonializator muslimanov – zahodnjaki ali Arabci? Sama zagovarja tezo, da muslimani po svetu še danes posnemajo nekatere predislamske arabske prakse. Toda, kot utemeljuje v naslednjem poglavju, to ni edini način, kako biti musliman. Manji pravi, da je potrebno opustiti to prepričanje in prekiniti s prakso ustrahovanja, ki je posledica zaprtja vrat idžtihada, s čimer so muftiji začeli nadzorovati resnico. Tako pridemo do središčnega poglavja knjige, ki poziva k obuditvi pozabljene prakse idžtihada. Če je doslej avtorica podajala zgolj kritični pogled na islam, se zdaj posveti vprašanju, kako preseči nepravilnosti in krivice v imenu islama. Obuditev prakse samostojnega razmišljanja je po njenem mnenju prednostna naloga tistih, ki živijo na Zahodu, ker imajo tu muslimani in ne-muslimani možnost svobodnejšega pristopa k svetim tekstom, ki jih lahko svobodneje proučujejo in o njih razmišljajo, saj jim tu nihče ne grozi z mučenjem, zaporom in smrtno kaznijo. Ker imajo svobodo mišljenja, naj jo uporabijo. Projekt idžtihad, h kateremu kliče Manji, pa je sestavljen iz dveh bistvenih elementov: (a) z ustvarjanjem pogojev za žensko podjetništvo. Tako bi muslimanke z izobraževanjem in razvojem podjetništva pridobile večjo neodvisnost, svobodo in samozavest; (b) drugo področje delovanja projekta idžtihad pa bi morali biti mediji. Tako kot dr. Ayesha Imam, zagovornica človekovih pravic v Nigeriji, tudi Manji meni, da bi bilo potrebno popularizirati razprave o vlogi žensk v islamu, tako da bi ljudje postopoma spoznali konzervativno naravo Šerie. Kot primer Manji navaja dejstvo, da je Hatidža, Mohamedova skrbnica in samostojna poslovna ženska, zaprosila za roko Mohameda (in ne on njo) in tako postala njegova prva žena. To je dovolj zgovoren, čeprav ne edini primer, iz katerega je razvidno, da je šeriatsko pravo ohranilo drugačne vzorce vedenja od tistih, ki jih je izvajal ali dopuščal Mohamed.

Manji pa opozarja, da je ob izvajanju projekta idžtihad potrebno upoštevati islam. Če želimo, da se muslimanke postavijo vsaj za nekatere izmed svojih pravic, ne smemo dovoliti, da bi cena za to bila odtujenost, nasprotovanje njihovemu temeljnemu prepričanju in izdaja. Mlade muslimanke pričakujejo od demokracije predvsem svobodo v izpovedovanju vere. Sekularizem za vsako ceno in zatiranje islama v imenu napredka vidijo kot tiranijo. Tudi zato bi bilo po mnenju Manji potrebno spodbujati medverski dialog.

A kot opozarja v zadnjih poglavjih, v imenu multikulturalnosti ne moremo dopuščati vsega, npr. nasilja. Amin Maalouf pravi: »Tradicije si zaslužijo spoštovanje le, kolikor so same spoštljive, to je, dokler same spoštujejo temeljne pravice moških in žensk.« Tako muslimani kot ne-muslimani bi morali določiti kaj je ta minimum, onkraj katerega si nobeno dejanje ne zasluži tolerance.

Pri projektu obuditve idžtihada, h kateremu poziva avtorica dela *The Trouble with Islam Today*, ne gre za to, da bi v islam vpeljali neke nove koncepte, ampak za obuditev starih, izvorno islamskih konceptov. Sama pravi, da je njen namen muslimane spomniti na neko pozabljeno prakso, ki je bila usmerjena k napredku in spoštovanju pluralnosti in nobenega verskega razloga ni, ki bi onemogočal, da se ta praksa spet obudi.

Marjana Harget

Primož Šterbenc, *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*, FDV, Knjižna zbirka Mednarodni odnosi, Ljubljana 2005, 572 str.

Knjiga Primoža Šterbenca *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* je prva poglobljena analiza odnosov med šiiti in suniti v slovenskem jeziku. Zato avtor delo upravičeno začne s temeljito predstavitvijo osnovnih pojmov, ki bralcu omogočajo vpogled v čas, okolje in okoliščine, v katerih se je izoblikoval islam. Brez poznavanja temeljev islama namreč nikoli ne bomo mogli razvijati tistega, kar dr. Marko Kerševan v predgovoru imenuje *slovenska islamistika*. A poleg informacij o preroku Mohamedu, njegovem življenju in skupnosti vernikov, se bralcem utegne zdeti posebej zanimiv odlomek o Medinski ustavi, ki je določala, da vsi prebivalci Medine, vključno z Judi in politeisti, tvorijo eno skupnost (uma). To je verjetno vplivalo na to, da so judje, kristjani in muslimani nekaj časa živeli v relativni harmoniji.

Tudi poglavje, ki sledi, je namenjeno predvsem postavitvi temeljev za nadaljnje razumevanje islama. Šterbenc se namreč posveti genezi razcepa muslimanske skupnosti na sunite in šiite. A že tu nakaže osnovno tezo svojega dela, ki se kasneje skozi delo vedno bolj kristalizira: da so šiiti pogosto bili družbeno in politično prikrajšani in preganjani. Vse skupaj pa se je začelo, ko je v skupnosti vernikov prišlo do odkritega nesoglasja ob vprašanju izvolitve Osmanovega naslednika oziroma četrtega kalifa. Po izvolitvi prerokovega bratranca in zeta Alija Ibn Abi Taliba so njegovemu vodstvu nasprotovali Osmanovi sorodniki in nekateri vodilni člani drugih kurajšitskih družin, vključno z Ajšo. Tako je prišlo tudi do prve bitke med muslimani – bitke pri Basri, ki jo imenujejo tudi »bitka kamele«. Že pred to bitko so prebivalci Basre, ki so sicer bili bolj naklonjeni sunizmu, bili razdeljeni na privrženca in nasprotnike Alija, bitka pa je to delitev le še bolj poudarila. Po Alijevem umoru pa je večina članov skupnosti priznala za kalifa Muavijo in s tem se je začelo obdobje damaščanskega omajadskega kalifata (661-750). Šiiti, ki so živeli na jugu Iraka pa novega kalifa niso priznali, saj so menili, da sta le Alijeva sinova upravičena do kalifata. Toda starejši Alijev sin Hasan se je pod Muavijevim pritiskom in v zameno za bogato nagrado odpovedal vodenju kalifata. Mlajši sin Husein pa je nastopil drugače. Po Muavijevi smrti ni priznal njegovega naslednika Jazida in po številnih pozivih je sprejel vlogo vodje šiitskega upora proti Jazidu. Ker pa je slednji izvedel za namene upornikov, jim je upor preprečil tako, da jih je dal nastaniti v tabor, kjer je upornikom več dni bil onemogočen dostop do vode, čeprav je to bilo v nasprotju s puščavskim kodeksom. Vse skupaj je Huseinove privrženca tako oslabilo, da so naposled, ko so se kljub onemoglosti vendarle uprli, vsi izgubili življenje. Preživeli so zgolj Huseinov sin Ali, ki se zaradi boleznih bitke ni udeležil, in ženske.

Kot izpostavlja Šterbenc, je Huseinova smrt bila povod za šiitsko mitologizacijo dogodkov pri Karbali, saj je prerokov vnuk za šiite postal prototip mučeništva in poguma, Jazid pa simbol nepravčnosti in tiranije. Tako je Huseinova usoda odločilno prispevala k dokončnemu oblikovanju šiizma kot različne, od sunizma ločene veje islama in tudi k sodobnemu razumevanju mučeništva kot oblike boja proti sovražnikom.

Če povzamemo, lahko z avtorjem sklenemo, da do največjega razkola v islamu ni prišlo iz teoloških razlogov, temveč zaradi političnih vprašanj, glede kate-

rih se suniti in šiiti nikakor niso mogli zediniti. Kljub temu pa se je postopoma tudi šiitska verska doktrina izoblikovala kot različna od sunitske. In to je tema, ki se je Šterbenc dotakne v najkrajšem poglavju. V njem predstavi inštitut imamata, ki šiite bistveno loči od sunitov, saj naj bi imam imel predvsem duhovno vlogo, ker je po verovanju šiitov imam izbran od Boga, medtem ko so sunitski kalifi izbrani od ljudi in se kot takšni bolj kot z duhovnimi ukvarjajo s posvetnimi rečmi.

Naslednja tema, ki se je avtor loti, je delitev v šiitski veji islama. Poleg vpogleda v mnogovrstnost šiizma, avtor bralcu predstavi tudi dokaj kompleksno notranjo razvejanost največjih šiitskih ločin. Kljub temu največ pozornosti namenijo najštevilčnejši skupini – dvanajstnikom (*isna ašarija*) – in njenim pravnim šolam (Akbari, Usuli, Šejki). Poleg te ločine predstavi tudi zajdite in še posebno zanimivo ismailite (nizarite /*asasine*/ in mustalite). Čeprav nekateri avtorji dvomijo v to, ali je družje in nusajrite mogoče obravnavati kot skupini, ki pripadata islamu, se je Šterbenc odločil tema dvema ločinama podeliti specifičen status v šiitski veji islama in ju je kot takšni tudi podrobneje predstavil.

Naslednjih dvesto strani knjige je posvečenih položaju šiitov skozi zgodovino. Avtor najprej obdela položaj šiitov do začetka 16. stoletja, potem od 16. do 20. stoletja, naposled pa se posveti vprašanju arabskih šiitov v 20. stoletju. Skozi zgodovinski pregled odnosov med suniti in šiiti se pokaže, da se avtor nagiba k že omenjeni tezi, da so bili šiiti pogosto družbeno in politično prikrajšani in preganjani. V obdobju od konca damaščanskega omajadskega kalifata in do 16. stoletja so šiitske skupnosti v osrednjem delu islamskega sveta v različnih zgodovinskih obdobjih izpostavljene različnim politikam vladajočih dinastij. Do 16. stoletja so bili šiiti, ki so živeli pretežno v Iraku, deloma pa tudi v Iranu in v Siriji, izpostavljeni nenehnemu zgodovinskemu »prepihu«, in sicer zaradi stalnih menjav oblasti, pravi Šterbenc. V nekaterih obdobjih so šiiti doživljali razcvet ali pa so bili vsaj deležni strpnosti, kot npr. v obdobju šiitskega stoletja in mongolske vlade, še pogosteje pa so bili deležni nezaupanja, pritiska ali celo fizičnega preganjanja (v času abasidske, seldžuške in mameluške nadvlade). Kot zanimiv Šterbenc izpostavlja, da so se šiiti v času sunitske vladavine, ki šiitom niso bili naklonjeni, včasih bolj pasivno, včasih pa aktivneje povezovali z Mongoli in s križarji. Kot ugotavlja, ni v tem smislu obstajala nikakršna znotraj islamska solidarnost v duhu prvobitne skupnosti vernikov. Razdor in nestrpnost med suniti in šiiti se je le krepil.

Podobno je ostalo tudi v obdobju od 16. do 20. stoletja: z izjemo Irana, ker se je tam zaradi posebnih okoliščin kot državna vera ustalil dvanajstniški šiizem, so arabski šiiti, ki so živeli pod sunitsko oblastjo, bili splošno družbeno podrejeni in diskriminirani, občasno tudi podvrženi represiji, ki jo je generiral strah in ideološka nestrpnost. Od sredine 70. let v 20. stoletju so tudi šiiti v Siriji in deloma v Libanonu pridobili nekoliko več pravic, sicer pa so v arabskem svetu ostajali na splošno družbeno in politično deprivilegirani; tudi v političnih entitetah oziroma državah, v katerih so tvorili veliko večino prebivalstva. V Iraku, Bahrajnu in Savdski Arabiji so bili pogosto podvrženi fizičnemu preganjanju, vrhunec nasilja nad njimi pa je vsekakor pomenila vladavina Sadama Huseina. Zato ne preseneča, da se je v določeni meri zgodovina ponovila: leta 1991 so se šiiti v Iraku postavili na stran zunanjega neislamskega napadalca proti vladajočim sunitskim zatiralcem, podobno kot se je zgodilo ob že omenjenih vdorih križarjev in Mon-

golov v 12. in 13. stoletju. Toda dogodki v Libanonu so pokazali, da se šiiti glede svojega odnosa do tujih, neislamskih sil odločajo na podlagi vsakokratnega lastnega družbenega položaja in pričakovanih rezultatov, in da torej niso nagnjeni k nekakšnemu apriornemu, ideološko pogojenemu sodelovanju z nemuslimani v boju proti sunitskim muslimanom.

Kljub splošni ekonomsko socialni deprivilegiranosti šiitov se je ob povezovanju iranskega in sirskega režima ter libanonskih šiitov prvič v sodobni zgodovini začela kazati možnost nastanka šiitskega strateškega zavezništva, ki bi segalo skozi večji del osrednjega dela islamskega sveta, meni Šterbenc. Kaj to pomeni za sodobni svet, če upoštevamo, da so sodobni šiiti spremenili svoje tradicionalno »kontemplativno« razumevanje Huseinove mučeniške smrti in jo zdaj začeli obravnavati predvsem kot zgled za delovanje in posnemanje, lahko le domnevamo. Šterbenčevo delo izzveni kot izraz razumevanja obupanih in ogorčenih šiitov, ki zaradi stoletij dolgega zatiranja posegajo po skrajnih metodah.

Naj ob pozivu k zanimivemu in poučnemu branju zaključim z besedami dr. Iztoka Simonitija, ki pravi, da bomo šele takrat, ko bomo imeli v svojem jeziku napisana ali prevedena temeljna dela, lahko začeli ustvarjati lastno misel o tej ali katerikoli drugi veri, kulturi ali civilizaciji.

Marjana Harcet

Heuser Stefan, Ulrich Hans G. (izd.), *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture?, Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica in Ljubljana*, LIT, Münster 2006, 304 str., ISBN 3-8258-8567-4.

Teksti letne konference *Societas ethica*, evropskega združenja za raziskave v etiki (*European Society for Research in Ethics; Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik*), ki je bila leta 2004 v Ljubljani (Zavod sv. Stanislava) in so letos izšli pri založbi LIT iz Münstra, so še en kamenček v mozaiku pestre dejavnosti tega združenja. *Societas ethica* je bila ustanovljena leta 1964 v Baslu na pobudo teologa Hendrika von Oyena, ki je z nekaterimi kolegi teologi, kot Franz Böckle, Arthur Rich, Dietrich Ritschl, Niels Hansen Sūe in Gustav Wingren, videl v etiki priložnost za ekumensko zблиževanje med katoliško in protestantskimi cerkvami. Združenje danes povezuje več kot 270 moralnih filozofov in teologov iz evropskih držav, nekateri člani pa so tudi iz Severne Amerike in Japonske. Čeprav se je *Societas ethica* postopoma »laizirala« in se začela povezovati z različnimi združenji po svetu, ki se ukvarjajo z raziskavami v etiki, pa prvotna ideja še vedno igra pomembno vlogo v opredeljevanju identitete združenja. *Societas ethica* samo sebe razume kot forum izmenjave znanstvenega dela, idej in izkušenj različnih filozofskih in teoloških izročil. Tako spodbuja stike med različnimi raziskovalkami in raziskovalci iz različnih držav. To načelo poudarja združenje tudi pri organizaciji letnih konferenc; te so vsako leto v drugi državi. Političnih in idejnih razlik združenje ne razume kot ovire za povezave. To vpliva tudi na izbor tem. Na izbor vplivajo aktualna vprašanja bodisi s področja osnovne kakor tudi s področja praktične (aplikativne) etike. Združenje že v začetku koledarskega leta povabi člane in tudi druge sodelavce, naj na osnovno temo ponudijo svoje prispevke, nekaj predavanj pa pripravi predsedstvo skupaj z organizatorjem vsa-

koletne konference. Združenje je načeloma dvojezično: nemščina in angleščina sta uradna jezika tako na konferencah kakor tudi v publikacijah, tudi v znanstveni periodični publikaciji *Ethical Theory and Moral Practice*, ki izhaja pri založniški hiši Kluwer Academic Publishers.

Societas ethica si je za konferenco leta 2004 postavila delovni naslov *Pluralizem v Evropi?* (z vprašajem) in ga osvetlilo s treh zornih kotov: pravnega, ekonomskega in kulturnega. Štirideseta letna konferenca in leto največje širitve Evropske unije sta to temo kar sama ponujala. Namen je bil, da bi na konferenci sodelovalo čim več sodelavcev »s terena« in da bi konferenca pokukala tudi preko meje EU na jugovzhod na Balkan. Pri iskanju predavateljev se je pokazalo, da to ne bo enostavna naloga. Toda konferenca je vseeno uspela. Eno od znamenj je tudi publikacija vseh glavnih predavanj (med katerimi sta tudi dva slovenska avtorja), ki je letos izšla pri založbi LIT iz Münstra kot tretji zvezek znanstvene knjižnice *Societas Ethica*. Struktura zbirke predavanj se ne pokriva z izdajo *Jahresbericht 2004*, ki je izšla leta 2005 v seriji *Societas ethica* (ISSN 1814-8204). Razlog je v tem, da ima ta zvezek dva cilja: najprej hoče pokazati, kako raziskava v etiki razpravlja o pluralizmu v Evropi, šele na drugi ravni pa je zbirka izbranih predavanj na konferenci v Ljubljani. Etiki z različnih koncev Evrope in sveta, ki so raziskovali pluralizem na področjih politike in prava, ekonomije in kulture, so ne le artikulirali specifične vidike etike na teh področjih, pač pa tudi ugotovili, kako je v sodobni razpravi pomembno vprašanje pluralizma jezikov.

Razpravljavci so na različne načine tematizirali »edinost« in »združevanje«. Stefan Heuser je pri tem navajal že leta 1884 umrlega francoskega pisatelja Paula Lacroixa, ki je napovedoval, da bo edinost v Evropi podobna poskusu speči palačinke, ne da bi razbili jajca (9). Razprav in dialoga na temo združevanja seveda danes nihče ne razume kot pečenja palačink, kot zliivanja in mešanja, ni pa dvoma, da so nekatere naloge take, da zahtevajo občutljivost »hoje po jajcih«, in sicer toliko bolj, kolikor bolj se ceni posebnost posameznih evropskih izročil.

Pluralizem je hermenevtična kategorija. Na nekaterih področjih se zdi že tako udomačena, da ni več nobene potrebe po tem, da bi o tem sploh bilo vredno govoriti, na drugih pa se pluralizem preprosto »ne prime«. Že iz napetosti med določenostjo in določljivostjo lahko ugotovimo, da pluralizem nima tako ostrega rezila, kot bi radi videli. Koliko pluralizma potrebujemo in kaj lahko pri tem stori etika? Kje se Evropa lahko odpove združevanju in ohrani posebnosti? Koliko je Evropa »ena« in koliko je »Evropa regij«? V tem pogledu je pluralizem hermenevtična kategorija, na podlagi katere je mogoče razpravljati z ozirom na specifične kontekste.

Posamezni predavatelji so to poskušali predstaviti z ozirom na že prej omenjene tri vsebinske sklope: pravo, ekonomijo in kulturo. Knjiga ima poleg uvoda (9-22) tri poglavja (*Pluralizem v Evropi: Skupna zakonodaja?*, *Pluralizem v Evropi: Skupni trg?* in *Pluralizem v Evropi: Skupna kultura?*) in seznam avtorjev (303-304).

Prvi tematski sklop *Pluralism in Europe: One Law?* (23-141) obravnavajo predavanja Edvarda Kovača iz Ljubljane (*Ethics and Plurality*), Bojka Bučarja iz Ljubljane (*Issues on the rule of law within and outside the European Union*), Petra Rijpkema iz Utrechta (*Can 'one European law' be based on shared legal convic-*

tions), Waheja J. Balekijana iz Glasgova (*Pluralism in the European Union*), Pica Ocoleanuja iz Craiove (*Europa als Patria: Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzepts des politischen*), Antona Vedderja iz Tilburga (*The legitimacy of non state actors' involment in international politics and the practical moral need for moral universalism*), Stefana Heuserja iz Erlangena (*Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen*), Jana Jansa iz Tilburga (*Beneath the Headscarf. Human Rights versus religious pluralism?*), Nigela Biggarja iz Dublina (*Can Europe recognise nails?*), Marcusa Baboja iz Lucerna (*Das vereinigte Europa und die Flüchtlinge*) in Martina Honeckerja iz Bonna (*Ethik und Politikberatung*). Drugi tematski sklop *Pluralism in Europe: One Market?* (143-195) so obravnavali Paul Dembinski iz Fribourga (*Background considerations for the theme 'The level playing field principle and pluralism in economic life'*), Gerhard Kruij iz Würzburga (*Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen?*), Volkert Beeckman iz Den Haaga in Frans W. A. Brom iz Utrechta (*Corporate and social responsibility in a pluralist market*), Alexander Brink iz Bayreutha in Johannes Eurich iz Heidelberga (*Pluralismus und herausforderung der Ökonomie*). Tretji tematski del *Pluralism in Europe: One Culture?* (197-302) pa so predstavili Norbert Campagna iz Luxemburga (*Ethischer Pluralismus und moralische Erziehung*), Donald Loose iz Tilburga (*Intercultural universalism. A reconsideration of Edmund Husserl's ide of Europe*), Peter Dabrock iz Marburga (*Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung*), Angela Roothaan iz Amsterdama (*Personal identity and the question of culture*), Susan Frank Parsons iz Nottinghama (*The need in the question of pluralism*), Tim Heysse iz Bruxellesa (*Ethics, objectivity and history. A study of Bernard Williams's relativism*), Constantinos Athanasopoulos iz Glasgova (*The ethical problems of sensus communis philosophicus: reflection on McKeon*), Berna van Baarsen in Eric Ettema, oba iz Amsterdama (*The need for new languages. Changung European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations*).

To niso vsa predavanja s konference. Urednik se je odločil vključiti tiste tekste, ki pojmov pluralizem in pluralnost niso uporabljali oziroma razlikovali le žargonsko. Pluralizem je zmuzljiv izraz, podobno kot globalizacija, in je z njim mogoče ideološko poljubno manipulirati in ga izrabljati. Z ozirom na tri področja poskuša ta zvezek pluralizem tematizirati v smeri pluralnosti in tako pokazati, da gre za različna teženja, ki se zbirajo okrog istih ali podobnih vrednot in da se vrednotenju preprosto ne moremo izogniti. Pri pluralizmu v politiki gre na primer za različne ravni vladavine prava in pravičnosti ter za različne poti, ki pa vodijo k istim oziroma podobnim odločitvam in dejanjem oziroma omogočanju državljanskega prostora, v katerem bi to lahko prihajalo do besede kot aktivno državljanstvo. Kljub načelni odločitvi za Evropo regij se institucije EU obnašajo podobno kot institucije katerekoli nacionalne države, ki so centralistične. Zato se vedno znova pojavljajo ugovori zoper legitimost evropskih institucij, ki preveč nejasno odsevajo državljanskost Evropske Unije. Avtorji na konferenci pa so pokazali, da etika v kontekstu politike pomeni v različnosti vidikov pravičnosti videti težnje k skupnim (takim) odločitvam, ki bodo v najvišji meri omogočale in spodbujale udeležbo vseh (čim večjega števila ljudi).

Glede na pluralizem v ekonomiji bi lahko bil specifičen prispevek etike v tem, da bi opozarjala na vključevanje mnogovrstnosti virov in talentov v običajne ekonomske računice, ne le na pravico do vključevanja drugih gospodarstev v skupna gospodarska prizadevanja. Gospodarstva ni treba etizirati ali disciplinirati od zunaj, pač pa pustiti, da se razvija kot *oikonomia*, hišni zakon, kjer vsi delajo pri istem projektu; toda ko se pomanjkljivosti v sodelovanju med različnimi gospodarstvi nanašajo prav na sodelovanje in se iz običajnih ovir razvijejo nepremostljive, tedaj postane »edinost v različnosti« le še papirnati pojem.

Na področju kulture lahko etika prispeva svoj delež tako, da pusti priti do besede izročilom, ki jih doslej, čeprav so evropska, ni bilo mogoče slišati. Tudi tu gre za notranje kulturno dogajanje oziroma za avtentično bogatenje kulture z občutljivostjo za drugačnost in mnogovrstnost. Večina prispevkov v tem delu konference je opozarjala na položaj izobraževanja v Evropi in na oblikovanje značaja (etosa) kot specifično nalogo kulture.

Etika ni disciplina nad drugimi, temveč disciplina med, z drugimi in znotraj drugih. Avtorji so vsak na svoj način pokazali, kako razumejo pluralizem na poti k pluralnosti in v čem vidijo prispevek etike. Po njihovem gre za artikulacijo tistih razlik, ki so nepogrešljiv del celotne slike in ki odpirajo dolgoročno refleksijo tako kot nalogo edinosti kot rešitev različnosti. Edinost in različnost se ne izključujeta, vendar smo na posamičnih področjih še vedno daleč od zadovoljivega odgovora, toda – na poti. Zbirka predavanj s te konference ima podoben cilj kot konferenca sama: skupno iskanje pobud in pogumen dialog sta poroštvo, da bomo dali v prihodnje še več in bolje od sebe.

Anton Mlinar

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziro- ma naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 100 besed oziroma do 500 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Besedila daljša od 8000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. *Ime publikacije*, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnic k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo

in navedemo samo letnico in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo.

Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: *List of serial title word abbreviations*, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.