

Razprave *Contents*

- 7** **Moja Bertonceł**, *New age in zahodna kultura*
New Age and Western Culture
- 29** **Tadej Strehovec OFM**, *Človek med genskim in evgeničnim zapisom. Dedne informacije in kriteriji za komercialno in socialno opravičevanje rojstva*
Man between Genetic and Eugenic Codes. Hereditary Information and Criteria for Commercial and Social Justification of Birth
- 41** **Anton Mlinar**, *Razprava o evtanaziji v Sloveniji*
Discussion on Euthanasia in Slovenia
- 67** **Bogdan Kolar**, *Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem*
N. Olivieri's Missionary Action and Its Echoes in Slovenia
- 89** **Zvonko Bergant**, *Ivan Tavčar – kritik slovenskega katoliškega združništva*
Ivan Tavčar Criticising Slovenian Catholic Cooperative System

Pregledi *Rewiews*

- 107** **Snoj Alojzij Slavko**, *Ekumenska usmeritev teološkega študija*
- 113** **Jože Krašovec**, *Evropska merila citiranosti za humanistične vede*
- 119** **Nadja Furlan**, *Ženska v različnih religijah. Jean Holm, Women in Religion, London, Printer 1994.*

Izjava *Statement*

- 133** *Učitelji, uslužbenci in študenti Teološke fakultete v Ljubljani kot žrtve totalitarnega režima (Bogdan Kolar)*

Poročilo *Report*

- 139** **Jože Krašovec**, *Vrnitev k virom teologije. Ob srečanju predavateljev teoloških fakultet Univerze v Gradcu in Univerze v Ljubljani (Gradec, 19. Oktober 2002)*

Ocene *Book Reviews*

- 143** **Bogdan Kolar**, Leonard Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001, 398 str.
- 145** **Anton Mlinar**, Kohnen P. – Schumacher G. (ur.), *Euthanasia and Human Dignity, A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishops' Conference to the Legislative Procedure 1983-2001*, Uitgeverij Peeters, Utrecht 2002, 166 str., ISBN 90-429-1153-0.

Sodelavci v tej številki Bogoslovnega vestnika:

Dr. Zvonko Bergant, Smlednik 22, 1216 Smlednik

Mag. Mojca Bertoncel, Gorenja vas – Reteče 76, 4220 Škofja Loka

Nadja Furlan, Tržaška 51, 1000 Ljubljana

Prof. dr. Bogdan Kolar, Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana

Akad. dr. Jože Krašovec, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. Anton Mlinar, Repnje 27, 1217 Vodice

Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana

Mag. Tadej Strehovec OFM, Tržaška 85, 1000 Ljubljana

Mojca Bertoncel

New age in zahodna kultura

Wounter J. Hanegraaff, raziskovalni sodelavec Oddelka za religijske študije na univerzi v Utrechtu, je leta 1998 objavil študijo z naslovom *New Age Religion and Western Culture*, s podnaslovom *Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Med množico raziskav pojava new age v 80. in 90. letih prejšnjega stoletja je pričujoče delo primer analize in interpretacije »nauka« tega gibanja.¹ Hanegraaffova analiza zgodovine religijskih idej new agea, ki bo predstavljena v prvih dveh poglavjih te razprave, je empirična, objektivna in izčrpno opisuje njegova zgodovinska izhodišča in verske poglede. Delo predstavlja le teoretične vidike pojava new age, kar bi lahko ocenili kot njegovo pomanjkljivost, saj avtor ne omenja nekaterih pomembnih dejstev, npr. priznanja sester Fox, da je bila njuna »komunikacija z duhovi« največja goljufija 19. stoletja; razkrinkanja prevar teozofinje H. P. Blavatsky in drugih pripadnikov spiritizma; nevarnosti astrologije, magije, spiritizma, channelinga, hipnoze in drugih pojavov, s katerimi je new age povezan. Vsaj nekaj vidikov te plati new agea, bo navedenih v opombah in v zadnjem poglavju, v katerem bo predstavljen krščanski pogled na new age.

1. Hanegraaffova analiza zahodnega ezoterizma in njegovega vpliva na raziskovanje verstev

New age v širšem smislu označuje gibanje, ki je nastalo v 60. letih 20. stoletja in je tesno povezano s kalifornijsko protikulturo.² Pojem new age v ožjem pomenu besede pa izhaja iz angleškega teozofskega in antropozofskega izročila. Danes je tudi ta oblika new agea vključena v gibanje new age, ki se je razširilo predvsem v ZDA in Zahodni Evropi.

1.) Pojem ezoteričen je najprej uporabil Lucijan iz Samostate. A. Faivre začetkom modernega ezoterizma sledi vse do antike (neopitagorejci, gnostiki, neoplatoniki, stoiki). Po razdelitvi znanosti v 12. stoletju na *artes mechanicae* in *artes liberales* je ezoterizem postal polavtonomno področje. Do ključnega premika pa je prišlo v 14. stoletju, ko je »odkritje narave« povzročilo sekularizacijo kozmosa in poskuse oživitve magije.

¹ Prim. W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, State University of New York Press, New York 1998, 1-17.

To je pomenilo konec tradicionalne kozmologije, v kateri je vladala analogija med zemeljskim svetom in nebeškimi svetovi. Ezoterizem se je razvijal v treh smereh:

a) *Neoplatonizem* je še posebej zaznamovalo odkritje grškega rokopisa, z naslovom *Corpus Hermeticum*, ki ga je menih Leonard iz Pistoje okrog leta 1460 prinesel iz Makedonije v Rim. Po prepričanju tedanje dobe naj bi delo napisal Mojzesov sodobnik Hermes Trismegistus. Predstavljalo naj bi vir prvotne modrosti, ki združuje popolno filozofijo s popolno teologijo, oz. neoplatonizem s krščanstvom. Šele dvesto let kasneje (1614) je Casaubon dokazal, da je *Corpus Hermeticum* mnogo mlajši, kot so prvotno predvidevali, in je nastal med 1. in 3. stoletjem po Kr.

b) Z ezoterizmom so tesno povezane tudi *alkimija, astrologija in magija*. Pojma magija in ezoterizem sta skoraj sinonimna. Ezoterizem predstavlja tip renesančne magije, ki se je razvila v okultizem in kasneje v neopoganstvo. Tudi astrologija je vključena v področje renesančne magije, alkemija pa predstavlja duhovno vez med ezoterizmom, naravno filozofijo in naravno znanostjo.

c) Teozofski vidik ezoterizma srečamo v krščanski kabali, ki označuje krščansko interpretacijo judovske kabale.³ Kot prvega krščanskega kabalista ezoteriki omenjajo G. Pica della Mirandolo. Čeprav je kabalistična smer ezoterizem oskrbela s številnimi teozofskimi spekulacijami, ni deležna posebne pozornosti.

Ker so v ezoterizmu povezana znanstvena odkritja narave, filozofski pogled na svet in pojmovanje svetega, ga lahko obravnavamo kot primer religijskega sinkretizma. Hanegraaff najbolj značilne novodobne poteze (zakon ustrezanja, pojmovanje žive narave, vlogo posredovanj in domišljije, preobrazbo, konkordanco, prenos znanja z učitelja na učenca) povzema po Faivrovi shemi ezoteričnega pogleda na svet.⁴ Naštete značilnosti ezoterizma so v zgodovini doživele več sprememb. Že v obdobju med renesanso in razsvetljenstvom je prišlo do preoblikovanja, ki ga je povzročila pietistično-spiritualistična smer. Poseben vpliv na preobliko-

² Čeprav so bile ključne novodobne ideje prisotne že dolgo pred nastankom gibanja, mnogi novodobski avtorji obravnavajo new age le kot gibanje, ki se je pojavilo s kalifornijsko protikulturo in knjigo Alice Bailey z naslovom *The Reappearance of Christ*. Prim. A. J. Saliba, *Christian Responses to the New Age Movement*, Geoffrey Chapman, New York 1999, 154, 164.

³ Kabala je judovski mistični sistem skrivnega vedenja, ki je nastal v pozni antiki kot razlaga in komentar svetih spisov. Vsaka črka hebrejske abecede ima določeno številčno vrednost, zato so kabalisti črke nadomeščali s številkami in jih z različnimi tehnikami premeščali, da bi odkrili resnična sporočila svetih besedil. Prim. A. Goljevšček, *New Age in krščanstvo*, Ognjišče, Koper 1992, 96-97.

⁴ Faivrova shema ezoteričnega pogleda na svet je naslednja:

(1) V vidnem in nevidnem vesolju vlada *zakon ustrezanja*, ki povezuje mikrokozmos in makrokozmos.

vanje teh pogledov pa je imela reformacijska duhovnost, ki je med drugim sistematično kritična do Cerkve, njenih dogem in nestrpnosti, do nauka o opravičenju in nauka o potrebnosti Cerkve za odrešenje. Reformacijska duhovnost zagovarja versko svobodo in osebno odgovornost, racionalizem ter kozmološke temelje hermenevtike in nauka o odrešenju. Zanimiva je predvsem zato, ker tudi pripadniki new agea sledijo duhovni kritiki krščanskih Cerkva, ki so po njihovem ozko dogmatične, nestrpne, skratka, tiste, ki posamezniku onemogočajo pravico do avtonomije in se preveč ukvarjajo z grehom.

Za razumevanje new agea je po Hanegraaffu zelo pomemben razvoj ezoterizma v času razsvetljenstva in protirazsvetljenstva. Pojavi, ki izhajajo iz ezoterizma v nasprotju z nedavnimi prepričanji niso povezani le z romantiko in protirazsvetljenstvom. Tudi na tem področju se je namreč pojavil eklecticism idej. Presenetljiva je ugotovitev, da med razsvetljenstvom in protirazsvetljenstvom ni toliko razlik kot v protirazsvetljenstvu samem. Le-to je sestavljeno iz dveh vej: relativistične, ki je odločilno prispevala k razvoju zgodovinske zavesti, in nerelativistične, ki je tesno povezana z ezoteričnim izročilom. *Romantika* je uspela združiti obe smeri in poudarja romantično organskost oz. iracionalnost proti razsvetljenski uniformnosti oz. racionalnosti. Od okultizma jo razlikujemo po tem, da prvi zagovarja zakon ustrežanja, druga pa zakon vzročnosti.

Če je romantika na novo interpretirala ezoterično kozmologijo pod vplivom novega evolucionizma, pa je *okultizem* obravnaval ezoterično kozmologijo v povezavi z znanstvenimi kozmologijami. Na splošno velja, da je okultizem nov razvoj ezoterizma, ki je imel velik vpliv na razvoj modernega spiritualizma, okultne obredne magije in moderne teozofije. Na preobrazbo ezoterizma v okultizem sta imela po Hanegraaffu največji vpliv Emanuel Swedenborg in Franz A. Mesmer. Jasnovidec in vizionar *Emanuel Swedenborg* je svoje znanstvene in filozofske ideje prenesel na področje nadnaravnega. V svojih delih je tako kot Mesmer skušal povezati vero in znanost. Okultisti so Swedenborgove poglede zdru-

(2) *Živa narava* je kompleksna, pluralna hierarhija vesolja, ki jo prežemajo duhovne sile.

(3) Zakon ustrežanja, ki vlada med nižjimi in višjimi deli vesolja, zagovarja njihovo medsebojno povezanost, ki jo dosežemo s *posredovanji* (simbolov, arhetipov, angelov) in *domišljijo*.

(4) Popolno gnozo lahko dosežemo s pomočjo *preobrazbe*.

(5) Iskanje podobnosti med različnimi izročili je naloga *konkordance*.

(6) Zadnja značilnost ezoteričnega pogleda na svet je *prenos znanja* z učitelja na učenca. Ta značilnost, za razliko od drugih, ni sprejemljiva za individualizem new age.

Po delu A. Faivra (*Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimand, Paris 1986) povzema W. J. Hanegraaff, n. d., 397-401.

žili z naukom Franza A. Mesmerja o nevidnem fluidu. *Franz A. Mesmer* je s pomočjo živalskega magnetizma zdravil različne bolezni in razvil nauk o nevidnem fluidu, s katerim je ozdravljaval in užival precejšnjo pozornost.⁵ Z odkritjem transa, ki so ga njegovi učenci omilili v hipnozo, je Mesmer veliko prispeval k razvoju moderne psihiatrije in verske psihologije.⁶ Združitev Swedenborgovih in Mesmerjevih pogledov je povzročila razvoj modernega spiritualizma⁷ in z njim povezanega spiritizma.⁸ Njegove začetke lahko povežemo že z iluminističnimi seansami in posamezniki, ki so komunicirali z duhovi mrtvih, čeprav mnogi kot prelomnico spiritualizma omenjajo sestri Fox, ki naj bi iznašli način komunikacije z duhovi.⁹ Spiritualizem je bil za mnoge popolna religija, ki zagotavlja znanstvene dokaze za nadnaravno in ni elitistična. Svojo »znanstveno« usmerjenost so spiritualisti združili z nasprotovanjem institucionaliziranemu krščanstvu. Vera v osebnega Boga je zanje vzrok vseh zmot.¹⁰

2.) Hanegraaff ugotavlja, da so mnogi raziskovalci religije ideje vzhodnih verstev povezali z lastno ezoterično preteklostjo. V tem obdobju so bile še posebno razširjene različne *teorije o izvoru religije*, ki so jih raziskovalci povezovali s spolnimi teorijami, čaščenjem sonca in tradicionalnimi okultnimi znanostmi. Vsi ti pogledi so jasno vidni v delu H. Jenningsa. Ta je trdil, da Buda ni bil ustanovitelj budizma, ampak le eden izmed njegovih najbolj slavnih zagovornikov. Po Jenningsu je budizem kot ateistično verstvo obstajalo veliko prej kot bogati indijski politeizem.

⁵ Mesmer je znan po slavnem sporu z eksorcistom Johanom Gassnerjem, ki je v Jezusovem imenu izganjal demone in tako povzročil množično hysterijo. Cerkvenim oblastem v Münchnu je njegovo početje razkrinkal kot popolnoma naraven pojav. Kljub temu je nekaj let zatem v Parizu sam povzročil podobno hysterijo, k čemur je prispevala podobnost med eksorcizmom in njegovo lastno metodo zdravljenja, mesmeričnim transom.

⁶ Prim. J. Vernet, *Skrivnosti okultnega in nenavadnega*, Mohorjeva družba, Celje 2001, 101.

⁷ Spiritualizem je metafizični filozofski nauk, ki trdi, da je svet v bistvu duhoven; materialni svet je le duhovna predstava. Prim. F. Verbinc, *Slovar tujk*, CZ, Ljubljana 1974, 671.

⁸ Spiritizem je nauk, utemeljen na obstoju, pojavljanju in učenju duhov. Duh je človeško bitje, ki se je rešilo svojega snovnega telesa in je odličen posrednik med materialnim in duhovnim svetom. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 103.

⁹ Leta 1847 se je v kmečko hišico v Hydesvillu, v kateri je menda strašilo, vselila pobožna metodistična družina. Sestri Margaret in Katie sta z udarci na mizo črkovali vprašanja, duh, ki sta ga poimenovali Razklana noga, pa je odgovarjal na enak način. Po šestih letih je bilo v ZDA že 10.000 medijev in vsaj tri milijone pripadnikov spiritizma, ki jih je navdušila obljuba, da bi bilo mogoče sporazumevanje s pokojniki, čeprav bi to nekaj stalo. Zdravniki so ugotovili, da so bili »udarci duha« posledica krčev nekaterih mišic, do katerih lahko prihaja pri mladostnikih podzavestno. Kljub temu, da sta obe sestri priznali, da je šlo pri njunem komuniciranju z duhovi za največjo goljufijo v 19. stoletju, se je spiritizem vztrajno širil po Angliji in Evropi. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 97-99.

¹⁰ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 384-442.

Jennings je bil povezan tudi z rožnokrižniki in sekto Ognjenih filozofov; pod njihovim vplivom je ogenj povezoval s sončnimi in spolnimi teorijami o izvoru religije.

Prve teozofske teorije o izvoru religije je v *okultistično sintezo* povezala Helena Petrowna Blavatsky.¹¹ V svojih pogledih je združila obsesivno protikrščanstvo s pozitivizmom in primerjalno religiologijo ter eklektično povezala zahodni ezoterizem z orientalskimi idejami. Godwin na kratko povzema Blavatskyine nauke, pa tudi druge vire s podobno tematiko, v naslednjih točkah:

- a) spiritizem je veliko duhovno izlitje;
- b) Sveto pismo je treba razlagati simbolno;
- c) moderno krščanstvo je pokvarilo Jezusovo učenje;
- č) človeštvo se mora obrniti od krščanstva k prvotni modrosti;
- d) Jezus je bil le eden od številnih mesijev;
- e) človek ne potrebuje Kristusovega odrešenja, saj sam trpi za svoje grehe in se sam odrešuje;
- f) hudiča ni, tudi zlo obstaja le v nevednosti in nasprotovanju božanskemu načrtu;
- g) človeštvo je skupaj z vesoljem v evoluciji, ki se bo končala v združenju z božanskim;
- h) reinkarnacija je zmeta;
- i) spiritističnih pojavov ne povzročajo duhovi, pač pa elementi in astralne lupine.¹²

Tudi *ameriški transcendentalizem* je pričakoval veliko duhovno izlitje. To bo vodilo od materializma in krščanstva k resnični duhovnosti, ki bo združljiva z znanostjo. Kot za teozofijo je tudi zanj značilen eklekticizem orientalskih idej. Njegov tipični predstavnik, Ralph Waldo Emerson, si je kljub občudovanju orientalizma od njega sposodil le tisto, kar mu je pomagalo pri oblikovanju vizije, ki je v svojem bistvu ostala zahodna.¹³

¹¹ H. P. Blavatsky je pozornost občudovalcev pritegovala s številnimi nenavadnimi pojavi. Kasneje se je izkazalo, da njeno početje ni tako nadnaravno, kot se je sprva zdelo. Njeni čudeži so spravljali v ekstazo le njene zamaknjene vernike, drugi pa so jih razglašali za trike. Nekateri so prisegli, da ima zanje posebej najete ljudi. Prišlo je do uradne raziskave. R. Hodgson je ugotovil, da ima relikviarij, v katerem so se čudežno pojavljala sporočila mojstrov, odmično zadnjo steno, upravičeno pa je podvomil tudi v druge teozofske čudeže. Uradna ocena preiskave je bila, da je Blavatskyeva »ena najpopolnejših, najbolj duhovitih in zanimivih slepark v zgodovini.« Zanimanju za teozofijo škandal ni škodil. Tudi tragični dogodek, do katerega je prišlo, ko je eden izmed njenih učencev šel v Himalajsko pogorje, da bi srečal katerega od mojstrov in tam v snegu zmrznil, je le še povečal zanimanje za teozofijo. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 33-34.

¹² Elementali so štirje elementi - zemlja, voda, zrak in ogenj. T. i. astralne lupine, v katerih ni več duha, naj bi obstajale še nekaj časa po telesni smrti in se pojavljale na spiriritističnih seansah. Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 199; J. Vernet, *n. d.*, 161.

2. Hanegraafova shema glavnih značilnosti new agea

Novodobska prepričanja o naravi stvarnosti so tesno povezana z njegovimi temeljnimi težnjami, ki jih po Hanegraaffu lahko povzamemo v petih značilnostih: tosvetnost, holističen pogled, evolucionizem, psihologizacija religije (in z njo povezana sakralizacija psihologije) ter pričakovanje nove dobe.

2.1 Tosvetnost

1.) Za new age je značilna tosvetna usmerjenost. *Drugosvetni pogledi*, ki ne uživajo velike pozornosti, trdijo, da je naš svet iluzija, napaka, ki je nastala pri stvarjenju in ni vreden pozornosti, saj je naloga ljudi, da se ga čim prej rešijo. Kljub temu zagovorniki teh pogledov upajo v podaljšanje sedanjega načina življenja, seveda brez vseh negativnih vidikov človekovega zemeljskega bivanja.

2.) *Strogo tosvetne poglede* zagovarja neopoganska smer,¹⁴ ki poudarja lepoto in sijaj naravnega sveta in se malo zanima za druge svetove. Neopoganstvo oživlja pogled na svet, ki ga je krščanstvo imelo za malikovalstvo in praznoverje. V okviru neopoganstva razlikujemo tri smeri: Wicca, ženska duhovnost in gibanje boginje.¹⁵

3.) Najbolj razširjen pogled new agea je *šibko tosvetna usmerjenost*, ki se zavzema za izboljšanje tega sveta, ki je le področje učenja in rasti v pričakovanju višjih stopenj razvoja. Nekateri pripadniki šibko tosvetne

¹³ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 442-467.

¹⁴ Nekateri raziskovalci, kot npr. Kelly, skušajo neopoganstvo ločiti od new agea, vendar drugi trdijo, da mu moramo priznati tako podobnosti kot tudi razlike z new ageem.

¹⁵ Wicco je leta 1939 ustanovil Gerald Gardner po zgledu čarovniških kultov v Zahodni Evropi, njeno aleksandrinsko smer pa so zaznamovale novosti Alexa Sandersa, samooklicanega Kralja čarovnic. Wiccino obredje in mitologija imata v središču boginjo in njenega moškega partnerja, rogatega boga. Pripadniki Wicce trdijo, da le-ta predstavlja predkrščanski čarovniški kult, ki je preživel v Angliji, vendar o tem dvomijo celo pripadniki gibanja. Verjetneje gre za nekakšen mit, ki se je razširil s knjigama M. Murray, *Čarovniški kult v Zahodni Evropi* (1921) in *Bog čarovnic* (1931).

Ženska duhovnost je le delno pogansko orientirana. Članice pristno žensko duhovnost odkrivajo v zanemarjenih vidikih judovsko-krščanskega izročila in drugih religijah. Kljub temu da božanstvo pojmujejo kot žensko, ni nujno, da častijo pogansko boginjo.

Gibanje boginje zaznamuje feminizem in zanimanje za arheološke dokaze prvotne matriarhije. »*Patriarhalno krščanstvo*« je torej njen glavni sovražnik. Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 77-89.

Zanimiv je podatek, da je npr. v Nemčiji okrog 70 čarovniških krožkov, ki pripravljajo tedenske aktivnosti v obliki delavnic. Prim. H. Deipenwisch, *Stare čarovnice v novi preobleki*, v: *Verstva, sekte, novodobska gibanja*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 162-164.; A. Goljevšček, *n. d.*, 106-108.

usmerjenosti povezujejo s pričakovanjem *dobe vodnarja*, drugi pa z zemeljskim tisočletjem ljubezni in luči ter prihodom nebes na zemljo.¹⁶

2.2 Holizem

Po Hanegraaffu je težnja new agea težnja po holizmu najbolj vidna ob ne-holizmih: dualizmu (med Stvarnikom in stvarjo, Bogom in človekom, Bogom in naravo) in redukcionizmu (težnja k fragmentaciji in redukciji duha na stvar).¹⁷

1.) Holizem je tesno povezan s prepričanjem, da vse izvira iz enega dokončnega vira. Tu je podobnost s platonizmom več kot očitna. Največji cilj človekovega obstoja je zavedati se svojega soustvarjanja z bogom, ki se izraža v ustvarjanju naše lastne stvarnosti.¹⁸ Če spremenimo lastno prepričanje, spremenimo tudi stvarnost. Zato smo si izbrali tudi sedanje življenje in smo zanj polno odgovorni. Pri spreminjanju stvarnosti nas ovira kulturno pogojeno prepričanje, da smo žrtve okoliščin, grešni in da nimamo vpliva na nespremenljive zakone. Tako prepričanje le težko spremenimo, ker nam daje občutek varnosti. Edini način, po katerem to lahko dosežemo, je pozitivno mišljenje, ki ga prakticiramo z ustnim, pisnim ali celo na magnetofonski trak posnetim ponavljanjem afirmacij ter z vizualizacijskimi tehnikami.¹⁹

2.) Drugi vidik holizma zagovarja univerzalno povezanost vsega. Najbolje jo ponazori mreža, v kateri so vsi deli med seboj povezani, vendar noben del ne uživa privilegiranega statusa. Gre torej za univerzalno povezanost vsega, ki ima tipično monistične značilnosti. Hanegraaff kot najbolj značilna primera univerzalne povezanosti predstavlja teoriji znanstvenikov F. Capra in I. Prigogina.

Capra zagovarja enotnost in univerzalno povezanost vseh pojavov ter notranjo dinamično strukturo vesolja teh pojavov. Caprova predpostavka, da v naravi obstaja ena sama možna kombinacija hadronov (t. j. med seboj tesno povezanih delov atomskega jedra) vodi k zelo problematičnim rezultatom: absolutnemu determinizmu, obravnavanju samo fizičnih in ne duhovnih stvarnosti ter nerešenemu vprašanju, kako medsebojna povezanost na subatomske ravni vpliva na makroskopsko raven

¹⁶ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 113-119.

¹⁷ Osnovo holistične misli najdemo v t. i. Smaragdni plošči (iz 2. ali 3. stol. po Kr.), ki pri naša štiri osnovne zakone kozmosa: (1) kakor zgoraj, tako spodaj; (2) vse v svetu je polarno; (3) med poli tečejo sile, ki ustvarjajo vedno nove dvojnosti; (4) vse gibanje v kozmosu je ciklično in se ravna po načelu ravnotežja. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 82-84.

¹⁸ V ozadju tega pojmovanja je prepričanje o tem, da so svet ustvarili ljudje, ko so bili še popolna duhovna bitja, in ne Bog. Kasneje so se izgubili v svojem lastnem stvarjenju in se odtujili sami sebi.

¹⁹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 120-128.

človekovega življenja v pojavnem svetu. Tudi Capra sam je spoznal, da ta teorija ne zdrži kritike. Po Schumacherjevem mnenju je Caprova teorija že v samem izhodišču napačno zasnovana, saj ne upošteva kakovostne razlike med nižjimi in višjimi stopnjami bitij. Schumacher nasprotno zagovarja štiristopenjsko stvarnost, sestavljeno iz mineralov (materija), rastlin (življenje), živali (zavest) in človeka (samozavest). V tej stvarnosti vsaka od višjih stopenj, poleg lastne, vsebuje tudi vse značilnosti predhodnih stopenj. Nasprotje med Caprovimi in Schumacherjevimi pogledi izraža nasprotje med monističnim in hierarhičnim pogledom na svet.²⁰

Na teorijo o univerzalni povezanosti vsega je močno vplival tudi Ilya Prigogine, ki trdi, da razlike med naravnimi organizmi in človeškimi konstrukcijami ne moremo zagovarjati drugače kot na temelju samoorganizacije. Medtem ko so mehanski sistemi sistemi zaprtega tipa, so živi sistemi odprti, kar povzroča v njih neko ravnovesje. Kljub temu ti sistemi vsebujejo zadostno mero stabilnosti, zanje pa je še posebno značilna sposobnost obnavljanja. Po Prigoginovih merilih bi družbene organizacije (mesta) in abstraktne sisteme (ekonomija) ter celo Zemljo, morali pojmovati kot žive sisteme. Prigoginova teologija je izrazito panteistična.²¹

3.) Kot tretji vzorec holističnega pogleda na svet Hanegraaff predstavlja t. i. holografični²² vzorec, po katerem vsak del razodeva celoto in obratno – celota je prisotna v vseh delih.²³ Fragmentacija zato predstavlja napačen način razumevanja stvarnosti in spodbuja negativna prepričanja. Holografični vzorec nasprotno zagovarja prepričanje o implicitnem redu, po katerem je vse obseženo v vsem. Omejitev holografičnega vzorca je le v dejstvu, da je statičen. Njegovi zagovorniki ga zato imenujejo hologibanje. Nad hologibanjem obstaja temeljni red ali temelj bivajočega, ki ga pripadniki new agea ne imenujejo Bog, marveč sočutna inteligenca, ki je prežeta z ljubeznijo. Griscomova, pa tudi drugi trdijo, da smo hologram ljudje. Bolj ko se tega dejstva zavedamo, bolj postajamo Bog.²⁴

4. Zadnja oblika holizma po Hanegraaffovi shemi si prizadeva združiti komplementarna nasprotja, kot npr. nasprotja med moškim in žensko. Holistični ideal mora biti dosežen tako v posameznem človeku, kjer je ideal androgen (splošna težnja new agea), kot tudi v družbi, v kateri žen-

²⁰ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 128-136.; A. Goljevšček, *n. d.*, 168.

²¹ Po delu I. Prigogina (*From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, W. H. Freeman & Co, San Francisco 1980) povzel W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 136-139.

²² Hologram je naprava za tridimenzionalno videnje stvarnosti.

²³ Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 170.

²⁴ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 139-151.

ske svojo ženskost dojemajo kot nekaj mogočnega in kjer moški ne dokazujejo svoje moškosti (težnja, značilna za žensko duhovnost in neopoganstvo). Različica tega holizma se navdihuje pri organskih modelih. Po načelu samoorganizacije tudi zemljo lahko razumemo kot organizem, ki je inteligenten in se samega sebe zaveda. Ljudje smo na Zemlji le paraziti, ki jih čaka preizkusni test. Če ga bomo prestali, nas čaka naslednja evolucijska faza, sicer pa se lahko zgodi, da nas Zemlja preprosto splavi. Če je Zemlja zavesten živ organizem, potem to velja tudi za druge planete. Alice Bailey le-te opisuje kot zavestna božanska ali polbožanska bitja.²⁵

2.3 Alternativna medicina kot praktični vidik novodobnega holizma

New age pojmuje bolezen na dva načina: kot abnormalnosti v strukturi in delovanju organov (disease) in kot celoto družbenih, psiholoških in drugih pogojev bolne osebe (illness). Če se moderna medicina ukvarja predvsem z zdravljenjem, new age namenja posebno pozornost človeku kot celoti in pogojem, v katerih le-ta živi. *Human Potential Movement* opozarja na nesprijemljivost sedanjega načina življenja, ki ustvarja osamljene, odtujene posameznike. Ti so izgubili stik z notranjim jazom in smislom življenja. Gibanje, ki se je iz terapevtskega preoblikovalo v versko, naj bi tem posameznikom pomagalo obnoviti stik s seboj. Teoretična veja *Human Potential Movement* z Abrahamom Maslowom²⁶ na čelu je v veliki meri vplivala na razvoj transpersonalnega vidika na področju psihologije.²⁷ Klinično gibanje *Holistic Health*, ki je tesno povezano s *Human Potential Movement*, zagovarja mnenje, da lahko fizične bolezni zdravimo s spremembo psiholoških pogojev, ki so bolezni povzročili.²⁸ V

²⁵ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 151-158.; A. Goljevšček, *n. d.*, 73.

²⁶ Abraham Maslow je v predgovoru k svoji *Psihologiji bitja* zapisal: »Te vrste psihologije bi se lahko razvile v življenjsko filozofijo, v nadomestek za vero, v sistem vrednot in življenjski program, ki so ga ti ljudje pogrešali. Potrebujemo nekaj večjega, kot smo sami, do česar bi občutili spoštovanje in za kar bi se zavzemali na nov, naturalističen, empiričen, nekonfesionalen način.« Navaja: H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 149. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 43.

²⁷ Tudi Hemminger trdi, da je bila ta vrsta psihologije že od svojih začetkov dalje več kot le terapevtska tehnika; imela je lastnosti svetovnega nazora in celo vere. Prim. H. Hemminger, *Psihokulti in alternativna psihoterapevtska scena*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 153.

²⁸ Metoda zdravljenja je zelo preprosta: človek si mora samo dopovedati, da je zdrav in potem tudi je. Pozitivno mišljenje ponuja rešitev ne le na vprašanje, katere misli bi lahko povzročile določene bolezni (možganski tumor bi prav lahko nastal zaradi trmoglavosti), ampak tudi obljublja pomoč v vseh življenjskih položajih. Prim. H. Kohle, *Pozitivno mišljenje ali koliko je človeka mogoče programirati*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 167.

povezavi z naukom o ustvarjanju lastne stvarnosti mnogi pripadniki new agea zagovarjajo mnenje, da smo sami odgovorni za svoje zdravje ali bolezen. Te teorije so deležne številnih kritik zdravnikov in neozdravljivo bolnih.²⁹

2.4 Evolucionizem

Evolucionizma po Hanegraaffu ne moremo ločiti od raziskovanja verstev in znanosti. Čeprav tradicionalni ezoteriki niso bili evolucionisti, je bil po 18. stoletju evolucionizem stalnica ezoteričnih krogov. Mnogi ezoteriki evolucionizma sicer niso pojmovali kot znanstveno teorijo, so ga pa vztrajno uporabljali kot orožje proti tradicionalnemu krščanskemu pojmovanju zgodovine. Z razvojem embriologije, geologije in kozmologije so se spremenili pogledi na tradicionalno teorijo o nespremenljivosti vrst. Liberalno usmerjeni znanstveniki, ki so skušali združiti znanost in vero, so Darwinovo teorijo in svetopisemsko poročilo o stvarjenju povezali z imanentističnimi predstavami o božanstvu. Čeprav je imanentistična teorija na prvi pogled rešila del verskih vprašanj, po Hanegraaffu ni mogla odgovoriti na vprašanje, kako se je v materialnem svetu lahko razvil človek, ki je duhovno bitje.³⁰

Za new age je značilno prepričanje, da je vsa stvarnost vpeta v evolucijo. Le-ta lahko poteka v zaprtih (npr. zemeljska biosfera, sončni sistem ali celo vesolje) ali odprtih sistemih (sistemi, ki se sami razvijajo in v tem dogajanju niso omejeni), v cikličnih krogih ali pa linearno.³¹ V novodobski literaturi je zelo razširjeno pojmovanje evolucije kot teleološke spirale. Po tej teoriji so ločene enote zavesti izšle iz božanskega vira in so v procesu, ki jih bo pripeljal do tega, da se bodo zavedle svojega soustvarjanja z Bogom. V ostalih primerih pojmovanja evolucije prevladuje Prigoginov vzorec samoorganizacije. Vzorec je za mnoge privlačen zato, ker presega tako newtonsko dinamiko, ki pojmuje čas kot nepovraten, kot tudi klasično termodinamiko, ki vodi k pesimističnemu sklepu, da se vesolju čas izteka in da bo prišlo do naraščajočega kaosa. Prigogine trdi, da bo iz tega kaosa nastal nov red, ki bo vesolju odprl možnosti razvoja višjih in bolj kompleksnih oblik reda.³²

²⁹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 42-55.

³⁰ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 462-467.

³¹ V primeru cikličnih krogov se proces razvoja po zaključenem razvoju v enem krogu nadaljuje v novem krogu. Drugi tip evolucije je linearen in zanika možnost neskončne evolucije. Teleološko pojmovanje evolucije predpostavlja, da linearni procesi težijo k cilju, ki je določen že od začetka in predstavljajo zaprti tip evolucionizma.

³² Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 158-168.

2.4.1 Progressivni duhovni razvoj in reinkarnacija

Ker je temelj tako teozofije kot tudi transcendentalnega evolucionizma povezan z romantičnim evolucionizmom, po Hanegraaffu za oba velja, da nista najprej povezana z reinkarnacijo, kot bi sklepal površen poznavalec, marveč s prepričanjem v progresivni duhovni razvoj.³³ Nauk o reinkarnaciji je bil v razsvetljenskih krogih v drugi polovici 18. stoletja predmet številnih razprav. K širjenju prepričanja v reinkarnacijo je nedvomno veliko prispevala razširitev hinduizma, čeprav je res, da so nauk o reinkarnaciji ezoteriki zlahka izvajali iz platonističnih, pitagorejskih, kabalistične smeri zahodnega ezoterizma in celo islamske mistike. Reinkarnacija³⁴ v ezoterizmu za razliko od hinduizma in budizma ni negativen in drugosveten proces, ampak popolnoma pozitiven, tosvetni proces učenja in rasti. Reinkarnacija tudi ni krog nujnosti, iz katerega bi se ljudje radi rešili, marveč proces božjega izobraževanja, ki človeštvo vodi k zrelosti.

Zamisel progresivnega duhovnega razvoja po Hanegraaffu ni novost, ki jo prinašata moderna teozofija in new age, pač pa je bila razširjena že v 18. stoletju. V 19. stoletju se je iz filozofskega in verskega pojmovanja razvila v znanstveno pojmovanje in se tesno povezala s pojmom reinkarnacije. Prišlo pa je do pomembne spremembe. Evolucija je bila namreč najprej povezana z vero v Božjo previdnost, sčasoma pa so o njej pričeli razmišljati izključno v okvirih naravnega zakona. Po Blavatskyevi je evolucija veliki naravni zakon, ki vlada tako naravnim kot tudi nadnaravnim stopnjam obstoja. Blavatskyeva si iz hinduizma in budizma ni sposodila pojma reinkarnacije, ampak idejo univerzalnega neosebnega vzročnega zakona, ki predstavlja znanstveno alternativo krščanski moralnosti. Prepričana je bila, da je resnična religija združljiva z znanostjo in da obe nasprotujeta dogmatičnemu krščanstvu. Ko je v svojo teorijo vključila karmo, je prišla do metempsihoze, ki je vključevala reinkarnacijo in zagotovila znanstven izgled njene teorije.³⁵

³³ Proces reinkarnacije so mnogi zamenjevali z metempsihozo oz. duhovnim napredkom, ki poteka v višjih svetovih, kjer človek doseže globlje razumevanje svojega bivanja. Te višje svetove nekateri povezujejo tudi s planeti.

³⁴ New age pogosto trdi, da je tudi Jezus učil reinkarnacijo in v tem duhu interpretira številne novozavezne odlomke. Sledili naj bi mu prvi kristjani vse do koncila v Carigradu leta 553 (nekateri, npr. Shirley Mc Laine, ta koncil mešajo z nicejskim koncilom leta 325), ki naj bi obsodil Origenov nauk o reinkarnaciji. Dejstva kažejo, da Origen nikoli ni učil reinkarnacije. Tudi druge, splošno-cerkvene listine reinkarnacije ne omenjajo, kar jasno dokazuje, da predstave o reinkarnaciji niso bile splošno vprašanje. Prim. H. J. Beckers, *Nauk o reinkarnaciji*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 142-143.; W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 321.; A. Goljevšček, *n. d.*, 129.

³⁵ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 462-482.

Reinkarnacija je za mnoge pripadnike new agea: logična in racionalna razlaga življenja po smrti, mehanizem, ki zagotavlja dokončno kozmično pravičnost ter zadovoljiva alternativa krščanskemu pojmovanju večnega življenja v nebesih ali peklu, ki za mnoge sodobnike ni več sprejemljivo. Zelo razširjeno je tudi prepričanje, da smo si sami izbrali svojo lastno inkarnacijo.³⁶ Vse, kar se človeku v njegovem življenju zgodi, vse krivice, s katerimi se srečuje, so le posledica našega lastnega ustvarjanja sveta. To pojmovanje izraža splošno novodobsko prepričanje, da dobro in zlo na metafizični ravni ne obstajata. Slednjega mnogi avtorji obsojajo kot etični relativizem. Za new age so nezaželena dejanja le tista, ki ovirajo človekov duhovni napredek. Tako new age zamenjuje etiko, ki temelji na volji, z etiko duhovne gnoze. Splošna medsebojna povezanost vsega zagotavlja, da vsak izkuša to, kar je povzročil sočloveku. Najmanj sprejemljiva dejanja so obsojanje drugih, greh in krivda. Pozitivni odgovori na naštetu pa so ljubezen, zaupanje in odpuščanje. V ozadju pojmovanja dobrega in zla v new ageu je težnja med dvema teorijama: individualistično, po kateri vsak človek ustvarja lastno stvarnost, in univerzalistično, po kateri je vse vesolje podvrženo kozmičnemu zakonu.³⁷

2.4.2 Mitično–zgodovinske razlage preteklosti in novodobna prepričanja o metafizičnih stvarnostih

Hanegraaff trdi, da so začetki mitično–zgodovinskih razlag preteklosti tesno povezani s stvarjenjskimi miti, prilagojenimi novodobskim prepričanjem.³⁸ Moderna teozofija je zgodbe o starih civilizacijah in izgubljenih kontinentih, ki izhajajo iz stvarjenjskih mitov, povezala s svojim videnjem zgodovine. Izmed starih civilizacij je deležna največje pozornosti Atlantida, ki je pred 50 milijoni let ležala na območju sedanjega Atlantskega oceana in je bila središče človeške civilizacije.³⁹

³⁶ Zanj se je odločil višji Jaz (človekova resnična identiteta), ki je ocenil, kakšno mora biti naše prihodnje življenje, da bo kar najbolj koristilo našemu duhovnemu razvoju. Interesi ega (ki je alienacija človekove osebnosti od višjega Jaza) so bili pri tem odločanju omejeni, saj si slednji ne bi izbral trpljenja in bolečin, ki so nujni za človekov duhovni napredek.

³⁷ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 256-301.; A. Goljevšček, *n. d.*, 129.

³⁸ Do padca človeka, ki je psihološki dogodek, je prišlo v dveh valovih: prvi predstavlja nesrečo, drugi pa rešitev. Do nesreče je prišlo, ko so se ljudje igrali posnemanje Boga pri stvarjenju. Njihova igra je prišla v nasprotje z božjim načrtom, kar je povzročilo, da so postale duše ujete v ječe telesa in nastali so hibridi. Druge, pametnejše duše, so jih hotele rešiti.

³⁹ V Atlantidi so živeli hibridi, ki so jih zaslužnili Belialovi sinovi. Le–ti so pripadali drugi stopnji duš, ki so se odpovedale svoji nalogi rešiti hibride. Nasprotovali so jim sinovi zakona Enega, ki so ostali zvesti svoji nalogi osvoboditi duše, ki so se izgubile v mate-

Egiptovski ezoterizem povezuje new age z Jezusom, ki ga pojmuje kot v polnosti uresničeno bitje, velikega učitelja, popolnega mistika in gnostika. Kljub temu je Jezus le eden izmed številnih uvedencev, ki so prišli na zemljo, da bi človeštvo spomnili na njegov božanski izvor in povzročili novo duhovno prebujenje.⁴⁰ Poleg prepričanj, da je Jezus od 12. leta starosti do svoje vrnitve v Jeruzalem v Indiji preučeval budizem in tudi sam postal jogi, so zelo popularne tudi razlage, da je bil Jezus tesno povezan z judovsko sekto esenov, prek katere je spoznal egiptovski ezoterizem. Središče esenov ni bilo v Kumranu, ampak na gori Karmel. Pred Jezusovim rojstvom so se eseni pripravljali na naslednjo inkarnacijo Kristusove duše. Eseni so menili, da se bo zopet inkarnirala na začetku *dobe rib*, zato so na ta dogodek potekale intenzivne priprave. Na gori Karmel so o ezoterizmu poučevali izbrana dekleta, ki bi lahko postala matere obljubljenega mesije. Angel je izmed njih izbral Marijo, ki se je potem, ko je zanosila, poročila z Jožefom. Po novodobskih prepričanjih se bo v *dobi vodnarja* tudi krščanstvo preoblikovalo v bolj duhovno in univerzalno modrost, ki jo je hotel razširiti že Jezus, vendar so njegovo učenje pokvarile dogmatične Cerkve. Krščanstvo zato predstavlja problematično zgodovinsko obdobje, ki ga mora človeštvo prerasti.⁴¹

New age pojmuje Jezusa kot energijo nesebične ljubezni in sočutja in ne kot božansko osebo v tradicionalnem smislu. Kristus lahko pomeni: najvišje stanje misli, ki se imenuje *Kristusova zavest* in jo označujeta popolna nesebična ljubezen in sočutje do vseh bitij; duhovno stvarnost, *Kristusov princip*, ki je duhovna nasprotnica materialistične zavesti;⁴² *inkarnacijo Kristusovega principa*, ki vključuje Jezusovo združenje s Kristusom in dejstvo, da je zemlja prežeta s Kristusovo energijo. S Kristusovim drugim prihodom bo ta proces dopolnjen in nastopila bo nova doba.

Že v pogledih na Kristusa prevladuje znanstveni monizem nad osebnimi značilnostmi, kar postane še bolj očitno pri pojmovanju Boga. New age ima namreč predstavo o osebnem Bogu za antropomorfizem. Oseb-

riji. Med Belialovimi sinovi in sinovi zakona Enega so dolgo potekale vojne, ki so spremljale tri obdobja uničenja Atlantide. Med temi obdobji so imeli prebivalci Atlantide veliko priložnosti zbežati. Najpomembnejša je bila tretja migracija v Egipt, ki je vodila k egiptovskim, grškim, hebrejskim, krščanskim in muslimanskim duhovnim dosežkom.

⁴⁰ Po tem pojmovanju Kristus ni prišel na zemljo, da bi posameznika rešil njegovih osebnih grehov, ampak, da bi ljudem pokazal, kako se lahko sami rešijo. Gre za star samoodrešitveni program vzhodnih verstev v novi preobleki. Prim. H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 146-147.

⁴¹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 302-330.

⁴² V zgodovini naj bi se, z namenom sodelovati pri velikem projektu, inkarnirala številna bitja. Buda je bil prvi, ki je v tem prizadevanju uspel. Postal je eno s kozmičnim Kristusom, kar se je pokazalo v izlitju duhovnih energij na zemljo. Jezus je naredil še en

nega Boga zavrača kot tistega, ki nam sodi in nalaga kazen za greh, kar je v nasprotju s temeljnim novodobskim prepričanjem o etiki in zdravi psihologiji. Boga se izkuša, ne pa vanj veruje; je tudi tisti, ki presega dualizem osebno/neosebno in obe pojmovanji združuje. Boga različni ljudje lahko pojmujejo različno. Mnogi ga imenujejo ustvarjalna energija, vendar brez tradicionalnih pogledov na Boga kot Stvarnika. Ustvarjalnost je namreč sila, ki ustvarja »znotraj«, monistični okvir pa ne dopušča nikakršnega mesta za stvarnika »izven« stvarstva. Gre torej za radikalno imanentistično pojmovanje božanstva.⁴³

Hanegraaff meni, da odsotnost popolnoma osebnega Boga in potrebo po osebnem stiku z božanskim v new ageu nadomeščajo nižje duhovne entitete, demoni in angeli. Angeli, ki so človeku najbližji in mu pomagajo na njegovem zemeljskem potovanju, se ne razlikujejo od višje razvitih ljudi in celo višjega Jaza, ki se lahko ljudem prikaže kot osebno bitje. Angeli so dokončali zemeljski krog inkarnacij in se sedaj razvijajo v višjih stvarnostih. Prihajajo lahko celo z drugih planetov ali dimenzij. V skladu z izrazitim novodobnim individualizmom angeli niso nikakršne verske avtoritete. Najvišja duhovna avtoriteta pripada človekovi notranji izkušnji.⁴⁴

Duhovna bitja se lahko inkarnirajo na zemlji (kot npr. Jezus), dostopna pa so nam tudi prek *channelinga*.⁴⁵ Pojem označuje pojave, pri katerih posamezniki kot fizični mediji pod določenimi pogoji posredujejo informacije, ki jih prejema od bitij, ki bivajo na višji ravni. *Channeling* spremljajo trans,⁴⁶ jasnovidnost,⁴⁷ avtomatično pisanje⁴⁸ in t. i.

korak dlje – postal je eno s Kristusovim principom.

⁴³ Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 47. S krščanstvom popolnoma nespravljivi so naslednji elementi new agea: (1) razosebljenje Boga krščanskega razodetja, (2) razvrednotenje osebe Jezusa Kristusa, njegovega poslanstva in odrešenjskega darovanja, (3) zanikanje vstajenja z zagovarjanjem nauka o reinkarnaciji, (4) izpraznjenje vsebine krščanskega pojmovanja o stvarjenju in odrešenju, (5) zanikanje cerkvene učiteljske avtoritete in njenih institucionalnih oblik, (6) relativizacija izvorne vsebine evangelija, (7) deformacija jezika, pripisovanje novih pomenov krščanskim in bibličnim pojmom, (8) napačno razlaganje del krščanskih mistikov in preobračanje njihovega pomena, (9) razvrednotenje krščanske molitve, (10) zanikanje človekove moralne odgovornosti in obstoja greha, (11) zavajanje otrok in mladih, ki so v obdobju verskega oblikovanja, (12) ločevanje krščanskih družin in zavajanje s finančnimi cilji. Prim. J. A. Saliba, *n. d.*, 162.

⁴⁴ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 182-203.

⁴⁵ Po Vernettu je *channeling* sodobna oblika spiritizma, neposredno sporazumevanje z breztelesnimi učitelji prek človeških kanalov. Prim. J. Vernett, *n. d.*, 118.

⁴⁶ Po Vernettu je trans »psihološka odcepitev, ki omogoča nekaterim zmožnostim takega človeka, da deluje brez nadzora njegovega jaza.« V transu deluje podzavest z vso svojo vsebino zaznav, čustev in prostih povezav. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 30.

⁴⁷ Jasnovidec je posrednik, ki prinaša sporočilo, dejstvo iz preteklosti, dogodek iz prihodnosti. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 56.

⁴⁸ Avtomatično pisanje bi lahko imenovali tudi pisanje po navdihu. Ob branju sporočil, zabeleženih z avtomatičnim pisanjem, postane razvidno, da je sporočilo deloma medij.

open channeling. Pojav je lahko spontan (povzroči ga entiteta z višje ravni bivanja) ali pa nameren (povzroči ga volja človeškega medija). V new ageu je zelo razširjeno prepričanje, da vsakdo lahko postane medij, vendar *channeling* mnogi primerjajo glasbenemu talentu, ki je bolj ali manj razvit. *Channeling* lahko poteka v transu, ki spominja na obsedenost z duhovi in ga mora medij nadzorovati ter preoblikovati tako, da bo družbeno koristen.⁴⁹

2.5 Psihologizacija religije in sakralizacija psihologije

Metaempirična bitja, kot so Bog, Kristus in angeli, spadajo na področje subjektivnih psiholoških izkušenj. Za new age so namreč značilne nejasne meje med religijo in psihologijo. Robert Fuller trdi, da sta tako gibanje *New Thought* poznega 19. stoletja kot tudi new age poznega 20. stoletja primera tipično ameriške religijske psihologije ali psihologizirane religije.⁵⁰

1.) V zgodovini ameriške psihologije se najprej srečamo z mesmerizmom. Mesmerjeve zdraviteljske metode so njegovi učenci razvili v nove smeri. Chastenet je poudarjal povezavo med voljo zdravitelja in prepričanjem bolnika in tako prenesel poudarek s fizične vzročnosti na psihološko vzročnost. V Ameriko sta mesmerizem prinesla Charles Poyen in Robert Collyer. Poyen je imel živalski magnetizem za popolnoma naravno znanost, za silo napredka, s pomočjo katere bo ameriška nacija napredovala v najpopolnejšo na svetu. Med Poyenovimi poslušalci je bil tudi Phineas Quimby, ki je s svojo interpretacijo mesmerizma postavil temelje gibanju *New Thought*. Po njegovem mnenju je za bolezen ali zdravje pacienta polno odgovorno njegovo prepričanje in pričakovanje. Vir bolezni ali zdravja je torej misel. Kot okultisti pred njim se je tudi Quimby zavedal verske in duhovne razsežnosti svoje zdraviteljske metode, vendar je vztrajal, da gre za popolnoma znanstveno religijo. Evans je Quimbyevo zdravljenje misli razvil v prizadevanje za pozitivno mišljenje.⁵¹

2.) Drugi dejavnik, ki je povzročil psihologizacijo religije in sakralizacijo psihologije, po Hanegraaffu predstavlja funkcionalistična smer akademske psihologije z Williamom Jamesom na čelu. James je predstavnik radikalnega empiricizma. Področje zavesti primerja svetlobnemu spektru, ki ga zavest dojema le deloma, večji del pa ostane podzavesten in se izraža v pojavih kot so jasnovidnost, telepatija, verska izkušnja ali trans.

Prim. J. Vernet, *n. d.*, 121, 124.

⁴⁹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 23-42.

⁵⁰ Po psihologizirani religiji temelj religije ni Bog, ampak posamezna duša. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 51.

Svojo funkcionalistično psihologijo tesno povezuje z gibanjem *New Thought*.⁵²

3. Tretjo smer psihologizacije religije in sakralizacije psihologije predstavlja Jungova misel. Jung izhaja iz romantične naravne filozofije in z njo povezane življenjske filozofije. Poleg spolnih teorij je za Jungovo psihoanalizo najbolj značilno prepričanje, da so Bog, sonce ali ogenj sinonimi za človekovo življenjsko silo. Jung je najbolj znan po svoji teoriji kolektivne podzavesti. Prepričan je bil, da na človeka odločilno vpliva okolje, v katerem živi. Zato je menil, da obstaja temeljna razlika med Nemci in Judi. Če sta Freud in Adler svoje psihoanalitične teorije posvetila Judom, jih Jung posveti Nemcem. Po njegovem mnenju analitična psihologija lahko pozdravi rano, ki jo je nemški duši zadalo krščanstvo. Nevrozo nemške duše je povzročil konflikt med poganskim jedrom nemške psihe na eni strani in krščanskimi vrednotami na drugi.⁵³

2.6 Pričakovanje nove dobe

New age je predstavnica kulturnega kriticizma, ki nasprotuje vrednotam »stare kulture«. Pričakovanje *dobe vodnarja*⁵⁴ izraža upanje, da bodo spremembe, ki bodo označile nastop nove dobe, tesno povezane z izboljšanjem življenja na Zemlji. Sedanja svetovna kriza je evolucijski test. Če ga bomo uspešno opravili, bomo napredovali na višjo raven, sicer bomo postali ena izmed slepih ulic v razvoju. Poleg skromnejših vizij nove dobe, Hanegraaff predstavlja tudi tiste, ki pričakujejo revolucijo, ki bo zemljo preobrazila v nebesa. Nova civilizacija bo temeljila na vrednotah ljubezni, resnice, veselja in miru. Če je v skromnejših vizijah nove dobe človek tisti, ki bo dokončal duhovni preobrat, pripadniki *dobe luči* bolj poudarjajo pomen zunanjega posredovanja. Obema vizijama je skupno upanje na konec sedanje krize, ki je dosegla stopnjo izredne nevarnosti za človeštvo in planet kot celoto. Spremljajo jo pričakovanje jedrske katastrofe, množične lakote, ekološke krize, potresov, poplav in nadlog. Mnenja o tem, koliko lahko k spremembi te situacije prispeva človek, so različna.⁵⁵ Če so za new age kot gibanje značilna milenaristična pričakovanja, new age v ožjem pomenu besede pričakuje apokaliptičen nastop nove dobe. Za milenarizem je značilna predstava o popolnem zemeljskem svetu miru in izobilja, brez krivic in trpljenja, pripadniki

⁵¹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 482-490.

⁵² Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 490-494.

⁵³ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 496-513.

⁵⁴ Pojem *doba vodnarja* izhaja iz okultnega astrološkega izročila. V ozadju tega pojma je predstava o 25.868 let dolgem svetovnem letu. To je čas, ki ga sonce potrebuje, da prepotuje vsa živalska znamenja. Prim. H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 144.; A. Goljevšček, *n. d.*, 14.

apokaliptizma pa menijo, da bo ta svet minil in ga bo zamenjal kvalitativno drugačen svet. Po teoriji 2000-letnih astroloških krogov tudi *doba vodnarja* ne bo zadnja, ampak bo trajala le 2000 let, nato jo bo nasledila nova doba.⁵⁶

3. Kritičen pogled na new age s krščanskega zornega kota

V Hanegraaffovi analizi new agea smo videli, da je ezoteričen pogled na svet močno protikrščansko obarvan. New age zavrača pojmovanja osebnega Boga, ki je zanj le nekakšna panteistična kozmična energija, Kristus je le eden izmed uvedencev, ki je poslan človeštvu, da ga spomni na njegov božanski izvor. Dobra in zla na metafizični ravni ni, prav tako ni hudiča. Še več, človek ne potrebuje nikakršnega zadoščenja, saj se lahko odrešuje sam (tudi z ustvarjanjem lastne stvarnosti); prav tako ni vstajenja (z dolgočasnimi nebesi), ampak se vsak posameznik sam odloča za svojo inkarnacijo. Zastarelo etiko volje zamenjuje privlačna etika gnoze. Pripadnik ezoteričnega okultizma želi odkriti, kaj je za stvarnostjo in kako bi le-to lahko vodil in usmerjal. Zato se hoče izenačiti s Stvarnikom. Zakonov narave poslej človek več ne odkriva, marveč jih sam postavlja. Človekova lastna misel ustvarja in usmerja vse, celo veliko energijo, ki je postala nadomestek Boga.⁵⁷ Spiritizem, jasnovidnost, astrologija in channeling vzbujajo pozornost, ki jo velikokrat izzovejo kar njihovi udeleženci sami, s pomočjo rokohitstva, krčenja mišic, prenarejanja fotografij in magnetofonskih posnetkov. Vernette relativizira pomen nenavadnih pojavov z dejstvom, da so slutenje, medijska možnost in radiestezija splošni pojavi. Tudi živali so obdarjene s telepatiskimi zmožnostmi in jih imajo celo bolj razvite kot ljudje. Zato se ni treba sklicevati na posege višjih sil, če želimo razložiti, kar razkriva človeška narava.

O krščanskem pogledu na astrologijo pove dovolj star rek, ki ga je uporabil že Tomaž Akvinski: »*Zvezde nagibajo, (vendar) ne silijo.*« Zadnje bi namreč pomenilo konec človekove odgovornosti in svobode. Zato: »*Kdor je pameten, vodi svojo zvezdo; nevednež pusti, da ona vodi njega.*« V odvisnostnem razmerju, ki nastane med astrologom in iskalcem nasvetov, namreč napoved lahko postane tako pomembna, da sama povzroči to, kar bi morala samo napovedati.⁵⁸ Dar jasnovidnosti, v pristni obliki, krščanska teologija brez težav sprejema. Zavrača pa ga, kadar se jasnovidnost spremeni v spiritizem, okultizem, demonologijo in magijo. Številni posamezniki so bili obdarjeni

⁵⁵ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 331-356.

⁵⁶ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 94-104.

⁵⁷ Prim. J. Vernette, *n. d.*, 82-83.

s karizmo jasnovidnosti in so jo uporabljali zato, da so ljudem pomagali. Drugi, in teh je nedvomno več kot prvih, dar jasnovidnosti zlorabljajo, z njim zavajajo in dobro služijo. Na vse načine uporabe daru jasnovidnosti torej ne moremo gledati enako, saj nekateri delujejo proti človeku in njegovi svobodi.

Če magijo mnogi uporabljajo z odkritim namenom, da bi komu škodili,⁵⁹ pred nevarnostmi spiritizma opozarjajo celo njegovi zagovorniki. Leon Denis, eden prvih teoretikov spiritizma, svari: »*Če se preveč lahko miselno lotevate spiritizma, vedite, da boste neizogibno postali plen lažnivih duhov, žrtev njihovih pasti in prevar.*«⁶⁰ Ob vseh nenavadnostih velja omeniti dejstvo, da množično pojavljanje duhov raziskovalci parapsiholoških pojavov pogosto razkrivajo kot prevare. Podobno velja tudi za primere snemanja ali fotografiranja duhov.⁶¹ Kljub temu da gre največkrat za prevare, napeto ozračje med spiritistično seanso slabo vpliva na duševno stanje tistih, ki so prizadeti zaradi izgube svojih bližnjih. Spiritistične seanse, pri katerih so sodelovali ljudje, ki so za vsako ceno želeli spoznati onostranstvo in prihodnost, so povzročile izredno veliko živčnih zlomov. Slednje so spiritistični teoretiki iznajdljivo pripisali nižjim duhovom. Ne tako redek pojav je tudi razcepitev osebnosti, do katere pride v histerični hipnozi.⁶²

Nedvomno obstajajo duhovna bitja, ki so rešena prostorskih in časovnih omejitev in sposobna stopati v stik z ljudmi. To potrjuje tudi Sveto pismo. Vendar so med temi duhovi tisti, ki so Bogu zvesti, pa tudi tisti, ki so se mu uprli in hočejo človeka pogubiti. Krščanstvo zato zavrača spiritistične seanse, ki skušajo izsiliti stik z duhovi s pomočjo medija ali drugih sredstev. Po drugi strani pa krščanstvo izpoveduje vero v občestvo svetnikov in trdi, da do svojih dragih ne pridemo s pomočjo fizičnih sredstev, ampak so nam slednji celo bliže kot kdajkoli prej. Kristjanu zadostuje, da se zave njihove navzočnosti, ki se nikoli ne konča, ki je sicer nevidna, vendar nikoli odsotna. Razlika med snovnimi, hrupnimi pojavi v spiritizmu (premikajočimi se kozarci, trkajočimi se mizicami, mediji, ki govorijo iz trebuha ...), ki razodevajo le megličasto tostranstvo in vero v krščansko onostranstvo, ki ga predstavlja Božje kraljestvo, je več kot očitna. Kjer kristjani upamo, hoče spiritizem vedeti. Upanje izvira iz vere, ki je Božji dar, védenje je človeško in se vrtilo okrog sebe.⁶³

⁵⁸ Prim. J. Vernet, *n. d.*, 85-86.; A. Goljevšček, *n. d.*, 94.

⁵⁹ Prim. R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles London 2000, 106.

⁶⁰ Navaja: J. Vernet, *n. d.*, 110.

⁶¹ Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 117-118.

⁶² Prim. J. Vernet, *n. d.*, 75-76., 80-82, 112.

⁶³ Prim. J. Vernet, *n. d.*, 177.; H. Baer, *Okultizem, v: Verstva, sekte, novodobna giba-*

Ob številnih primerih zdravljenja z živalskim magnetizmom, moramo omeniti tudi pozitivno plat uporabljanja zdravilnih sposobnosti. Mnogi zdravniki so dar ozdravljanja uspešno uporabljali v svojo korist in z njim povzročali množične histerije, drugi pa so ga uporabljali v službi bližnjemu. Paracelsus je sklenil pogodbo s svetniki, naj ga učijo umetnosti zdravilstva, on pa bo zdravil zastoj. Hildegarda iz Bingena je, poleg tega, da je imela izreden dar jasnovidnosti in preroštva, znana tudi kot prva nemška naravoslovka in zdravnica.⁶⁴ Ob bolj znanih imenih srečamo tudi slovenskega duhovnika Jurija Humarja (1819–1890).⁶⁵ Tudi on je zdravil brezplačno in pomagal ljudem v vseh mogočih stiskah. Iz njegovih pisem izvemo marsikaj o jasnovidstvu, prenašanju misli, čustev in volje na druge osebe in na daljavo; o bilokaciji, magnetizmu in strahovih.⁶⁶ Sam je trdil: *»Človek ima v sebi vse moči: moč ozdravljati, moč skozi hribe gledati v daljavo v daljne kraje, moč se še v živem telesu pokazati na drugem daljnem kraju, moč se v zrak dvigniti in leteti, moč govoriti s človekom v daljnem kraju.«*⁶⁷ Humar je te pojave utemeljeval z dejstvom, da je bilo človeku pred izvirnim grehom pokorno vse stvarstvo in da je sposobnost ozdravljanja ostanek te človekove moči. To so *»čuda in mi se jih poslužujemo in jih obračamo v svojo srečo, pa tudi v svojo nesrečo, če jih rabimo v svoji nevednosti ali nespameti.«*⁶⁸ Z magnetizmom⁶⁹ je zdravil bolezni, pa tudi antipatijo med zakonci; pomagal je pri težkih porodih, zdravil nerodovitnost žena in bolezni pri živini ter celo nerodovitno drevje, njive in vinograde. Ščasoma je prišel do prepričanja, da za zdravljenje zadostuje že samo volja, ali pa njegova bližina.⁷⁰ Bil je mož vere, reda in ljubezni do bolnikov, še vedno pa je izziv današnji medicini in priprošnjik pri Bogu. Sam je trdil: *»Ko pa bom v nebesih, bom po meri ljubezni do bližnjega vse-mogočen, in kolikor bom hotel dobrega storiti, bom storil, ker bom imel moč, ne samo voljo. Če pa jaz ne bom*

nja, 95-98.; A. Goljevšček, *n. d.*, 118-119.

⁶⁴ Prim. A. Mlinar, *Resnično je samo to, kar je ne-mogoče*, v: J. Žurga, S. M. Maršič, *Čudodelnik s Primskovega*, Mohorjeva založba Celovec, Ljubljana, Dunaj 1998, 205.; *Leto svetnikov*, Mohorjeva družba, Celje 2000, 673-677.

⁶⁵ Humar je bil odličen teolog, poliglot, ki je poleg slovanskih jezikov obvladal tudi vse evropske jezike, staroindijski sanskrt in kot prvi v Evropi sestavil mednarodni jezik, ki naj bi služil predvsem misijonarjem.

⁶⁶ Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, *n. d.*, 7-9.; A. Goljevšček, *n. d.*, 117.

⁶⁷ J. Žurga, S. M. Maršič, *n. d.*, 33-34. Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, *n. d.*, 21.

⁶⁸ J. Žurga, S. M. Maršič, *n. d.*, 65.

⁶⁹ Z magnetizmom so se ukvarjali že Grki in Egipčani. Pitagora in stoiki so menili, da nek fluid napolnjuje vse vesolje, prodre v vsako čelo in okrepi vsak organizem. Pri magnetiziranju nastanejo električni valovi, ki jih lahko magnetizatorjeva volja usmeri tudi na veliko daljavo. Ti valovi se širijo po fluidalnih nitih. Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, *n. d.*, 156.

*mogel pomagati po želji svoje ljubezni, ki jo bom vzел s seboj v nebesa, bo pa Bog storil, kar ga bom prosil. Saj bo rad storil, da me razveseli.*⁷¹

Sklep

New age predstavlja magijo, astrologijo, alkimijo in spiritizem kot eksperimentalne dokaze za obstoj nadnaravnega, duhovnih bitij in fluida. Vse to je izredno privlačno za sodobnega človeka, ki ga iz njegovega duhovnega dremeža prebudi le nenavadno in izredno. Ideje, ki zagotavljajo, da dobrega in zla, kaj šele hudiča, sploh ni, obenem pa v isti sapi paradoksnost trdijo, da je človek popolno, brezgrešno bitje, ki se lahko odreši sam, ponujajo vabljivo alternativo krščanski moralki. Nenazadnje je mit o večnem vračanju »veliko privlačnejši kot mit o krščanskem rajju. Če si zgrešil smisel svojega življenja, imaš priložnost, da nadomestiš zamujeno.«⁷² Vinko Škafar opisuje new age takole: »Nova doba (new age) gradi na okultizmu. Četudi je morda porojena iz pristnega hrepenenja po absolutnem, iz iskrenega iskanja in najboljših namenov, ne more pripeljati drugim, kakor v narcizem in poveličevanje lastnega jaza, ker je že na začetku napačno zastavljena.«⁷³ New age zagovarja vidike, ki jih celo preprosto človek lahko kaj hitro poveže z znanim svetopisemskim stavkom: »V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog«, (1 Mz 3, 5) in njegovim temeljnim izhodiščem, napuhom. Seveda, ti pogledi niso nikakršna novost. Ob Hanegraaffovi predstavitvi povezave new agea z ezoterizmom bi bila namreč zelo zanimiva analiza podobnosti med novodobnimi gibanji in antično gnozo. Novodobna gibanja so tesno povezana z okultizmom, ki ga zaznamuje zanimanje za tiste pojave, ki jih (še) ni mogoče zajeti v kategorije naravnega zakona, in zagovarja spoznanje v privid ujetega transcendentalnega in božanskega jaza, ob katerem so zbrani vsi značilni pojavi gnoze: dualizem, ezoterizem, nauk o ponovnem rojstvu.⁷⁴

Povzetek

Hanegraaffova empirična analiza pojavnega new age opisuje zgodovinska izhodišča ter verske poglede novodobnega gibanja. Najbolj značilne poteze new age izhajajo iz ezoteričnega pogleda na svet in zagovarjajo tosvetnost, holizem v povezavi z alternativno medicino, evolu-

⁷⁰ Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 154.

⁷¹ Navaja: P. Sporn, *Beseda domačega župnika*, v: J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 191-192.

⁷² A. Goljevšček, n. d., 144.

⁷³ V. Škafar, *V območju narcizma*, v: *Božje okolje* (2001), št. 9-10, 16.

⁷⁴ Prim. H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 145.

cionizem s progresivnim duhovnim razvojem, psihologizacijo religije in pričakovanje nove dobe. Vsi našteti vidiki new agea so tesno povezani z mitično-zgodovinskimi razlagami preteklosti in novodobskimi prepričanji o metafizičnih stvarnostih. Z zanikanjem obstoja osebnega Boga, pojmovanjem Jezusa Kristusa kot le enega izmed številnih uvedencev, ki človeštvo spominjajo na njegov božanski izvor, zanikanjem obstoja dobrega in zla ter samoodrešitvenim programom, new age etiko volje zamenjuje z etiko gnoze. Hanegraaffovo zgolj teoretično predstavitev pojava new age zato dopolnjuje predstavitev nekaterih praktičnih vidikov gibanja, nevarnosti, ki jih le-ti predstavljajo in krščanski pogled na new age.

Ključne besede: New age, ezoterizem, okultizem, spiritualizem, teozofija, tosvetnost, holizem, evolucionizem, psihologizacija religije

Summary: **Mojca Bertoncel, New Age and Western Culture**

Hanegraaff's empirical analysis of the New Age phenomenon describes the historical starting points and the religious convictions of the New Age movement. The most characteristic features of the New Age are based on an esoteric view of the world and advocate this - worldliness, holism in connection with alternative medicine, evolutionism with progressive spiritual development, psychologisation of the religion and the expectation of a new age. All mentioned aspects of the New Age are closely connected with mythical-historical explanations of the past and the New Age convictions about metaphysical realities. By denying the existence of a personal God, understanding Jesus Christ as just one of numerous initiates reminding the humanity of their divine origins, denying the existence of good and evil and by a self-redeeming programme, the New Age replaces the ethics of will by the ethics of the gnosis. Hanegraaff's theoretical representation of the New Age phenomenon is also supplemented by a description of the practical aspects of the movement and of the dangers they pose as well as by the Christian view of the New Age.

Key words: New Age, esoterism, occultism, spiritualism, theosophy, this - worldliness, holism, evolutionism, psychologisation of the religion.

Tadej Strehovec OFM

Človek med genskim in evgeničnim zapisom

Dedne informacije in kriteriji za komercialno in socialno opravičevanje rojstva

Današnja tehnodružba je usodno zaznamovana z izzivi tehnologij, ki posegajo v človeško življenje. Raziskave dednega zapisa, umetna oploditev, kloniranje itd. posegajo v prostor, ki je bil za človeka vedno nedotakljiv. Narava in Bog sta bila edina, ki sta uravnavala rojevanje in vplivala na preživetje. Z vstopom človeka v 21. stoletje pa se je ta paradigma spremenila. Življenjski procesi so kmalu postali predmet družbenega nadzora in interesov. Eden najbolj znanih nadzorov predstavlja pojav evgenike, ki s posebnim antropološkim pristopom še vedno vpliva na današnjo (zahodno) družbo.

Evgenika je znanost, ki je prišla na slab glas v času po 2. svetovni vojni. Velikokrat jo povezujemo z nacizmom, čeprav ima svoje začetke daleč pred njim. Beseda »evgenika« prihaja iz grščine in pomeni »dobro v rojstvu« oz. »odličen po rodu.«¹ Začetke evgenike zasledimo že pri filozofu Platonu, še posebej pa v času razsvetljenstva. Oče sodobne evgenike je anglež Francis Galton, bratranec Charlesa Darwina, ki je leta 1883 evgeniko opredelil kot znanost za izboljšanje rase, ki daje večje možnosti gensko bogatejšim ljudem kot pa pripadnikom gensko nižjih ras.² Njegova misel je naletela na izjemen odmev med znanstveniki in politiki. K temu so prispevala odkritja genetika Georga Mendla ter biologa in naravovarstvenika Jeana Baptista Lamarcka, ki sta dodatno utrdila Darwinovo tezo o človeški evoluciji. Že v samem začetku so strokovnjaki ločili evgeniko na *negativno evgeniko*, ki temelji na izločitvi bolnih in nenormalnih, ter *pozitivno evgeniko*, ki želi ustvariti (ohraniti) boljšega in bolj sposobnega človeka. Evgeniko so razlikovali tudi glede na obseg njenega vpliva. Tako govorijo o *univerzalni evgeniki*, ki želi vplivati na celotno človeško vrsto, in o *partikularni evgeniki*, ki želi vplivati samo na del človeštva (manjše skupine ljudi). Konec 19. in v začet-

¹ Prim. D. Neri, *Eugenics*, v: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Academic Press, New York 1998, II, 161-162.

² D. J. Kevles, *In the name of Eugenics: Genetics and the uses of Human Heredity*, University of California Press, Berkeley 1985, 9.

ku 20. stoletja je na območju ZDA nastalo množično evgenično gibanje, ki je zajemalo skoraj vse pore družbe. Izkušnja druge svetovne vojne in nacistične ideologije je kasneje potisnila evgenično gibanje v kot, sredi 70. let prejšnjega stoletja pa je prišlo do njenega ponovnega rojstva. Za razliko od stare evgenike, ki je bila socialna in ideološka, je sodobna evgenika tehnološko obarvana in predstavlja temelj nove komercialne evgenične civilizacije.

1. Od tradicionalnega k ideološkemu evgenizmu

V starodavnih kulturah Inkov in Egipta je ohranjenih večje število zapisov o tem, kako so se kraljevske dinastije zatekale k incestu, da bi ohranile svojo kraljevsko kri. Poroke med princi in princesami znotraj določenih družbenih slojev so zagotavljale drugačnost od ostalih, prav tako pa so instituti prepovedi poroke med nižjimi in višjimi sloji omogočali nastanek družbenih razredov.³ Klasični hindujski kastni sistem je tako predstavljal eno najbolj radikalnih oblik socialne evgenike. Vendar evgenika s koncem fevdalnega obdobja ni izumrla. Na osnovi nekaterih znanstvenih odkritij v zvezi s celico, dednim zapisom in odkritjem mehazma dedovanja lastnosti, je konec 19. stoletja doživela ponoven razcvet. Oče sodobne evgenike F. Galton je klasično evgeniko oplemenitil z idejo o višjih in nižjih pripadnikih človeške vrste, ki se med seboj več ne razlikujejo na temelju družbenega dogovora, temveč na temelju analize jedrnega materiala v človeški celici. Kromosomi, geni in vedenjske študije so odprli vrata za drugačno razumevanje evgenike. Številni vodilni biologi 30. let prejšnjega stoletja v ZDA, Evropi, tedanji Sovjetski zvezi in državah Latinske Amerike so povezovali Galtonovo idejo s človeško evolucijo.⁴ Eden najbolj znanih biologov, ki je zagovarjal evgeniko, Charles B. Davenport, je vodil oddelek za poskusno evolucijo v New Yorku. Med drugimi znanimi biologi, ki so zagovarjali evgeniko, velja omeniti tudi Američane R. Pearla, H. S. Jeningsa, E. G. Concklina; Britance F. A. E. Crewa, R. A. Fischerja in J. B. S. Haldana in Nemca O. von Verschuerja ter F. Lenza, ki je bil odgovoren za »rasno higieno« v Münchnu.⁵ V Franciji je evgenika sprejela Lamarcovo tezo o vplivu fizičnega in kulturnega okolja na dedni material. Tako so strokovnjaki posvečali posebno pozornost prehranjevanju, medicinski oskrbi, izobrazbi in čistoči. Nekateri so predlagali že preventivne predrojstvene ukrepe, kot npr. zvočno zdravljenje, ki naj bi vplivalo na izboljšanje dednega zapisa, ali pa izogibanje alkoholu v času nosečnosti ter celo obiskovanje predstav in koncertov. Vsi ti dejavniki naj bi prispevali k ustvarjanju boljše rase. Da bi pravočasno odkrili predstavnike evgenično neustrez-

³ Prim. J. Testart, *Des Hommes probables*, Seuil, Paris 1999, 48.

nih ljudi, so že kmalu pričeli ustanavljati centre za raziskovanje človeškega dedovanja. Tako so ustanovili *The Eugenics Record Office* v New Yorku, *Galton Laboratory for National Eugenics at University College* v Londonu ter *Inštitut kralja Wilhelma za antropologijo, človeško dedovanje in evgeniko* v Berlinu. Ti inštituti so zbirali in proučevali podatke o dednosti pri različnih tipih ljudi. V ZDA so se raziskovalci veliko posvečali proučevanju družinskih debel pri prebivalcih v mestih in na podeželju, medtem ko so v Nemčiji intenzivno proučevali dvojčke. Raziskovalci so želeli dokazati vpliv dednosti na pojave kriminalitete, prostitucije in duševnih bolezni. Kmalu so prišli do prepričanja, da so družbeno najbolj zaželeni rase iz severne Evrope (nordijci), medtem ko naj bi bili najmanj zaželeni prebivalci iz vzhodne in južne Evrope. V želji, da bi izboljšali rasno kvaliteto, so mnogi zagovorniki evgenike zahtevali žensko enakopravnost, ki bi ločila spolnost za užitek od evgenične spolnosti. Tako naj bi imela vsaka ženska pravico do otroka, ki bi bil evgenično ustrezen, ne glede na voljo njenega moža.

Takšna znanstveno podkrepjena evgenika je imela predvsem v ZDA in skandinavskih deželah izjemen vpliv. Ameriški predsednik T. Roosevelt je v svojem pismu C. B. Devenportu zagovarjal prepoved reprodukcije napačnega tipa državljanov ter popolno prepoved razmnoževanja gensko in socialno neprimernih ljudi. Med sredstvi je omenjal zakonske prepovedi, prisilne sterilizacije in državno podporo razmnoževanju zaželenih ljudi.⁶ Njegovo stališče je odražalo mnenje velikega dela ameriške javnosti. Izvir močnega evgeničnega gibanja so predstavljali strahovi anglosaških protestantskih družin, vedno večje število priseljencev in znanstveni dosežki, ki so odkrivali, da je prestopništvo in kriminalnost dedno pogojena. Po nekaterih študijah naj bi bilo tedaj okoli 10 % prebivalcev biološko neprimernih. Te so nekateri posamezniki želeli osamiti oz. sterilizirati.

Prvi evgenični zakon, ki je omogočal izvajanje prisilne sterilizacije je sprejela ameriška zvezna država Indiana leta 1907. Po tem zakonu je bila obvezna sterilizacija različnih slojev ljudi: »nepoboljšljivih kriminalcev, idiotov, imbecilov in drugih.« Sam postopek sterilizacije je morala predhodno odobriti strokovna zbornica.⁷ Med letom 1907 in 1914 je sprejelo sterilizacijsko zakonodajo še 15 zveznih držav. Sterilizacija je pove-

⁴ O tem na široko piše M. B. Adams, *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brasil, and Russia*, Oxford University Press, New York 1990.

⁵ Prim. D. J. Kevles, *Eugenics: Historical aspects*, v: W. T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Shuster Macmillan, New York 1995, I, 765.

⁶ Prim. T. Roosevelt, *Charles B. Devenport Papers*, Departement of Genetics, Cold Spring Harbor, New York.

⁷ Prim. M. Sanger, *Need for Birth Control in America*, v: A. Meyer (ur.), *Birth Control, Facts and Responsibilities*, Williams and Williams Co., Baltimore 1925, 15.

čini postala obvezna za vse tiste, »ki so bili obsojeni zaradi umora, posilstva, ropa na cesti, kraje piščancev, metanja bomb ali kraje avtomobilov.«⁸ Do leta 1931 so zakon o sterilizaciji sprejeli že v 30 ameriških zveznih državah, kjer so kirurško sterilizirali okoli 50.000 ameriških državljanov. Leta 1924 so sprejeli evgenični zakon o priseljencih, ki je omejeval priseljevanje biološko nižjih ras in spodbujal sprejem predvsem nordijskih ras. V ozadju tega zakona so bile študije, ki so dokazovale, da imajo najboljši biološki zapis nordijska ljudstva, medtem ko imajo najslabšega prebivalci ob Sredozemlju, Slovani, Judje, črnci in hindujci.⁹ Sprejetje zakona o priseljencih je predstavljal vrhunec ameriškega evgeničnega gibanja. Vendar pa so se leta 1929 ob borznem zlomu hitro znašli drug ob drugem različni ljudje, ne glede na njihovo biološko vrednost, tako privilegirani in iskani nordijski ljudje kot ljudje iz nižjih ras. S tem je evgenično gibanje pričelo počasi zamirati.

Vendar evgenika ni bila prisotna samo v ZDA. Poznali so jo predvsem v skandinavskih deželah, kjer so tudi sprejeli evgenične zakone.¹⁰ Tako so pred 2. svetovno vojno na Švedskem prisilno sterilizirali 62.000, na Norveškem pa 40.000 ljudi. Izjemen razmah je evgenika doživela v Nemčiji. Leta 1925 so nemški uradniki zaprosili zvezne vlade v ZDA za informacije o zakonodaji, ki je urejala prisilno sterilizacijo. S prihodom Hitlerja na oblast je evgenična misel dobila svoje mesto tudi v politiki.¹¹ V svoji knjigi *Mein Kampf* pravi: »Mešanje višjih in nižjih ras je v živem nasprotju z nameni narave in vodi v iztrebljanje višje arijske rase. Kardarkoli se je arijska kri pomešala s krvjo nižjih ljudstev, je to pomenilo konec nosilcev kulture.«¹² Usodo Tretjega rajha je povezoval z usodo rasne higijene. Tako so v nacistični Nemčiji na sto tisoče ljudi prisilno sterilizirali oz. iz evgeničnih vzrokov umorili (še posebej Jude). Prav tako pa so »biološko ustrezne« otroke ugrabljali in jih oddajali arijskim staršem oz. v sirotišnice.

⁸ Prim. J. H. Landman, *Human Sterilization: The History of the Sexual Sterilization Movement*, MacMillan Co., New York 1932, 259.

⁹ Prim. J. Rifkin, *Le Siècle biotech*, La Découverte, Paris 1998, 111.

¹⁰ Prim. D. J. Kevles, *Eugenics: Historical aspects*, v: W. T. Reich, n. d., I, 765-766.

¹¹ 14.7.1933 so nacisti sprejeli *Zakon za preprečevanje dedno bolnega naraščaja*, ki je predvideval sterilizacijo cele vrste bolnikov, ki so jo lahko zdravniki izvajali tudi zoper voljo bolnikov; po ocenah so tako do leta 1939 sterilizirali 350-400.000 ljudi, medtem ko so v ZDA, na katere prakso so se tudi sklicevali v Tretjem rajhu, sterilizirali skupno 23.092 oseb. Nacisti so sprejeli še vrsto drugih zakonov s tega področja, kot npr. uvedbo evtanazije (1.9.1939), namenjeno izkoreninjenju manjvrednih. Prim. P. Weingart, *Eugenik - eine angewandte Wissenschaft. Utopien der Menschenzucht zwischen Wissenschaftsentwicklung und Politik*, v: P. Lungreen, *Wissenschaft im Dritten Reich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 314-349.

¹² Prim. A. Hitler, *Mein Kampf*, Houghton Mifflin Company, Boston 1943.

2. Tehnološka evgenika

Čas po drugi svetovni vojni je potisnil evgeniko iz javnosti na njeno obrobje. Že sprejeto evgenično zakonodajo so na Zahodu diskretno ukinjali. Evgenika je postala znanost, ki je neločljivo povezana z nacizmom in zato za demokratično družbo nesprejemljiva. Iz skoraj popolnoma vseh univerz v ZDA so izginili predmeti, ki so na kakršen koli način govorili o evgeniki. Zdelo se je, da so nasprotniki evgenike dokončno zmagali. Dejansko pa je to veljalo samo za prvih nekaj let po drugi svetovni vojni. Silovit razvoj na področju molekularne biologije je odprl novo področje za evgenično misel. Leta 1953 sta F. Crick in J. D. Watson opisala osrednjo dogmo molekularne biologije – dvojne vijačnice molekule DNK. S tem odkritjem se je pričel silovit razvoj humane genetike. Človeški dedni material je postal področje odkrivanja biološkega temelja človeka. Raziskovalci so potrdili številne povezave med dednim zapisom in zdravstvenim stanjem človeka. Tako so nastali prvi genski pregledi dednega materiala z namenom ugotoviti ali izločiti določeno dedno bolezen. Številni presajalni testi so postali del splošne prenatalne diagnostike v medicini. Amniocenteza, metoda, kjer preiskujemo zarodne celice v plodovni tekočini, je ena prvih, ki je v uporabi že od srede 60. let.¹³ S to metodo lahko danes testiramo preko 150 genskih oz. kromosomskih bolezni. Tej metodi so se kasneje pridružile še številne druge. Zanimivo je, da se je evgenična miselnost prebudila predvsem na področju genskega svetovanja, kjer so se pojavile ideje, da bi se moral vsak genski svetovalec truditi, da bi se čim več parov s prizadetimi zarodki ali fetusi zateklo k terapevtskemu splavu.¹⁴ To idejo so podprli liberalni verski krogi, različni etiki in številna feministična združenja. Genske teste in terapevtske splave so povezovali z žensko svobodo, ki predpostavlja prosto razpolaganje s svojim telesom in skrbjo za blagor njene družine. Nasprotniki evgeničnih splavov so prihajali iz krogov katoliške Cerkve in protestantskih fundamentalističnih gibanj. Trdili so, da genski svetovalec ne sme nikoli navajati k splavu in da je splav v vsakem primeru nedopustno dejanje. Pridružile so se jim tudi nekatere zagovornice feminizma, ki so nasprotovale ideološkemu razumevanju žensk »kot strojev za izdelavo gensko odličnih otrok«, kot tudi različna združenja prizadetih ljudi, ki so nasprotovali stigmatizaciji tistih prizadetih ljudi, ki jih želi družba odstraniti.¹⁵

¹³ Prim. T. W. Hilgers, *Prenatal and pre-implantation genetic diagnosis: duty or eugenic prelude v: Pontificia Academia pro Vita, Human Genome, Human Person and the Society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 176; J. Milliez, *L'Euthanasie du fœtus*, Editions Odile Jacob, Paris 1999, 28-29.

¹⁴ Prim. J. Testart, *Le Désir du Gène*, Flammarion, Paris 1994, 36-40.

¹⁵ Prim. D. J. Kevles, n. d., 767.

Z leti se je uspešnost genskih testov izredno povečala. S prenatalnimi genskimi preiskavami tako lahko danes odkrijemo otroke, ki trpijo zaradi Downovega sindroma, za spino bifido, Turnerjevim sindromom, Tay-Sachsovo boleznijo, srpasto celično anemijo itd. Prav tako pa lahko v dednem materialu odkrijemo navzočnost takšnih bolezni, ki se kažejo šele čez leta. Takšni bolezni sta npr. Huntingtonova bolezen in bolezen policističnih ledvic. Ob razvoju genske diagnostike velja omeniti še genske teste za odrasle ljudi. Najbolj znani so testi za ugotavljanje raka na jajčnikih, za cistično fibrozo, gena BRCA-I, ki povzroča raka na prsih itd. Izjemen zagon na področju genetike in molekularne biologije danes predstavlja raziskava *Projekt človeški genom*, v okviru katerega so leta 2000 dokončno zaporedili (sekvencionirali) človeški genom. Funkcionalna in primerjalna genomika, ki obdelujeta dobljene genomske podatke, postajata vir novih etičnih problemov. Prvi problem, ki je povezan s populacijsko genomiko, je genomska stigmatizacija, ki posamezne narode označi kot nosilce določenih genskih okvar. Drugi problem predstavlja odsotnost sleherne genske terapije. Zato ostaja splav še naprej edina oblika »zdravljenja« genskih nepravilnosti. Splav tako pogosto ostaja mehanizem evgenične selekcije, s katerim spreminjamo gensko raznovrstnost človeštva.

Genomske raziskave spremljajo številni družbeni in politični pojavi. Leta 1988 je James D. Watson, direktor ameriškega programa za raziskovanje človeškega genoma, zahteval da se 3% proračuna nameni za proučevanje socialnih, etičnih in pravnih posledic genomskih raziskav. Ob tem je posebej opozarjal na nevarnost vrnitve nove evgenike, ki podobno kot starejša izloča nemočne in prizadete iz družbenega okolja. Podobno držo zasledimo tudi v Evropski zvezi, ki je istega leta prepovedala ključne raziskave in posege v človeški genom.

Danes lahko poleg genomskega redukcionizma, komercializacije dednega materiala in dostopnosti genskega znanja opazamo vedno bolj očiten pojav, ki ga opisujemo z imenom »starševska evgenika«. Staro družbeno evgeniko je namreč zamenjala nova, ki je tesno prepletena z medicino in logiko potrošniške družbe. Po nekaj desetletjih se ponovno soočamo s problemom identificiranja in onemogočanja določenih skupin ljudi. Merila za opredeljevanje ljudi niso več ideološka, temveč izključno genetska. V prenatalni diagnostiki so gensko stigmatizirani vsi tisti, ki so nosilci težko ozdravljivih ali neozdravljivih bolezni. Ker ustrezne somatske ali ključne genske terapije še ni, ima mati na voljo samo dve možnosti: donositev ali splav. Izjemno visok odstotek mater, ki splavijo v primeru potrditve kromosomske trisomije, priča, da gre za pojav, ki ima družbene posledice. Premajhen poudarek na genskem svetovanju ter zaveza med državo, zavarovalnicami in medicino, omogoča v današnji družbi izločanje ljudi z določenim genskim profilom (npr. mongoloidov).

»Ali je kaj narobe, če hočemo bolj zdrave otroke?« je vprašanje tehnološke evgenike, ki več ne nastopa kot zarota, temveč kot vir družbene in gospodarske blaginje. Čustveni, socialni in materialni pritiski botrujejo odločitvi staršev, da se odločajo za »terapevtske« splave. S tem omogočajo izvajanje t.i. negativne evgenike, ki onemogoča rojevanje tistih ljudi, ki imajo neustrezen genski profil. Omeniti velja tudi pozitivno evgeniko, ki jo obljublja tako somatska kot klična genska terapija. Izbira spola in spreminjanje lastnosti bodočega otroka omogoča spreminjanje biološke usode in s tem ustvarjanje novega tipa človeka, ki se gensko razlikuje od do sedaj znanih.¹⁶

3. Etični problemi

Etična vprašljivost evgenike se izraža že v terminologiji. Pojmi kot so: »normalen«, »nujno izbrisati«, »zaželen« in »nezaželen« so ne le etično nesprejemljivi, ampak tudi znanstveno dvoumni (ideološki). Tudi natančne opredelitve »neprimerne genotipa« ni, zato so si že temeljni pojmi zelo različni in nasprotujoči.¹⁷ Vprašanje, ki se tu postavlja, je, ali je genska nagnjenost k raku na debelem črevesju ali pa hemofilija zadosten razlog za »slab« genotip zarodka, ki bi ga bilo potrebno splaviti. Prav tako se lahko vprašamo, kam vodi popolno izkoreninjenje okvarjenih genotipov. Zdi se, da bi z razvojem prenatalnih genskih testov postal vsakdo potencialni bolnik, ki ne ustreza tehnološkim kriterijem. Zato lahko dosledno zagovarjanje »genskega čiščenja« vodi k ukinitvi genske raznovrstnosti v človeški vrsti. Ob tem velja omeniti dejstvo, da se psihične posledice na materah, ki iz teh razlogov splavijo, velikokrat prezrte. Običajno gensko svetovanje skoraj nikoli ne predstavi posledic tako imenovanega »splavnega sindroma«, katerega žrtev je v vsakem primeru mati. Eden od problemov, ki ga lahko izpostavimo, je tudi ta, da evgenika v preteklosti skoraj nikoli ni prizadela bogate populacije. Skoraj vedno so bili žrtve evgenike predvsem revnejši sloji. Zato se postavlja vprašanje, ali ne gre tudi pri sodobni gensko obarvani evgeniki za podobne težnje.

Veliko genskih svetovalcev priznava, da ima večina obstoječih programov, kot sta npr. prenatalna diagnostika in presejalni testi, prikrita ali pa že odkrite evgenične namene. Zato ni čudno, da genskim svetovalcem velikokrat očitajo, da ne ščitijo dovolj družin oz. etničnih skupin. Vprašanje, pod kakšnimi pogoji je sprejemljiv gensko opravičljiv selektivni splav, ostaja še naprej temeljno vprašanje v številnih strokovnih

¹⁶ Prim. R. Frydman, *Dieu, La Médecine et l'Embryon*, Editions Odile Jacob, Paris 1999, 127-156.

¹⁷ Prim. M. Lappé, *Eugenics: Ethical Issues*, v: W. T. Reich, n. d., I, 72.

pogovorih. Izdelava s tem povezanih kriterijev ostaja še naprej nerešeno vprašanje. Ideološki pristopi in umetno spodbujanje neskončnih razprav brez ustreznih zaključkov opozarjajo na dejstvo, da bi lahko bilo takšno »etično iskanje« v bistvu plod biotehnokratov, ki v takšnem okolju lažje uresničujejo svoje želje in cilje. Tako se zdi mnogim moralno nesprejemljivo npr. splavljanje ženskih prenašalcev hemofilije, medtem ko je uničenje embrijev po preembrijskih genskih preiskavah za iste ljudi nekaj sprejemljivega. Ker izdelanih kriterijev v sodobnih demokracijah na tem področju še ni, ostaja še naprej dvom v resnično nevtralnost genskega svetovanja, ki bi bilo vedno v službi posameznika in imuno na ideologije.

Posebno pozornost zaslužijo državno podprti programi za zagotavljanje pravice do t.i. reproduktivne izbire. Načela, ki spremljajo to pravico, vključujejo odgovornost do prihodnjih generacij, dolžnost delati dobro in izkoreninjenje trpljenja ter dolžnost zdravstvenega osebja, da skrbi za genski zaklad posameznika. Običajno to reproduktivno svobodo uravnavajo preko mehanizma informiranega pristanka pred genskim testiranjem ter selektivnim splavom. Ob tem naj poudarimo, da je ena izmed temeljnih nalog družbe zmanjševanje trpljenja. Zato se lahko vprašamo, ali selektivni splav in informiran pristanek res predstavljata ustrezno zaščito pred izzive sodobne evgenike?

Ameriški bioetik Marc Lappe v svojih delih izpostavlja pet temeljnih načel, ki bi lahko sodobno družbo učinkovito varovala pred nevarnimi posledicami genske evgenike.¹⁸ Prvo načelo zajema t.i. medgeneracijsko pravičnost, ki predpostavlja tehten razmislek o generacijskih posledicah prenatalne genske diagnostike in njihove množične uporabe v družbi (npr. dolgoročne posledice izbire spola). Drugo načelo se sklicuje na znanstveno odgovornost, ki zahteva izdelavo temeljitih študij o učinkovitosti, smiselnosti in primernosti genskih testov. To še posebej velja za tiste teste, ki jih želi industrija poslati na trg. Tretje načelo je temeljno medicinsko načelo: ne škodovati. To pomeni, da uporabna genetika ne sme imeti škodljivih posledic tako za posameznika kot tudi za družbo. Ob tem velja omeniti mnenje tega bioetika, da naj bi imela negativna evgenika (se pravi izolacija škodljivih genov) prednost pred pozitivno evgeniko, ki želi (terapevtsko ali ideološko) spreminjati človeški genom. Četrto načelo je načelo avtonomije, ki omogoča posamezniku t.i. reproduktivno svobodo in zasebnost njegovih odločitev. Zadnje načelo pa vključuje prepričanje, da morajo biti pravičnost, koristi in tveganja enakomerno porazdeljena med vsemi. To pomeni, da ima pri pozitivnih posledicah posebno mesto populacija revnih.

¹⁸ Prim. M. Lappé, *n. d.*, 774-775.

4. Verska izročila o evgeniki

Za današnja velika verstva so vprašanja evgenike večinoma nova. Na splošno bi lahko v verskem izročilu evgeniko opredelili kot nadzor razmnoževanja človeka z namenom, da spremenimo oz. izboljšamo vrsto. Različna verstva so tako izoblikovala različne moralne norme, ki so uravnale poroko, spolnost, status zarodka in vzgojo otrok. V zadnjem času pa so nekatera verstva izoblikovala tudi lastna stališča do sodobne tehnovegenike, ki ima svoje korenine v silovitem razvoju na področju molekularne biologije, genetike in medicine.

Judovstvo se v svojem izročilu na več mestih sooča s problemom evgenike. Eno takšnih je prepoved poroke med družinskimi člani. Prepoved opredeljuje judovsko pravo, ki zato sicer nima bibličnih temeljev, ima pa več osnov v Talmudu in Mišni. Tako Talmud posamezniku dovoljuje, da se ne poroči v družino, kjer se pojavlja epilepsija, gobavost, tuberkuloza oz. kjer se kakšna resna bolezen večkrat pojavlja med družinskimi člani (Jevamot 64b). To pravilo predstavlja prvi zgodovinsko dokazani evgenični predpis, ki obsega tako verski kot družbeni sistem. Zaradi številnih porok znotraj svojih skupnosti Judje nadpovprečno obolavajo za nekaterimi zanje značilnimi genskimi boleznimi. Da bi dosegli večjo preglednost nad tem problemom, so v New Yorku ustanovili gensko bazo podatkov *Dor Ješarim* (rod pokončnih oz. iskrenih v Ps 112,2), kjer zbirajo podatke o vseh Judih, ki so nosilci genov za Tay-Sachovo bolezen. V ta urad prihajajo Judje in Judinje, ki želijo pred poroko opraviti gensko posvetovanje.¹⁹

V islamu je splav dovoljen samo za rešitev materinega življenja. Nikoli ne omenjajo izboljšave rodu.²⁰ Poroke urejajo samo s priporočanjem porok med muslimani oz. znotraj plemena.

Hinduizem in budizem do sedaj nimata nobenih izdelanih stališč o evgeniki. Znano je, da ima hinduizem zelo podrobno izdelan kastni in astrološki sistem, ki uravnava poroke med ljudmi. Za budizem pa lahko rečemo, da načeloma podpira spreminjanje genoma z namenom preprečiti genske bolezni.²¹

Odnose med krščenimi v katoliški in pravoslavni Cerkvi ureja cerkveno pravo. Evgenični značaj imajo določbe, ki se nanašajo na prepoved poroke med sorodniki. Ti kanoni veljajo za najstarejše kanone. V končni obliki pa so bili v katoliški Cerkvi opredeljeni na IV. lateranskem

¹⁹ Prim. D. M. Feldman, *Eugenics and Religious Law: Judaism*, v: W. T. Reich, n. d., I, 777-779.

²⁰ Prim. A. Sachedina, *Eugenics and Religious Law: Islam*, v: W. T. Reich, n. d., I, 783-784.

²¹ Prim. G. P. Redmond, *Eugenics and Religious Law: Hinduism and Buddhism*, v: W. T. Reich, n. d., I, 784-787.

koncilu, v pravoslavni Cerkvi pa na Trulanski sinodi leta 691. Vsebina teh kanonov se je kasneje razširila tako na kontinentalno kot tudi anglosaško civilno pravo.

O problemu tehnološke evgenike je znotraj katoliške Cerkve pomemben dokument Francoske škofovske konference o genetiki in človeškem dostojanstvu iz leta 1998.²² V njem se škofje sprašujejo ali ne predstavljajo nove oblike predrojstvene diagnostike nevarnost novega evgenizma. Ob tem izpostavljajo primer široko sprejetega pravila v francoski družbi, da se po pravilu splavljajo otroci oboleli s kromosomsko trisomijo oz. drugimi anomalijami. Škofje ugotavljajo, da se ob tem govori o nekakšni preventivi, ki preprečuje negativne ekonomske posledice. Dejstvo je, da takšna miselnost povzroča, da ob predrojstvenih tehnikah narašča število splavov. Številni invalidi in prizadeti se zdijo v takšnem miselnem okolju kot »medicinske preventivne napake.« Zanimiva je tudi ugotovitev T. W. Hilgersa, ki pravi, da je v zadnjih 35. letih prišlo do odločilnega preobrata v razumevanju predrojstvene diagnostike. Pravi da so bili ti testi sprva namenjeni za iskanje ustreznega zdravljenja za zarodke, danes pa postajajo instrument eliminacije prizadetih in bolnih.²³

5. Slovenija

V našem okolju je evgenika najbolj očitno prisotna na štirih področjih. Najprej jo srečamo na področju predrojstvenih preiskav, ki so povezane s terapevtskimi splavi (najbolj znan je primer kromosomske trisomije).²⁴ Drugo področje sega v postopke darovanja in uporabe spolnih celic. Semenske in jajčne banke so namreč kraji, kjer se sanitarno in gensko testirajo spolne celice in se jih loči glede na njihovo kvaliteto oz. lastnosti (v ta namen se zbirajo informacije o dednih boleznih in značilnosti darovalca). Takšni kriteriji za »zdravje« in primernost spolnih celic lahko predstavljajo vir nove tehnovevgenike. Tretje področje vključuje metodo umetnega oplojevanja ICSI (*intracytoplasmic sperm injection*), kjer se vnese v jajčno celico samo eno moško spolno celico. Obe spolni celici se predhodno gensko pregleda in obdela. Vedno bolj razvita tehnika omogoča genomsko izbiro, še preden pride do spočetja. S tem vplivamo na gensko kvaliteto tako spočetega otroka. Četrto področje pa predstavljajo predimplantacijske preiskave, kjer v primeru oploditve v epruveti naredimo genske teste tako dobljenih zarodkov. Samo zarodki, ki gensko ustrezajo izsledkom genetike, imajo možnosti za vnos v ma-

²² Prim. Conseil permanent de la Conférence des Evêques de France, *Essor de la Génétique et Dignité Humaine*, Bayard 1998.

²³ Prim. T. W. Hilgers, *n. d.*, 186.

²⁴ Vsa ta področja so navzoča tudi v francoski družbi. Prim. J. Testart, *n. d.*, 55-59.

ternico in kasnejše rojstvo. Zato vse te tehnike uvrščajo našo državo med tiste, ki na tih in vedno bolj učinkovit način rešuje problem rojevanja gensko neustreznih otrok. Ob tem velja omeniti, da pri tem izvajalce in uporabnike največkrat vodita dva razloga: socialni (dobro staršev) in finančni (ekonomske obveznosti družbe).

Sklep

Predorojstveni genski testi predstavljajo vir nove oblike evgenike. Dedne informacije, ki so sestavni del vsakega človeka, postajajo kriteriji za komercialno in socialno opravičenost rojstva. Temeljni problem ostaja vprašanje, ali smemo zmanjševati trpljenje tako, da izločamo iz našega družbenega okolja gensko prizadete ljudi. Gotovo je naloga vsake družbe, da zmanjšuje trpljenje svojih članov. Vendar pa se tu postavljata dve načelni vprašanji: Ali je zato dovoljeno žrtvovati življenja še nerojenih? in Ali je v imenu preprečevanja trpljenja smiselno odstranjevati iz naše družbe ljudi določenega genskega profila? Tako imenovana *Konvencija o bioetiki* Sveta Evrope govori o zaščiti človeškega genoma in s tem preprečuje kakršne koli komercialne ali ideološke modifikacije.²⁵ Pozitivna evgenika je s tem pravno omejena. Zaradi nerešenega položaja človeškega zarodka pa ostaja negativna evgenika vedno bolj aktualna. Zato je temeljni problem tehnološke evgenike v bistvu vprašanje položaja človeka v predrojstvenem obdobju. Ali je v tem času že nosilec človeškega dostojanstva? Mu lahko priznamo pravico do življenja, nedotakljivosti in do zdravstvenega varstva? Ta vprašanja pa so že nekaj desetletij poligon številnih razprav in mnenj bioetikov, filozofov, pravnikov in teologov. Globalno soglasje o tem problemu bo gotovo spodbudilo vsa prizadevanja za zmanjševanje trpljenja in zaščito nerojenih.

Povzetek

Znanost o evgeniki pridobiva v novejši zgodovini vedno pomembnejše mesto. Predvsem v zadnjem stoletju se je evgenična misel obogatila s številnimi biološkimi, genetskimi in vedenjskimi kriteriji, ki so kmalu vplivali na izvajanje prisilnih (evgeničnih) sterilizacij. Takšne negativne izkušnje v ZDA, Skandinaviji in Nemčiji v prvi polovici 20. stoletja evgenike niso izkoreninile, temveč so jo le spremenile v manj nevarno obliko. Zato današnja tehnodružba vidi v evgeniki prostor za uveljavljanje

²⁵ O vsebini *Konvencije o bioetiki* podrobneje piše A. Mlinar, *Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij*, v: *BV* 61 (2001), 63-78.

komercialnih, ekonomskih, ideoloških in političnih razlogov s katerimi želi vplivati na gensko podobo jutrišnjega človeka. Verska in etična izročila ji pri tem pomagajo vrednotiti tako pozitivne kot negativne postopke in posledice takšnega ravnanja.

Ključne besede: evgenika, bioetika, genski testi, genomika, medicinska etika

Summary: Tadej Strehovec OFM, Man between Genetic and Eugenic Codes. Hereditary Information and Criteria for Commercial and Social Justification of Birth

Recently, the science of eugenics has gained an increasing importance. Especially in the 20th century the eugenic thought acquired numerous biological, genetic and behavioural criteria that soon gave rise to forced (eugenic) sterilisations. Such negative experiences in the United States, in Scandinavian countries and in Germany in the first half of the 20th century, however, did not eradicate eugenics but just transformed it into a less dangerous form. Hence, the present technological society sees eugenics as an area of pushing through commercial, economic, ideological and political reasons to be applied in influencing the genetic image of tomorrow's man. Religious and ethical traditions aid it in evaluating the positive and the negative processes as well as the consequences of such actions.

Kew words: eugenics, bioethics, genetic testing, genomics, medical ethics.

Anton Mlinar

Razprava o evtanaziji v Sloveniji

Uvod

V Sloveniji je razprava o evtanaziji vedno potekala v senci razprave o splavu. Včasih sta splav in evtanazija pomenila skoraj isto stvar. V to smer je šla razprava v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, ko se je zaradi zapletov z zdravilom kontergan (talidomid) pojavilo vprašanje o evtanaziji otrok, vendar strogo v smislu zdravniške evtanazije.¹ Tok dogodkov v nekdanji Jugoslaviji je kasneje z veliko hitrostjo peljal naproti liberalizaciji splava,² razprava o evtanaziji pa ni nikoli prestopila parlamentarne praga.

1. Iz časovnega zaporedja v devetdesetih

Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani je med 15. in 30. novembrom leta 1994 izvajala mednarodno raziskavo o samomorih SU-IATT, katere nosilec je bil Oddelek za klinično psihologijo Univerze v Leidnu (NL). Vprašalnik je obsegal nekatera vprašanja, ki so odsevala tedanje razpoloženje na Nizozemskem, na primer: »Kaj menite o ustanovitvi zavodov ali klinik, na katere bi se ljudje, ki bi želeli napraviti konec svojemu življenju, lahko obrnili po pomoč, ko bi želeli umreti?«, »Kako verjetno je po vašem mnenju za ljudi na splošno, da napravijo samomor ...« in nato (a) »če so stari in pohabljeni?« in (b) »če trpijo za hudo in dolgotrajno boleznijo?« (itn.), »Ali menite, da ima človek pravico napraviti samomor?«, »Če bi nekdo prosil, da mu pomagate napraviti samomor, bi vi v to privolili?«, »Ali menite, da imate vi sami pravico napraviti samomor?«³ itn. Rezultati te raziskave v Sloveniji niso bili objavljeni.

¹ J. Milčinski, *Dva obraza evtanazije*, v: isti, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 159-167.

² *Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti* je bil sprejet 26. aprila 1969 (*Ur. list SFRJ* 20/69). Na osnovi tega zakona so posamezne republike tedanje države sprejele deloma še bolj liberalno zakonodajo. Slovenija je *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok* sprejela 26. aprila 1977 (*Ur. list SRS* 11/77).

³ Mednarodna raziskava *Stališča o samomorih* (vprašalnik), Ljubljana 1994.

Leta 1995 se je strokovna javnost odzvala na oregonski zakon o dostojanstveni smrti. Spomladi leta 1997 je nacionalna televizija organizirala odmevno okroglo mizo, na kateri je bil govor predvsem o pravici javnosti do obveščeniosti. Medtem ko na dekriminalizacijo evtanazije na Nizozemskem leta 1993 v slovenski javnosti skoraj ni bilo odzivov, je sprejem zakona o evtanaziji na Nizozemskem novembra 2000 spodbudil pravnike, da so 5. februarja 2001 na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani organizirali okroglo mizo o evtanaziji.⁴ Iz zapisa pogovora⁵ je mogoče razbrati, da pri nas to vprašanje sicer ni neznano, da pa se nahaja v senci drugih problemov.

Dane Zajc je bil najbrž edini, ki se je s člankom *Evtanazija na obzorju* konec leta 2001 ironično odzval na prigovarjanje nizozemskih svetovalcev v ministrstvu za zdravstvo: »Človek iz Nizozemske, kjer je evtanazija uzakonjena, je pred nekaj dnevi v Ljubljani predaval in za javnost privoščljivo izjavil, da bo morala tudi naša dežela že kmalu premišljevati o podobnem zakonu.«⁶ V Sloveniji do danes ni bilo nobene relevantne interdisciplinarne raziskave o razpoloženju javnosti do evtanazije, ki bi jo lahko primerjali podobnim raziskavam v Ameriki in na Nizozemskem, tudi še ni nobenega osnutka zakona, ki bi govoril o legalizaciji evtanazije, in tudi ni mogoče z gotovostjo reči, da je obveščeniost javnosti o tem vprašanju zadovoljiva. Zgodba o splavu namreč govori, da razprav o splavu, preden je ta prestopil prag parlamenta, praktično ni bilo. Tako so poslanci odločali o stvari, ki je niso poznali. Mnenje strokovne javnosti o splavu pred letom 1969 ni imelo nobenega vpliva na zakonodajni postopek.⁷ Edino mnenje o zakonu iz »laične« javnosti je bilo mnenje Katoliške cerkve,⁸ ki pa je bilo tarča ostrih napadov v medijih. Evtanazija je v tej senci nerazpoznavna, »na obzorju«, in jo je mogoče zlahka opravičiti. Dane Zajc pravi: »Ne zaupam v zakon gospodarjev smrti.«

Na drugi strani je bilo kar nekaj strokovnih člankov na to témo. Največ odzivov v strokovni javnosti je bilo leta 1995 deležno dejstvo, da so v ameriški zvezni državi Oregon sprejeli *Zakon o dostojanstveni smrti*. O tem so pri nas pisali zdravniki Metka Klevišar, Matija Cevc, Anton Dolenc, Vojko Flis in zlasti Jože Trontelj, poleg njih pa tudi nekateri pravniki, sociologi, psihologi in teologi. V medijih je imela evtanazija

⁴ Spodnji dom nizozemskega parlamenta je sporno odločitev sprejel 28. novembra 2000, zgornji dom 10. aprila 2001, zakon je stopil v veljavo 1. aprila 2002.

⁵ *Milostna smrt: Pravno in zdravniško sporne odločitve o končanju življenja*, v: *Dignitas*, št. 10 (2001) 128-148.

⁶ D. Zajc, *Evtanazija na obzorju*, v: *Ampak* 3 (2002/1) 1.

⁷ Janez Milčinski je kasneje, ko je pripravljal svoje razprave za knjižno objavo, pri razpravi *Etični in pravni pogled na splav*, v: isti, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 210-219, moral zapisati: Razvoj je šel drugo pot, kot smo jo pričakovali.

⁸ *Kaj pravijo jugoslovanski škofje o splavu*, v: *Družina* 18 (1969) št. 3., str. 1.

različen odmev. Članki v časopisih so pogosto sledili domnevnim podatkom o javni sprejemljivosti evtanazije,⁹ včasih pa so k temu celo spodbujali.¹⁰ Novinarji na TV (1996) so pravilno ocenili, da ima javnost pravico vedeti in da je treba v razpravo vključiti pristojne ljudi, toda dlje od opredelitev stališč »za« in »proti« v teh razpravah ni prišlo. Slovenska izdaja *Journal of American Medical Association* (JAMA) je leta 1995 objavila prevod razprave E. J. Emanuela, ki velja za eno najbolj uravnoteženih besedil za javno razpravo o tem vprašanju.¹¹ Morda preseneča dejstvo, da se je v preteklem desetletju za to témo odločilo relativno veliko število študentk in študentov, ki so evtanazijo izbrali za nosilno témo diplomskih oziroma zaključnih nalog.¹² To na svoj način dokazuje, da v našem ožjem okolju pojmi o tem, kaj evtanazija v resnici je, še niso razčiščeni, niti med zdravniki in pravniki niti v javnosti.

Slovenski prostor je nekako na robu žgočih in strastnih razprav, ki v zadnjih desetletjih razdeljujejo svetovno javnost. Morda je v tem razlog za najtežje nerazčiščeno in z evtanazijo povezano vprašanje, da se evtanazija pojmuje kot alternativa neozdravljivim boleznim ter da bi jo nekateri najbrž imeli za »zaslužno početje«.¹³ To pomeni evtanazijo prikazati v etični (sprejemljivi) luči. Tak je bil primer splava, ki je bil tako rekoč legaliziran v senci nevednosti, in sicer kot »pravica do svobodnega odločanja o rojstvu otrok«.¹⁴ Zato današnje razprave o evtanaziji naj

⁹ E. J. Emanuel – D. L. Fairclough – L. L. Emanuel, *Evtanazija in samomor z zdravniško pomočjo - odnos in želje bolnikov v terminalni fazi bolezni in njihovih negovalcev (Attitudes and desires related to euthanasia and physician-assisted suicide among terminally ill patients and their caregivers)*, v: *JAMA* 9 (2001/2) 83-91. Razprava z empiričnimi podatki potrdi, da se odgovori, če kdo govori o evtanaziji kot o svoji zahtevi, ali o evtanaziji drugih, med seboj bistveno razlikujejo.

¹⁰ K. Mahnič, *Moj Bog pravi, da je to moja odločitev: evtanazija v Avstraliji*, v: *Delo*, št. 147 (28. 6. 1997), str. 36; U. Matos, *Poslednja pravica: ali imamo od zdravnika pravico zahtevati, da nam konča življenje?*, v: *Mladina*, št. 14 (5. apr. 1999) 48-50; U. Vidic, *Rešite planet - ubijte se!*, v: *Zofa* 2 (1998/7) 42-43. M. Grah, *Pravica do smrti - poslednja pravica?*, v: *Delo*, št. 101 (5. maja 2001) 8-10 (v tem članku zlasti stališče Petra Kovačiča Peršina).

¹¹ E. J. Emanuel, *Evtanazija. Zgodovinski, etični in empirični pogledi*, v: *JAMA* 3 (1995/2) 20-27; E. J. Emanuel – D. L. Fairclough – L. L. Emanuel, *n. d.* Evtanazija in samomor z zdravniško pomočjo (SZP) sta zelo sporni temi. Razprava poroča o odnosu bolnikov v terminalni fazi bolezni do evtanazije in SZP, kako trdne so njihove želje, kateri dejavniki na te želje vplivajo in kakšen je delež bolnikov, ki je na tak način končal življenje. Raziskave so potekale od marca 1996 do julija 1997, in sicer v petih naključno izbranih velemestnih statističnih področjih in na enem ruralnem področju. Sodelovalo je 988 bolnikov (stopnja odzivnosti 87,4%) in 893 negovalcev, ki so jih bolniki sami določili (stopnja odzivnosti 97,6%).

¹² Več o tem na cobissu.

¹³ D. Zajc, *Evtanazija na obzorju*, v: *Ampak* 3 (2002/1) 3.

¹⁴ Prim. naslov slovenskega zakona o splavu: *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*, v: *Ur. list SRS* 11/77.

ne bi bile polemične v smislu ustvarjanja dveh taborov, od katerih je eden »za« in drugi »proti«, pač pa naj bi bile »smiselne«; take bodo, če bodo temeljile na spoštovanju človeškega življenja in ohranitvi dostojanstva osebe in če bodo poglobljale spoznanja o človekovi avtonomiji in dvigale kvaliteto življenja tistim, ki potrebujejo pomoč, in tistim, ki jim pomagajo. Leta 1997 je Državna etična komisija izdala stališče o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji.¹⁵ V strokovnih krogih se ta vprašanja zbirajo pod krovnim pojmom *paliativna* (celostna) terapija. V ta namen je bilo leta 1995 ustanovljeno Slovensko društvo Hospic.

2. Pravno in filozofsko-etično ozadje razprav o človeškem življenju

Pri prej omenjeni okrogli mizi na Pravni fakulteti (2001) sta poleg pravnikov sodelovala tudi zdravnik (Jože Trontelj) in filozof (Edvard Kovač). Edvard Kovač je poudaril, da se pred vprašanjem o evtanaziji (dobri smrti) pojavlja važnejše vprašanje o človeku: »Kdo sem?« »Kdo je zame drugi?« in »Kdo je človek v družbi?« »S pojmovanjem življenja in s cenjenjem posameznika, individuuma, je seveda zraslo tudi spoštovanje njegovega življenja. Živimo v kulturi, ki ceni posameznika.«¹⁶ Poudaril je tudi, da to ni nujno posledica človekovih pravic oziroma da človekove pravice niso edini način, kako izraziti vrednost posameznika, njegovo nedotakljivost in dostojanstvo, pač pa da so človekove pravice posledica tistega razmišljanja, govorjenja in ravnanja, s katerim je nekdo hotel izraziti svoje dostojanstvo. Ena temeljnih dilem v razpravah o vrednosti človeškega življenja in o dostojanstvu človeške osebe je, kako priti do etičnega konsenza o tem, kaj pomeni, da je človek oseba, da ima neodtujljivo dostojanstvo in da je kot oseba nedotakljiv v celotnem obdobju življenja. Gilbert Meilaender¹⁷ meni, da za razpravo o človeškem dostojanstvu ni nevtralnega izhodišča in da so vsa vprašanja, ki so povezana s človeškim življenjem, v bistvu normativna, vrednostna in po značaju etična. Pojem človeškega dostojanstva ni povezan z neko geografsko pogojeno filozofijo, pojmovanjem osebe ali izročilom človekovih pravic, pač pa je izraz dejstva, da je človek bitje komunikacije in da pojma »posameznik« in »oseba« nista povsem istovetna. Ko namreč kdo človekovo dostojanstvo utemeljuje zgolj z individualnostjo, in sicer tako, da ima posameznik tako rekoč absolutno pravico odločiti o samem sebi ne glede na druge, ter da je prav ta pojem avtonomije odločilen za poj-

¹⁵ J. Trontelj, *Stališče Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji*, v: ZV 66 (1997) 269-270. Ta tekst je tudi v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić, *Medicina in pravo*, 335-347.

¹⁶ *Milostna smrt ...*, 136.

¹⁷ www.bioethics.gov/meetings/200201/meilander.html (27. 4. 02).

movanje dostojanstva, zanika osebo, ki je oseben odnos. Anton Stres prav tako pravi, da je temelj človekovih pravic tisto razumevanje osebe, ki ima osebo za transcendentno oziroma navzoče bitje, še več: da človekove pravice ne le izražajo človekovo dostojanstvo, ampak da je človekovo dostojanstvo to, kar ljudi med seboj povezuje *kot* ljudi. Z idejo dostojanstva se je mogoče iz čisto racionalnih izhodišč upirati tisti ideji avtonomije, ki ima evtanazijo za zasebno stvar posameznikove svobode. Osebno dostojanstvo se namreč začinja tam, kjer se preneha ocenjevati bitja po njihovi uporabnosti in koristnosti.¹⁸ Oseba ni vase zaprt subjekt, temveč je bistveno odprto bitje.

Obdobje tako imenovane moderne postavlja v ospredje avtonomni subjekt, ki je »nedolžen« in s katerim je povezano specifično pojmovanje svetosti življenja. Ta ideja avtonomije – skoraj absolutna pravica do odločanja o samem sebi – ima kar veliko zagovornikov tudi v času, ko je ideja o individuumu kot absolutni vrednosti v Kantovem smislu tako rekoč že arhaična. Ko postavljam pod vprašaj razumevanje avtonomije, se ne vprašujem o vrednosti Kantove trditve, da človeško bitje odlikuje dostojanstvo, to je notranja, končna, brezpogojna, neprekršljiva, nepri-merljiva in nezamenljiva vrednost, pač pa izrekam dvom o (nekantovski) trditvi, da bi bilo lahko kakšno gorje, ki ga povzroči bolezen, nezdružljivo s človeškim dostojanstvom in bi »zaslužilo« milostni strel (uboj iz usmi-ljenja). Z ozirom na to trditev bi zdravnik, ki bi končal svoje življenje ali življenje nekoga drugega, ne razvrednotil svojega dostojanstva. Končna posledica takega razmišljanja je, da bi morali kritiki modernega pojmo-vanja avtonomije za svoje mnenje (nasprotovanje) najti bolj tehten raz-log.¹⁹ Ne glede na to, da do neke mere drži, da se človek rodi in umrje sam, ne more nikjer o sebi odločati povsem avtonomno brez ozira na druge.

Filozofi in etiki zato radi poudarjajo, da ljudje, ki (pre)hitro vidijo rešitev v evtanaziji, najbrž s tem ne kažejo, da jim je do spoštovanja živ-ljenja v vseh obdobjih in da se zavedajo, da dostojanstvo ni odvisno od okoliščin, v katerih človek živi. Najbrž hočejo povedati, da si dostojanst-va ne pustijo vzeti niti v času najhujše bolezni, ne pa, da bi v takem tren-utku radi odločali o načinu smrti. Ključni pojem je dostojanstvo tistega, ki definira dostojanstvo (drugega), posebno zdravnika.

Iz naslova okrogle mize o evtanaziji na Pravni fakulteti je mogoče sklepati, da se je treba do evtanazije opredeliti pred vstopom tega vpra-

¹⁸ Prim. A. Stres, *Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva*, v: *BV* 61 (2001) 129-151.

¹⁹ Prim. F. Klampfer, *Suicide, Euthanasia and Human Dignity*, v: *Acta analytica* 16 (2001), št. 27, str. 7-34.

šanja v zakonodajno proceduro. Mediji²⁰ so v zadnjih letih večkrat omenjali mnenje svetovalcev pri ministrstvu za zdravje, nekaj jih je iz Nizozemske, da je nizozemska rešitev najboljša. Pravniki se zavedajo, da pri nas ta razprava poteka v senci zakonodaje o splavu. Ne glede na to, da se pravniki sklicujejo na anglosaško pravno doktrino, ki jasno razlikuje med ustavno in pravno doktrino, poudarjajo pomen samostojnosti sodne veje oblasti in v ta namen tudi izrekajo previdne sodbe, zavedajoč se pomanjkljivosti, da ni soglasja o statusu osebe v celotnem obdobju življenja, se ni mogoče izogniti skušnjavi, ki je bila izražena zgoraj,²¹ da etična refleksija v zakonodajnem postopku nima veliko možnosti in da bi lahko posege Evropskega sodišča za človekove pravice (ESČP)²² na to področje kdo hitro imel za poseganje sodišča onkraj meja pristojnosti. Pravniki opozarjajo na nadaljnje razhajanje med ustavno in pravno doktrino, ko ni več jasno, če zakon dejansko zastopa interese posameznika proti interesom države in če je prvi interes države ščititi posameznika.²³ Poudarjajo pomen Konvencij, ki imajo pravne posledice, in izjav evropskih ustanov, čeprav na primer izjave Parlamentarne skupščine o dostojanstveni smrti istočasno jemljejo le kot nasvet. Izluščiti je mogoče naslednje vidike: ponovno je treba opredeliti človekovo pravico do avtonomije ter vsakemu hudo bolnemu človeku omogočiti ustrezno terapijo pri lajšanju bolečin. Mnenje je, da je pravica do dostojanstvene (naravne) smrti najtesneje povezana z omenjenima možnostma.

Ko je A. Teršek analiziral ustavne, zakonske (kazenskopravne) in etične okvire v RS v zvezi z evtanazijo in pomočjo pri samomoru,²⁴ je omenil naslednje ustavne okvire: 17. člen Ustave RS, ki govori o nedotakljivosti človeškega življenja, 18. člen, ki govori o prepovedi mučenja, ponižujočega kaznovanja in izvajanje medicinskih ali drugih znanstvenih poskusov brez svobodne privolitve prizadetega, 21. člen ustave, ki govori o varstvu človekove osebnosti in dostojanstva, 34. člen ustave, ki govori

²⁰ U. Matos, *Poslednja pravica: ali imamo od zdravnika pravico zahtevati, da nam konča življenje?*, v: *Mladina*, št. 14 (5. apr. 1999) 48-50; J. Bohak, *Zori čas razprave: evtanazija*, v: *Delo*, št. 16 (20. jan. 2001) 12-13; M. Grah, *Pravica do smrti - poslednja pravica?*, v: *Delo*, št. 101 (5. maj 2001) 8-10; *Evtanazija - tabu, ki izginja. Naj umre, kdor hoče?*, v: *Delo*, št. 230 (5. okt. 1996), str. 45.

²¹ Prim. *Priporočilo 1418*, proteste Parlamentarne skupščine Sveta Evrope in odzive nizozemske vlade nanje (6. pogl); http://europa.eu.int/comm/european_group_ethics/index_eu.htm

²² www.echr.coe.int (*European Court of Human Rights*).

²³ Prim. A. Teršek, *n. d.*, 199. Ko analizira odločitev ameriškega sodišča, poudari, da je interes države v tem primeru istoveten pravici, ki jo posamezniku zagotavlja ustava. Posamezniku se torej ni treba bati, da bodo njegove pravice prikrajšane zaradi interesov države oziroma nekega sivoz v državi. Pojavi se torej upravičeno vprašanje, koga ščiti zakon o evtanaziji na Nizozemskem. Zdravnike?

²⁴ A. Teršek, *n. d.*, 218-221.

o pravici do osebnega dostojanstva in 51. člen, ki govori o pravici do zdravstvenega varstva.²⁵ Zakon o zdravstveni dejavnosti²⁶ v 47. členu govori o zdravstveni oporoki (*living will*). Zakon o obligacijskih razmerjih²⁷ tudi že govori o tem, da je bolnik soodgovoren za to, kar se dogaja med njim in zdravnikom, čeprav seveda postavlja v ospredje odgovornost zdravnikov. Kazenski zakonik RS²⁸ v 127. členu govori o kaznivem dejanju umora, v 131. členu pa o napeljevanju k samomoru in o pomoči pri njem,²⁹ v 129. členu pa govori o smrti iz malomarnosti.³⁰ Kodeks medicinske etike in deontologije Slovenije³¹ evtanazijo odklanja in obsoja kot lažni humanizem (43. člen). Bolnikovo umiranje je del zdravljenja (44. člen) in zato je zdravnik dolžan poskrbeti vse potrebno za »smiselno zdravljenje«. 45. člen govori o pravicah umirajočega do paliativne terapije in o zdravnikovi nalogi, da bolniku »zagotovi priložnost, da se lahko duševno pripravi na pričakovano smrt«. 46. člen govori o dolžnem obveščanju bolnika o njegovi bolezni, o spoštovanju človekove svobode, zlasti tudi o pravici do neobveščeniosti, pa tudi o upoštevanju bolnikove domnevne volje, če je bolnik v nezavesti, ter o mnenju oseb, ki bolnika dobro poznajo.

Interpretacija Ustave RS se naslanja na merila Konvencije o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin (KVČP). Splošno mnenje je, da bi Svet Evrope za prepoved evtanazije moral sprejeti posebno konvencijo, ki bi to prepovedovala, na drugi strani pa bi bilo potrebno dopolniti 2. člen KVČP. Ko se interpretacije nanašajo na stopnjo pravne

²⁵ 51. člen Ustave RS med drugim pravi: »Nikogar ni mogoče prisiliti k zdravljenju, razen v primerih, ki jih določa zakon.«

²⁶ *Ur. list RS* 9/92.

²⁷ Prim. A. Polajnar-Pavčnik, *Obligacijski vidiki razmerja med bolnikom in zdravnikom*, v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić (ur.), *Pravo in medicina*, Ljubljana 1998, 89-118.

²⁸ *Ur. list RS* 63/94 (veljati je začel 1995).

²⁹ 131. člen, prvi odstavek: »Kdor koga naklepoma napelje k samomoru ali mu pomaga pri samomoru in ta stori samomor, se kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let.« 131. drugi odstavek: »Kdor stori dejanje iz prejšnjega odstavka proti mladoletni osebi, ki je že stara štirinajst let, ali proti osebi, katere sposobnost razumeti pomen svojega dejanja ali imeti v oblasti svoje ravnanje je bila bistveno zmanjšana, se kaznuje z zaporom od enega do desetih let.«

³⁰ 127. člen KZRS, prvi odstavek: »Kdor komu vzame življenje, se kaznuje z zaporom najmanj petih let.« 127. tretji odstavek: »Če je bilo dejanje iz prvega odstavka tega člena storjeno v posebno olajševalnih okoliščinah, se storilec kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let.« KZ opredeli tudi posebne sramotne oblike kaznivega dejanja odvzema življenja, za katere je predvidena kazen do 20 let, med katerimi bi se lahko znašel tudi kak primer evtanazije. Kaznivo dejanje zagreši tudi zdravnik, ki pomaga bolniku v popolnoma brezupnem položaju k hitrejši smrti. 129: »Kdor povzroči smrt drugega iz malomarnosti, se kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let.«

³¹ Revidiran in potrjen 1. februarja 1993 (*Glasilo Zdravniške zbornice Slovenije*).

zaščite človekove svobode, se pravniki radi ozirajo na ameriško interpretacijo 14. amandmaja Ustave ZDA v odločitvah sodišč. ESČP se načelno naslanja na tezo, da so interesi države istovetni z interesi posameznih državljanov. Konvencije so za članice pravno zavezujoči dokumenti, vendar se glede posameznih vprašanj – tudi glede evtanazije – ne izjasnijo. Nedavno je bila na ESČP vložena tožba »Pretty proti Združenemu kraljestvu«,³² ki potrjuje, da morajo države na eni strani odločiti v skladu z 2. členom KVČP in da naj vprašanje evtanazije zakonsko uredijo. Zakonska ureditev mora biti skladna s KVČP, o skladnosti pa odloča ESČP. Podobno kot KVČP tudi Ustava ne štiti pravice do smrti, te pravice pa ne more niti dati. Ustava tudi ne prepoveduje samomora in evtanazije, razen če imamo tudi evtanazijo za smrtno kazen; izrecno je namreč prepovedana smrtna kazen.

Ni pa se mogoče izogniti občutku, da razprava poteka v senci legaliziranega splava. To dokazujejo zlasti tiste pravne interpretacije, ki včasih predlagajo, naj bi evtanazijo obravnavali podobno kot splav, se pravi kot zasebno vprašanje pacienta in zdravnika. Vprašanje je, čemu bi bil potreben zakon, saj bi legalizacija pomenila, da bi lahko kdo svojo pravico iztožil. Koga bi ščitil tak zakon?

Pravica do življenja je podobna pravici do naravne smrti oziroma te pravice ne izključuje; izraža namreč, da posameznik niti o začetku niti o koncu življenja ne more razpolagati samovoljno. Toda pozitiven zakon ne more na enak način ščititi pravice do življenja in pravice do smrti. Zakon štiti svobodo, dostojanstvo in pravico do zasebnosti; daje pravico do odklonitve (prekinitve) zdravljenja in do terapije bolečin. To z drugimi besedami pomeni, da na presojo dejanj ne vpliva razlika med aktivnim in pasivnim ravnanjem, ampak med neposrednimi in posrednimi motivi.³³ Pravica do (naravne) smrti pomeni ustvaritev takih pogojev in okolja, kjer je njegovo umiranje čim bolj olajšano.³⁴

Viktor Planinšec je v komentarju Oregonske pobude o dostojanstveni smrti menil, da zakonodajalec »pravice do smrti ni sprejel očitno iz

³² *Pretty v. the United Kingdom*. Diane Pretty, državljanka Združenega kraljestva, rojena 1958 in živi v Lutonu, umira za motonevronska poškodbo mišičnega tkiva; za to bolezen ni nobenega zdravila. Diane Pretty je zaprosila zdravnike, da bi ji pomagali pri samomoru, a so ji to odklonili. Več o tem na: www.echr.coe.int/Eng/Press/2002/. Sodišče je zaslišanje opravilo 19. marca 2002, sodbo pa bo (je) objavilo v ponedeljek, 29. aprila 2002. ESČP je tožbo soglasno zavrnilo. Mediji so sporočili, da je Diane Pretty umrla v soboto, 11. maja 2002.

³³ Danes se uveljavlja prepričanje, da je razlika med aktivnim in pasivnim ravnanjem lahko celo zavajajoča. Prim. *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas*, št. 10 (2001), 142.

³⁴ KZ omogoča odškodninsko tožbo, če je osebe s pacientom grdo ravnalo (146. člen), če je opustilo zdravstveno pomoč (189. člen) in če je umirajočega bolnika malomarno zdravilo (190. člen). Ti členi govorijo o pravici do ustrezne terapije bolečin, ko sicer ni več mogoče pomagati z zdravljenjem bolezní.

izvenpravnih – filozofskih, moralnih, religioznih, tradicionalnih pogledov družbe na to občutljivo področje.«³⁵ Zunanpravni razlogi so »etični« razlogi. Medtem ko pozitivno pravo ne more »dati« pravice do smrti, ker je nima oziroma ker je dolžno braniti posameznika, in sicer najšibkejšega člana družbe, se (kazensko) pravo definira kot produkt človekove civilizacije, kako imeti oblast nad nasiljem in/oziroma kako nasilje preprečiti. Gre skratka za to, kako v pravu uveljaviti vrednote in se izogniti nevarnosti, da bi pravo postalo *summa iniuria*. Viktor Planinšec svoje razmišljanje sklene takole: »Vsekakor pa gre svet naprej in *de lege ferenda* se bo pri nas gotovo že v bližnjem času z resnostjo govorilo o uveljavitvi človekove pravice ne samo do življenja, ampak tudi do smrti ob asistenci zdravnika, kajti v 'razviti in zanesljivi' družbi bi verjetno ne smelo biti zadržkov do smrti iz usmiljenja ali dostojanstva neozdravljivih in hudo trpečih bolnikov na njihovo zahtevo. Menda se bo tudi pri nas že pojavilo evtanazijsko združenje po vzoru Hemlock Association – združenje za trobeliko. Očitno ne bo mogoče večno vztrajati pri nedopustnosti 'dobre smrti' zgolj zaradi Hipokratove prisege ali iz religijskih razlogov po načelu *fiat iustitia – pereat mundus*.«³⁶

3. Mnenje zdravnikov in zdravništva o evtanaziji

V okviru razprav o zdravniku in smrti je Janez Milčinski že leta 1963 objavil še vedno aktualno razpravo o evtanaziji.³⁷ Razprava je nastala ob rojstvu pohabljenih otrok, ki so se rodili materam, ki so med nosečnostjo jemale pomirjevalo talidomid. Ta problem je bil takrat posledica tako rekoč množične medicinske zmote; odprl je »klasično« vprašanje o evtanaziji, namreč o evtanaziji pohabljenih in prizadetih otrok. Ob misli na otroka-bolnika, ki s svojo brezpogojno zahtevnostjo spremeni življenje staršev v neprekinjeno žrtvovanje, ki ga še greni zavest, da je brezplodno, se poraja vprašanje, ali naj jih medicina ne reši trpljenja; seveda pa tu navadno ne gre za otrokovo trpljenje, marveč za trpljenje njegovih skrbnikov. To je eno vprašanje. Ob tem se postavljajo še druga: »Kako bi gledali na starše, ki bi svojega otroka peljali 'evtanazirat'«? in »Ali so nebolni otroci res samo breme?« Janez Milčinski je njihovo vlogo v družbi primerjal s spomeniki, »ki so nam lahko v napoto«, a jih ljudje kljub temu postavljajo. Starši, ki sprejmejo prizadetega otroka, so kot spomenik človeški solidarnosti, ki ne dovoli, da bi koga zapustili, četudi se je rodil neproduktiven in je njegovo življenje na videz »nevredno«.

³⁵ V. Planinšec, *Nekaj pravnih pogledov na »dobro smrt«*, v: ZV 64 (1996) 172.

³⁶ V. Planinšec, *n. d.*, 173.

³⁷ J. Milčinski, *n. d.*, 159-167; prim. tudi članek *Splav in detomor v Jugoslaviji*, objavljen *prav tam*, 220-224.

Milčinski je evtanazijo predstavil kot »protisloven pojem« z bogato, pestro in pretresljivo zgodovino, kot vprašanje, ki se je brez odgovora umaknilo v zatišje. Po njegovem bi jo bilo najbolje evtanazijo omejiti na medicino (na »pravo evtanazijo«³⁸ kot zdravniški problem), toda ker nenehno prestopa okvir, je to nemogoče. Zgodovinske primere tega prestopanja okvirov je videl v Morovem, Baconovem in Carrelovem gledanju na evtanazijo, se pravi v primerih, ki so hoteli legalizirati usmrtitev bolnih, onemoglih, prizadetih. Ob tem je omenil zahtevo Zdravniškega združenja v državi New York, ki je leta 1903 svojim članom postavilo jasno zahtevo, naj določenim skupinam bolnih skrajšajo življenje z lahko smrtjo, in zakon v državi Iowa v letu 1906, s katerim je ta država hotela uzakoniti ne le milostno usmrtitev neozdravljivo bolnih starih ljudi, marveč predvsem evtanazijo otrok s prirojenimi napakami in idiotov. Tudi predlog zakona o zgodnji evtanaziji v Angliji (1936) se je nanašal na evtanazijo otrok. Janez Milčinski je v razpravi posebej osvetlil nacistični evtanazijski program, ki sta ga začela kriminalist Binding in psihiater Hoche leta 1920. Leto za tem se je v Sloveniji na to odzval Alfred Šerko in v *Slovenskem pravniku* med drugim napisal: »Vem, da živalstvo v svoji sredi ne trpi invalidov in bebcev, vem pa tudi, da je postal človek šele tedaj človek, ko je otrese ali vsaj skušal otrestiti s sebe žival.«³⁹

Janez Milčinski je potegnil razliko med legalizirano in zdravniško evtanazijo. »Vsakokrat znova se pokaže, da kazenskopravne določbe odpovedo, in se nazadnje pokaže tudi to, da bi bila uzakonitev evtanazije večje zlo, kot pa je obravnavanje posameznih primerov z uporabo neustreznih določb o naklepni usmrtitvi, četudi privilegirani ...«⁴⁰ Milčinski je imel kazenskopravno plat evtanazije za »normalno«, čeprav je dvomil, da je kazensko pravo sposobno ugotoviti, za kaj je šlo, predvsem pa ne, da zdravnikovo delo pozna evtanazijske situacije, ki »še zdaleč ne izpolnjujejo dejanskega stanja kaznivega dejanja, so pa zato toliko nevarnejše za pogoške v luči etičnih načel. In s tem smo pri jedru problema. Pokazali smo, da evtanazije ne moremo kar povprek in v vseh subtilnih oblikah obsoditi kot moralne in kazenske obsodbe vredno dejanje. Prav zaradi tega in še posebej zato, ker se je s sprejemljivimi utemeljitvami že pojavila kot dovoljena ali vsaj opravičljiva v kazenski zakonodaji raznih dežel ...«⁴¹ Legalizirana evtanazija je nevarna zato, ker je »predvsem zdravnik tisti, ki ogroža in ki je tudi sam ogrožen s subtilnimi in prikritimi oblikami evtanazije.« Njegova obravnava evtanazije ima za cilj senzibiliziranje zdravnika, da bi se odzval na prvo »dozo nemoralne-

³⁸ J. Milčinski, *n. d.*, 163.

³⁹ Nav. po J. Milčinski, *n. d.*, 162.

⁴⁰ J. Milčinski, *n. d.*, 163.

⁴¹ J. Milčinski, *n. d.*, 164.

ga in etično oporečnega.«⁴² S tem se je Janez Milčinski dotaknil monstroznega problema pravne doktrine, ki je zagovarjala interese družbe v škodo tretji osebi, argumenta spolzkega nagiba, ki je poskušala nekatere zdravnikove odločitve prenesti na upravni odbor in ga razbremeniti odgovornosti. »Mnogo bolje kot o dolžnosti brezpogojne ohranitve življenja se nam zdi govoriti o brezpogojnem spoštovanju življenja. V luči spoštovanja življenja, ki pomeni obenem tudi spoštovanje smrti, se bo zdravnik lažje odločil za pravo pot. Zavedati se mora, da mu grozi dvojna nevarnost napake: da bo postal sosterilec smrti – ali pa da bo v športni tekmi s smrtjo pozabil na bolnika.«⁴³

Po mnenju zdravnikov prihajajo pobude za legalizacijo evtanazije iz ideje o produktivni družbi, ki ne prenese nekoristnih ljudi, ki so ji v napoto in na katere gleda kot na strošek. Zato menijo, da imajo v dilemah dokaj izoblikovano idejo o tem, da je treba razlikovati dejanje od storilca, da se z dejanjem aktivne evtanazije ni mogoče strinjati, da pa to ne more biti razlog, da bi bili sodniki ali da bi lahko od drugih zahtevali nadpovprečno požrtvovalnost. Ta drža tako rekoč zahteva spoštovanje tistih, ki se niso pustili premagati grozi pred žrtvijo.

Posameznih odzivov na to problematiko je več,⁴⁴ izstopa tisti iz leta 1995, ko so se zdravniki odzvali na oregonski zakon o dostojanstveni smrti in temu problemu posvetili nekaj tehtnih razprav, zlasti v *Zdravniškem vestniku*.⁴⁵ Uvodnik v to številko so napisali Jože Drinovec, Matija Cevc in Zlatko Fras. Med drugim so poudarili, da evtanazijo zahteva »majhen, a medijsko zelo odmeven del bolnikov«, da so – razen na Nizozemskem – iniciative »naletele na odpor laične javnosti in ne samo pravnikov in zdravnikov« in da so »posledice morebitnega legaliziranja takih zahtev daljnosežne, težko predvidljive, možne zlorabe še bolj.«⁴⁶

⁴² *Prav tam.*

⁴³ J. Milčinski, *n. d.*, 165.

⁴⁴ A. Dolenc – B. Ermenc – A. Homan, Evtanazija v luči medicinske etike in deontologije ali samomor in evtanazija, v: Anton Dolenc (ur.), *Samomor na Slovenskem*, Ljubljana 1990, 157-165; J. Trontelj, Napake kvečjemu v varni smeri: možganska smrt, koma, nepovratna izguba zavesti in evtanazija, v: Delo, št. 145 (24.VI.1994), str. 38-39; J. Trontelj, *Ko je zdravnikova dolžnost, da skuša ohraniti življenje, izčrpana* (vprašanja o evtanaziji I.) v: Delo št. 195 (24.VIII.1996) str. 29; Z. Kaiser, *Etični vidiki evtanazije*, v: *Defektologica slovenica* 3 (april 1995/1) 59-68.

⁴⁵ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995/3), str. 155-160; V. Flis, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995/3) 161-165; A. Dolenc, *Oregonska pobuda je v nasprotju s temeljnimi etičnimi izhodišči zdravniškega poslanstva*, v: ZV 64 (1995/3) 170-171; M. Klevišar, *Nekaj misli ob Oregonski pobudi za legalizacijo evtanazije*, v: ZV 64 (1995/3) 171-172; J. Trontelj, *»Pravica bolnega na smrt«* (vprašanja o evtanaziji II.), v: Delo, št. 201 (31.VIII.1996), str. 32; G. Annas in drugi, *Death by prescription: the Oregon initiative*, v: ZV 64 (1995/3), str. 167-170.

⁴⁶ J. Drinovec – M. Cevc – Z. Fras, *Oregonska iniciativa – priložnost za razmislek*, v: ZV 64 (1995) 133.

M. Cevc pa je kasneje zapisal: »Prepričan sem, da evtanazije ni mogoče zlorabiti, zlorabi se lahko izvajalca.«⁴⁷ S tem ni mislil le na prej omenjeno »zdravniško evtanazijo« in legalizacijo evtanazije,⁴⁸ pač pa na možnosti, ki jih daje medicina pod krinko »zdravniške evtanazije«. Zdravniki že nekaj desetletij opozarjajo, da je medicina na usodnem razpotju ter da lahko s svojim »uspešnim zdravljenjem« povzroči hude telesne in duševne bolečine, ki ne odtehtajo rezultatov takega zdravljenja (podaljševanje življenja).⁴⁹ Tehnična medicina je »na nekaterih področjih verjetno presegla meje sprejemljivega«, saj je cilj zdravljenja »poleg podaljševanja življenja predvsem izboljšanje kakovosti življenja.«⁵⁰ Morda je presenetljivo, da so se zdravniki številneje odzvali na zakon o dostojanstveni smrti v Oregonu, kot na legalizacijo evtanazije na Nizozemskem. Leta 2001 je izšlo le nekaj odmevov v dnevnem časopisju, v strokovni literaturi pa tega praktično ni bilo zaznati.⁵¹ Povod za to je najbrž v tem, da se je formalna razprava o evtanaziji na Nizozemskem ves čas gibala na razlikovanju med aktivno in pasivno evtanazijo, to razpravo pa zdravniki in etiki odklanjajo kot zavajajočo: po mnenju zdravnikov je medicina, ki računa le na tehnične možnosti in je obsedena s tem, kar je treba *narediti*, nujno v slepi ulici ter ne zna biti niti svobodna niti kljubovati nevarnosti evtanazije. Matija Cevc je s tem mislil na medicino, ki se izogiba vprašanju naravne smrti in meni, da umirajočemu ni več mogoče pomagati. V aktivno evtanazijo jo žene duh aktivizma. Cevc meni, da je v tej pasti tudi slovenska medicina, ki na formalni ravni – v *Kazenskem zakoniku RS* (1994),⁵² zakonodaji in v *Kodeksu medicinske deontologije Slovenije* (1993)⁵³ – nima nobenih navodil, kako naj zdravnik ravna, »saj izhajata oba akta iz že zdavnaj preživelega pogleda na sožitje med

⁴⁷ M. Cevc, *n. d.*, 155.

⁴⁸ »Prvi vidik je pravni, drugi pa je, če je evtanazija moralno sprejemljiva. I za pravo je seveda stvar preprosta. I Pri razmišljanju o evtanaziji pa ni pomemben končni dogodek, smrt, pač pa pot, ki vodi do njega, torej umiranje. Tu jasna in enostavna definicija ne zajema številnih moralnih in filozofskih podtonov, ki jih evtanazija sproža. S tem pa se srečuje zdravnik, ki je po vesti in načelih etike odgovoren predvsem svojemu varovancu – bolniku.« M. Cevc, *n. d.*, 155.

⁴⁹ V nedavno izdani brošuri *Euthanasia and Human Dignity* (Utrecht 2002) je nizozemska škofovska konferenca objavila ne le seznam svojih protestov proti postopkom legalizacije evtanazije, pač pa tudi »krščanski predlog« o tem, kako medicino humanizirati na mejnem področju med življenjem in smrtjo. Prim. tudi V. Messori, *Izziv smrti*, Ljubljana 1986.

⁵⁰ M. Cevc, *n. d.*, 155.

⁵¹ J. Janko, *Zori čas razprave: evtanazija*, v: *Delo*, št. 16 (20. jan. 2001) 12-13; isti, *Evtanazija – odprt problem*, v: *Znamenje* 30 (2000) 138-158; M. Grah, *Pravica do smrti - poslednja pravica?*, v: *Delo*, št. 101 (5. maja 2001) 8-10.

⁵² *Kazenski zakonik RS*, v: *Ur. list RS* 63/94.

⁵³ *Kodeks medicinske deontologije Slovenije*, v: *Zbornični akti*, Zdravniška zbornica Slovenije 1993,1-93.

zdravnikom in bolnikom«. ⁵⁴ Če je nesporen smisel 43. člena Kodeksa, ki pravi, da »zdravnik odklanja evtanazijo in jo ima za lažni humanizem«, je vsebina tega člena vendarle v zraku, ko zdravniku ne dopušča niti tega, »kar je dopuščeno po nauku Katoliške cerkve že več kot deset let«. ⁵⁵ 46. člen Kodeksa medicinske deontologije med drugim pravi: »Pri zdravljenju umirajočega v zadnjem obdobju bolezni je treba upoštevati željo bolnika, če je ta razsoden in je bil o svoji bolezni ustrezno poučen, razen če se njegova želja ne sklada s temeljnimi etičnimi merili zdravnika.« Pojem »zdravljenja« je v kontekstu kodeksa treba razumeti kot podaljševanje življenja. M. Cevc je opozoril na nasprotje med omenjenim členom, ki zdravniku ne dopušča, da bi brezupno bolne prenehal zdraviti (očitno tu misli tudi na umetno hranjenje), in 56. členom Kodeksa, ki zdravniku prepoveduje, da bi nasilno zdravil tistega, ki gladovno stavka. Gre skratka za to, da paliativna terapija še ni definirana kot terapija. Svojo razpravo je sklenil takole: »Verjetno je še prezgodaj pričakovati, da bi se v bližnji prihodnosti pri nas korenito spremenilo stališče tako do pasivne kot do aktivne evtanazije. Ni pa več dvoma, da novi dosežki pri zdravljenju terjajo tudi nove presoje o spremljanju umirajočih, pri čemer moramo upoštevati pravico do smrti brezupno bolnega in trpečega bolnika. Zagotovo je že skrajni čas, da se uradno dopusti tisto, kar se že dolgo časa izvaja, to pa je vsaj pasivna evtanazija, v sklop katere šteje tudi intenzivna analgezija ter opuščanje zdravljenja in oživljanja.« ⁵⁶

Eden od pokazateljev, zakaj je oregonski zakon o dostojanstveni smrti zbudil tolikšno pozornost, je način, kako se je v njem pojavilo vprašanje bolnikove avtonomije in kakšne posledice ima to za razumevanje razlike med aktivno in pasivno oziroma med neposredno in posredno evtanazijo. Medtem ko so zdravniki na splošno menili, da je tudi oregonska pobuda v nasprotju s temeljnimi etičnimi izhodišči zdravniškega poslanstva, ⁵⁷ je Vojko Flis navedel tudi nekaj primerov razmišljanja v Ameriki, ki se je ustalilo na *razlikovanju*, ne na razliki »aktiven-pasiven«, ⁵⁸ in s tem pozornost obrnilo na celostno nego; toda »domače

⁵⁴ M. Cevc, *n. d.*, 159.

⁵⁵ Matija Cevc se sklicuje na *KKC* 2278 in 2279, v katerih gre za razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi.

⁵⁶ M. Cevc, *n. d.*, 160 (sklicuje se na izjavo *Society of Critical Care Medicine Ethics Committee, Consensus Statement on the Triage of Critically Ill Patients*, v: *JAMA* 271 (1994) 1200-1203. Kot rečeno, se danes medicina večinoma izogiba izrazu »pasivna« evtanazija, ker ne pove nič o dejanski skrbi za terminalno bolne in umirajoče.

⁵⁷ Prim. A. Dolenc, *Oregonska pobuda je v nasprotju s temeljnimi etičnimi izhodišči zdravniškega poslanstva*, v: *ZV* 64 (1995/3) 170-171.

⁵⁸ Načelno je prepovedana predčasna zaključitev življenja, ki bi jo mogoče lahko umetili v pojmovno polje umora; zaščititi je treba avtonomijo osebnosti; spoštovati je treba

prakse pač še ni«. ⁵⁹Tragedija evtanazije ni nič drugega kot rezultat izgube pravega odnosa med zdravnikom in bolnikom v času, ko vlada visoka tehnologija in ko se je v ta položaj vključila še tretja stranka. Po mnenju Vojka Flisa bi bilo treba tako imenovano legalizacijo evtanazije in samomora gledati predvsem z vidika zaščite avtonomije bolnikov in zdravnikov. Svojo razpravo je sklenil takole: »Sodobni etični pogledi dovoljujejo razpravo o evtanaziji v njenem dobrodelnem in ne slabšalnem pojmovnem polju zgolj in samo v tistem delu, kjer lahko govorimo, da smrt neizogibno prihaja zaradi višje sile. Višja sila je v tem primeru bolezen, ki povzroča neznosno trpljenje v umiranju, ki ga ni mogoče niti omiliti niti preprečiti.« ⁶⁰

4. Evtanazija in vloga psihologije

Ob ugotovitvi, da je napredek v medicini dvoumen in dvorezen pojem in da lahko medicina ravno tedaj, ko uporablja najboljše metode za vzdrževanje življenja, poslabša bolnikovo stanje ter mu nehote – ne pa nevede – povzroči hude telesne in duševne muke, se je ob avtonomiji pojavilo tudi vprašanje kvalitete življenja. Za zagovornike je dvig kakovosti življenja eden najmočnejših razlogov, da zagovarjajo človekovo avtonomijo tudi v tej skrajni obliki, ko si pravica do svobodnega razpolaganja s samim seboj in pravica do življenja na videz nasprotujeta. Menijo, da dolgotrajno neznosno trpljenje človeka oropa dostojanstva. Zato trdijo, da so domnevne nevarnosti, ki jih s seboj prinaša evtanazija, manjše zlo kot izguba dostojanstva. Teoretično drži, da dostojanstva ni mogoče izgubiti, pač pa ga je mogoče vzeti. To kaže na brezplodnost tistih razprav, ki temeljijo na predpostavki, da si lahko posamezne temeljne pravice med seboj nasprotujejo. Jože Trontelj je v okviru Odbora za bioetiko pri SE takoj po sprejetju *Konvencije o bioetiki* predlagal, naj bi se v posebnem dokumentu lotili pravic ljudi, ki so bolni na smrt. »Tu ne gre samo za evtanazijo, marveč za mnoge druge stvari, ki zadevajo pravice ljudi, ki so bolni na smrt in umirajo, da so v nekem smislu marginalizirana manjšina ...« ⁶¹Dosegel je, da je SE naročil študije o tem vprašanju v vsaki članici. Jože Trontelj je kot predlagatelj menil, da SE nujno potrebuje minimalno politično, pravno in etično soglasje ne le glede evtanazije, ampak tudi glede celostne obravnave umirajočih. Na eni stra-

medicinsko-etične norme; naloga prava je zmanjšati možnosti prizadetosti vpletenih ali nevpletenih nedolžnih ljudi in hkrati ob tem obvarovati interese države.

⁵⁹ V. Flis, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995/3) 164.

⁶⁰ V. Flis, *n. d.*, 165. Tudi tu zlahka vidimo, da je šlo za iskanje izrazov in »modelov«, ki jih danes obsega paliativna terapija oziroma celosten pristop.

⁶¹ *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas* 10 (2001) 132.

ni naj bi pojasnili pojme, zlasti tiste položaje, v katerih se nahaja bolnik s terminalno boleznijo in ki motivirajo razprave o *odločitvah o končanju življenja*, o *usmrtitvi iz usmiljenja* oziroma o *evtanaziji kot dejanju dobrodelnosti*. Razlog za tako pomoč dostikrat niso bolečine, ampak druge oblike neugodja, predvsem duševno trpljenje. Različni pojmi in značilni sodobni miselni vzorci, kot na primer, da ni več na razpolago racionalno sprejemljive terapije, da so možne zdravnikove napake pri diagnozi, da so morda pomembni njegovi razlogi za evtanazijo, da obstajajo želje, naj bi to nejasnost uredili z legalizacijo, da je treba biti sočuten s (preobremenjenimi) svojci in podobno, postavlja človekovo klicanje na pomoč v novo luč.

Stroka se glede tega sklicuje na vlogo psihiatrije v oregonskem zakonu o dostojanstveni smrti; ta predvideva psihiatrično mnenje o nekom, ki zdravnika prosi, da mu pomaga napraviti samomor. Tudi na Nizozemskem so v preiskovalne študije vključili psihiatre. Ti so – sicer ne zelo pogosto, pa vendar – odkrili, da so motivi, zakaj bolniki prosijo (bi bili pripravljene prositi) za evtanazijo, lahko zelo različni: zelo pogosta je depresija, ki lahko po mnenju psihologov bistveno zmanjša sposobnost odločanja in tudi sicer spremeni lestvico vrednot, kolikor ta sploh še obstaja; med ovirami za sposobnost odločanja je mogoče najti tudi strah pred zdravnikovo napako v diagnozi ali zdravljenju in zlasti strah, da bo nekdo v evtanazijo prisiljen. Zdravniki, ki so se specializirali na paliativno terapijo in poudarjajo pomen celostnega pristopa, so zelo jasni, ko govorijo, da je večina zdravnikov prepričanih, da je njihov prvi cilj ohranjati (podaljševati) življenje;⁶² sploh niso seznanjeni s tem, da pacient, ki želi, da bi mu zdravnik pomagal umreti, to želi zato, ker se boji bolečin, ki mu jih je zdravnik pripravljen povzročiti zgolj zato, ker bi mu rad »pomagal«. Paliativna terapija opozarja na manjkajoči člen v verigi medicinskih ukrepov. Jože Trontelj je v pogovoru o evtanaziji⁶³ poudaril, da je napaka nekaterim bolnikom ponuditi terapijo, ki jih v bistvu oropa njihove pravice do naravne smrti in jim dejansko jemlje dostojanstvo. Medicina lahko zelo poslabša umiranje. Toda evtanazija ni alternativa tem terapijam. Javno mnenje je vsaj na neki način naklonjeno tezi, da bi evtanazija lahko postala »alternativa«, vendar se na drugi strani danes vse pogosteje oglašajo zagovorniki (ombudsmani) pravic bolnikov, češ da bolnike preprosto nihče nič ne vpraša.⁶⁴ Evtanazija seveda ni alternativa, če razprava o njej preskoči prizadetega in jo – evtanazijo namreč – predstavlja kot izraz dobrodelnosti. Nedvomno bi evtanazija zara-

⁶² G. Dahl, *Smem umreti, kadar jaz hočem?*, v: *Nova revija* 12 (1993), št. 131, XIX-XXI.

⁶³ *Milostna smrt I*, v: *Dignitas* 10 (2001) 143.

⁶⁴ V Sloveniji ima Maribor trenutno – sicer ne profesionalno – zagovornico bolnikovih pravic.

di dvoumnega pomena zelo spremenila pogled na bolnike, zlasti na invalide, ki so tudi sicer bolj odvisni od medicinskih ukrepov. V ozadju teh dilem je staro prepričanje, da je povod za samomor lahko le duševna motnja, da je odločitev zanj iracionalna in da človek te odločitve ne more sprejeti pri polni zavesti. Glede na to, da se v imenu tega mnenja poskuša breme preložiti na tistega, ki ga gotovo ne more nositi, in ga še obremeniti z duševno motenostjo, se je treba ustaviti in to gledanje temeljito pretresti. Ali ne gre za to, da bi radi pomagali v duševni stiski? Zdravniki menijo, da velik odstotek terminalnih bolezni, zlasti AIDS, v zadnjem obdobju povzroča depresije in delirij. Pri tako imenovani »psihološki obdukciji« ugotavljajo, da je bilo 80% bolnikov z rakom, ki so storili samomor, depresivnih. Glede na to, da je zdravljenje depresije zahtevno in zelo počasno, podatki zgovorno pričajo o pomenu celostne oskrbe, ki depresivnosti ne izključuje kot »neobvladljivega« dejavnika.

Mnenja psihologije/psihiatrije o evtanaziji in njeni pomoči pri končnih oblikah bolezni – tudi iz slovenskega zornega kota – kažejo na to, da je bolnik v terminalnem obdobju osamljen, jezen, prestrašen, izgubljen in da se s smrtjo še ni nikoli resno soočil. Na drugi strani je to vprašanje namenjeno notranjemu razmerju med različnimi službami, ki bi lahko oziroma bi morale sodelovati zlasti pri terminalnih bolnikih oziroma pri tistih, ki prosijo, naj jim zdravnik pomaga umreti. Neredko se dogaja, da med medicino in psihologijo/psihiatrijo ni ustreznega sodelovanja in da mnenje psihiatra bolnika negativno zaznamuje. Kjer je med zdravniki in psihiatri prišlo do večjega sodelovanja, na primer pri preprečevanju samomorov, se je neredko pokazalo, da na trdnost mostu med vrhunsko medicino in celostno oskrbo človeka vplivajo tudi verski razlogi. Pod pojmom »verski« ne gre nujno za vprašanje konfesionalne pripadnosti, pač pa za človekovo pravico, da pogleda smrti v oči in zavrne (tudi vrhunsko) terapijo, ki bi ga rešila smrti, če vidi ali sluti, da bi mu kvečjemu podaljšala trpljenje. Dolžnost medicine, da ponudi najboljšo terapijo, ostane. Danes ne gre več le za mnenje, da je del vrhunske medicinske ponudbe prav v tem, da spoštuje pacientovo pravico, da se z vnaprejšnjo voljo izreče o zdravljenju; iz sodelovanja med medicino in psihologijo in tudi drugimi, ki so udeleženi pri celostni oskrbi, si neredki obetajo, da bo vrhunska medicina sposobna svoje znanje ponuditi tako, da bo bolnik – če bo sposoben – lahko tudi spremenil svojo voljo. Posebna naloga psihologije in vere je v tem, da razkrinkavata provokativno vprašanje, kakšno vlogo imajo pri odnosu do bolnika stroški zdravljenja in kaj pomeni reducirati pacienta na »strošek«. ⁶⁵ Najhujša verjetna posledica morebitne legalizacije evtanazije bi bila, da bi moral zdravnik odločati, ali se zdravljenje splača ali ne.

⁶⁵ *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas* 10 (2001) 146.

Kljub temu da je z zdravnikovega vidika popolnoma neustrezno razmišljati, da so stroški varovanja terminalnega bolnika nesorazmerni z dobrotno, ki jo zdravnik varuje,⁶⁶ čeprav bo zdravnik v politiki morda upravičeno opozarjal tudi na cene v zdravstvu, je zelo pomembno ugotoviti, da celostna oskrba terminalnega pacienta ni vedno draga, saj nujno ne vključuje vrhunske medicine. Spremeniti pa je treba mišljenje, postaviti na noge ekipe, ki bodo bolnike oskrbovale na domu, obenem pa v oskrbo vključiti tudi družine, ki so prizadete in včasih preutrujene in neredko prav tako potrebujejo psihološko oskrbo.⁶⁷ O pomenu spremembe mišljenja govorijo tudi psihologi oziroma psihiatri, ki se ukvarjajo z odvajanjem od mamil: kdor se hoče odvaditi mamil, se jih mora odvaditi tako, da jih ima lahko pri sebi. Tako je bilo mnenje dveh tretjin psihiatrov v Oregonu o tako imenovanem samomoru s pomočjo: zdravnik predpiše sredstva, s katerim lahko bolnik konča svoje življenje, in bolnik jih ima pri sebi. Po mnenju psihiatrov bi s tem (zelo) verjetno izključili oziroma vsaj minimalizirali duševni »motiv« (depresijo) prošnje za pomoč pri samomoru. Svoje mnenje so utemeljevali s podatkom, da do 90% zdravnikov pri svojih pacientih ne zazna depresije.⁶⁸ Nezaznavanje depresije ne pomeni, da je ni, pač pa le, da zdravniki depresivnosti ne posvečajo zadostne pozornosti.

5. Stališče Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji

Na 22. seji 11. aprila 1997 je *Državna komisija za medicinsko etiko* izdala posebno stališče do ravnanja z umirajočimi in do evtanazije.⁶⁹ S tem je na eni strani poudarila pomen prepovedi evtanazije v KZ in Kodeksu medicinske deontologije, na drugi strani pa nameravala spodbuditi javno razpravo z etičnimi argumenti. Stališče ima poleg uvoda tri dele: Definicije, Načela in Pojasnila k stališču.

Definicije se nanašajo na zdravstveno oskrbo terminalno bolnih in umirajočih oseb ter na bolnike v kroničnem vegetativnem stanju, na aktivno zdravljenje in na paliativno terapijo.

⁶⁶ »Poudaril bi, da zdravniki bolj kakor drugi vemo, kakšna dragocenost so za družbo bolni in invalidni ljudje.« J. Trontelj, v: *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas* 10 (2001) 143.

⁶⁷ O tem govori tudi *Priporočilo 1418* PSSE. Med drugim v št. 8 govori o tem, da bi morale vse velike bolnišnične ustanove imeti na razpolago tudi prostore za oskrbo bolnikov v terminalnem obdobju. V 9. točki pravi *Priporočilo*: PS zato priporoča, da ministrska komisija spodbudi države članice SE, da bi vsestransko spoštovale in varovale dostojanstvo terminalno bolnih ali umirajočih oseb, in sicer s tem, da bi (tem osebam) priznavale pravico do paliativne nege, da bi (tem osebam) priznavale pravico do samoodločitve in da bi se držale prepovedi namernega odvzema življenja terminalno bolnim in umirajočim osebam ...«

⁶⁸ Prim. J. Trontelj, *O evtanaziji in drugih odločitvah o koncu življenja*, v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukič, *Medicina in pravo*, 310-334, tu 329.

Načela se nanašajo na zdravniški poklic: »Zdravnik je dolžan pomagati bolniku z vsemi razumno dosegljivimi sredstvi tako, da mu olajša trpljenje in po možnosti ohrani življenje.« Zdravnikova dolžnost ohranjati življenje preneha, ko je bolezenski proces nastopil nepovratno pot proti smrti. Če razsoden pacient zavrne zdravljenje, je treba odločitev spoštovati, bolniku pa mora pojasniti medicinska dejstva, ki sledijo taki odločitvi in mu po možnosti omogočiti posvet z drugim zdravnikom. Če je bolnik nezavesten, lahko zdravnik *opusti ali preneha ali opusti nadaljnje zdravljenje brez opredelitve bolnika*, če je po svojem najboljšem znanju in odgovornosti presodil nadaljnji potek bolezni. Zdravnik mora ravnati v bolnikovem najboljšem interesu in upoštevati *poprej izraženo bolnikovo željo*, če obstaja. Upoštevati mora bolnikovo starost in druge okoliščine, v katerih se nahaja, pa tudi svojce. Pač pa »mora vedno zagotoviti, da umirajoči bolnik dobi ustrezno oskrbo. Ukrepati mora tako, da olajša bolečino, dušenje, tesnobo, nemir, zmedenost, pa tudi druge vire predsmrtnega trpljenja, posebno potem, ko so bili ukinjeni ukrepi za ohranjanje življenja. Pri teh postopkih blažilne nege je upravičen uporabiti tolikšne doze zdravil, da doseže zadovoljivo olajšanje, četudi bo s tem v nekaterih primerih tvegalo skrajšanje bolnikovega življenja.« Tu se komisija zavzame za to, da bi »v načrtovanju razvoja zdravstvenega varstva primerno mesto dobil koncept hospicev in blažilne nege na domu. Taka nega naj v največji možni meri zagotovi uresničevanje pravice umirajočega bolnika: do svobodnega odločanja, do človeškega dostojanstva, do resnice o svojem zdravstvenem stanju, do pomoči in duhovne tolažbe ter do lajšanja nepotrebnega trpljenja.« Komisija je v *Stališču* zavrnila evtanazijo in pomoč pri samomoru. »Aktivni ukrepi s ciljem, da se bolnikovo življenje konča (evtanazija), pa so prepovedani po zakonu in po načelih medicinske deontologije tudi takrat, ko je bolnik tik pred smrtjo. Zdravnikova pomoč pri samomoru je etično nesprejemljiva in po zakonu prepovedana. Bolniku, ki zaradi hudega telesnega ali duševnega trpljenja razmišlja o samomoru, mora zdravnik po svojih najboljših močeh to trpljenje olajšati.«

Pojasnila k *Stališču* so tri in se nanašajo na umiranje in smrt v sodobnem svetu, na razloge, ki govorijo proti legalizaciji evtanazije, in na etiko pomoči pri na smrt bolnem. Komisija je najprej zavrnila možnost, da bi evtanazijo oziroma pomoč pri samomoru lahko uzakonili kot eno od človekovih pravic. Menila je tudi, da *kvalitete življenja* in *avtonomije*, ki se pojavljata kot novi kategoriji posebno na tem področju, ni mogoče razumeti v smislu legalizacije evtanazije. Poglavitni razlog zoper legalizacijo je poseben pomen, ki ga naša civilizacija pripisuje posameznemu človeškemu življenju, to je človekovemu dostojanstvu in iz njega izvira-jočim človekovim pravicam. Po KVČP ter drugih dokumentih, ki slonijo na njej, so interesi posameznika pred interesi družbe, še več: interes

družbe je, da ščiti posameznika. Legalizacija evtanazije bi porušila to temeljno načelo etike (dobrih navad) v pravu, na medicinskem področju, kjer bi se evtanazija izvajala, pa bi to hitro vodilo do prisilnih evtanazij, napak v diagnozah, slabe blažitve bolečin. Porušilo bi tudi zaupanje med zdravnikom in pacientom, zdravniki bi izgubili svoj temeljni kriterij dela, legalizacija pa bi hudo prizadela bolne in ranljive ljudi. Na to opozarjajo različni podatki, koliko ljudi v današnjem času želi končati svoje življenje. Po mnenju Komisije so želje bolnikov, da bi umrli, pravzaprav njihovi klici na pomoč in kritika razmer. Zato vidi Komisija pomembno nalogo medicine v tem, da razvija ustrezne blažilne nege. »Na ta način lahko medicina poravnava dolg, ki si ga je naložila s tem, ko je mnogim ljudem v slabem smislu spremenila umiranje. Velike investicije niso potrebne, nujna pa je sprememba v pojmovanju in ustrezna organizacija zdravstvene službe. Človečnost in stopnja civilizacije družbe se bosta vse bolj merili tudi po tem, kaj je voljna storiti za svoje umirajoče. Pritisk javnega mnenja za legalizacijo je treba obrniti v pravo smer.«

6. Slovensko gibanje (in društvo) hospic

Sodobno gibanje hospic je eden od odgovorov na vprašanje, kako se lahko človek sooča s trpljenjem, umiranjem in smrtjo.⁷⁰ V ospredje izrecno postavlja dejstvo, da trpljenje, umiranje in smrt ni problem medicinske stroke, ampak da se ta vprašanja dotikajo vseh ljudi in da kot taka predstavljajo posebno nalogo medicine. Na tej točki sodobni hospic ugotavlja, da etičnih vprašanj ni mogoče uvrstiti med »znanstvene« naloge, ker znanost tako rekoč spregleda trpljenje posameznega človeka. To sicer ne pomeni, da se etika in znanost razhajata, nedvomno pa so preobremenjenost, klinični pragmatizem, živčnost ter zlasti poskus, da bi uvedli nov normativni pojem smrti, namreč evtanazijo, močan motiv ne toliko za kritično in užaljeno etiko, ki ji ni nihče prisluhnil, ampak za drugačno gledanje na življenje, umiranje in smrt. Hospic pomeni najprej drugačno gledanje na bolnika in drugačno stališče do trpljenja, bolezni in smrti. Njegovo temeljno načelo je: »Dodajati življenje dnevom, ne dneve življenju.« Umiranje je del življenja. »Smrt v hospicu ni sovražnik,

⁶⁹ *Stališče državne komisije za medicinsko etiko do ravnanja z umirajočimi* (s komentarjem J. Trontlja), v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić, *Medicina in pravo*, 335-347 (citati, ki sledijo, so iz tega besedila).

⁷⁰ Prvi sodobni hospic je leta 1967 v Londonu ustanovila Cicely Saunders (St. Christopher Hospice) in napisala klasično delo o hospicu *Hospice and Paliative Care – An Interdisciplinary Approach*, Kent 1990; prim. Mainzer Hospizgesellschaft, *Spiritualität in Sterbebegleitung* (1996), delni prevod: Ljubljana 1999. Splet: www.hospiceinformation.co.uk; www.hospice.co.uk.

ampak pripada človeku kot prstni odtis.«⁷¹ Božidar Voljč je v Uvodu v knjžico Metke Klevišar o spremljanju umirajočih napisal, da je to obdobje, ko medicina ne more več pomagati in ko se »zdravniki in sestre prenehajo po vojaško izražati o boju z boleznijo ...«⁷²

Metka Klevišar enega svojih »priročnikov« za sodelavce hospica opremi z naslednjimi besedami: »S knjigo želim opogumiti vse, ki se srečajo z umirajočim, da ostanejo pri njem.«⁷³ Pravkar navedeni stavek namreč izraža bistvo organiziranega gibanja hospic. Že na prvi pogled je jasno, da je hospic drugačen miselni vzorec in dejanska alternativa razmišljanju o novem normativnem pojmu smrti; je sad najboljšega filozofskega in teološkega izročila Zahoda. Hospic ni kaka nova znanstvena disciplina, morala, del ali podaljšek nekega verstva, nova socialna politika in podobno. Najbrž je treba posebej poudariti, kar je mogoče razbrati s številnih predstavitvenih strani na spletu,⁷⁴ da se danes skupaj s hospicem pojavlja paliativna medicina, ki pa bi jo – čeprav je sad hospica – lahko šteli za zelo specifično področje znanosti, ki se odziva na duševne stiske. Podobno kot je namen hospica dotakniti se *celega* človeka v terminalnem obdobju življenja in ga spremljati do praga smrti, je namen paliativne terapije terminalno bolnemu bolniku omogočiti čimbolj kvalitetno življenje vse do praga smrti. Njen prvi cilj je blažitev bolečin. Ne gre le za domnevo, da so duševne bolečine morda hujše od telesnih. V raziskavah o razlogih, zakaj je sodobni človek naklonjen evtanaziji, je mogoče najti vrsto presenetljivih mnenj in odgovorov, ki dokazujejo, da se dileme porajajo iz nesmisla, duševne bolečine, nepotrpežljivosti, izgube dostojanstva in podobnega, kar je običajni kurativni terapiji popolna neznanka. Zato paliativna medicina pomeni tudi tolažbo, pomoč bolnemu živeti do konca, aktivna pomoč sorodnikom in bližnjim, da se ne bi ustrašili težkih vprašanj. Navdihuje se pri tako imenovani etiki skrbi (*ethics of care*): »AAHPM je mnenja, da je najpristnejša zdravnikova naloga, da pomaga bolnemu, tudi če ozdravljenja ni več mogoče pričakovati.« To se pokriva s *Stališčem* Komisije za medicinsko etiko, da so prepovedani ukrepi s ciljem, da se bolnikovo življenje konča, »tudi takrat, ko je bolnik tik pred smrtjo.«⁷⁵ Prizadevanje hospica lahko izrazimo s štirimi pravili: a) trudi se za dobro in učinkovito protibolečinsko terapijo; b) ne podaljšuje življenja za vsako ceno, ampak blaži trpljenje, bogati življenje, krepi avtonomnost bolnih in jim izboljšuje kvaliteto življenja zadnjih dni ali tednov; c) omogoča in podpira navzočnost svoj-

⁷¹ M. Klevišar, *Eno leto Slovenskega društva Hospic*, v: *Mohorjev koledar 1997*, 143.

⁷² B. Voljč, *Bolezen in duhovnost*, uvod v: M. Klevišar, *Spremljanje umirajočih*, Ljubljana 1996, 7.

⁷³ M. Klevišar, *Spremljanje umirajočih*, 5.

⁷⁴ Tu jemljem za podlago spletno stran *Ameriške Akademije za hospic in paliativno medicino* (AAHPM), ki je bila ustanovljena 1988 (www.aahpm.org).

cev in prijateljtev ter spodbuja prostovoljno delo, hkrati pa jih usposablja ne le za spremljanje bolnih, ampak tudi za pomoč žalujočim; č) kdor pride v hospic, ve, da se v njem ne opravlja evtanazije.⁷⁶ Hospic sprejema umiranje kot naravno dogajanje. Cilj celostne oskrbe ni podaljševati življenja, pač pa ga obogatiti in izboljšati, zlasti življenje hudo bolnim in umirajočim. Delo v hospicu je večinoma prostovoljno. Prostovoljstvo je pomembna prvina oskrbe v hospicu.

Zamisel o hospicu je stara. Izvira iz latinske besede *hospitium*, kar pomeni zavetišče, gostišče. V srednjem veku so se ob romarskih poteh razvile postojanke, ki so bile občudovanja vredne ustanove neposredne skrbi zlasti za onemogle popotnike. Znale so predvsem poti, ki so vodile k apostolu Jakobu v Španijo in k Joštu v Bretanijo (Francija). V času križarskih vojn so se razvili hospici, v katerih so skrbeli za ranjence in onemogle romarje, ki so šli v svete kraje. V pravilih je pisalo, da je treba bolne sprejeti kot »gospode«.⁷⁷ K običajni oskrbi je sodila tudi dušno-pastirska skrb. Vzornik celostne oskrbe na koncu srednjega veka je bil Paracelsus (1493-1541).⁷⁸ Iz tega izročila se je rodil moderni hospic. Prvega – Hospic sv. Krištofa – je leta 1967 v Londonu ustanovila Cicely Saunders.⁷⁹ Po njenem vzoru deluje danes na svetu več tisoč hospicev. Hospic ne pomeni kraja ali hiše bivanja, ampak koncept pomoči, ki prihaja naproti bolnim in umirajočim ter njihovim svojcem.

Slovensko društvo hospic je bilo ustanovljeno leta 1995. V Sloveniji je v smislu hospica delovala Skupina za spremljanje umirajočih pri Škofijski karitas v Ljubljani. Njena pobudnica je bila Metka Klevišar. Zamisel je dozorevala do 1995, ko je v Ljubljani v Kliničnem centru potekal seminar *Čas življenja – čas umiranja*. Na seminarju je sodelovala Helga Strätling iz Würzburga. Po vzoru hospica v Würzburgu je bilo 6. junija 1995 ustanovljeno *Slovensko društvo hospic*, ki je bilo prvo te vrste v Sloveniji. Ob koncu leta 1997 je bilo vanj vključenih že 500 članov iz vse Slovenije, od tega skoraj polovica iz zdravstvenih poklicev. Do zdaj so bili poleg odbora v Ljubljani ustanovljeni področni odbori v Mariboru, Velenju in Trzinu. Zanimanje za širitev hospica pa se kaže tudi drugod po Sloveniji. V Sloveniji hospici trenutno še ne načrtujejo hospica kot hiše. Cilj društva je ljudi osvestiti, da je zelo pomembno, kako preživeti zadnji del svoje življenjske poti, da spremljanje umirajočih prinaša večjo kakovost življenja ne samo umirajočim, ampak tudi tistim, ki živijo

⁷⁵ Stališče državne komisije 1, 337.

⁷⁶ M. Klevišar, *Hospic v svetu in pri nas*, v: Mohorjevc koledar 1996, Celje 1996, 79.

⁷⁷ M. Klevišar, *prav tam*.

⁷⁸ J. Jacobi, *Paracelsus*, Olten 1991; V. von Weizsäcker, *Bilden und helfen*, v: isti, *Arzt und Kranker*, Stuttgart 1941, 5-35.

⁷⁹ C. Saunders (ur.), *Hospice and Palliative Care – An Interdisciplinary Approach*, Kent 1990.

naprej, so z umirajočimi in jih ne zapustijo. Zato si prizadeva po vsej Sloveniji razpusti mrežo prostovoljcev,⁸⁰ ki bodo pripravljene spremljati umirajoče in njihove družine. Kot je bilo omenjeno že prej, je hospic oblika praktične filozofije življenja, ki v življenjski program vključuje zlasti domače, in sicer v celotnem komunikacijskem krogu: z dobro informacijo, ustreznim načinom njihovega posredovanja in z razumevanjem dejstva, da hudo bolnih in umirajočih ne morejo preprosto potisniti v roke tujih ljudi, ampak ostati pri njih.

Danes društvo sebe predstavlja kot del civilne družbe oziroma kot »nevladno, neprofitno, humanitarno organizacijo«. Čeprav je na prvi pogled »nacionalna« ustanova, je njen prostor regionalen, dostopen. Nacionalna organizacija je predvsem v smislu civilne družbe. Tudi v Sloveniji se ustanavljajo področna društva. Cilj gibanja Hospic je celostna oskrba težko bolnih in umirajočih ter blažitev njihovega telesnega in duševnega trpljenja. Društvo si prizadeva za detabuizacijo smrti in za bolj človeški odnos do umiranja in žalovanja v slovenski družbi. Slovenski Hospic že od leta 1996 izdaja revijo Hospic. Ima svoj logotip, ki ga je izdelal akad. slikar Matej Metlikovič. Predstavlja dva obraza, ki se drug drugemu približujeta v nasprotni smeri. Pomočnik (z odprtimi očmi) se sklanja nad bolnikom, ki ima zaprte oči. V letu 2001 je hospic spremljal 184 hudo bolnih in umirajočih.

V statutu društva beremo: »Društvo je združenje državljanov republike Slovenije, preko katerega njegovi člani uresničujejo svoje interese s področja psihosocialne pomoči hudo bolnim, umirajočim, njihovim svojcem in žalujočim ter si prizadevajo za spoštovanje človeškega življenja od spočetja do njegovega naravnega konca ter odklanjanje evtanazije.« Za doseganje svojih ciljev izvaja »projekte neprofitne narave za pomoč organizira izobraževanje in usposabljanje prostovoljcev in strokovnjakov za lastne potrebe in za širše področje psihosocialne pomoči prizadeva si za detabuiziranje umiranja, smrti in žalovanja v družbi, izdaja

⁸⁰ Dosedanje izkušnje s prostovoljci, ki so spremljali umirajoče in njihove družine, so pozitivne in kažejo, da je to delo zelo potrebno. Prostovoljce je treba strokovno voditi, skrbeti za njihovo stalno izobraževanje in supervizijo njihovega dela. V ta namen je v Ljubljani trenutno zaposlena ena višja medicinska sestra, ki koordinira izobraževanje in delo prostovoljcev, potrebovali pa bi celotno strokovno skupino, se pravi zdravnika, medicinsko sestro, psihologa, socialnega delavca in še koga. Naloge prostovoljcev so različne neprofesionalne aktivnosti, ki jih izvaja v soglasju z bolnikom in s svojci. Naloge prostovoljcev so naslednje: a) spremstvo bolnika (npr. ob sprehodih, do zdravnika, branje različnih čtiv, poslušanje glasbe, pogovor; bolniku dela družbo); b) prisotnost in pomoč na domu, kadar morajo družinski člani po opravih; c) pomoč družini pri osebni negi bolnika, kadar ta ne zahteva strokovne oskrbe; č) pomoč pri hoji na domu in zunaj doma; d) pomoč pri hranjenju; e) skrb za praktične zadeve (mali nakupi, pošta, plačevanje položnic); f) pomoč pri reševanju kakršnihkoli problemov tako, da obvesti ustrezne osebe (pokliče zdravnika, patronažno sestro, odsotne svojce, taksi itn.).

literaturo⁸¹ v skladu s predpisi s tega področja, sodeluje s podobnimi društvi s tega področja v Sloveniji in v tujini.«⁸²

Čeprav so po letu 1975 v nekaterih velikih bolnicah po svetu že začeli ustanavljati posebne oddelke za paliativno nego bolnikov in to danes priporoča med drugim tudi Parlamentarna skupščina Sveta Evrope, pa je težišče hospica v negi na domu in v prostovoljnem delu.⁸³ Hiša hospicu torej ni potrebna,⁸⁴ čeprav je želijo, da bi lahko domače in svojece v najtežjih trenutkih razbremenili prevelikih skrbi in umirajoče oskrbovali v posebnem domu. Cilj hospica je torej društveno prostovoljno delo, h kateremu so povabljeni zlasti tudi strokovni delavci: delovni terapevti, psihologi, socialni delavci, duhovniki in drugi prostovoljci, ki so pripravljene del svojega časa (4 do 10 ur tedensko) nameniti spremljanju hudo bolnih in umirajočih. Vsi prostovoljci morajo biti »visoko kvalitetno ose-

⁸¹ V seznamu del na cobissu, ki se tako ali drugače dotikajo hospica, je od 52 naslovov pri 21 neposredno ali posredno sodelovala Metka Klevišar. Vsako leto izide vsaj ena brošura s specifičnega področja hospica. V zadnjem času pa se temu vprašanju posveča relativno veliko število študentk in študentov v svojih diplomskih nalogah. Navajam nekaj značilnih naslovov: M. Klevišar, *Zadnji tedni in dnevi: Pomoč pri spremljanju v času umiranja*, Slovensko društvo HOSPIC, Ljubljana 1996; ista, *Da bi živeli in umirali s človeškim dostojanstvom. Odnosi*, v: *Gea* 6 (1996) št. 2, str. 49; ista, *Slovensko društvo hospic*, v: *Obzornik zdravstvene nege* 30, (1996), št. 1-2, str. 65-66; ista in A. Mikuš Kos s skupino sodelavcev, *Prostovoljci v slovenskem društvu hospic. Domače izkušnje*, v: *Prostovoljno delo pri varovanju zdravja in v zdravstvu*, Združenje Slovenska fundacija, Ljubljana 1997, 143-144; ista, *Eno leto Slovenskega društva Hospic*, v: *Mohorjev koledar* 1997, Celje 1997, str. 143-144; ista, *Slovensko društvo hospic: pomoč umirajočim in njihovim družinam*, v: *Isis* 7 (1998/1) 15-16 (to je dostopno tudi na spletu (<http://www.mf.uni-lj.si/isis/isis98-01/html/novice10.html>)); ista, *Hospic - celostna skrb za umirajočega bolnika in njegovo družino*, v: *Koordinacija dela med različnimi dejavnostmi*, Strokovni posvet Oskrba na domu, Inštitut za socialno medicino, Ljubljana 1998, 124-127; ista, *Duhovnost v spremljanju umirajočih* (prevod), Slovensko društvo HOSPIC, Ljubljana 1999; ista, *Zadnji tedni in dnevi. Pomoč pri spremljanju v času umiranja* (prevod), Slovensko društvo HOSPIC, Ljubljana 1999; M. Dobravec (intervju), *Pot majhnih korakov. Pogovor s Slovenko leta 1995 – dr. Metko Klevišarjevo*, v: *Družina* 45 (1996), št. 3, str. 7; C. Guzej-Sabadin (intervju), *Umirajoči so me naučili živeti*. Pogovor z dr. Metko Klevišar, *Slovenko leta 1995, o umiranju, smrti in življenju*, v: *Primorske novice* 50 (1996), št. 5 (19.I.1996), str. 27; Simpozij o paliativni terapiji, *Živeti do konca*, Slovensko društvo Hospic, Ljubljana 2000; C. M. Ray, *Tu sem zato, da vam pomagam. Vodnik za spremljevalce, delavce hospica in prostovoljce. Neprecenljiv vir za vsakogar, ki dela z neozdravljivo bolnimi* (prevod), Slovensko društvo HOSPIC, 2000. T. Čučnik, *Delavnica z naslovom Smrt ni tabu*, v: *Večer* 57 (2001), št. 59 (13. mar. 2001), str. 17.

⁸² M. Klevišar, *Hospic v svetu in pri nas*, 80.

⁸³ M. Klevišar – A. Mikuš Kos in drugi, *Prostovoljci v Slovenskem društvu Hospic. Domače izkušnje*, v: *Prostovoljno delo pri varovanju zdravja in v zdravstvu*, Združenje Slovenska fundacija, Ljubljana 1997, 143-144.

⁸⁴ Od septembra 1995 ima društvo v Ljubljani na razpolago enosobno stanovanje, namenjeno bolnikom in spremljevalcem iz oddaljenih krajev.

bje, ki verjame v smisel spremljanja umirajočih in sprejema smrt kot del življenja. V hospicu umirajoči bolnik ni medicinski neuspeh.«⁸⁵

Posebno poglavje dela v hospicu je občutek za realnost.⁸⁶ Vsi, ki se ukvarjajo s pomočjo hudo bolnim in umirajočim, se dobro zavedajo, kakšna je razpetost med sanjami in resničnostjo. Neredko je delo z umirajočimi fizično in duševno izjemno naporno. Zato spada k hospicu metoda majhnih korakov; ta namreč omogoča najbolj ekonomično ravnanje z močmi, ki so na razpolago.

Sklep

Dogodki na tem področju so nepredvidljivi. Odločitev nemškega parlamenta, naj poslanci v kočljivih primerih o razmerju med etiko in pravom volijo po vesti, se je januarja 2002 izkazala za nezadosten ukrep.⁸⁷ Ta odločitev je tudi pokazala, da sta dostojanstvo osebe in varovanje pravic prej moralni kot pravni načeli ter da bo v prihodnosti potrebno posebno pozornost nameniti ravnovesju med etiko in pravom v konkretni zakonodaji. To zaenkrat zveni nenavadno, ker se zdi, da o »dobrih navadah« v pravu – na primer o poštenju ljudi, ki odločajo, ali o vrednotah kot temelju pravnega reda – ni treba posebej govoriti. Vendar je pravkar omenjeno dejstvo o legalizaciji ravnanja z embrionalnimi matičnimi celicami pokazalo, da bo v prihodnosti ne le vedno več mednarodnih aktov – na primer Konvencij v okviru Sveta Evrope – , ki ne bodo temeljili na načelu državne suverenosti, ampak da bo vedno več pravnih odločitev posameznih držav, ki bodo imele mednarodno veljavo in se ne bodo dotikale le meddržavnih odnosov.⁸⁸ Vendar pa kljub obetavnim kazalcem ne bi smeli spregledati, da glede nekaterih opredelitev, na primer glede osebe ali človeškega dostojanstva, še zdaleč ni dosežena tista raven soglasja, ki jo na primer predvideva *Splošna deklaracija o človekovih pravicah* (1948).

Slovenija je nekatere obveznosti sprejela s sprejemom članstva v Svetu Evrope in posebej s podpisom in ratifikacijo *Konvencije o bioetiki* (1997). Besedilo, ki je po besedah Jožeta Trontlja obravnavalo »večino velikih etičnih vprašanj« in ima pravne posledice, se je izognilo ob-

⁸⁵ M. Klevišar, *Eno leto Slovenskega društva Hospic*, v: *Mohorjev koledar* 1997, 143.

⁸⁶ Prim. M. Pogačnik – K. Tolar, *Spremeniti »zakaj« v »kako«* (intervju), v: *Božje okolje* 26 (2002/2) 6-10.

⁸⁷ Tedaj je parlament odločal o zakonski ureditvi uvoza embrionalnih matičnih celic za znanstvene namene. Prim. J. Reiter, *Ende der Bescheidenheit*, v: *HerKorr* 56 (2002) 119-124.

⁸⁸ Prim. D. Hlede, *Pravica do življenja – izziv za mednarodno pravo*, v: *Tretji dan* 26 (1997/2) 35-40.

⁸⁹ J. Trontelj, v: *Milostna smrt I*, v: *Dignitas* 10 (2001) 131.

ravnavi splava in evtanazije, »ker so razlike med državami tako velike, da ni nikakršnega upanja, da bi v doglednem času prišli do veljavnega konsenza«. ⁸⁹ Morda bo »bolnik v terminalnem obdobju« v bližnji prihodnosti predmet kakšnega dodatnega protokola k tej konvenciji, vendar gre za detajlna vprašanja, ki kažejo na pomanjkanje soglasja glede dejanske pravne subjektivitete posameznika. Tu ne gre samo za evtanazijo oziroma za nejasnosti okrog tega pojma, marveč za mnoge druge stvari, ki na primer marginalizirajo družbene skupine in sprevrčajo pomen avtonomije, pravico do življenja (in pravico do naravne smrti), dobrodelnosti in kvalitete življenja.

Povzetek

Evtanazija je – podobno kot splav – tradicionalni etični problem. V preteklem stoletju se je v mnogih državah in družbah odprlo vprašanje oskrbe ljudi, ki nimajo nobene prihodnosti in bodo gotovo v kratkem umrli. Pri tem ne gre le za reševanje tega problema, pač pa tudi težko vprašanje v zvezi z naravo in posledicami človekovega vplivanja na življenje. V razpravi nameravam na eni strani predstaviti vidik tako imenovane razsvetljene razprave o evtanaziji v Sloveniji, ki je po mnenju mnogih tipično »zahodni« proizvod, na drugi strani pa zadrege, ki se pojavljajo v zvezi z internacionalizacijo bioetičnih standardov. Ti so podobni valovom, ki jih sproži kamenček, ki ga vržemo v vodo. Koncentrični valovi so bolj izraziti, če je voda mirna. Neredko je zaskrbljujoč ravno ta navidezni mir, ki ga lahko vznemiri tako rekoč otroška igra. Razprava o evtanaziji je v Sloveniji vedno potekala v senci razprave o splavu, kar je imelo posledice v odzivanju javnosti na ta problem. Ozadje razprav osvetlujem z vidika etike življenja ter predstavljam nekatere vrednostne sodbe, ki implicitno in eksplicitno predstavljajo tudi versko izročilo.

Ključni pojmi: bioetika, človeško dostojanstvo, etična komisija, evtanazija, hospic, medicina, paliativna terapija, pravo, svetost življenja

Summary: Anton Mlinar, Discussion on Euthanasia in Slovenia

Similarly to abortion, euthanasia is a traditional ethical problem. During the last century many countries were confronted with the problem of having to take care of people with a bad medical prognosis and due to die very soon. However, euthanasia is not to be exclusively understood as a method of solving this problem, but also as a laborious finding of a global platform of discussion on the nature and the consequence of man's influence upon life. Thus, the treatise intends to show, on the one

hand, the so-called enlightened discussion on euthanasia in Slovenia, which is often considered a typically »Western« product, and on the other hand, the problems arising in connection with the internationalisation of bioethical standards. They resemble the waves caused by throwing a stone into water. The concentric waves are more pronounced if the water is calm. Quite often it is just this apparent calm that is alarming because it can be disturbed by child's play. In Slovenia the discussion on euthanasia has always been taking place in the shadow of an active role of politics in solving health-connected problems, which has also been reflected in the public reaction to this problem. The background of the discussion is examined from the point of view of life ethics. There are also depicted some value judgements implicitly and explicitly representing and/or addressing the religious tradition.

Key word: bioethics, human dignity, ethical commission, euthanasia, hospice, medicine, palliative therapy, law, sanctity of life.

Bogdan Kolar

Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem

Med številnimi in zelo raznovrstnimi pobudami, ki so se na misijonskem področju razcvetele v okviru Cerkve v 19. stoletju, zavzema izvirno mesto delo Nikolaja Olivierija (Niccolo Olivieri, 1792-1864), duhovnika iz nadškofije Genove, župnija Voltaggio (S. Maria Assunta e santi Nazario e Celso). V zgodovino domače nadškofije se je zapisal kot »oče črnk« in kot »junaški duhovnik«. ¹Številne pobude v prid najbolj zapostavljenih črncev pa so mu pridobile sloves velikega misijonarja in prenovitelja krščanskih skupnosti, saj je dal še vrsto drugih novih zamisli na področju socialnega dela in spodbudil iniciative za bolj verodostojno organiziranje misijonskega dela. ²V določeni meri je pri tem šlo za uresničevanje misijonskih načrtov, ki jih je spodbudil papež Gregor XVI. (papež 1831-46), pred tem voditelj kongregacije Propaganda fide in dober poznavalec vprašanja organiziranja misijonskega dela. Velik poudarek je dal vzgoji domače duhovščine in je spodbujal ustanavljanje izobraževalnih ustanov za misijonarje v misijonskih deželah ter začel reorganizirati cerkvene strukture v teh deželah. ³

N. Olivieri je k misijonskemu delu uspel pritegniti številne sodelavce, med drugim tudi na Slovenskem, čeprav je hkrati res, da celovitega pregleda njegovega dela na Slovenskem in odmevov na njegovo delo še vedno ni. ⁴Občasni zapisi so bili bolj izraz priložnostnih pogledov na utrip življenja na Slovenskem v 19. stoletju in na umeščanje misijonskega dela v širši slovenski kulturni prostor. ⁵Poglobljeno zanimanje za

¹ Prim. www.diocesi.genova.it/territorio/vicfor14.htm dne 8.11.2002.

² Prim. L. Traverso, *Niccolo Olivieri e il riscatto delle schiave africane* (storia d'un eroe della carità), Firenze 1916; J. Bernardi, *Niccolo Olivieri e il riscatto delle fanciulle arabe*, Torino 1870; A. Campanella, *Nei funerali celebrati nella basilica di S. Maria di Carignano il 16 marzo 1865 al sacerdote Niccolo G. B. Olivieri, fondatore della Pia Opera del riscatto delle morette*, Genova 1865.

³ Prim. *Le missioni dal 1840 al 1870*, v: *Storia della Chiesa*, Milano 1993, VIII/2, 311ss.

⁴ Doslej je bilo o tem še največ napisanega v povezavi z obravnavanjem dela ljubljanskega kanonika in urednika cerkvenega lista *Zgodnja Danica* Luka Jerana. Prim. V. Zupančič, *Božja ljubezen kot središčna teološka misel pri Luku Jeranu*, inavg. disertacija, Dramlje 1993. Nekaj pozornosti je njegovemu delu namenil F. Jaklič v: *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, Buenos Aires ²1955, 296-312.

misijonsko delo, ki smo mu priče v našem prostoru v najnovejšem času, daje priložnost, da pogledamo na Olivierijevo delo s širšega zornega kota in ga skušamo umestiti v prenovljeno gledanje na misijonsko poslanstvo Cerkve, kar se je izoblikovalo v letih po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Hkrati nam tak pogled omogoča pripraviti pregled posameznih vidikov misijonskih dejavnosti, ki so se v našem prostoru pojavljale ob zgledu misijonarjev Ignacija Knobleharja in Friderika I. Baraga, od katerih je zlasti prvi zelo poudarjal skrb za vzgojo afriških duhovnikov in drugih cerkvenih delavcev.

Tako je v določenih segmentih delo duhovnika N. Olivierija povezano z misijonskim delom I. Knobleharja, ki je tudi iskal možnosti, da bi vzgojil domače misijonske delavce in jih uvedel v delo, ki so ga sicer opravljali evropski misijonarji. Tako lahko v petdesetih in na začetku šestdesetih let XIX. stoletja na Slovenskem spremljamo dvojno akcijo za osvobajanje in odkupovanje afriških otrok: ena, ki je izhajala iz kroga misijonarja Ignacija Knobleharja in je v Ljubljani našla zagovornika v osebi Luka Jerana, ter druga, ki jo je usklajeval Niccolo Olivieri, »ki živi in diha le za časno in večno srečo nesrečnih vsužnjenih otrok iz vroče Afrike«,⁶ na Slovenskem pa je imela oporo predvsem v ženskih in nekaterih moških redovnih skupnostih. Kot urednik cerkvenega lista *Zgodnja Danica* in kot podpornik misijonskega dela je L. Jeran omogočil, da se je Olivierijeva akcija uveljavila še na Slovenskem. O N. Olivieriju so na Slovensko poročali tudi misijonarji, ki so ga srečali v Egiptu in tam spoznali, kako je odkupoval črnska dekleta, jim v Evropi prikrbel izobraževanje, da bi se nato »vrnile v domovino in pomagale misijonarjem pri njihovem težavnem delu«, kot je pisal slovenski misijonar Oton Trabant škofu A. M. Slomšku 17. novembra 1851.⁷ Vzporodno s tem je potekalo misijonsko delo v okolju, kamor so odhajali slovenski misijonarji; tudi tem so slovenski sodelavci omogočali, da so osvobajali sužnje in delali za izboljšanje njihovih življenjskih razmer. Daljša poročila o tem je med letoma 1852 in 1862 vsako leto prinašalo *Letno poročilo Marijine družbe*, ki ga je izdajalo njeno vodstvo na Dunaju.⁸

⁵ Prim. A. Studen, *Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki*, v: *Slovenska kronika XIX. stoletja. 1800-1860*, Ljubljana 2001, 429-430; *Delo*, št. 63 (16. marec 2000), str. 17; Isti, »*Ta je naš!*« *Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki*, v: *Ljubljana 1* (1996), št. 2-3, str. 43. Z. Šmitek, *Klic daljnih svetov* (Slovenci in neevropske kulture), Ljubljana 1986, 113.

⁶ *Iz Laškiga*, v: *Zgodnja Danica* (= *ZD*) 12 (1859), 7.

⁷ Odlomek pisma navaja F. Jaklič, *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, 301.

⁸ Prim. *Jahresberichte des Marienvereines zur Förderung der kath. Mission in Central-Afrika*, Wien 1852-1862.

Niccolo Olivieri - biografski okvir

Njegova življenjska pot se je začela 21. februarja 1792 v kraju Voltaggio pri Genovi. V družini je bil tretji od dvanajstih otrok. V župniji je potekalo bogato versko življenje, katerega bistvena sestavina je bilo delo za misijone. Iz istega kraja je izšel sv. Janez Krstnik de Rossi (1698-1764, N. Olivieri je bil njegov pranečak) in blažena Maria Repetto (+ 1890) ter vrsta drugih osebnosti, ki so bile v Liguriji zaslužne za rast vere, dobrodelnosti in kulture. Voltaggia se je zaradi njih oprijelo ime 'zibelka svetnikov'. Olivierijeva družina se je preživljala z majhno trgovino. Bližnje kozmopolitsko mesto, kakršno je že tedaj bilo pristanišče Genova, mu je že zgodaj približalo svet in njegove probleme. To mnogim ljudem v notranjosti apeninskega polotoka ni bilo dano; še manj pa so svet in probleme velikih mest poznali povprečni Evropejci tistega časa.⁹

Po študiju teologije v Genovi je bil leta 1816 posvečen v duhovnika, eden od njegovih bratov je postal jezuit, sestra redovnica. Na začetku leta 1817 je bil imenovan za kaplana v kraju San Sisto, kjer je zaživela manjša duhovniška skupnost; tu je N. Olivieri razvil posebne oblike dela za socialno in družbeno najbolj izpostavljene člane župnije. Organiziral je zbiranje sredstev za reveže, posebno pozornost namenjal bolnikom in redno obiskoval zapornike. Vpisal se je v družbo podeželskih misijonarjev (Congregazione dei Missionari Rurali), ki je bila ustanovljena leta 1713. Družba je vso pozornost namenjala prenavljanju verskega življenja v podeželskih župnijah (za razliko od misijonarjev v mestih, ki so se posvečali organiziranju misijonov v urbanih okoljih). Duhovniki (izmed redovnikov in škofijskih duhovnikov), zaposleni v različnih okoljih, so se kot prostovoljci občasno odločili za pridiganje na misijonih na podeželju. Do leta 1837 je kot misijonar sodeloval sedemkrat. Več kot dve desetletji je kot kaplan sodeloval pri prevzgojnem delu v dekliških popoljševalnicah.

Poseben izziv so mu bile novice, ki so prihajale iz misijonskih dežel. Od številnih mornarjev, ki so prihajali iz Genove in Livorna in njihovih sorodnikov je izvedel za suženjstvo in trgovino s sužnji. Ob srečanju s črncem, ki je bil v službi genovskega trgovca, je izvedel še več podrobnosti, ki so se nanašale na cene sužnjev in na pogoje, v katerih so se nahajali, preden so bili odkupljeni. V njem je tako dozorela misel, da bo svoje življenje namenil odkupovanju in osvobajanju sužnjev. Konec leta 1838 je s pomočjo podpornika v Egiptu odkupil prvega črnca. Njegovi duhovniški sodelavci so bili prepričani, da gre le za krat-

⁹ Čeprav je njegovo delo na splošno vključeno v preglede misijonske zgodovine, *Enciclopedia Cattolica* (zv. IX., OA-PRE), Città del Vaticano 1952, tega gesla ne vsebuje.

kotrajni avanturizem in da vnema za to delo ne bo dolgo trajala. Zgrajanje je vzbujal tudi v okolju, kjer je deloval, predvsem med kaznjenci. Potem ko je odkupil prvega sužnja, je poskrbel za njegov krst in izobraževanje; kasneje naj bi postal študent rimskega misijonskega zavoda Propaganda. Odkupljeni črnski dečki naj bi v novem okolju prejeli krščansko vzgojo in izobrazbo in se nato kot misijonarji vrnili med svoje rojake. Konec leta 1839 je zbral toliko denarja, da je lahko odkupil prvo črnsko deklico; zaupal jo je redovnicam v Sampierdareni pri Genovi.

Ker ustanove niso želele sprejemati fantov (čeprav so bili ti na suženjskem trgu cenejši), se je odločil, da bo odkupoval predvsem dekleta, ki so jih bile pripravljene sprejeti različne ženske redovne skupnosti. Tako je dal poudarek odkupovanju deklet, da bi preprečil njihovo zlorabo v bližnjevzhodnih muslimanskih haremih. Ko je v petdesetih letih p. Ludovico da Casoria v Neaplju odprl Zavod za črnce (Collegio dei Mori), se je Olivieri ponovno navdušil za prvotni načrt, po katerem bi odkupoval predvsem dečke in jim omogočil, da bi postali misijonarji. Kljub tej njegovi želji so odkupljeni dečki predstavljali le deset odstotkov vseh odkupljenih. Večinoma je odkupoval dekleta in to mu je prineslo zgoraj omenjeni sloves. Na nasprotovanje je naletel tudi pri lokalnih oblasteh, ki niso dovoljevale prodaje sužnjev iz dežele, še posebej ne kristjanom.

Med najbolj zavzetimi njegovimi sodelavkami so bile sestre Dobrega pastirja, s središčem v francoskem mestu Angers. Ko je bilo število črnskih gojenk dovolj veliko, so sestre odprle poseben razred za njihov pouk. Olivieri je začel načrtno zbirati podpornike in ustanovil posebej sklad. Ščasoma je krog svojih sodelavcev razširil v sosednje dežele. Leta 1845 je obiskal Piemont, kjer se je srečal s kraljem Carlom Albertom in z vrsto turinskih uglednih ljudi. V veliko pomoč mu je bil sardinski konzul Paolo Cerruti, ki je imel svoj sedež v Aleksandriji. Leta 1847 je dobilo njegovo delo priznanje tudi od vodstva Cerkve; pokroviteljstvo je prevzel kard. Kostantin Patrizi.¹⁰ Ker so se cene sužnjev iz leta v leto večale, je moral iskati vedno nove možnosti za zbiranje denarja in pridobivati nove podpornike. Med slednje je poleg kardinalov in škofov uvrstil tudi papeža Pija IX.; dobrotnike je iskal tudi v drugih državah. Dopisoval si je s posamezniki in ustanovami iz Francije, Nemčije, Španije, Avstrije, Alžirije, Rusije in od drugod.

¹⁰ Constantinus Patrizi Nora je v tem času kot namestnik papeža Pija IX. vodil rimsko škofijo; 1854 je prevzel vodenje kongregacije za obrede. Umrl je v Rimu 1876. Prim. *Hierarchia Catholica Medii et Recentoris Aevi*, Patavii 1958, VII (1840-1846), 20, 28, 29, 44, 64, 76, 84, 91, 124, 128, 135, 144, 155, 157, 172, 189, 193, 252, 258, 271, 276, 306, 312, 324, 346, 370, 388.

Za seznanjanje ljudi s svojim delom je objavljala letna poročila, pogosto se je oglašala v katoliškem tisku in pripravljala življenjepise umrlih. Načrtno so zbirali sredstva za njegove akcije ženski samostani; v zadnjih letih njegovih dejavnosti ga je podpiralo kar 745 ženskih redovnih skupnosti. Konec leta 1849 se je odločil za nov način odkupa, ki se mu je zdel prikladnejši in je zanj porabil manj sredstev. Sam je odhajal v Egipt, kjer je na tamkajšnjih suženjskih trgih odkupoval sužnje in jih nato spremljal v Evropo. Ko se je 1850 vračal s prve takšne poti, je s seboj pripeljal 22 deklet. Kljub težavam pri potovanjih z ladjo je opravil 13 takšnih poti. Največji trgi sužnjev so bili v krajih Kartum, Cassala, Suakin in Kairo. Konec leta 1850 se mu je pridružil milanski duhovnik Biago Verri, ki je postal njegov tesni sodelavec in v marsičem nadaljevalec njegovega dela.

Dogovoril se je z vodstvi nekaterih moških redovnih skupnosti, ki so prevzele skrb za pripravo dečkov na krst in za njihovo nadaljnje izobraževanje. Med temi skupnostmi so bili najpogosteje benediktinci (npr. opatija Subiaco) in frančiškani, občasno tudi druge skupnosti. Če so bili osvobodenci zadosti stari, jih je zaupal vodstvom semenišč v Sieni, Lucci, Jesi, Perugi in drugod. Po letu 1853 je začel sodelovati z redom trinitarcev,¹¹ ki so imeli med temeljnimi nalogami svojega poslanstva prav odkupovanje sužnjev, najprej le belcev, po letu 1853, ko je takšno odločitev sprejel njihov generalni kapitelj, pa tudi črncev. Med trinitarci je postal Olivierijev zavzet sodelavec Andrea di S. Agnese, ki je skupaj z njim odhajal tudi v Egipt, kjer sta odkupovala sužnje in jih nato pospremila v Evropo.¹² Leta 1854 jih je odkupil kar 64 in jih nameraval razdeliti v samostanske skupnosti v Benečiji, nekatere pa je želel izročiti tudi skupnostim na Kranjskem. Do vključno leta 1855 je odkupil 472 sužnjev;¹³ do leta 1859 se je število povzpelo na 670. V naslednjih letih je bilo tega dela za misijone zaradi avstrijsko-francoske vojne in nato zaradi procesa zedinjenja Italije (v katerem so bile številne samostanske skupnosti popolnoma onemogočene) nekoliko manj.

V drugi polovici istega desetletja so se povečale težave s strani krajevnih oblasti: turške oblasti so začele omejevati trgovino s sužnji, zla-

¹¹ Trinitarci (lat. *Ordo Sanctissimae Trinitatis redemptionis captivorum*) so bili ustanovljeni v 12. stol. Leta 1198 jih je potrdil papež Inocenc III. Njihovo prvotno delo v Cerkvi je bila skrb za osvobajanje belih jetnikov, dušno pastirstvo, oskrba bolnikov. V naj-novejšem času se posvečajo misijonom »ad gentes« ter oskrbovanju jetnikov in dušno-pastirskemu delu po župnijah. Prim. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1966, X, 359-360.

¹² ZD je skupnost skupaj s poslanstvom predstavila v letniku 8 (1855), str. 7. Ob odločitvi reda za delo med črnici je zapisala: »Tako tedaj se je tej družbi, ki je bilo viditi, de svojiga nekdanjiga namena ne more več dosepati, nova, silno obširna delavnost odperla.«

¹³ Prim. *Olivieri in njegovo djanje*, v: ZD 8 (1855) 62.

sti še, če so bili kupci kristjani. Ko je frančiškan p. Ludvik da Casoria na začetku petdesetih let 19. stoletja v Neaplju začel pripravljati zavod Palma (Istituto di Santa Maria di Palme) za vzgojo afriških duhovniških kandidatov, se je Olivieri ponovno odločil za odkupovanje dečkov in fantov. Iz takšnih gojencev so želeli pripraviti nove misijonarje oziroma druge sodelavce krajevnih Cerkev. »Ta naprava ima namen, zamurce iz sužnosti odkupovati, jih zrediti za duhovne ali rokodelce, in odrašene v njih domovino nazaj pošiljati, de bo vsak po svoji odreji vero v Jezusa Kristusa razširjal.«¹⁴ S pomočjo s. Anne Lapini, članice redovne skupnosti stigmatink, je p. Ludvik v Neaplju ustanovil tudi zavod za črnska dekleta. V istem času se je Olivieri odločil za odkup celih družin, ki so jih trgovci občasno postavili na suženjski trg. Duhovnik Niccolo Olivieri je umrl 25. oktobra 1864 v francoskem Marseillesu, kjer je zbiral sredstva za nadaljevanje dela in usklajeval odkupovanje otrok, kar je sicer že vodil B. Verri.¹⁵

Olivieri je v času svojega življenja trinajstkrat šel na Bližnji vzhod, kjer je odkupoval črnske sužnje; več kot dvajsetkrat je prekržaril Francijo in Italijo, kjer je iskal možnosti za preživetje osvobodencev; za odkupe je potrošil 650.000 frankov, pri čemer je bila cena za dekleta med 400 in 500 frankov (dekleta, ki jih je bilo mogoče odkupiti za hareme, so bila dražja, bolna in pohabljen pa cenejša). Od prodajne cene so morali trgovci odšteti oblastem 100 frankov.¹⁶ V času delovanja je odkupil 810 črncev. Olivierijevo delo je še dvajset let po njegovi smrti nadaljeval Biagio Verri (umrl je v Torinu 26. oktobra 1884). Iz Egipta je dekleta še naprej vozil v Evropo. Verri je odkupil 423 deklet. Po smrti obeh glavnih akterjev te misijonske akcije sta delovala zavoda v Kairu, kjer se naenkrat lahko izobraževalo okoli 40 deklet, in v Neaplju, kjer je za deški zavod skrbel p. Ludovik da Casoria, za deklškega pa sestre stigmatinke.

V istem času pa je nove oblike misijonskega dela začel misijonar Daniele Comboni, ki je uvedel izvirne oblike pripravljanja misijonarjev za njihovo delovanje v Afriki. Med drugim je v Veroni ustanovil zavod za pripravo duhovnikov-misijonarjev v osrednji Afriki. Leta 1878 je ustanovil še družbo 'pobožnih mater usmiljenk' za črnska

¹⁴ *Misijonsko*, v: *ZD* 12 (1859) 204-205.

¹⁵ *ZD* je o njegovem zdravstvenem stanju večkrat poročala. Prim. *ZD* 16 (1863), 208, 224, 273; 17 (1864) 97, 267. Tu je zapisala: »Olivieri, znani odkupovavec zamurskih otrok, je 25. u.m. umerl v Masilii na Francoskem. Blagor mu! Veliko število že pred njim umerlih zamurskih otrok, ki jih je on odkupil, mu je pripravljalo srečno pot.«

¹⁶ Razmerje denarnih enot v tem času je bilo: 1 gold. je bil vreden 2.5 francoskega franka. Navadno so bili darovi ljudi v dobrodne namene 1 gold., redko 5 gold. Letna naročnina tednika *ZD* je bila 2 gold. 70 krajcarjev, leta 1863 se je povečala na 3 gold. 20 krajcarjev. Letna naročnina za revijo Slovenski prijatelj je bila 3 gold.

dekleta.¹⁷ D. Comboni je poznal delo slovenskega misijonarja Ignacija Knobleharka in je v določeni meri njegovo delo nadaljeval. Leta 1996 je bil prištet med blažene.

Sodelavci na slovenskih tleh

Olivieri je s prvimi dobrotniki in podporniki dela s slovenskega prostora navezal stike že konec štiridesetih let. Iz njegovih življenjepisov je razvidno, da je takrat poslal prve otroke na Koroško in da je iz Celovca začel dobivati prve podpore. Zaradi njegovega človekoljubnega delovanja so mu avstrijske oblasti v poznejših letih omogočale ugodnejše pogoje potovanja. Imel je zastoj prevoz na ladjah, avstrijske oblasti pa so mu odobrile zastoj potovanje po avstrijskih železnicah. Slovenski cerkveni tisk je na primerih iz francoskega in italijanskega okolja kazal možnosti za sodelovanje pri tako zastavljenem delu, pri čemer so bili poudarjene pobude različnih ženskih združenj. »One pobirajo mile darove, jemljejo otroke v svoje posebno varstvo, so njih botre per svetim kerstu, jim dajo svoje imena, poprašujejo po njih učenji in zaderžanji. Na Nemškim je to sveto delo tako rekoč neznan. Samo na Dunaji se ga nektere gospe in obiskovavke vdeležujejo. Pa tudi v slovenskih in nemških deželah so gospe blaziga serca kakor na Francoskim in Laškim. Katolška vera in katolški duh se zopet ponavlja in poživlja. Ta se bo pa gotovo tudi v usmiljenji do černih bratov in sestra v srednji Afriki pokazal, kakor se per nas že zdaj pokazuje.«¹⁸ Objava poročil in pričevanj o napredku otrok v evropskem okolju je bila poročevalcem priložnost za spodbujanje slovenskih dobrotnikov v ta namen. »Torej, preljubi rojaki, podpirajte po svoji zmožnosti z dnarnimi pomočki in z molitvijo misionarsko delo častitiga gospoda dohtarja I. Knobleharka,« beremo v *Zgodnji Danici* leta 1852.¹⁹

Pobuda, da bi tudi na Slovenskem začeli zbirati sredstva za odkup katerega od črnkih otrok, pa se je pojavila meseca junija 1853. Takrat je eden od bralcev *Zgodnje Danice* predlagal začetek zbiranja sredstev, s katerimi bi odkupili otroka v Kartumu in mu dali ime Jožef Krajnski. Pobuda ni izšla iz kroga duhovnika N. Olivierija, temveč kot odmev na pisma, ki so jih pisali sodelavci apostolskega vikarja I. Knobleharka in jih je objavljala *Zgodnja Danica*. »Vem pa, de to ni le moja

¹⁷ D. Comboni (1831-1881) je med letoma 1857 in 1859 misijonaril v osrednji Afriki, postavil začetke poznejše misijonske Družbe sinov presvetega srca, 1872 je postal apostolski provikar in 1877 apostolski vikar v osrednji Afriki. Njegova zasluga je bila, da je ohranil osrednjeafriški misijon, ki je bil pred tem, da preneha delovati. Prim. Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1994, II, 1270; *Leto svetnikov*, Celje 2000, IV, 171.

¹⁸ *Delo za spreobrnjenje zamorcov v srednji Afriki*, v: *ZD 2* (1850) 171.

¹⁹ *Osvobodovanje zamork*, v: *ZD 5* (1852) 59.

misel, ampak to je splošna misel vsih usmiljenih Slovincov, de namreč vsakteri želi, pa en sam ne more toliko dati, de bi se en zamurčik kupil; njih več pa bo to že storilo,« je svoj predlog utemeljil dopisnik Janez.²⁰ Od tedaj dalje je *ZgodnjaDanica* objavljala 'mile darove za odkupljenje zamurčika, kterimu naj bi se ime dalo Jožef Krajnski'.

V istem času se je v misijone odpravljala Luka Jeran, ki je prevzel nalogo organizirati odkup in prevoz osvobojenega črnškega otroka na Kranjsko. Ker se je v kratkem času nabralo več sredstev, kot je bilo potrebno za odkup enega otroka, so že julija začeli zbirati za nakup drugega otroka, ki bi se imenoval Luka, v čast L. Jeranu.²¹ Veliko navdušenje je v naslednjih mesecih in letih prineslo še več sredstev, kar je omogočilo odkup večjega števila otrok, imena zanje pa so zbirali posamezni dobrotniki ali skupine. Tako se je zbirka za odkupovanje otrok, ki jo je organizirala *ZgodnjaDanica*, začela imenovati 'mili darovi za odkupljenje zamurčikov'. Val navdušenja za takšen način zbiranja sredstev in za osvobajanje otrok je spodbudil kar nekaj pesmi, ki jih je objavljala *ZgodnjaDanica* in so že s svojim naslovom kazale na usmeritev avtorjev.²²

Takšen način dela za misijone je usklajevala Marijina družba na Dunaju, ki je imela neke vrste pokroviteljstvo nad delovanjem misijonarjev v Afriki. Ker je bila prek avstrijskih diplomatskih predstavnikov obveščena o dogajanju v meddržavnih odnosih in o političnih razmerah nasploh, je tudi imela možnost pravočasnega posredovanja informacij. Ko se je v petdesetih letih 19. stoletja začelo govoriti o prepovedi trgovine s sužnji, je to pomenilo nove okoliščine za dotlej uveljavljene načine dela pri odkupovanju sužnjev. »Ako je res, de je namestni kralj, Said-paša, kupčevanje s sužnji prepovedal, se bo ta reč že nekoliko drugači obernala; vender pa to ni zaderžek, de bi ne mogli kterih v odrejo sem čez dobiti. Kdor je tedaj te misli, prosim, naj mi bolj določno naznani, kako in kaj želi, in kaj je pripravljen v ta namen storiti, de se ta reč slavnimu Odboru v daljno obravnavo naznaniti zamore,« je pisal L. Jeran.²³

N. Olivieri in njegov pomočnik p. Andrej sta se v slovenskem okolju prvič mudila konec januarja in na začetku februarja 1855. Po severnoitalijanskih krajih in na Tirolskem sta v samostane izročila več deklet, šesterim sta omogočila bivanje pri uršulinkah v Celovcu. Drugega feb-

²⁰ *Mila prošnja*, v: *ZD* 6 (1853) 106. Prim. Z. Šmitek, *Klic daljnih svetov*, Ljubljana 1986, 113.

²¹ Prim. *Jožef Krajnski*, v: *ZD* 6 (1853) 119.

²² Prim. *Zamurčiku Alojzju Latinskemu*, v: *ZD* 6 (1853) 121; *Maksimilian Celjanski*, v: *ZD* 6 (1853) 133; *Prošnja zamurčika in Uslišani zamurčik*, v: *ZD* 6 (1853) 144.

²³ *Ogled po Slovenskim*, v: *ZD* 8 (1855) 11.

ruarja sta zapustila Ljubljano in nadaljevala pot proti Trstu in Benetkam. Z ljubljanskimi uršulinkami, s katerimi ju je seznanil L. Jeran, sta se dogovorila, da bodo sprejele 2 ali 3 dekleta. »Okoli srede tega meseca se bota imenovana gospoda z otroci skoz Tirolsko, kjer jih bota še nekaj pustila, v Ljubljano vernila,« je poročala *Zgodnja Danica*.²⁴

Načrtno zbiranje sredstev za akcijo, ki jo je vodil N. Olivieri, je uredništvo *Zgodnje Danice* začelo aprila 1856. V številki, ki je izšla 3. aprila, se je prvič pojavila rubrika »za misijon gosp. Olivieri-ta«. Bila je odgovor na pisanje p. Gabriela, drugega Olivierovega sodelavca, ki je sporočil, da sta na poti na Dunaj marca 1856 doživela veliko naklonjenost in prejela večje podpore za nadaljevanje dela. Dodal je: »Še posebno velikoserčno do našiga misiona pa so se obnesle mesta: Vidim, Gorica, Ljubljana, Gradec in Dunaj; zadosti mi bodi, vam reči, de sva v imenovanih mestih dobila darov skorej za rešenje 15 zamurk za vsako po 250 gold., po kolikor sva za rešenje drugih plačevala.«²⁵ Poročilu je L. Jeran, znan po svojem velikem zanimanju za misijone, pripisal: »Ako bi koga serce gnalo, k rešenju ubogih zamurskih otrok, ter k otenju neumerjočih duš kej pripomoči, bo pri odgovoru priložnost, O. Rafaelu darove poslati - zdaj ali pa tudi poznejši, ker mislim vedno v pisnim dogovoru z njim ostati.« Od tedaj so si darovi sledili domala v vsaki številki revije.²⁶ Med darovalci so bili tako duhovniki kot laiki, posamezniki in cerkvene družbe, iz vseh slovenskih pokrajin. Občasno so bila darovom dodana sporočila ali želje darovalcev. V zbiranje sredstev so se vključevali tudi osvobojeni črnski otroci, ki so bili na Slovenskem; marca 1862 je šlo v sklad za misijone 42 goldinarjev »od znotranje šole gg. uršulinskiga ljubljanskega samostana z zamurkama vred«.²⁷ Ko se je N. Olivieri ali kateri od njegovih sodelavcev mudil v Ljubljani, so mu podporniki darove izročali osebno. »Kar so mnogi prijatli o njegovi pričujočnosti v ta namen darovali, ne zaznamujemo,« je ob obisku septembra 1859 pripisala *Zgodnja Danica*.²⁸

²⁴ Prim. *Ogled po Slovenskim*, v: ZD 8 (1855) 16, 20, 23, kjer je daljše opisan njen obisk v Ljubljani. Kronika uršulinskega samostana v Ljubljani N. Olivierija označi »der Apostel der Negerkinder«. Prim. Arhiv Uršulinskega samostana v Ljubljani (= AULj), *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 317-318.

²⁵ *Iz Ljubljane*, v: ZD 9 (1856) 60.

²⁶ Prim. ZD 9 (1856) 64, 68, 72, 92, 132, 140, 144, 148, 152, 160, 164, 176, 192, 199, 208. Rubrika se je nadaljevala v naslednjih letih; po Olivierijevi smrti je postal nosilec akcije B. Verri; darovi so se imenovali po njem.

²⁷ *Dobrotni darovi*, v: ZD 15 (1862) 64. Podpiranju misijonskega dela je bila naklonjena tudi predstojnica ljubljanskega uršulinskega samostana m. Alojzija Petrič, ki je skupnost redno seznanjala z Olivierijevim delom. Prim. AULj, Anmerkung über besondere Begebenheiten des Klosters im Jahre 1839-1861. Rokopis nima paginacije.

²⁸ *Dobrotni darovi*, v: ZD 12 (1859) 160.

Konec februarja 1858 je N. Olivieri obiskal Gorico, kjer je pustil nekaj otrok, ki jih je pred tem odkupil v Egiptu. Dve dekleti so sprejele goriške uršulinke, eno usmiljenke, kapucini so ponudili dom dvema dečkoma, usmiljeni bratje enemu, enega pa je sprejel Jožef Marušič, takrat ravnatelj in katehet ljudskih šol v Gorici, ki je pred tem sprejel že enega črnškega dečka.²⁹ Vsega skupaj je bilo takrat v Gorici deset črnških otrok.³⁰

Obisk N. Olivierija v Ljubljani konec aprila in na začetku maja 1858 je *Zgodnja Danica* zabeležila z besedami: »Misionar Olivieri, ki je te dni todi hodil, nas je zopet s svojim črnim ljudstvom obogatil. Dve deklici je oddal v Celovcu, 3 fantiče pa v Ljubljani; eniga, na nogi nekaj skaženiga, je sprejela usmiljena gospa vdova Homanova (rojena Melcer), dva pa sta poprejšnjim trem pridružena.«³¹ Od treh sta bila dva krščena že v Egiptu, eden pa še ni bil krščen in so ga na ta korak pripravljali v Ljubljani. N. Olivierija je spremljal njegov novi sodelavec Biagio Verri, do tedaj namestnik ravnatelja oratorija sv. Alojzija v Milanu. Slednji se je v Ljubljani ponovno mudil junija 1858, ko je s seboj pripeljal črnsko vdovo mater s sinom, »ki bi ju rad v kakem mestu oddal, mater za deklo v kakim samostanu, sina pri kakem duhovnu v ravno tistim mestu, de bi ne bil od matere ločen«.³² Ob isti priložnosti mu je L. Jeran dal darove, ki so se zbrali od zadnjega obiska v Ljubljani.

Olivierijev obisk v Ljubljani sredi aprila 1859 je imel drugačen značaj. 'Pobožni starček' je tokrat prišel kot »bav-bav in otroke pobira, ki jih je druge krati vodil in ponujal«. V skladu z naročilom papeža Pija IX. je namreč začel zbirati otroke, ki jih je do takrat razdeljeval po Evropi, v Neaplju, da bi se v zavodu 'della Palma' skupaj »šolali, kateri bodo za šolo, drugi rokodelstva in družih reči se učili, za kar bo kateri imel zmožnost ino nagnjenje«. Ker je začel nastajati podoben zavod tudi za črnska dekleta, je Olivieri imel namen tam zbrati tudi črнке. Ob tej priložnosti je iz Ljubljane odpeljal dva dečka, ki ju je poslal v neapeljski zavod.³³ V Ljubljani je bil ponovno septembra 1859 in se tu srečal s sodelavcem B. Verrijem, ki je iz Egipta pripeljal skupino otrok.³⁴

Na začetku šestdesetih let, ko je na Apeninskem polotoku potekal proces zedinjenja Italije, je bilo misijonsko delo, čigar središča so bila

²⁹ Prim. *Primorski slovenski biografski leksikon*, Gorica 1982-1985, II, 383-384.

³⁰ Prim. *Iz Gorice*, v: *ZD* 11 (1858) 46-47.

³¹ *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 11 (1858) 77.

³² *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 11 (1858) 118.

³³ Prim. *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 12 (1859) 63. Jožef Slovenski in Aleksander sta se v nadaljevanju večkrat oglasila svojim ljubljanskim dobrotnikom in poročala o delovanju zavoda 'della Palma'.

³⁴ Prim. *ZD* 12 (1859) 149, 158.

v italijanskih cerkvenih ustanovah, zlasti v samostanih, močno ovirano. V tem času je N. Olivieri bival v Rimu, kjer je usklajeval delo, njegov sodelavec B. Verri je bival v Egiptu in nadaljeval akcijo za odkupovanje otrok; v istem času je B. Verri v Kairu začel ustanavljati zavod za vzgojo osvobojenih otrok. Posamezne črnske otroke so še vedno pošiljali v Evropo in jih izročali samostanom v Franciji in Nemčiji. Novembra 1862 sta B. Verri in N. Oliviera obiskala Ljubljano in Zagreb, kjer sta se zanimala za napredek gojenk, ki so bile v samostanih uršulink in usmiljenih sester, hkrati sta tu nabirala darove za nadaljevanje njunega dela, kajti v italijanskem prostoru je bilo sredstev vedno manj. Na manjši obseg misijonske akcije pa sta imeli vpliv tudi Olivierijeva starost in bolehnost.³⁵

Odmevi v cerkvenem tisku

Cerkveni tisk je sredi 19. stoletja postal pomembno sredstvo komuniciranja, obveščanja in povezovanja skupnosti. Večje število škofij je ustanovilo lastna glasila. Olivieri se je posluževal tiska, da je podpornike seznanjal s svojim delom in pridobival njihovo podporo. Na Slovenskem je o njegovem delu največ poročala *Zgodnja Danica*, ki je prvič bolj obsežno predstavila njegovo delo oktobra 1850.³⁶ Poročilo je navedlo, da je od začetka istega leta v Genovo pripeljal že 75 deklet, ki jih je nato zaupal ženskim samostanom v Franciji in Italiji. »Kakor njih rednice sporočujejo, so ti deklički bistre glave in blaziga serca. Grozno hitro se nauče laškiga ali francoskiga jezika, kakor tudi mnogoterih rečnih del. V njih sercih tli posebna pobožnost. S posebnim veseljem skerbe nune za izrejenje in podučenje teh zanemarjenih rev. V to je pa veliko poterpežljivosti potreba, ker so otroci vsi divji. Kakor mačke plezajo na drevesa, na vertih zeli in korenine izruvajo in jih sirove jedo, ker kuhaniga nič ne jedo in sperviga tudi jesti ne morejo. Telesnim potrebam vstrežejo, kakor jih natura žene. So tudi neizrečeno urne in žive.« V nadaljevanju je bilo orisano vzgojno delo redovnic za dekleta in težave, ki so jih imele pri tem.

Predstavljen pa je bil tudi Olivierijev osnovni načrt, katerega del je bilo odkupovanje in osvobajanje deklet. »Prečastiti gospod Olivieri ima namen, po tem, ko se jih bo dovolj v keršanski veri podučilo in uterdilo, in, ko mu bodo keršanski dobrotniki perpomogli, družbo zamork v srednjo Afriko poslati, de bodo z obhodnimi duhovni vred keršanstvo razširile.«³⁷ Ko je *Zgodnja Danica* februarja 1852 poročala o novi sku-

³⁵ Prim. *ZD* 15 (1862) 27, 177, 201, 265.

³⁶ Prim. *Delo za spreobrnjenje zamorcov v srednji Afriki*, v: *ZD* 2 (1850) 171.

³⁷ *Prav tam*.

pini sužnjev (27 deklet in 2 dečka), ki jih je N. Olivieri odkupil na trgu v Egiptu, je dodala: »Ubogi zamorci! pač so našiga usmiljenja vredni in potrebni naše obilne molitve, de bi se Bog že usmilil tega nesrečniga naroda. Po cele ladije na terge v prodajo gnanih so naši misionarji srečevali, ko so po Nilu proti Hartumu šli. Bog se usmili!«³⁸ Dekleta so sprejeli ženski samostani v Franciji in Nemčiji.

Jeseni 1852 je iz Afrike pripeljal 36 otrok (31 deklic in 5 dečkov v starosti med 6 in 7 let). Dekleta je ponovno izročil v vzgojo ženskim redovnim skupnostim v Italiji in Franciji, za nekatere dečke pa je našel podpornike med bogoslovci, ki so prevzeli odgovornost za njihovo vzdrževanje. *ZgodnjaDanica* je o tem prinesla daljši povzetek Olivierijevih poročil ter podčrtala njegovo odločenost, da bo s takšnim delom za osvoboditev otrok nadaljeval.³⁹ Krst skupine odkupljenih otrok je bil vedno priložnost za daljše ali krajše poročilo tako o slovesnosti kot o skrbi za otroke.⁴⁰ Na začetku decembra 1853 je *ZgodnjaDanica* poročala: »Mesca veliciga serpana je sloviti duhoven Nikolaj Janez Olivieri 21 mladih zamurk v Avignon pripeljal, de bodo v nunskih samostanih podučevane in keršene.«⁴¹

Sredi petdesetih let je podpornike za svoje delo dobival predvsem v nemškem okolju. Od 116 otrok, ki jih je odkupil v letu 1855, jih je v avstrijskih deželah našlo dom 84: 6 v Celovcu, 38 v Lombardiji in Benečiji ter 40 na Tirolskem.⁴²

Zaradi neugodnih življenjskih pogojev, katerim so bili izpostavljeni v prvih letih življenja, potovanja in spremembe klimatskih razmer so otroci pogosto umrli kmalu po preselitvi v Evropo. Po statističnih podatkih, ki jih je objavljala N. Olivieri, je v kratkem času po preselitvi v Evropo umrla kar dobra polovica otrok. Na temelju novic, ki so prihajale iz raznih samostanov in poročil samega Olivierija, je tudi slovenski tisk objavljala novice o njihovi smrti ter pri tem dodajal razloge za kratko življenjsko dobo, pri čemer je šlo le za navajanje splošno razširjenih trditev in ne za strokovno potrjena dognanja, ki bi jih preverjale pristojne ustanove. O smrti prve črne gojenke v celovškem uršulinskem samostanu avgusta 1856 so bile seznanjene tudi ljubljanske uršulinke, na kratko jo je objavila *ZgodnjaDanica*. L. Jeran, ki je sam izkusil, kakšne posledice imajo podnebne spremembe na zdravje, je novico dopolnil: »Zanesljivo je, de so ti otroci že poprej v sužnosti mnogo terpeli in marsikteri že bolelni pridejo; torej ni čudo, ako ne-

³⁸ *Iz Genove*, v: *ZD* 5 (1852) 32.

³⁹ Prim. *Odkupovanje zamorskih otrok*, v: *ZD* 6 (1853) 51.

⁴⁰ Prim. *ZD* 6 (1853) 128.

⁴¹ *ZD* 6 (1853) 196.

⁴² Prim. *ZD* 8 (1855) 188.

kteri pomerjo; sicer pa mislimo, de zdraviga otroka obnebe ali klima ne konča lahko, - ne afrikanskiga pri nas, ne našiga v Afriki. Otrok se vsiga privadi, samo stari nismo zanič.«⁴³

Veliko pozornost javnosti je pritegnil krst prvih treh črnskih deklic v ljubljanskem uršulinskem samostanu na rožnovensko nedeljo 1856. Obred je vodil ljubljanski stolni prošt Simon Ladinig, v prisotnosti več kanonikov in drugih duhovnikov, ter ob polni cerkvi Svete Trojice. Krstu je sledila birma, ki jo je podelil ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf. Hkrati sta bila birmana tudi oba črnska dečka, Stanislav in Jožef, ki sta prišla v Ljubljano po prizadevanju L. Jerana.⁴⁴ O celotni slovesnosti je poročala posebna brošura, v kateri so bili natisnjeni tudi govori, ki so jih imeli voditelji krajevne Cerkve.⁴⁵ Krajše novice so bile objavljene še o podobnih slovesnostih v drugih okoljih. Piscu Hladniku pa je cerkvena slovesnost bila priložnost, da je napisal sonet *Zamurčikam keršenim in birmanim v Ljubljani letašnjo roženkransko nedeljo*:⁴⁶

O blagor vam! ste ropov dveh oteti:
 Tam sužnje teže, ki je vas morila,
 Tu dušne skrumbe, ki jo zdaj omila,
 Katoljška vam je cerkev v kopvi sveti!

De bli pa močni v gnadi bi prejeti,
 Vkrepi vas v birmi sveta moč mazila;
 Oblast nobena vas, nobena sila,
 Ak zvesti ste, ne more več podreti.

Oh varujte zakladov toljke cene,
 De Bog, vernivšim se iz dežele naše,
 Osrečevat' vam da rojake vaše!

Tvoj dragi venec pa, Ljubljana bela!
 Ki sužnjih spon zamurčke si otela,
 Ne tu ne tamkej ti nikdar ne zvene.

⁴³ *Iz Celovca*, v: ZD 9 (1856) 163.

⁴⁴ Prim. *Kerst v ljubljanski nunski cerkvi in ubogi zamurski otročiči*, v: ZD 9 (1856) 178-179, 183-184, 186-187. O dečkih je L. Jeran navedel več informacij, ko sta dva odšla v neapeljski misijonski vzgojni zavod in sta se z novicami oglašala od tam. Prim. ZD 15 (1862) 46. O Jožefu Krajnskem pa je L. Jeran itak sestavil življenjepis in ga objavljal v ZD. Glej op. 75. Prim. AULj, *Anmerkung über besondere Begebenheiten des Klosters im Jahre 1839-1861*.

⁴⁵ Prim. *Die Feier der heiligen Taufe, vorgenommen an drei Negermädchen am 5. Oktober 1856 in der Ursulinen-Kirche zu Laibach, Laibach 1856*.

⁴⁶ ZD 9 (1856) 184.

O podobni slovesnosti v Škofji Loki, kjer sta bili 14. aprila 1857 krščeni deklici, ki ju je N. Olivieri zaupal samostanu februarja 1856, je *Zgodnja Danica* prinesla poročilo pod naslovom *Kerst dveh zamurskih dekličev v Loki*.⁴⁷ Daljši opisi takšnih cerkvenih slovesnosti in življenj posameznih črnih otrok so za ustvarjalce cerkvenega mnenja na Slovenskem imeli neposreden vzgojni namen, saj naj bi se tukajšnji kristjani ob njihovem zgledu bolj resno zavzeli za krščansko življenje in za izpolnjevanje božjih zapovedi. »Iz kamna bi mogel serce imeti, kdor bi se pri takih rečeh ne omečil in ne ogrel,« je poročevalec navajal besede udeleženca pri krstu treh črnk v Salzburgu 24. maja 1857.⁴⁸

Bolj celovite informacije o misijonski akciji N. Olivierija in njegovih sodelavcev so začele prihajati v slovenski prostor v letu 1858, ko je uredniku *Zgodnje Danice* L. Jeranu začel pošiljati svoja redna tiskana poročila; za leto 1857 je bilo objavljeno že deveto. Tako je bilo mogoče objavljati obsežnejša poročila in slovenske bralce seznaniti z načrti, ki so nastajali glede misijonskega dela v islamskem svetu ter posebej v severni Afriki.⁴⁹

Na začetku šestdesetih let je bilo zaradi negotovih političnih razmer na Apeninskem polotoku mogoče misijonsko akcijo opravljati le v omejeni meri. Zaradi podpore oblasti v Neaplju sta tam še naprej delovala zavoda za črnska dekleta in fante, odkup otrok pa je potekal prek francoskega pristanišča Marseilles. Olivierijevo mesto je prevzel kard. C. Patrizia. *Zgodnja Danica* je objavljala novice, ki jih je pošiljal B. Verri, in še naprej zbirala sredstva za odkup črnih otrok. Te so poslej sprejemali zavodi v Neaplju in v Egiptu, kar je ustrezalo novemu načrtu organiziranja misijonskega dela pristojne vatikanske kongregacije. O Olivieriju in njegovem delu je tudi po njegovi smrti slovenski cerkveni tisk še vedno poročal, zlasti še, ker se je o njem raznesel glas kot o izrednem človeku, na priprošnjo katerega so se dogajala izredna znamenja; tudi o teh je pisal cerkveni tisk na Slovenskem in s tem ohranjal njegovo ime še naprej navzoče v slovenskem prostoru.⁵⁰ Po Olivierijevi smrti so slovenski podporniki darove namenjali »za misijon g. Bl. Verri« ali »za odkupovanje zamurskih otrok«.⁵¹

⁴⁷ Prim. ZD 10 (1857) 65, 69-70.

⁴⁸ Prim. ZD 10 (1857) 94.

⁴⁹ Prim. *Progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle More*. Nona relazione, Genova 1857; *Djanje pobožniga gosp. Olivieri-a*, v: ZD 11 (1858) 66-67, 75; *Olivieri in njegovo nar poslednje djanja*, v: ZD 11 (1858) 107-108.

⁵⁰ Prim. *Iz Masilije*, v: ZD 17 (1864) 293-294.

⁵¹ Prim. ZD 18 (1865) 24, 40, 45, 56, 284.

Samostani na Slovenskem

Ženske redovne skupnosti so bile najbolj primerne za sprejemanje črnskih deklet, za njihovo uvajanje v krščanstvo in za izobraževanje. Poleg samostanov sester Dobrega pastirja, kamor je sprva želel pošiljati vsa dekleta, so mu pozneje pomagali še drugi samostani, ki so pošiljali prošnje za sprejem gojenk. Med temi je bilo večje število italijanskih in francoskih uršulinskih skupnosti; v Avstriji so jih sprejemale uršulinske skupnosti v Celovcu, Innsbrucku, Gradcu in na Dunaju (po leg Gorice, Ljubljane in Škofje Loke). Ob njih so posamezne gojenke sprejemale še sestre vizitatinke sv. Frančiška Saleškega in večje število skupnosti usmiljenk. Slabotnejša in bolna dekleta je zaupal skupnostim Dobrega pastirja.

Med slovenskimi ženskimi redovnimi skupnostmi so njegovo delo najprej podprle ljubljanske in škofjeloške uršulinke. Z N. Olivierijem in njegovim sodelavcem p. Andrejem so se prvič srečale februarja 1855, ko so jima obljubile pomoč in sprejem dveh ali treh deklet v samostansko vzgojo in oskrbo; na isti poti sta 6 deklet zaupala uršulinkam v Celovcu. Obisk je bil priložnost za predstavitev stroškov odkupovanja in potovanja in povabilo, da bi podporniki še velikodušneje prispevali za njegovo delo. »Tudi v Ljubljani je nekaj lepih darov v ta namen dobil; ker se bo pa še vernil, bo še priložnost, ako bi kdo želel, se njegoviga djanja s kakim darom deležniga storiti, s čimur mu je posebno ustrezno, ker se mislita precej spet v Egipt podati.«⁵²

Februarja 1856 je bil N. Olivieri, »znani starček in pobožni duhoven«, kot ga je označila *Zgodnja Danica*, ponovno v Ljubljani. Zaradi bolezni p. Andreja ga je spremljal p. Rafael sv. Marije, član iste redovne skupnosti trinitarcev. V Ljubljano sta pripeljala pet črnskih otrok, od katerih so ljubljanske uršulinke sprejele dve dekleti, dve pa sta oddala v uršulinski samostan v Škofjo Loko, eno pa v Zagreb. »Pri ti priložnosti smo tudi g. Olivieri-tu zročili 44 gold. denara, kar je bila Danica po njegovim prvim odhodu za odkupovanje zamurskih otrok nabrala. Prav hvaležin je dobrotnikom in vsak dar z veseljem sprejme, ker vsak otrok ga stane 350 do 360 gold. brez živeža itd., prejden je z njimi čez morje.«⁵³ Od tedaj je bil p. Rafael redni dopisnik urednika L. Jerana. Obveščal ga je o Olivierovih poteh in zbiranju sredstev za odkup črnskih otrok. Marca 1856 sta bila N. Olivieri in p. Gabrijel pospremila novo skupino odkupljenih otrok na Dunaj. Na svoji poti sta se ustavila tudi v Ljubljani in ljubljanskim uršulinkam izročila še eno dekle.

⁵² Iz *Ljubljane*, v: *ZD* 8 (1855) 23-24. Prim. AULj, *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 317-318.

⁵³ Iz *Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 35. Prim. *prav tam*, 319.

Druge sta pustila na Dunaju, kjer sta jih izročila uršulinkam, vizitatinkam sv. Frančiška Saleškega, sestram Dobrega pastirja in usmiljenkam.⁵⁴

N. Olivieri je o svojem delu seznanjal ljubljanske uršulinke in pri njih iskal pomoči. Ko jih je avgusta 1856 ponovno prosil za podporo, s katero bi odplačal dolg, ki ga je storil za zadnji odkup črnkih otrok, so za pismo izvedela tudi dekleta, ki so že bila v ljubljanskem samostanu. *Zgodnja Danica* je pisala: »Ko so tri zamurke v ljubljanskem samostanu zvedile, kaj je njih odkupovavec in oče Olivieri pisal, so kar na enkrat vso svojo denarnico, blizo 30 gold., skupaj vergle, potem so nune, vse posle, in od kogar so kaj upale dobiti, z veliko silo naganjale: 'Bitte, bitte – felus, felus! Prosim, prosim denara!' Vsi so se čudili tem občutljivim dekliškim sercam; celo dekleta so jim po goldinarji dale. Gredo na to tudi v šole in prosijo nedolžne otročiče, da naj se usmilijo njih sestric v Afriki s kakim darom, in dobro so tudi pri njih zadele. De so pa le nekaj denara nabrале, so vedno naganjale in vprašale, če se bo precej jutri poslal, de bi njih 'Abuna' poprej pomoč dobil za odkupovanje ubozih sužnjih otrok. Dobro namreč pomnijo, kako se jim je poprej godilo, kako pa zdaj, in de tudi drugim ni dobro v sužnosti.«⁵⁵ Povzetke pisem predstojnici ljubljanskega samostana, v katerih jo je seznanjal s svojim delom in se zanimal za napredek deklet, ki so bila v samostanu, je objavljala *Zgodnja Danica* in s tem spodbujala dobrotnike, da so prispevali v sklad za podpiranje Olivierovega odkupovanja črnkih otrok.

V posameznih primerih so se dekleta odločala za vstop v redovno skupnost. L. Jeran je takšne novice z veseljem in zadoščenjem objavljala. »V Brunek-u na Tirolskem ste med novicami pri Uršularnicah tudi 2 zamurki od O. Olivieri-a: Johana Šama in Jakobina Gamba,« je sporočil bralcem *Zgodnje Danice* konec marca 1859.⁵⁶ Daljši pregled dela za redovniške poklice med črnkami je N. Olivieri predstavil na začetku novembra 1861 v poročilu, ki ga je poslal uršulinkam v Ljubljani.⁵⁷ V skupini treh deklet, ki so 14. januarja 1865 vstopile med uršulinke, je bila tudi Ana Zejneb iz Benesuefa v Egiptu; dobila je ime s. Nikolaja sv. Ane. »Poslednja, poprej mohamedanka, je izmed tistih treh, ki jih je bil ranjki misijonar Olivieri pripeljal in so jih dobrotne gospe Uršularnice milostno sprejele, olikale in podučile, ter kerstiti

⁵⁴ Prim. *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 59-60. Predstojnica m. Alojzija Petrič se je za odkup še enega dekleta odločila na izrecno spodbudo sester v samostanu. Prim. AULj, *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 319.

⁵⁵ *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 140.

⁵⁶ *ZD* 12 (1859) 56.

⁵⁷ Povzetek dopisa je objavila *ZD* 14 (1861) 194-195.

dale,« je novico razširil L. Jeran.⁵⁸ Umrla je 17. septembra 1919 v starosti 75 let (rojena je bila 1844), potem ko je v ljubljanskem samostanu 47 let delala v penzionatu in opravljala službo vratarice. »V vsem je bila počasna. Kdor jo je poznal od bliže, je vedel, da je nagnjena k otožnosti. Ostala je pač le presajena, tuja cvetlica,« je o njej zapisal Knobleharjev življenjepisec F. Jaklič.⁵⁹

Trajni sadovi Olivierijeve pobude

Težko bi govorili o trajnih sadovih Olivierijevih pobud v smislu osvoboditve velikega števila črnskih dečkov in deklic ali neposrednega vplivanja na evropsko politiko za odpravo suženjstva. Kot je znano iz splošne cerkvene zgodovine, njegov prvotni namen, da bi v evropskem okolju vzgojil afriške domačine, ki bi nato prevzeli misijonsko poslanstvo med svojimi rojaki v Afriki, ni prinesel zelenih in pričakovanih sadov. Takšen namen je bil vedno znova poudarjen kot osrednji namen vsega prizadevanja pri odkupovanju suženjskih otrok in tudi kot način sodelovanja s slovenskim misijonarjem Ignacijem Knobleharjem pri njegovih načrtih. »S tem bi gotovo častiti veliki namestnik dohtar I. Knobleher v svojim misioniskim djanju bil močno in vspešno podpiran; ker te mlade zamorke so tako goreče, luč keršanstva v svojo domačijo zanesti, de je le čudo. Dosihmal se sicer še nobena ni vernila, poznejši pa bi se lahko družba tacih v Evropi izlikanih zamork v Afriko (nar več jih je iz Nubie in Abisinie) preselila, ktere, obljubimo de bi delo spreobračanja močno podperale.«⁶⁰

Zato ni pretirano reči, da je Olivierijeva akcija le kratka epizoda v zgodovini krščanstva na Slovenskem. Morda je imela še največji odmev v splošno kulturnem in etnografskem pomenu, saj so se Slovenci tokrat prvič srečali z ljudmi črne polti in so imeli priložnost spoznati pripadnike drugačnih kulturnih krogov, kot so jih bili navajeni do takrat. Cerkvene slovesnosti, pri katerih so zakramente prejeli črnski otroci, so vselej pritegnile veliko pozornost (slovesni krsti, birme, pogrebi). Ugledni meščani in meščanke, duhovniki in nosilci javnih funkcij so bili ponosni, da so lahko prevzemali botrstvo. S pomočjo tiska se je ohranjal stik z otroki, ki so sicer večinoma ostajali za samostanskimi zidovi. Izraz takšnih povezav so bila pisma, ki so jih otroci pisali drug drugemu (*List rimskih zamurcov do ljubljanskih*)⁶¹ in dobrotnikom ali

⁵⁸ *Iz Ljubljane*, v: ZD 18 (1865) 45. Prim. AULj, *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 327.

⁵⁹ F. Jaklič, *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, 311. Prim. AULj, *Nekrolog Uršulinskega samostana v Ljubljani*, str. 209-210.

⁶⁰ *Osvobodovanje zamork*, v: ZD 5 (1852) 59.

⁶¹ Prim. ZD 10 (1857) 133.

zahvalne pesmi kot npr. *Ljubljanski zamurci svojim dobrotnikam vse dobro in veselo vošijo*.⁶² Tako so postopoma v slovenski prostor vstopale drugačne antropološke in občečloveške vsebine, kot so jih poznali do takrat in so izhajale iz stoletne vključenosti v srednjeevropski prostor.

Dodatno in pomembno razsežnost Olivierijevega delu daje njegovo prizadevanje za uveljavljanje splošno človeških vrednot in človekovih pravic, ki v tem času seveda niso imele tako uglednega mesta, kot ga imajo v našem času. Bil je prepričan, da je z odkupovanjem otrok, marsikdaj skupaj z njihovimi materami, reševal življenja. Po vrnitvi iz Egipta decembra 1854 je poročal: »Ko sim šel po tergu, kjer se z ubogimi zamurci in zamurkami kupčuje, sim jih vidil ondi - ne manj kot 100 fantov vsake starosti, in vender sim zamogel le eniga samiga odkupiti. Sami preudarite, kako mi je bilo pri sercu! Eden me je pogledal, de bi človeku serce počilo; drugi je kričal: 'Kupi me, kristjan; kupi me!' - Oh ljubi moj! tega prenašati ni mogoče; človek bi mogel kamnitno serce imeti, de bi ne bil ginjen, in torej od tega jenjam!«⁶³ Neredko je bila rešitev zagotovljena že s tem, da so bili otroci rešeni pekla, kamor bi sicer prišli, če bi bili prodani na trgu.

Pomembno je bilo tudi njegovo prizadevanje za ohranjanje družin in družinskih vezi. V suženjski trgovini se je namreč redno dogajalo, da so bile družine ob prodaji razbite in so bili člani prodani različnim kupcem. »Pomislite še čudno naključje! Fantiča sim kupil v veliki Kairi (neki oddelik mesta) in sestrico Negev v Aleksandrii na mestu, kjer sim jih skupaj spravil; in ko sta se zagledala - o koliko veselje! Objemala, kuševala sta se - to je bil pogled, ki je serce presunil,« je zapisal v poročilu o poti konec leta 1854.⁶⁴ Ko je L. Jeran začel objavljati življenjepis enega od osvobojenih otrok, katerega družina je bila razkropljena in nekateri otroci ubiti, je bralca povabil naj pomisli, »če si že kterikrat Boga zahvalil, de živiš varno in mirno pod dobro in skerbno vladjo, ki te po svojih služabnikih po dnevi in po noči varuje, de se zvečer mirno vležeš in zjutraj vesel vstaneš, in se ti ni treba bati ne zavoljo sebe, ne zavolj otrok - razun pred dušnimi tolovaji, kateri so unih bratje, če tudi kristjanje.«⁶⁵

Bistveni del Olivierijeve skrbi pri odkupovanju črnskih otrok je bilo delo za njihovo izobraževanje. Bolj ali manj vsi so bili postavljeni v okolje, kjer so imeli možnost prejemanja izobrazbe, vsaj na ravni osnovne šole, ali tudi več, če so se pokazali sposobne. Zgovoren dokaz za to je bila Olivierijeva odločitev, da je otroke oddajal v samostanske skupno-

⁶² Prim. ZD 10 (1857) 72, 94, 146.

⁶³ Olivieri in njegovo djanje, v: ZD 8 (1855) 62.

⁶⁴ Prav tam.

sti, ki so imele temeljno poslanstvo na vzgojno-izobraževalnem področju. Naj so bile novice o njihovem napredovanju na šolskem in vzgojnem področju še tako kratke, so vedno poudarjale napredek pri učenju, darove za jezike in bogate duhovne zmožnosti. »So pa prav ukaželjne in dobriga serca,« zapiše o dekletih, ki so jih sprejele redovnice v Brixnu.⁶⁵ »Fant je prav usmiljeniga serca in ima blago čutilo za vero in lepo življenje,« je o gojencu Faraku zapisal J. Marušič.⁶⁷ Daljnoročni cilj je bil, da bi se otroci lahko vrnili v svoje izvorno okolje in sodelovali pri dvigu ravni kulture in življenja svojih rojakov. Ko so se v petdesetih letih 19. stoletja v načrtno delo za osvobodjanje črnskih dečkov in deklic vključili člani redovne skupnosti trinitarcev, je v njihovih vrstah dozorela misel za ustanovitev dveh posebnih zavodov v Kairu, kjer bi vzgajali osvobojene otroke. »Ako Bog da svoj blagoslov, se bo zamoglo s tako napravo zares neštevilno duš rešiti, in kdo je v stanu premeriti, kolik blagor utegnejo taki keršenci razširjati, ako zlasti v obilnišim številu zopet v svojo domovino prihajajo, kakor keršanski posli, rokodelci, kupci, duhovni itd. itd.«⁶⁸ S tem bi bil še v izdatnejši meri dosežen cilj, ki je bil postavljen v temelj celotne Olivierijeve misijonske akcije. Tudi misijonsko delo bi bilo z domačini boljše in hitreje opravljeno. Ob Olivierijevem obisku avstrijskih dežel oktobra 1856 je *Zgodnja Danica* zapisala: »Eden izmed njegovih odkupljencev je že misijonar v Afriki, nekaj jih bo neki kmalo unimu nasledovalo. Tako bi utegnili domačini ložej izpeljati, kar ptuji misijonarji s tolikim trudam začenjajo.«⁶⁹ Ko so se pozneje iz Neaplja ali Kaira s svojimi dopisi oglašali nekdanji ljubljanski gojenci, je L. Jeran s ponosom govoril o uspehih vzgojnega dela in smiselnosti nadaljevanja tako postavljenih okvirov misijonskega sodelovanja. Občasna poročila nemških afriških misijonarjev, ki so potovali skozi Ljubljano, so potrjevala uspešnost takšnega dela in pozitivni vpliv, ki so ga otroci imeli na okolje, kamor so se vrnili. Zgodbe tistih, ki so zašli na stranpot, so bile opozorilo na previdnost pri pripravljanju načrtov.⁷⁰

⁶⁵ *Zamurka Marija Ana Fadalkarim*, v: *ZD* 10 (1857) 124.

⁶⁶ Prim. *Iz Brixna*, v: *ZD* 8 (1855) 40.

⁶⁷ *Iz Gorice*, v: *ZD* 11 (1858) 47.

⁶⁸ *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 40.

⁶⁹ *Razgled po keršanskem svetu*, v: *ZD* 9 (1856) 220.

⁷⁰ V tem smislu sta bila zgovorna primera Stanislav Ljubljanski, ki se je po odhodu iz Ljubljane šolal v Neaplju in se nato vrnil v Kartum, kjer je bil učitelj in prevajalec, in Jožef Slovenski, ki je šolanje nadaljeval v Neaplju, nato pa se je napotil v Avstrijo in drugam, kjer je želel obogateti na račun ljudske radovednosti. Odmevi na njegovo ravnanje so se pojavljali tudi v slovenskem tisku. Prim. *ZD* 16 (1863) 140, 272. O Jožefu Slovenskem ima dodatno vrednost pričevanje Josipa Stritarja, ki je kot srednješolec sodeloval pri zbiranju sredstev za njegov odkup, pozneje pa se je z njim srečal na Dunaju.

Občasna poročila so bila hkrati priložnost za seznanjanje slovenskega prostora s problemom trgovine s sužnji in vloge evropskih držav pri tem. O razmerah je poročila pošiljal uslužbenec avstrijskega konzulata v Aleksandriji J. Švegel: »Evropejski kupci ropajo, more in tolovajijo gori hujši kakor kdaj, in so več ondotnih misijonskih štacijonov s silo v posest vzeli. Kupčija s sužnjimi je popolnoma zopet v cvetji in veliko zamorcov, med njimi tudi keršenih, se prodaja v Hartumu. Vse si prizadevajo tukajšnja vlada in konzulati tistih vlad, katerih podložni se s to nečloveško kupčijo pečajo, de bi se enkrat vender že konec napravil temu silovitimu tolovajstvu.«⁷¹ Poročila so povzemali iz drugih dopisov: »Grozno je, kar Olivieri o černuškah pripoveduje, kako jih po sili odpeljujejo, staršem kradejo, terpežijo, za sužkinje prodajajo, in kako jih na sto pod rokami neusmiljenih prodajavcov omaguje. - Keršanske matere, hvalite se gospodu Bogu, de ste v keršanski deželi, in de se vašim otrokam kej taciga ne godi!«⁷²

Trgovina s sužnji se je stopnjevala v šestdesetih letih 19. stoletja, ko je kazalo, da bo na mednarodni ravni prevladala volja za njeno ukinitvev. »Kupčevanje s sužnjimi so turki, francozje in drugi z vso ihto zopet pričeli, cele zamurske rodove žugajo ti nečloveki iztřebiti, ki med nje kakor med divje zveri streljajo, kadar jih goljuflivo k sebi privabijo, de moške nekoliko pokončajo, druge pa, kakor tudi ženske in otroke polovijo, zvežejo in v sužnost ženejo,« je *Zgodnja Danica* pisala avgusta 1862, ko je povzemala poročila misijonskih družb.⁷³ Pri tako zastavljenem delu je bilo bolj ali manj eksplicitno vsebovana zavrnitev in obsodba ustaljenih družbenih norm, ki so oblikovale ureditev v deželah Bližnjega vzhoda, predvsem pa ugrabljanje črnih otrok in trgovina s sužnji. Tu so bili vodilni položaji v rokah islamskih in judovskih poslovnežev in predvsem trgovcev, pripadniki drugih veroizpovedi pa so bili primerni le kot trgovsko blago. »Komur groza in gnusoba sužnosti še ni zadosti znana, naj se uči iz naslednje zgodbe uboziga zamurskiga dekliča, ktero ob kratkim povzamemo iz laških bukvic, v katerih je njeno življenje popisano,« je urednik L. Jeran uvedel začetek življenjepisa *Zamurka Marija Ana Fadalkarim*.⁷⁴ Na podoben način je sestavil življenjepis svojega odkupljenca Jožefa Kranjskega, ki je umrl 15. februarja 1860, ko je bil učenec tretjega latinskega razreda v Ljubljani; spisu je dal naslov *Zamurček Jožek Krajnski*.⁷⁵ Protisuženjsko gibanje, ki se je začelo širiti ob koncu 18. stoletja, je v cerkvenih krogih dobivalo močno podporo; nekateri nosilci cerkvenih služb, med drugim kard.

Prim. F. Jaklič, *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, 306-307; A. Studen, *Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki*, v: *Slovenska kronika XIX. stoletja. 1800-1860*, 429-430.

⁷¹ V *Aleksandrii*, v: *ZD 13* (1860) 172.

⁷² *Osvobodovanje zamork*, v: *ZD 5* (1852) 59.

⁷³ *Iz Ljubljane*, v: *ZD 15* (1862) 177.

Charles M. A. Lavigerie, so dali pomemben prispevek za uradno odpravo suženjstva ter za prenovo misijonskega dela v muslimanskem svetu (npr. z ustanovitvijo redovne skupnosti belih očetov in belih sester). Že pred tem je papež Gregor XVI. z apostolskim pismom *In supremo* (3. decembra 1839) obsodil suženjstvo in trgovino s sužnji kot nevredno kristjanov.⁷⁶ Pod pritiskom mednarodnih sil je bilo to na ozemlju turškega imperija uradno odpravljeno leta 1876.⁷⁷ Misijonsko gibanje se je v takšno prizadevanje vključilo predvsem z osveščanjem javnosti v evropskih deželah in gradnjo šolskega sistema v deželah delovanja.

Zaključek

Na prvi pogled je sicer mogoče reči, da je Olivierijevo neposredno delo imelo pozitivne posledice le za odkupljena črnska dekleta in fante, saj so bili na ta način osvobojeni in rešeni nadaljnega suženjstva (čeprav so mnogi v evropskem okolju preživeli le kratek čas), vendar je njegova akcija prinesla daljnoročnejše posledice (če ob tem posebej ne poudarjamo splošno izobraževalnih razsežnosti, po katerih je šlo za srečanje evropskega in slovenskega človeka z drugimi kulturami). Tudi z Olivierijevo pomočjo se je po Evropi razširjala miselnost, da je suženjstvo nujno odpraviti in da je takšen način ravnanja s črnskim prebivalstvom groba kršitev evangeljskih načel. Zaživela je vrsta združenj, ki so kritizirala suženjsko trgovino. Ustanovljene so bile protisuženjske lige, katerih člani so na temelju osebnih izkušenj posredovali informacije o stanju sužnjev in o nasilju, ki so ga izvajali trgovci s sužnji. V evropski prostor so postopoma prihajale informacije o dvoličnem ravnanju evropskih vlad in njihovih diplomatskih predstavnikov v bližnjevzhodnih državah. Hkrati je delovanje posameznikov in krščanskih ustanov dajalo najbolj viden dokaz, da je ohranjanje dostojanstva človeške osebe temeljna naloga misijonskega in drugega delovanja. Izhajajoč iz načel krščanstva o enakosti vseh ljudi so misijonarji in njihovi podporniki utirali poti, s katerimi so evropsko okolje obveščali o dogajanju v Afriki in prispevali za razširjanje protisuženjskega razpo-

⁷⁴ Prim. *Zamurka Marija Ana Fadalkarim*, v: *ZD* 10 (1857) 123. Nadaljevanje v istem zvezku na str. 123-124, 131, 135, 139-140, 143-144, 147-148, 157, 159, 163-164, 179-180, 195-196.

⁷⁵ Prim. *ZD* 13 (1860) 36, 39-40, 56-57, 66-67, 81-82, 97, 106-107; 16 (1861) 52-53. Nekaj gradiva »spomini na zamorčka J. Jerana Kranjskega« se hrani v zapuščini L. Jerana v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani.

⁷⁶ Prim. J. Schmidlin, *Gregor XVI. als Missionspapst*, v: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 21(1931) 209-228.

⁷⁷ Prim. *Sklaverei und Mission*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, 822-823.

loženja (čeprav je neredko v utemeljevanju takšnega ravnanja prevladovalo poudarjanje neumrljivosti duše in njena ogroženost, če bi odkupljenci še naprej ostali v poganskem ali protikrščanskem okolju) ter s tem misijonskemu delovanju v ožjem pomenu besede dajali širše in obče človeške vsebine.

Povzetek: Misijonska akcija N. Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem

Akcija italijanskega duhovnika N. Olivierija (1792-1864) in njegovih sodelavcev (B. Verri, L. da Casoria, A. di S. Agnese) za osvobajanje črnskih otrok, ki je potekala med 1840 in 1865, je odmevala tudi v cerkvenih skupnostih na Slovenskem. Akcija je potekala istočasno, ko je v Afriki deloval slovenski misijonar Ignacij Knoblehar. N. Olivieri je večkrat obiskal slovenske kraje in v nekatere samostane izročil manjše število črnskih otrok, ki jih je pred tem odkupil. Med Slovenci je pridobil več sodelavcev, ki so podpirali njegovo delo in zbirali sredstva za odkupe. Slovenska javnost je bila o njegovem delu obveščena s pomočjo cerkvenega tiska in raznih prireditev. Misijonske novice so krepile pripravljenost za podpiranje različnih pobud s tega področja in slovenski prostor informirale o problemih suženjstva, trgovine s sužnji in prizadevanjih za njeno odpravo.

Ključne besede: Niccolo Olivieri (1792-1864), Luka Jeran (1818-1896), misijoni, suženjstvo

Summary: Bogdan Kolar, N. Olivieri's Missionary Action and Its Echoes in Slovenia

The action of the Italian priest N. Olivieri (1792-1864) and his collaborators (B. Verri, L. da Casoria, A. di S. Agnese) to deliver negro children from slavery, which took place between the years 1840 and 1865, was well received in church communities in Slovenia. The action coincided with the activity of the Slovenian missionary Ignacij Knoblehar in Africa. N. Olivieri visited places in Slovenia several times and handed over a few negro children, whose freedom he had previously bought, to some monasteries. Among Slovenians he acquired several collaborators, who supported his work and collected ransom money. Slovenian public was informed about his work by means of church publications and fund-raising events. Missionary news strengthened the readiness to support different missionary initiatives and brought information about slavery, slave trade and endeavours to abolish slavery.

Key words: Niccolo Olivieri (1792-1864), Luka Jeran (1818-1896), missions, slavery.

Zvonko Bergant

Ivan Tavčar – kritik slovenskega katoliškega združništva

Uvod

Matija Škerbec je o katoliški združni organizaciji s konca 19. in z začetka 20. stoletja zapisal, da je bila »gospodarska hrbtnica celotnega katoliškega gibanja med Slovenci«.¹ Po njegovem mnenju je imela velik vzgojni pomen, saj je prebujala v ljudeh čut za skupnost in požrtvovalnost ter tudi vzgajala in vzgojila v svojih organizacijah mnogo ljudi, ki so prizadevno delovali za narodni in gospodarski napredek slovenskega naroda. Njeno uspešno delo je pomenilo veliko moralno oporo vsem na številnih področjih tedanjega katoliškega gibanja, finančno pa je podpirala njegovo kulturno, vzgojno-izobraževalno, politično in socialno delovanje. Prav zaradi te njene pomembnosti, ki so se je slovenski naprednjaki na Kranjskem zavedali, je bila (zlasti sprva) ena od osrednjih tarč njihovih napadov.

Boj med napredno in katoliško stranjo torej ni potekal le na politični, ampak tudi na gospodarski ravni. Rešitev socialnega vprašanja je bila po našem mnenju za naprednjake velika priložnost, da bi vzpostavili most med narodom in liberalizmom. Tu so imeli (in zamudili) priložnost, da bi se približali (in s tem liberalizem kot politično-gospodarski nauk) tudi preprostem slovenskemu človeku. Prav »liberalna« Schulze-Delitzscheva doktrina² je namreč pomenila osnovo za začetke združništva pri nas. A ker je bila primernejša za srednji sloj prebivalstva, zlasti revnim kmetom pa tudi manjšim obrtnikom in trgovcem ter delavcem ni mogla koristiti. Katoliška narodna stranka (KNS) je pričela z ustanavljanjem zadrug in konsumnih društev na temelju

¹ M. Škerbec, *Pregled novodobnega slovenskega katoliškega gibanja, I. del*, Samoza-ložba, Cleveland 1956, 152.

² O temeljih te doktrine prim. J. Perovšek, *Schulze-Delitzscheva združnogospodarska doktrina kot liberalni odgovor na socialno vprašanje v 19. stoletju*, v: *PNZ* 37 (1997), št. 1, 17-34; o njeni recepciji v slovenskem prostoru pa J. Perovšek, *Prilagoditev Schulze-Delitzschevih združnogospodarskih zamisli na Slovenskem v letih 1872-1895*, v: *PNZ* 38 (1998), št. 1-2, 5-13.

Raiffeisnove doktrine, ki je omogočila vstop vanje tudi nižjim, revnejšim stanovom, v prvi vrsti kmečkemu, ki so bili pomoči na gospodarskem in socialnem področju tudi najbolj potrebni. Zlasti katoliška konsumna društva so bila naprednjakom nekakšen trn v peti, saj so pomenila konkurenco bogatejšim kmetom ter samostojnim trgovcem (in obrtnikom), ki so bili večinoma pristaši Narodne oz. Narodno-napredne stranke (NNS). Ravno to pa je bil verjetno glavni razlog za napade na konsumna društva z napredne strani.

1. »Borba proti oderuštvu je bila pač samo izgovor.«

Nasprotovanje katoliškim zadrugam in društvom najdemo tudi pri Ivanu Tavčarju, enem od vodilnih slovenskih predstavnikov tedanjega liberalizma na Kranjskem, oziroma v njegovih govorih. Ob dopolnilnih deželnozborskih volitvah jeseni leta 1897 je ta v Vipavi o gospodarskem programu KNS dejal, da je temeljil na ustanavljanju posojilnic, zadrug in konsumnih društev. A takšnih ustanov bi vsak narod moral imeti toliko, kolikor so jih terjale potrebe, v nasprotnem primeru bi prišlo do prenasičenosti in pretirane konkurenčnosti, kar bi nazadnje pripeljalo do njihovega poloma. V govoru se je omejil na konsumna društva, saj naj bi ravno Vipavci postali njihova prva žrtev. Razlog, zakaj se je ta ustanovilo, je bil v prvi vrsti političen: z njimi se je hotelo gospodarsko uničiti trgovce, ki so bili pristaši NNS. A po Tavčarjevem mnenju ta društva tudi kmetu niso koristna. Ker morajo imeti nižje, konkurenčnejše cene, kot so te v trgovinah zasebnikov, se njihovi voditelji, to so kaplani (kot stalna tarča vseh Tavčarjevih govorov), poslužujejo različnih »prevar«. Na Vipavskem je poudaril prodajo ponarejenega tirolskega vina v konsumnih društvih, zaradi česar se izdeluje ceneni vipavski petijot, ki se ga nato prodaja kot pravo, izvirno vipavsko vino. S tem se vipavskemu vinogradništvu povzroča velika škoda. »Katoliški stranki bodete od sedaj po vsej pravici očitali, da Vam je oplašila vinske kupce, ki bodo le s strahom prihajali v Vašo dolino, boječ se, da jim mesto srce ogrevajoče kaplje v sode natočite petijota ali kakega družega polovičarskega vinskega bratca.«³

O razlogih, zakaj so bila konsumna društva ustanovljena, je člankar konec januarja 1899 v *Slovenskem narodu* zapisal (treba je dodati, da so zapisani razlogi zelo podobni tem, s katerimi je Tavčar na različnih shodih in v kranjskem deželnem zboru utemeljeval nastop naprednjakov proti njim, čeprav ni bil avtor tega članka):⁴ »Slovenec` je nedav-

³ *Slovenski narod*, št. 250, 2. november 1897.

⁴ Prim. *Slovenski narod*, št. 30, 7. februar 1899, kjer najdemo zapisano – zaradi *Slovenčevega* napada na Tavčarja kot domnevne avtorja tega članka – da Tavčar z njim ni imel nobene zveze.

no tega priznal, da je njegova stranka ustanovila konsumna društva iz političnega sovraštva proti liberalno mislečemu trgovstvu, in samo zaradi lepšega še dodal, da je ž njimi hotela rešiti kmetško ljudstvo oderuštva, kateremu je bilo ponekod izpostavljeno. Borba proti oderuštvu je bila pač samo izgovor. Oderuštvo malega trgovca je samo fraza, s katero se je okitil in olepšal pravi namen te organizacije: uničiti slovenski trgovski stan iz političnega sovraštva, maščevati se mu na nekrščanski način, ker svojega tilnika ne ukloni črnemu berištvu in črnemu gospodarstvu.⁵ Na shodu v Krškem 4. februarja 1899 je Tavčar podobno omenil nezdravo nastajanje katoliških zadrug in društev ter politične razloge njihovega ustanavljanja: »Gospodarska organizacija, če naj je zdrava, mora se polagoma in naravno razviti. Vsako hlastanje tja v dan, vsaka umetna izgojitev nebrojnih gospodarskih zavodov, kojih projekti so se rodili v glavah samoukov, in koji so se v življenje poklicali največkrat zategadelj, da se lepo cvetoči jednaki zavodi nasprotno politične stranke s konkurenco uničijo, vsako umetno zasajanje konsumnih društev v kraju, kjer jih prav nič potreba ni, kjer imajo jedino le nalogo, objesti političnega nasprotnika za vsakdanji kruh, z jedno besedo, vsaka taka pretirana, malo premišljena in iz politično-strankarskega sovraštva navdihnjena gospodarska organizacija ne obeta dolgega življenja.«⁶ Hkrati je naglasil utopičnost katoliškega zadružništva: »Dokazana resnica je, da se iz navadnega kamna, in naj se še tolikokrat po ognju obrača, ne napravi zlato, ravno tako resnica pa je tudi, da se iz dežele Kranjske, katero je Bog revno in ne preveč plodovito vstvaril, ne bode kar čez noč napravila obljubljen dežela, po kateri se mleko in med cedita! In naj se ustanovi še toliko konsumnih in družih društev: iz kamna ne bodo napravili zlata!«⁷ Tudi iz tega razloga je razumljivo nasprotovanje NNS katoliškemu zadružništvu, ker da se ta ne strinja z gospodarskimi eksperimenti, pri katerih naj bi se zaigralo večino premoženja že tako revnega oziroma obubožanega slovenskega ljudstva.

Nekakšen vrhunec liberalnega nastopa proti konsumnim društvom je pomenil Tavčarjev govor v kranjskem deželnem zboru 5. aprila 1899.⁸ V njem je najprej poudaril pozitivni pomen soglasja med kmetom in meščanom, saj sta oba razpolagala ravno s toliko sredstvi, kolikor sta jih potrebovala za preživetje. Zato poslancem NNS ni nikoli prišlo na misel, da bi ta stanova skušali med seboj spreti. A tega so-

⁵ *Slovenski narod*, št. 23, 28. januar 1899.

⁶ *Slovenski narod*, št. 29, 6. februar 1899.

⁷ *Prav tam*.

⁸ Prim. *Stenografični zapisnik VI. seje deželnega zbora kranjskega v Ljubljani*, 5. april 1899.

glasja ni bilo več, »ker se je dandanes takoimenovana katoliška stran-ka polastila gospodarske organizacije, koje prvi namen je ta, našega kmeta izolirati, ter ga postaviti v ostro nasprotje z našim meščanstvom, in pred vsem s tisto posvetno inteligenco, ki je bila glavna moč vsakega naroda, in je tudi glavna moč slovenskega naroda«. ⁹ O katoliški združniški organizaciji na Kranjskem je Tavčar dejal, da je le kopija nemškega združniškega sistema. ¹⁰ Nato je natančno predstavil načela, na katerih temelji združništvo obeh sistemov, ter kakšna razlika je med tem, kar poznajo v Nemčiji, in tem, kar skuša KNS uveljaviti v slovenskem (kranjskem) prostoru.

Tako mora organizacija nemških zadrug, je omenil v govoru, upoštevati sledeče: kot prvo, kmečke nakupovalne zadruge se lahko ukvarjajo z nakupom blaga, ki ga kmetje potrebujejo pri opravljanju svoje dejavnosti, kar pomeni, da je iz njihovega obsega izključeno manufakturnsko blago in še posebej vino. Pri svojem poslovanju se morajo zadruge izogibati kakršnemu koli špekuliranju, tako da ne morejo trgovati z blagom, katerega cena je odvisna od razmer na trgu in pri katerem se ne da vnaprej določiti količine blaga, ki ga bodo združniki dejansko potrebovali. Zato sme določena zadruga kupiti le toliko blaga, kolikor so ga prej pri njej naročili njeni člani. Kot tretje načelo, ki ga morajo upoštevati nemške zadruge, je Tavčar navedel, da smejo kupovati blago le za svoje člane, ti pa so po drugi strani zavezani, da blaga, ki ga dobijo v tej zadruzi, ne smejo naročiti oziroma kupovati drugje. V nemških konsumnih društvih se tako ničesar ne sme kupiti ali prodati na up. Ta naj bi torej ne poznala nobenih kreditov: kar zadruga kupi, mora takoj plačati in podobno, kar združnik kupi, mora takoj plačati. In kot peto je Tavčar omenil, da mora imeti takšno društvo strogo in redno knjigovodstvo.

Nato je opozoril na razlike oziroma »kršitve« tega združniškega sistema na Kranjskem. V domačih konsumnih društvih se prodaja vse vrste blaga, saj se tistega, ki je namenjeno zgolj kmečkim opravilom, ne rabi v zadostnih količinah. Tako se tisto blago, ki je bilo prej na prodaj pri malih trgovcih, zdaj prodaja v konsumnih društvih, ki zato poslujejo špekulativno. Na Kranjskem se blago prodaja vsem – tudi tistim, ki niso člani zadrug oziroma društev – s čimer ta društva pomenijo konkurenco trgovcem, poleg tega se jim prodaja celo na kredit. Ta društva sama kupujejo blago na kredit in ga tako tudi prodajajo. Kot je poudaril Tavčar, se v njih celo vino toči na up. Tudi glede njihovega knjigovodstva vlada »mizerija«. Ker so ta društva v gospodar-

⁹ *Prav tam.*

¹⁰ *Prav tam:* »Kar prodajajo ti gospodje za pristen sad svojega lastnega duha, vse to so vzeli iz tujine, in sicer iz Nemčije.«

skem oziru nepotrebna, njihovo vodstvo pa neizkušeno, jim je Tavčar napovedal hiter propad. A hkrati je naglasil njihovo (ne)moralno stran, ki da je dvojna. Kot prvo je poudaril: »Od zadnjega do prvega, ali pa od prvega do zadnjega so Vaša konzumna društva šole za pijančevanje, šolski nadzorniki pa so Vaši mladi duhovniki, ki mešajo božjo besedo v konzumnih društvih s kramarijo, ter so v prvi vrsti krivi velikega zločina nad deželo, zločina, ki provzročuje, da se v dneh Vaše gospodarske organizacije mnogo bolj pijančuje, kakor se je kedaj pijančevalo v ti vojvodini!«¹¹ Kot drugo je omenil vzrok nastanka teh društev, in sicer zaradi sovraštva do NNS se je njene pristaše skušalo materialno uničiti: »Svojemu bližnjemu snesti vsakdanji kruh, ker noče verovati na vsako klerikalno politično prismodarijo, to je skoraj tako ostudno, kakor nekdanja inkvizicija, ki je grešnike, da so se radikalno spokorili, žive sežgala. /.../ Vse, kar ste s svojo organizacijo dosegli, je pač to, da se danes kakih tisoč rodbin v istini trese za svoj vsakdanji kruh.«¹² V govoru je apeliral na vlado, kako dolgo še namerava mirno gledati, kako se zakon o pridobitnih zadrugah krši v namene, katerih pri oblikovanju zakona ni nihče predvideval; kako dolgo bo še dopuščala, da se pod krinko kmečkih zadrug in s pomočjo gibljivih pravil norčuje iz predpisov obrtnega reda in davčnih zakonov; kako dolgo bo torej pustila malega trgovca, tj. davkoplačevalca, v njegovem sedanjem položaju. »Teh vprašanj ne stavljam toliko v interesu zatiranega trgovstva, stavljam jih v interesu države same, ki je v prvi vrsti poklicana, da zabrani vsakovrstne roparije na polju gospodarskega življenja.«¹³ Nazadnje se je obrnil še na ljubljanskega knezoškofa Antona Bonaventuro Jegliča kot voditelja katoličanov v ljubljanski škofiji ozioroma na Kranjskem, češ ali je takšno ravnanje duhovščine res v evangeljskem duhu. Svoj govor je končal z besedami: »Če se pa sedaj duhovščina sama postavlja na čelo agitaciji, ki naj našemu kmetu dokaže, da mu je predrag mali trgovec, ali ne odpira pota bodoči agitaciji, ki bode hotela našemu kmetu dokazati, da mu je predrag tudi duhovski stan? Končam pa s prepričanjem, da bode prej kot ne ravno duhovščina ob svojem času najbolj občutila nasledke pogubne katoliške organizacije, ker ne bode mogla krotiti duhov, ki jih danes s tako vnemo kliče na dan!«¹⁴ V polemiki, ki je sledila govoru, je Tavčar na trditev poslanca KNS Franca Schweigerja, da ne duhovščina ne kdor koli ni in ne more preprečiti zadružnega toka, ki se je sam začel med ljudstvom, dejal: »Če pa, je gospod Schweiger govoril, da mi toka časa ne pozna-

¹¹ *Prav tam.*

¹² *Prav tam.*

¹³ *Prav tam.*

¹⁴ *Prav tam.*

mo, smo mi veliko bolj opravičeni trditi, da slovenski kmet ne čuti toka časa, ampak Vi ste tisti, ki ste tisti tok umetno med ljudstvo zanesli.«¹⁵

Dan po tem govoru v deželnem zboru, tj. 6. aprila, je v Ljubljani prišlo do shoda trgovcev in obrtnikov, ki so nastopili proti katoliški združni organizaciji. Ali kot je zapisal *Slovenski narod*, »prijatelji so trgovci in obrtniki, da se združijo v povzdigo trgovine in obrtnosti in na skupen ter organizovan odpor proti tisti kugi, katero je v našo deželo zaneslo politično sovraštvo, proti tistim izbruhom nekrščanskega fanatizma, kateri bode vedno na sramoto kranjski duhovščini.«¹⁶ Na shodu so sklenili nemudoma ustanoviti Splošno trgovsko in obrtno društvo za deželo Kranjsko s sedežem v Ljubljani ter v ta namen izvolili 14-članski odbor (vanj je bil izvoljen tudi Tavčar), ki naj bi pripravil društvena pravila in registriranje društva. V resoluciji, ki so jo sprejeli na shodu, se je društvu naročilo, naj bi delovalo za omejitev delokroga konsumnih društev. *Slovenski narod* je poročilo o shodu sklenil z besedami: »S tem je bila zaključena ta velepomembna manifestacija, katera je zajedno vstvarila podlago organizaciji kranjskih trgovcev in obrtnikov, organizaciji, ki se bo krepko uprla naslednikom srednjeveških roparskih vitezov.«¹⁷

Vprašanje konsumnih društev je prišlo znova v ospredje političnega dogajanja 16. maja 1899 s poročilom posebnega odseka deželnega zbora o gospodarskih zadrugah oziroma konsumnih društvih, predstavil ga je Adolf Schaffer. V razpravi je grof Barbo dejal, da Tavčarjevega govora ni razumel tako, kot da se je ta z njim izrekel na sploh proti konsumnim društvom, ampak le proti pomanjkljivostim, zaradi katerih ta ne dosegajo svojega namena in celo škodujejo svojim članom. Po Barbovem mnenju se mora trgovina ravno liberalnemu načelu o svobodni konkurenci zahvaliti za svoj razvoj, zato so trgovci liberalizmu tudi naklonjeni. A če je prišlo do združevanja proizvajalcev in trgovcev z namenom, da bi dosegli višjo ceno blaga, bi se morala tudi delavcem in kmetom priznati pravica do povezovanja. Tako so glavni razlog neuspeha konsumnih društev napake pri njihovem organiziranju in vodenju ter to, da se jih izkorišča v politične namene. Barbo je menil, da se pri vprašanju združništva ne bi smelo postaviti na pristransko stališče, da se torej pravice, ki se jo zagovarja za trgovski sloj, ne bi smelo odreči ostalim, tudi delavskemu in kmečkemu stanu ne.¹⁸ Tavčar mu je odgovoril, da NNS ne nasprotuje nobeni določeni gospodarski organizaciji, če je ta v skladu z dejanskimi potrebami in razmerami. Na

¹⁵ *Prav tam.*

¹⁶ *Slovenski narod*, št. 78, 6. april 1899.

¹⁷ *Prav tam.*

¹⁸ Prim. *Stenografični zapisnik XXI. seje deželnega zbora kranjskega v Ljubljani*, 16. maj 1899.

Barbovo trditev, da je liberallec, je izjavil, da o tem ne dvomi, da pa posameznikova liberalnost ne pomeni, da zato kdo lahko zataji načela pameti in preprosto reče: danes na vseh ravneh prihaja do povezovanja in organiziranja, naj se torej organizirajo tudi otroci. »Mi želimo kmetom vse uspehe, ampak ta organizacija ne sme biti podobna otročji igri, v kateri daste kmetu – otroku nabasano puško, da se ž njo igra. In recite, kar hočete, kakor so sedaj konsumna društva organizirana, so ta društva nabasana puška v rokah otrok.«¹⁹ Po njegovem mnenju kmečki stan ne bi smel biti organiziran tako, da bi se zaradi njegove organizacije uničilo nek drug stan, v konkretnem primeru trgovskega, in to zaradi nelojalne konkurence. Konsumna društva imajo namreč vrsto davčnih in drugih olajšav, zaradi katerih je njihov položaj v primerjavi s trgovci boljši. Če bi se konsumna društva postavilo na iste konkurenčne temelje, kot jih imajo trgovci, bi bil položaj pravičnejši. »Konec je pa pač ta, da mi vsi želimo, da se nam ohrani kmetijski stan, da smo pa tudi vsi, ali vsaj kolikor nas je liberalcev, prepričani o potrebi, da nam ostane tisti čvrsti trgovski stan, katerega imamo in katerega bi naše ljudstvo že zato ne moglo pogrešati, ker je nekaka inteligenca v tem stanu združena, katero mora vsak narod imeti.«²⁰

O katoliški zadržni oziroma gospodarski organizaciji je Tavčar govoril tudi na shodu v Starem trgu pri Ložu 6. avgusta istega leta.²¹ Tu je s slikovitimi podobami predstavljal »terorizem«, ki so ga »klerikalci« oziroma duhovniki zganjali s to dejavnostjo. »Naši klerikalci,« je dejal, »ali prav za prav naši duhovniki – ker klerikalna stranka kot taka ni družega, nego tolpa navidezno pobožnih ovčic, ki skačejo povsod tam čez ograjo, kjer jim duhovnik veli, polastili so se gospodarske organizacije ne iz ljubezni do naroda, ampak samo zategadelj, ker so čutili, da jim masa ljudstva že izpod prstov vhaaja.«²² Ker duhovniki niso več zmožni, da bi prek oznanjevanja krščanskega evangelija pridobili ljudstvo na svojo stran, so morali najti nadomestno sredstvo, in to so ravno zadržne ustanove oziroma nekakšen stvor, ki te predstavlja. »S tem nestvorom pa so rodili še drugi nestvorček, tisto smešno slovensko krščansko socialstvo, ki prisega na novo svojo zastavo, kojoj nosi skoraj tako visoko, kakor nosi visoko puhlo in prazno svojo glavico, v kateri je o socialnem vprašanji toliko pojma, kolikor je novorojenemu teletu pojma o Kantovi filozofiji.«²³

¹⁹ *Prav tam.*

²⁰ *Prav tam.*

²¹ Prim. *Slovenski narod*, št. 180, 8. avgust 1899. Podobne argumente o katoliški gospodarski organizaciji je navajal tudi v razpravi o prošnji Dobrepoljske zadruge za pomoč v deželnem zboru 1. maja 1900. Prim. *Slovenski narod*, št. 103, 5. maj 1900.

²² *Slovenski narod*, št. 180, 8. avgust 1899.

²³ *Prav tam.*

Nesmiseln se mu je torej zdel že sam temelj, t. i. krščansko-socialistična (pravzaprav socialna) podlaga, na kateri se je združniško dejavnost skušalo izvesti. »Duhovnik-socialist je nekako hermafroditično bitje, ki ni poklicano k dolgemu življenju. Prikovan je na konfesijo, ki v svoji organizaciji ne pozna enakopravnosti, privezan je na hierarhijo, ki brez absolutizma obstajati ne more, in katera starodavnega svojega bleska drugače vzdržati ni v stanju, nego da zvabi posvetna imetja v svoj naročaj. Vsled tega je 'mrtva roka' posebno tudi na Kranjskem jedini veliki kapitalist v deželi. In če ti ljudje kriče zdaj proti kapitalu, so ali smešni norci, ali pa potuhnjeni hinavci, ki na zunaj, to je pred svetom, kapital sovražijo, na skrivaj pa se z ravno istim kapitalom spuščajo v tajno pregrešno ljubezen. Zato pa so naši krščanski socialci najrevnejši plod delavskega gibanja na Slovenskem. Zdaj malikujejo pred neko novo zastavo, na kateri sveti Mihael pretepava slovenske liberalce, ter jo prenašajo po vseh božjih poteh meneč, da je s tem rešeno delavsko vprašanje med nami. Otroci!«²⁴ Opozoril je na nezdržljivost načel socializma in katolištva, s povezavo katerih se skuša na Kranjskem (pa tudi drugje) osnovati gospodarsko in socialno delovanje katoličanov, in na to, da gospodarsko delo s temeljnim poklicem duhovnikov – oznanjevanjem blagovesti – nima nobene zveze, ter na osebno pohlepnost duhovnikov. Prvi namen tega delovanja, je znova poudaril Tavčar, je bilo uničenje obrtnikov in trgovcev, ki niso bili prištaši KNS, ampak NNS. To je bilo nekoristno tudi za kmečki stan, saj sta se z združnimi organizacijami pomnožila pijančevanje in nepotrebno zapravljanje denarja; posledica tega pa je njegov gmotni in moralni propad ter hkratna politična odvisnost. »Vsa modrost klerikalne organizacije,« je dejal, »se torej kaže v tem, da se v deželi več popije in več lahkomišljenih dolgov napravi, kakor poprej, in vse to v svetem namenu, da zagazi kmet popolnoma v jarem duhovščini, ki hoče biti pri nas gospodar čez vse. Nekdo je trdil, da tiči v vsakem popu mali papež, mi pa pravimo, da v vsakem kranjskem kaplanu tiči velik papež, ki se za svojo svetno oblast še strastneje poteguje, nego se za to oblast poteguje rimski papež!«²⁵

Na katoliške očitke, naj predstavi NNS svoj gospodarski program, je odgovarjal, da ta temelji na realnih temeljih, in ne na dvomljivih, pravzaprav neuresničljivih, obljubah. Ravno v slednjem, torej neupoštevanju dejanskih deželnih in ljudskih potencialov, je videl temeljno napako katoliškega gospodarskega dela. Pravilno delovanje kmetu v prid je tako pomenilo: »S svojo zemljo je naš kmet zvezan, od nje jemlje svojo moč, kar mu ta daje, od tega mora živeti, kakor ve in zna. Za-

²⁴ *Prav tam.*

²⁵ *Prav tam.*

tegadelj pametna gospodarska organizacija, kar se tiče našega kruha, ne more v drugem obstojati, nego v tem, da se priskoči na pomoč onemogli zemlji, ter skuša pomnožiti njene produktivne moči. S tem pa je omejeno tudi kmetijsko naše združništvo, katero naj daje kmetu ne vina, ne petiota, temveč jedino le sredstva, s kojimi se pomnože sadovi zemlje. Tukaj so zadruga na mestu, tukaj je polje, kjer se lahko razvijajo taka gospodarska društva, kakor je hočete tudi mej Vami danes ustanoviti. S takimi društvi bo našemu kmetu pomagano, ne čez noč, ali vsaj polagoma in toliko, kolikor se mu sploh pomagati more. Bankirji pa ne postanejo naši kmetje nikdar, in naj ima Ljudska posojilnica v Ljubljani še toliko denarja.«²⁶ V tem smislu je zato delovanje NNS v deželnem zboru, kranjski kmetijski družbi in njenih posojilnicah koristnejše od ustanavljanja konsumnih društev, saj po Tavčarjevem prepričanju pri izboljšanju kmečkih razmer in pogojev izhaja iz resničnih potreb in možnosti. Delovanje te stranke na zunaj ni tako jasno, kričavo, zato morda tudi manj opazno. Je tiho, vztrajno in ravno zato koristno, ker je osnovano na zdravi in stvarni podlagi. Na gospodarskem področju se je Tavčarju temeljno zdelo pripeljati kmečki stan do spoznanja, da je glavni potencial za izboljšanje njegovega položaja v njem samem. Konkretno to pomeni, da se mora kmetu pomagati, da bi se pričel zavedati važnosti varčevanja, da bi torej znal razlikovati med potrebnimi in nepotrebnimi izdatki. To pa bi bilo predvsem posledica njegove osvoboditve od odvisnosti od kleriškega stanu in od vraževernih podob, ki jih v njem prebujajo njegovo katoliško versko prepričanje. Te podobe imajo namreč (prevelik) vpliv tudi na njegovo razmišljanje in ravnanje v gospodarskem oziru. Kmet bi se zato moral naučiti samostojnega razmišljanja, torej neodvisnosti od kakršnega koli zunanjega vpliva, zunanje avtoritete. V tem smislu je Tavčar poudarjal odvisnost gospodarske organizacije od primerne oblike vzgoje oziroma šolstva. »Dobra gospodarska organizacija,« je dejal, »se da vspešno pripeljati le tam, kjer imajo dobro šolo. Narodna napredna stranka potegovala se je zategadelj vedno za šole, mej tem, ko je bila klerikalna stranka od nekdanj največja nasprotnica šoli, dobro vedeč, da ji kmet tlačani le toliko časa, dokler je duševni cepec. Narodna napredna stranka je lahko ponosna na to, kar je za šolstvo storila, dobro vedeč, da je s šolstvom zastavila tudi krepko jamstvo za gospodarski napredek v ti kronovini!«²⁷

²⁶ Prav tam.

²⁷ Prav tam.

2. Izgubljeni Bog

V okvir liberalnega nasprotovanja konsumnim društvom in katoliškemu združništvu sploh spada tudi Tavčarjeva povest *Izgubljeni Bog*, ki je sprva kot podlistek izhajala v *Slovenskem narodu*. Ko je v začetku leta 1900 izšla tudi v posebni knjižici, je o njej omenjeni dnevnik zapisal: »V njej se zrcali delovanje in nehanje duhovnikov-konsumnikov, tistih nesrečnih ljudi, ki so v naši deželi povzročili neizmerno veliko gorja in pohujšanja, v njej se zrcali sploh življenje v konsumnih društvih na deželi, pa tudi globoka in resnična religioznost pisateljeva. V tem, ko je pisatelj na jedni strani vstvaril zlatega humorja in perečega sarkazma polno sliko konsumskega življenja, je na drugi strani podal idealno podobo Odrešenika. Kdaj je kateri slovenski klerikalni pisatelj tako poetično pregnantno in duhovito popisal Kristusa in vodilno idejo božjih naukov kakor liberalni in brezverski dr. Ivan Nevesekdo?«²⁸ Treba je dodati, da je pripoved v osnovi (motiv izgubljene hostije) nastala na temelju resničnega dogodka. A tega je Tavčar literarno svobodno predstavil, saj je značaje osebnosti predrugačil in združil v pripovedi vse možne zmote, ki so se pripisovale konsumnim društvom in duhovnikom, ki so jih vodili. Tako je Marja Boršnik o povesti zapisala: »Nesrečo, ki se je primerila politično neborbenemu poljanskemu kaplanu Jožetu Šviglju, je Tavčar spretno izkoristil za svoj gospodarski in politični boj proti klerikalizmu, ki se je prav v tistem času v strupenosti sredstev gnal na ostrino.«²⁹ A treba je dodati, da je tudi ime Peter merilo na konkretno osebo, in sicer na starotrškega kaplana Petra Hauptmana, ki je ustanovil in vodil tamkajšnje konsumno društvo; slednje je za ustanavljanje novih društev na Kranjskem pomenilo nekakšen vzor. Tavčarju je bil tako »kaplan Peter«, ta je osrednji junak pripovedi, nekakšen »prototip« tedanjega nemoralnega duhovnika, ki ne izpolnjuje svojih temeljnih verskih dolžnosti, ampak se posveča predvsem političnemu in gospodarskemu (Tavčar bi zapisal kramarskemu) delu. »Tu je v prvi vrsti,« opozarja tudi Boršnikova, »upošteval Petra Hauptmana, ki se je boja za konsume v tem času v največji meri udeleževal in bil zaradi tega tudi tarča najhujših *Narodovih* napadov, poleg nepolitičnega Šviglja pa je mislil pri tem med drugim očitno tudi še na horjulskega župnika, pisatelja Petra Bohinca, ki je bil prav tako vnet, čeprav glede moralnih nedostatkov manj razvpit konsumar kakor Hauptman.«³⁰

²⁸ *Slovenski narod*, št. 42, 21. februar 1900.

²⁹ M. Boršnik, *Opombe*, v: I. Tavčar, *Zbrano delo, Sedma knjiga, Podlistki / Dodatek*, DZS, Ljubljana 1958, 427.

³⁰ M. Boršnik, *n. d.*, 429.

V pripovedi je torej Tavčar v literarni obliki izrazil večino motivov oziroma argumentov, s katerimi se je liberalna stran borila proti konsumnim društvom in duhovnikom, ki so jih vodili. Tako se osrednji junak povesti, moravški kaplan Peter, ukvarja predvsem z združniško dejavnostjo, temeljna duhovnikova opravila pa so mu stranskega pomena:

»Konsumno društvo pa je bilo glavno delo gospoda Petra; za to društvo je živel in skrbel, za 'konsum' se je pehal in trgal, dokler ni dospelo društvo do vrhunca popolnosti, v kateri ga opazujemo na binkoštni ponedeljek leta 1899.«³¹

»In če je bil gospod Peter kako nedeljo ali kak praznik v hitrici 'pomečkal', kakor se pravi, krščanski nauk, hitel je takoj v društveno prodajalnico.«³²

Urša Kruljačeva je moralno gledano neprimerna za pomočnico v društvu, prav takšen je tudi način, kako se kaplan do nje obnaša:

»Bila je tiste dni še vedno prav čedna ženska, dobro razvita na zgornjem telesu in tudi drugod ne napačna. 'Gospodje' so jo radi imeli, tudi kaplanu Petru je padlo oko na njo, in vzel jo je za prodajalko v svojo konsumsko 'zadrego'.«³³

»Prav res, tlesnil je gospod Peter vpričo zbranega ljudstva Uršo po tistem oddelku človeškega telesa, ki ne nosi v spodobni družbi nikakega imena, ki pa ima vzlic temu za življenje višji pomen od romantike. Pa menite, da mu je narod kaj takega štel v zlo? Bog ne daj! Urša se je smejala, da se je na nji vse treslo, kar se je moglo tresti. In smejale so se tudi dekleta in ženice, in občna sodba je bila, da tako poljudnega in prijaznega gospoda Moravče še niso imele, nego ga imajo v gospodu Petru.«³⁴

Politično-združniško delovanje duhovnikov je v povesti deležno škofove pohvale:

»Pri mizi, kjer so obedovali dekani, župniki in kaplani, je spregovoril Presvetli tudi o potrebi, veliki potrebi konsumnih društev. Z jedrnato, pa prekrasno besedo je pohvalil gospoda Petra, češ da je ž njim nadvse zadovoljen, 'ker deluje v narodu za zarod, se reče, za narod, in sicer tako uspešno!'«³⁵

Dalje so konsumna društva prikazovana kot prostor, kjer se prodaja vse vrste blaga:

³¹ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, v: *Zbrano delo, Sedma knjiga, Podlistki / Dodatek*, 158.

³² I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 159.

³³ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 159.

³⁴ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 160.

³⁵ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 160.

»Ko je bila konsumna zadruga ali, kakor jo je krstilo moravško ljudstvo, konsumna 'zadrega' gotova ter je bil gospod Peter navozil v njo sladkorja in kave, usnja in svilnatih rutic, železja in krtač.«³⁶

Društva so prikazovana kot gnezda za pijančevanje; v njih se na veliko pijančuje in toči vino slabe kvalitete (laški petijot):

»V ti sobici na stolih okrog rumene mizice so sedeli tisto popoldne štirje odborniki moravškega konsumnega društva. Bil je to tako imenovani čisti cvet moravškega gospodarskega razuma. Še predno je prišel gospod Peter, se je bila 'seja' že pričela. To se pravi, Uršika je prinašala liter za litrčkom na veliko rumeno mizo in očetje odborniki so jako pridno pili, ker je pri 'sejah' šla pijača na račun društva.«³⁷

»'Katerega pijete?' je bilo prvo vprašanje gospoda Petra, vstopivšega v odborniško čumnato. 'Katerega prinašaš na mizo, Uršika?' je bilo njegovo drugo vprašanje, združeno z nam že znanim rokotleskom po brezimnem delu Urškinega telesa. Nato je pograbil na mizi stoječo polno kupico, jo dvignil proti stropu, rekoč: 'Zdaj pije dominus vobiscum!'

S temi besedami je zlil prav strokovnjaško vso tekočino v globoko globoko svoje grlo. Nehote pa se mu je zavil obraz, in zaječal je:

'Primaruha, ta laška godlja ni zanič! To je za *kmeta*, a ne za odbornike in gospode!'

Nato ukaže gospod: 'Uršika, prinesi onega po 32!'

'Oni po 32' je bilo najimenitnejše vino moravškega konsuma. Nekak mojstrski kletarski izdelek, v katerem so si roko podajali vsi opojni elementi cele zemlje. Nekaj žvepla, veliko špirta in morda še celo nekaj vitriola ali hudičevega olja! Z eno besedo, v tem 'vinčku' je bilo združeno vse, kar daje zadnje udarce tako možganom kakor želodcu! Koliko pa je bil v sorodu z vinsko trto, to je pa manj razjasnjeno! Ali vzlic temu je Boltežar Žiga, prvi moravški žganjepivec, poskočil visoko od tal, ko ga je izpil prvo kupico! In zavriskal: 'Pri moji duši, ta peče, ta je skoraj tako dober kot šnops!' Ob roki strokovnjaškega tega izreka prišel je 'oni po 32' v posebno slavo pri moravškem občinstvu. Splošna sodba je bila, da je vino zategadelj tako dobro, ker človeka skoraj ravno tako hitro upijani kot žganje.«³⁸

Knjigovodstvo v konsumnih društvih je na katastrofalni ravni:

»'Možje', je spregovoril Peter, 'zbrali smo se, da sklenemo račune in vidimo, kako stojimo ob koncu prvega leta.'

In gospod Peter je pristopil k veliki omari in odprl jo je s skoraj večjo pobožnostjo, kot je odpiral tabernakelj v cerkvi. Iz nje pa je name-

³⁶ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 158.

³⁷ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 162.

³⁸ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 166-167.

tal na rumeno mizo nekaj starih Blaznikovih pratik, nekaj starih koledarjev Mohorjeve družbe in nekaj starih šematizmov ljubljanske knezoškofije. *To so bile trgovske knjige moravskega konsumnega društva!* Peter je pričel odpirati sedaj šematizme, sedaj pratike, sedaj koledarje. Povsod je bilo na posameznih straneh vpisanih nebroj številok. Drugi bi se v ti zmesi ne bil spoznal, a gospod Peter je trdil, da se v ti zmesi spozna prav dobro.

Ko so možje videli, da hoče gospod Peter položiti račun, spregovori oče Kremen: 'Ali bomo res žalili našega gospoda?'

Oče Krtačar: 'Le naj spravijo, gospod Peter! Hitro naj spravijo, če ne, bom zares jezen! Vi ste naš oče, mi smo pa vaši otroci! Ali ni tako, Kaša?'

Oče Kaša: 'Ta bi bila lepa! Še rajtengo naj bi nam gospod dajali! Čemu tudi!'

Oče Kozica: 'Prav res, čemu tudi! Ali so bili gospod že kdaj zaprti, ali so morda kak goljuf, kak slepar, he? Koj mu eno prisolim, kdor bi zahteval rajtenge!'

Oče Kaša: 'Kar so gospod narajtali, je prav, je prav!'

Soglasen sklep: računi so odobreni, gospodu Petru pa se izreka zahvala in zaupanje odbora. Pod vse to so se napravili štirje debeli in tolsti križi, v znamenje lastnoročnih podpisov štirih odbornikov moravskega konsumnega društva. Trgovske knjige pa so se znova podale v staro omaro, da v nji počivajo – za eno leto! –³⁹

3. »Napredna stranka je pa tudi proti temu, da bi duhovščina vodila gospodarsko organizacijo.«

V že omenjenem govoru na shodu v Starem trgu pri Ložu avgusta 1899, ta je pomenil popolno diskreditacijo njihove zmožnosti delovanja na gospodarskem področju, je duhovnikom odrekel njihove pristojnosti in temu v prid navedel vrsto primerov iz preteklosti, ki pričujejo o njihovi negospodarnosti. Omenil je nepotrebne cerkve, ki se jih je, zapravljajoč ljudsko premoženje, zgradilo v preteklosti; opozoril je na visoke cerkvene glavnice, duhovniške ustanove in druga sredstva, ki so bila pridobljena s t. i. duhovniškim lovom na oporoke, ter dodal: »Na vse to bi se smel sklicevati v živ dokaz, da je duhovščina od nekdanj narodu le jemala, to se pravi, da si je vedela vsikdar pripraviti bogato žetev, dasi ni nikdar orala, ni sejala! Istina je, če bi hotela gospodarsko organizirati našega kmeta, bi ga bila že davno lahko organizirala. Istina pa je tudi, da je ta duhovščina v preteklosti le te svoje žitnice polnila, da se je preklicano malo brigala za gospodarski napredek sloven-

³⁹ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 167-168.

skega kmeta, temveč da ga je v najožjem prijateljstvu z graščaki korenito izsesavala.«⁴⁰

Tudi v času državnozborskih volitev 1900/01 se v govorih, ki so bili namenjeni kmečkim volilcem, Tavčar ni izognil kritiki katoliškega združniškega gibanja, zlasti konsumnih društev. Tako je volilcem na shodu v Krškem 22. novembra 1900 slikovito predstavljal njihovo škodljivost ter hkrati nekompetentnost duhovščine pri njihovem vodenju. »V zadnjem času so Vas hoteli gospodarsko rešiti naši duhovniki. Ne prikrivajmo si, prijatelji, da je duhovnik za gospodarsko organizacijo nekako tako poklican, kakor kozel, če ga postaviš v zeljnik. Objedel ti bode zelene glave, da postaneš še večji berač, kot si bil poprej.«⁴¹ V teh govorih najdemo vedno znova očitke o »kramarskem« delovanju duhovščine v teh društvih, še posebej ljub motiv mu je bilo, kot smo že omenili, nekvalitetno vino, ki naj bi se ga v njih prodajalo (tirolsko plitvo vino in tirolski petijot). Tu je šlo za »argument«, s katerim se je skušalo pokazati na konkretno škodo, ki jo je utrpel dolenski kmet oziroma vinogradnik. Zaradi »uvoženega« nekvalitetnega in zato cenega vina ta namreč ni mogel po primerni ceni prodati svojega, kar naj bi (in v posameznih primerih tudi je) oslabilo njegov socialni položaj. Izhajajoč iz tega stališča, je na shodu v Trebnjem 25. novembra 1900 Tavčar podal naslednjo »oceno« katoliškega združniškega gibanja: »Dr. Šusteršičeva gospodarska organizacija pomagala je pač Tirolcem, dolenskega kmeta pa spravila ob vse!«⁴² »Pravi« namen združništva pa je, kot že tolikokrat prej, razkrinkaval: »Kako se je dr. Šusteršičeva gospodarska organizacija izgotovila, to veste. Kjer je bil kak trgovec, ki si je v potu svojega obraza za se in svoje otroke kruh služil, pa se je gospodom v kaplaniji zameril, da so mu obesili za vrat tako imenovano konsumno društvo. Če je bil kje kak mesar, ki ni bil všeč gospodom, pa so lopnili s konzumnim društvom po njem, in gostilničar, ki se je v farovžu zameril, dobil je čisto gotovo konsumno društvo na svoje rame!«⁴³ Temeljni razlog ustanavljanja katoliških zadrug torej Tavčar, kot je bilo že omenjeno, ni videl v pomoči obubožanemu kmečkemu in ostalim stanovom, ampak v povsem političnih razlogih. KNS naj bi prek njih, kot so vedno znova poudarjali naprednjaki, skušala uničiti posestnike, trgovce, obrtnike in gostilničarje, ki so bili bolj svobodomiselnih nazorov, pravzaprav njihov politični vpliv. Nedvomno je bil to tudi eden izmed razlogov ustanavljanja zadrug in društev, tega ne moremo zanikati, a zagotovo ne glavni. Prvotnega pomena je bilo po našem mne-

⁴⁰ *Slovenski narod*, št. 180, 8. avgust 1899.

⁴¹ *Slovenski narod*, št. 270, 23. november 1900.

⁴² *Slovenski narod*, št. 272, 26. november 1900.

⁴³ *Prav tam*.

nju izboljšanje socialnega položaja kmečkega prebivalstva, ne velja pa prezreti tudi poskusa »osvoboditi« ga od ujetosti v »sistem« dolgov in s tem odvisnosti od premožnejših posestnikov, ki so bili večinoma res liberalnih nazorov. A tudi osebne zamere med naštetimi stanovi oziroma slojem prebivalstva in vaškim župnikom oziroma kaplanom, kot je v omenjenem govoru pravilno poudaril Tavčar, so bile včasih (če ne ravno temeljni, pa dodatni) razlog za ustanovitev konsumnega društva.

Ko je na volilnem shodu v Ljubljani konec decembra 1900 govoril o stanovskem nasprotju, ki da je posledica »klerikalne« politike, je omenil, da slovenski naprednjaki, kar zadeva vprašanje obrtništva, niso zagovorniki načela svobodne konkurence. »Nikdar tega načela zastopali nismo, in ga tudi v bodoče zastopali ne bomo, ker ne stojimo na stališču katoliške stranke, ki bi s pomočjo zadrug – v Ljubljani se ji je to s pomočjo katoliške tiskarne in svete družine že deloma posrečilo! – rada udušila gostilničarje in sploh vse obrtnike. Mi pa hočemo obdržati obrtniški stan, in zategadelj smo proti svobodni konkurenci.«⁴⁴ Na protiostrukcijskem shodu oktobra 1902 pa je poudarjal, da sam oziroma naprednjaki niso bili nikoli proti »pametni gospodarski organizaciji«⁴⁵ ter da so sami že mnogo prej razvili primerne oblike gospodarske pomoči. Kako je potemtakem utemeljeval nastop stranke proti katoliškemu združništvu oziroma gospodarski organizaciji sploh, je iz te izhodiščne pozicije – pa tudi iz vsega že povedanega – zato povsem jasno: »Proti klerikalni organizaciji pa smo bili pred vsem zategadelj, ker je bila preneglena, malo premišljena in nezdrava, ker so jo vodili politični nagibi. V življenje se je največkrat klicala zgolj iz vzroka, da bi se spravil politični nasprotnik na beraško palico. Posebno je napredna stranka proti konsumom na kmetih, v katerih se toči vino in žganje, in kateri so pod vodstvom duhovnikov prave učilnice pijančevanja.«⁴⁶ Razlog za nasprotovanje konsumnim društvom pa je tudi verskega značaja: »Napredna stranka je pa tudi proti temu, da bi duhovščina vodila gospodarsko organizacijo. Za kaj takega nima poklica, in ne zmožnosti. Tudi mora na ljudstvo čudno uplivati, če vidi, kako roka, ki je zjutraj vzdigovala telo našega Gospoda Jezusa Kristusa, med dnevom meri blago na vatile, ali pa prodaja dekletom židane rute. V konsumih pride duhovnik v dotiko z ženskami, na kar nastanejo govorce, ki niso dobre niti za vero niti za duhovnika. Na Kranjskem je sedaj mnogo narobe sveta: tisto, kar je Kristus s tempeljna podil, pode naši duhovniki dandanes nazaj v Gospodov tempelj.«⁴⁷

⁴⁴ *Slovenski narod*, št. 296, 27. december 1900.

⁴⁵ *Slovenski narod*, št. 236, 14. oktober 1902.

⁴⁶ *Prav tam.*

⁴⁷ *Prav tam.*

Konsumna društva oziroma katoliško združništvo je ostalo stalnica med očitki, ki so jih naprednjaki naslavljali na katoliško stranko. 28. aprila 1903 so se slovenski napredni poslanci v zvezi s tem vprašanjem v državnem zboru obrnili na vlado celo s posebno interpelacijo.⁴⁸ V njej najdemo navedene znane očitke o političnem namenu društev, o tem, da v deželi pospešujejo v deželi pijančevanje in nemoralnost, da se v njih blago prodaja tudi nečlanom in opravlja (ne da bi ta za to imela koncesijo) gostilniško dejavnost, da so njihove bilance nepravilne in ponarejene, da je področje delovanja oziroma poslovanja katoliških Gospodarske zveze in Ljudske posojilnice presegalo tisto, ki ga je za takšne ustanove določala obstoječa zakonodaja idr. Interpelacijo so Tavčar in ostali slovenski napredni poslanci sklenili z vprašanji: če bo ministrski predsednik naročil pristojnim političnim oblastem, da naj bolj strogo nadzorujejo zadruga in natančneje pregledujejo njihove bilance; da naj se na novo pregleda registrirana pravila omenjenih ustanov in poskrbi, da se ta uskladijo z zakonodajo; kako vlada opravičuje subvencijo, ki jo je dodelila Gospodarski zvezi.

Zlasti v času volitev se je Tavčarju vedno znova zdelo pomembno prikazati gospodarsko nezmožnost nasprotne stranke. Tipičen primer so bile ljubljanske občinske volitve leta 1909, ki so imele kar nekakšen prestižen značaj. Ljubljanski mestni zastop je bil namreč edina pomembna »trdnjava« v rokah naprednjakov, ki je po reformi državno- in deželnozbornske volilne zakonodaje SLS še ni osvojila. Na volilnih shodih je Tavčar tako naglaševal, kako se denar ljubljanskih davkoplačevalcev namenja za ureditev zadev na podeželju, tako da Ljubljančani od tega nimajo nobenih koristi.⁴⁹ Še važnejše pa se mu je zdelo pokazati gospodarske nekompetentnosti političnih nasprotnikov, pri čemer ni prezrl knezoškofa Jegliča oziroma škofijskega gospodarstva. »Kjer je katoliški duhovnik posegel v posvetno gospodarstvo,« je dejal na shodu Naprednega gospodarskega društva za šentjakobski okraj 28. oktobra, »povsod se je iz tega porodilo nazadnjaštvo, povsod je sledil propad. /.../ Imamo najboljši zgled slabega gospodarstva v naši sredi. Tu imate duhovnika, dobrega duhovnika, ki ima dobro srce, kateremu kot človeku ne moremo ničesar očitati. To je – naš škof, ki je sicer res dober človek, ali kamor se ozremo, ko je vzel gospodarstvo v svoje roke,

⁴⁸ Interpelacija je objavljena v: *Slovenski narod*, št. 99, 2. maj 1903; št. 100, 3. maj 1903; št. 101, 5. maj 1903.

⁴⁹ Prim. govore na shodih v Ljubljani 26. oktobra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 247, 27. oktober 1909; 28. oktobra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 249, 29. oktober 1909; 30. oktobra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 252, 3. november 1909; 12. novembra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 261, 13. november 1909; 25. novembra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 274, 29. november 1909; 11. decembra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 286, 14. december 1909.

povsod vidimo – propad. Tako je prišla naša dežela do žalostne resnice, da ima svojega škofa – pod sekvestrom! In če že škof ne zna gospodariti, ne znajo tudi njegovi kaplanje in fajmoštri.«⁵⁰

Povzetek: Slovenska katoliška združna organizacija je bila deležna ostrih kritik s strani Ivana Tavčarja in Narodno-napredne stranke. Te organizacije Tavčar ni razumel kot pomoči obubožanemu kmečkemu in ostalim stanovom, ampak je poudarjal njen politični pomen. Prek nje naj bi katoliška stran skušala uničiti stanove, ki so bili liberalnih nazorov, pravzaprav njihov politični vpliv. A tudi osebne zamere med pripadniki teh stanov in vaškimi župniki oziroma kaplani so bile včasih (če ne ravno temeljni, pa dodatni) razlog za ustanovitev združnih organizacij. Hkrati je duhovščini odrekal ustrezne kompetence za njihovo učinkovito organiziranje in vodenje. Vsi ti pogledi so dobili svoj izraz v njegovih političnih govorih ter tudi v literarnem delu.

Ključne besede:

Ivan Tavčar, liberalizem, politični katolicizem, slovensko katoliško združništvo

Summary: Zvonko Bergant, Ivan Tavčar Criticising Slovenian Catholic Cooperative System

The Slovenian Catholic cooperative organisation was strongly criticised by Ivan Tavčar and the National-Progressive Party. Tavčar did not see this organisation as an aid to the impoverished farmers and other groups in the society, but emphasized the political meaning thereof. In his opinion the Catholic side used it to destroy the social groups with liberal views i.e. their political influence. Also personal grudges between the members of these groups and local parish priest or curates were sometimes supposed to be one of the reasons (though not necessarily the most important one) for founding the cooperative organisations. At the same time Tavčar denied the members of clergy the appropriate abilities to efficiently organize and lead the cooperatives. All these views were expressed in Tavčar's political speeches and also in his literary work.

Key words: Ivan Tavčar, liberalism, political catholicism, Slovenian Catholic cooperative system.

⁵⁰ *Slovenski narod*, št. 249, 29. oktober 1909.

A. Slavko Snoj

Ekumenska usmeritev teološkega študija

Konferenca evropskih Cerkev (KEK) in Teološka fakulteta Univerze v Gradcu sta v dneh od 4. do 7. julija 2002 priredili evropski ekumenski študijski posvet teoloških visokošolskih ustanov pod naslovom *Prihodnost teologije*. Zborovanje je potekalo v Prosvetnem domu Mariatrost v Gradcu. Udeležilo se ga je nad 60 predstavnikov raznih teoloških visokošolskih ustanov iz 24 evropskih držav od Atlantskega oceana do Urala ter od Severa do Sredozemskega morja.

Namen tega srečanja so narekovali vse pogostejši ekumenski stiki. Prispevalo naj bi k poenotenju teološkega študija v Evropi. Udeleženci naj bi odkrivali različnost in kompatibilnost sistemov temeljnega in trajnega teološkega izpopolnjevanja, izmenjali naj bi si študijske programe, ocenjevali strokovno in univerzitetno (akademsko) raven študija, primerjali strokovne in znanstvene naslove, si izmenjali izkušnje o kakovosti teološkega izobraževanja in iskali možnosti za skupne projekte. Nadaljnji izziv pa je medsebojno priznavanje programov, oz. listin in spričeval. Večina udeležencev so bili dekani ali predstojniki inštitutov kot npr. rektor Moskvske teološke akademije nadškof Evgenij, prodekanica Helsinške teološke fakultete iz Finske Aila Lauha, rektor Ekumenskega inštituta iz Jeruzalema Mihael McGarry, dekan Valdeške teološke fakultete iz Rima Herman Ganre ter drugi predvsem iz pravoslavnih in protestantskih visokošolskih ustanov. Opazna je bila odsotnost predstavnikov iz nekaterih držav kot npr. Belgija, Francija, Madžarska, Portugalska in Španija pa tudi s katoliških poljskih in rimskih papeških univerz; organizatorji so ugotavljali, da bo v prihodnje treba krog povabljenih razširiti. Zagrebško teološko fakulteto je zastopal prof. Jure Zečević, z ljubljanske pa sva bila navzoča nekdanji in sedanji dekan, Janez Juhant in A. Slavko Snoj.

Sodelovalo je tudi nekaj uradnih predstavnikov Cerkev. Trije od teh so imeli uvodne referate v slavnostni dvorani graške univerze. Krajevni škof dr. Egon Kapellari je kot gostitelj najprej podčrtal združevalno vlogo, ki jo ima Gradec kot mesto, univerza in teološka fakulteta pa jo še posebno krepi z različnimi konkretnimi ekumenskimi pobudami. Duhovnim znanostim, med katere sodi krščanska teologija, nekateri napovedujejo razvoj v terapevtsko, drugi pa v estetsko razsežnost – ne reducirano zgolj na lepo, marveč soudeleženo pri Božjem sijaju. Neka-

teri teologi močneje poudarjajo, da naj teologija zopet pogloblja že kar pozabljeno kategorijo svetega (H. U. v. Balthasar) in Božje bližine, da Bog ne bo postal tujec v evropski hiši (J. B. Metz). Navajajoč Sinjavskega, je Kapellari dejal: Za teologijo je nastopil čas, da spet spregovori o Bogu. Sodobno teologijo je opredelil kot pluralno, konfesionalno in ekumensko. Krščanska teologija bo tako kakor v preteklosti tudi v prihodnje pluralna, saj je Bog nedoumljiva skrivnost, ki je ni mogoče zajeti v en sam teološki sistem. Če pa hočemo, da se pluralnost bodisi v demokratični družbi kakor tudi v teologiji ne sprevrže v poljubnost ali radikalni relativizem, je potrebna spremljajoča kritična refleksija politikov, etikov in teologov. Prav ta poglobitev bo porok, da se teologija ne razblini v abstraktno in nekonfesionalno nevtralnost, temveč zakorenini v določenem in konkretnem cerkvenem izročilu, da ostane konfesionalna. Katoliška teologija je po svoji naravi holistična, povezujoča in združujoča, kakor Kristus na križu želi objeti ves svet. Na skalo postavljen križ povezuje zemljo in nebo in je znamenje sinteze končnega in transcendentnega, človeškega in Božjega. To znamenje, ki zahteva odločitev, tudi od teologije zahteva dosledno krščansko veseljnost ter ji postavlja merila in daje usmeritev. Krščanska teologija pa je danes tudi ekumenska, saj je po besedah Janeza XXIII. več tistega, kar nas povezuje, kakor tistega, kar nas ločuje. Kapellari je poudaril, da se danes krščanske Cerkve soočajo z novimi družbenimi in medreligijskimi nalogami na raznih področjih. Mednje sodijo: bioetična vprašanja, ki terjajo spoštovanje in varovanje človeškega življenja; evropsko združevanje, ki od Cerkva zahteva solidarnost; obramba socialnih pridobitev, ki jih načenja globalizacija; predvidena skupna socialna listina avstrijskega ekumenskega načrta, ki bi bila lahko kamen na poti ekumenskega prizadevanja; religioznost kot pomemben družbeni dejavnik, v katerem naj krščanstvo najde svoje ustrezno mesto in medverska srečanja, od katerih pričakujemo verodostojne sadove. Svojo temo je Kapellari sklenil z vezilom, naj Evropa, ki je bila prizorišče velikih delitev, po skupnem prizadevanju postane vzorčna celina medkrščanskega miru v spoštovanju multikulturalnosti in multireligioznosti ter v ohranjanju lastne identitete.

Škôfinja Bärbel Wartenberg-Potter iz Holstein-Lübecka, poprej protestantska misijonarka in sodelavka Ekumenskega sveta Cerkva (ÖRK), je predstavila prihodnost teologije v Evropi na lasten izkušenski način. Ugotovila je, da so nekdanj ljudje utemeljevali ločitev med belci in črnici tudi s pomočjo teoloških razlag, zato se zavzema za tako teološko izobraževanje, ki bo prispevalo k sožitju med današnjimi ljudmi. Kot predstojnica 500 pastorjem, moškim in ženskam, je tudi predsednica izpitnega urada za kandidate. Naloge teologije v sodobnem svetu ocenjuje takole:

- teologija naj usposablja za dialog s sekulariziranim svetom in odgovarja na pričakovanja ljudi, ki so izgubili identiteto vernika oz. kristjana;

- po velikem obratu 1989 se ljudje pospešeno preseljujejo z Vzhoda na Zahod, zato naj teologija gradi mostove za srečanja med kulturami, Cerkvami in religijami;

- globalizacija spreminja odnose med družbenimi sloji in hkrati povečuje osamljenost in izolacijo med skupinami posameznikov, zato je usposabljanje za medčloveške odnose pomembna naloga;

- v naših Cerkvah nastopamo teologi kot sogovorniki pri vprašanih človekovih pravic in bioetike, razvoja in ekologije, zadolževanja in pravičnosti; za to se je treba usposablјati;

- spreminjajo se odnosi med moškim in žensko; enakovrednost v družbi narekuje Cerkvam ovrednotenje vlog obeh spolov;

- po 11. septembru 2001 je pred Cerkvami izziv za še večji dialog med verstvi; to pa zahteva pospešeno vzgojo za mir, da bo vera nositeljica miru in ne napetosti;

- evropski združevalni procesi so krhki; Cerkve, izhajajoče iz protestantske reformacije so se zavzele za večje povezovanje, toda vse napetosti še niso presežene.

Na te izzive naj teologija odgovori z ustreznim usposabljanjem.

- Še vedno je v ospredju študij klasičnih predmetov, vendar se je treba razpreti univerzalnosti Svetega pisma, cerkvene zgodovine in sistematične teologije ter prerasti prepade stoletij in študentom ponuditi ustrezno hermenevtično orodje za sedanji čas.

- Študente je treba usposablјati za ustvarjanje skupnosti in za dialog znotraj njih in v odnosu do drugih verstev.

- Pomembno je spoznavati drugačnost in se usposablјati za premagovanje ovir; Pavlovo besedilo o enakosti v Kristusu je osrednje merilo krščanske identitete («ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske; kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu», Gal 3,28).

- Zbližati je treba kristologijo in ekleziologijo, kajti oddaljenost mnogih naših študentov od Cerkve je izziv za teologijo in Cerkev.

- Teološki študij naj prispeva k viziji enotnega sveta in doda svoj delež k usposabljanju za preživetje človeštva.

Teologija naj pri usposabljanju študentov poveže duhovnost in izobraževanje, področja pričevalne vere naj razpira za socialno zavzetost; presega naj zamejenost dosedanjih panog; na novo naj odkrije liturgiko in simboliko in omogoči celostno učenje. Samokritično naj opravlja služecho vlogo z ljubeznijo do učečih; presega naj kulturne predsodke, ki temeljijo na preživelih odnosih med moškim in žensko (Gender-Fragen); naj si prizadeva za večjo usklajenost študijskih pro-

gramov v Evropi; naj pospešuje ekumensko učenje, ker je to ključ za prenavljanje Cerkve; konfesionalne ustanove naj se odprejo za študente drugih opredelitev, tudi za ženske; omogoča naj učinkovitejše duhovno in študijsko spremljanje študentov.

Avstrijski pravoslavni metropolit, nadškof dr. Michael Staikos, je poudaril povezanost poslanstva pastirjev in učiteljev ter različnost služb in karizem v Cerkvi. Teologija naj danes govori o Bogu in o človekovem življenju. Zapiranje v slonokoščeni stolp znanosti bi teologijo onesposobilo za komuniciranje; postala bi nepomembna za življenje ljudi. Zavzel se je za krepitev odnosov med teološkimi fakultetami in predstavniki teološke znanosti in pri tem navedel encikliko ekumenskega patriarhata iz leta 1920 *Koinonia ton Ekklision*, poslano vsem Kristusovim Cerkvam, v kateri je že takrat rečeno, da se odnosi krepijo z izmenjavo teoloških in cerkvenih revij in del, ki jih publicirajo posamezne Cerkve, z izmenjavo študentov med teološkimi fakultetami in posameznimi Cerkvami, s sklicevanjem vsekrščanskih konferenc o skupnih vprašanjih, z zgodovinskim raziskovanjem dogmatičnih razlik učiteljskih kateder in teoloških razprav. Vedno znova obžalujemo, je dodal nadškof Staikos, da drug o drugem in o veri naših Cerkva vemo premalo. Odtujitve in predsodki iz časov polemik so še vedno ovira, da bi v bratih in sestrah prepoznali sogovornike. Konfesionalno usmerjene ustanove naj prispevajo k boljši samopredstavitvi in k raziskovanju objektivnega spoznavanja drug drugega, kar pa spet prispeva h globlji zavesti o samem sebi. Pospešen razvoj globalizacije in sekularizacije v pluralni družbi terja od naših fakultet, da ponudijo skupno in ne konkurenčno utemeljene odgovore v blagor ogroženega sodobnega človeka. Naš skupni in usklajen evangeljski glas bi bil lahko močnejši, jasnejši in prepričljivejši, če se ne bi napadali in izključevali, temveč živeli po svojem prepričanju in tako bili zgled drug drugemu. Srečanju je nadškof zaželel, da bi sčasoma preraslo v bolj organizirano in strukturirano obliko.

Posvet se je nadaljeval ob referatih, razpravah, poročilih in delu v petih skupinah. V sklepni izjavi je poudarjeno, da religiologija ne more nadomestiti teologije. Teologija naj v odnosu do Cerkve in Družbe ohranja lastno vlogo.¹ Po skupinah so bile obravnavane teme: ekumensko izobraževanje, posebna vprašanja (laiških) teologinj oz. teologov, skupni projekti, kakovost teološkega študija, struktura strokovnih in znanstve-

¹ V razpravah se je oblikovala tudi laskava ugotovitev, da namreč noben študij na evropski univerzi nima tako izdelane epistemologije (pa tudi ne logistike in strategije) kakor teologija. V razdvojeni in pluralni postmoderni družbi, ki trpi zaradi krize identitete, in v odnosu do drugih znanosti, nekateri razpoznavajo koristno služeečo vlogo, ki jo ima teologija na univerzi.

nih naslovov pa tudi študij teologije v odnosu do bolonjske deklaracije (1999). Pri tem je bila izražena potreba po okrepljenem sodelovanju med deželami in konfesijami, pa tudi med teološkimi fakultetami, visokimi šolami in inštituti. Za prihodnost Evrope je velikega pomena tudi izmenjava študentov in integracija ekumenskega izobraževanja; obravnavanje ekumenskih vprašanj je neobhodno potrebno za medsebojno poznavanje raznih Cerkva in konfesij pa tudi za njihovo lastno poglobljanje. Mogoče je ponuditi posamezne ekumenske programe, še bolj pa je treba z ekumensko miselnostjo bogatiti vse vrste predavanj.² Za pospeševanje ekumenizma so študijska srečanja pomembna. V združujoči se novi Evropi naj se sliši tudi skupen krščanski glas. Teološke ustanove lahko k aktualnim etičnim in socialnim vprašanjem prispevajo pomembne spodbude in nakažejo tudi smernice za ravnanje.

Odmev teoloških fakultet, visokih šol in inštitutov krščanskih evropskih Cerkva je po njihovih zastopnikih v Gradcu razveseljivo močan, je še rečeno v sklepni izjavi. Zavzeta posvetovanja in razprave ter delo po skupinah je pokazalo, kako predstavniki teološke znanosti razumejo svojo odgovornost. To se je izkazalo tudi v skupni molitvi in poslušanju Božje besede. Izražena je potreba po nadaljevanju in okrepitvi takega skupnega ekumenskega prizadevanja. Za prihodnost je kot primeren kraj srečanj imenovan Gradec in graška Teološka fakulteta, ki ima zelo ugodno zemljepisno lego med Vzhodom in Zahodom, Severom in Jugom Evrope, pa tudi bogate in dolgoletne ekumenske izkušnje. Dosedanja delovna skupina naj prevzame skrb za nadaljevanje teh srečanj. Ključni osebnosti sta prof. dr. Viorel Ionita, študijski vodja KEK-a (Ženeva) in prof. dr. Gerhard Larcher, dekan TEOF (Gradec).

Predloženo je, da bi redno vseevropsko posvetovanje o teoloških vprašanjih in teološkem izobraževanju bilo vsaki dve ali tri leta. Zaželeno je sklepanje medsebojnih povezav med različnimi izobraževalnimi ustanovami, neodvisno od konfesionalnih vezi. Končen cilj je ustano-

² Izmenjava izkušenj je pokazala splošno pomanjkanje kandidatov za duhovniško službo (z nekaterimi izjemami, kot npr. na Poljskem in v Romuniji). Tudi evangeličani v Nemčiji, čeprav imajo v pastorskih vrstah tudi ženske, nimajo dovolj kandidatov za to službo. V pokrajini Schleswig-Holstein jih primanjkuje vsaj za eno tretjino. Če hočejo zagotoviti normalno pastoralno oskrbo, nadaljnje izpopolnjevanje in zagotovitev socialnih pravic pastoralnih delavcev, je potrebno imeti kar eno tretjino študentov od skupnega števila potreb. Še drug primer: pravoslavni Grki imajo vsaj osem tisoč redno vpisanih študentov teologije, od tega pa je kandidatov za ordinacijo – kljub možni poročenosti – komaj okrog 15%. Večina kandidatov za duhovništvo prihaja neposredno iz župnijskih skupnosti; kot »viri probati« ustrežno zapolnijo pastoralne vrzeli. Celibat očitno ni edini ali morda sploh ni razlog za manjše število duhovnih poklicev.

vitev Ekumenske konference evropskih teoloških fakultet, visokih šol in inštitutov. Tako stopnjevano sodelovanje utegne biti dragocen prispevek h graditvi prihodnje skupnosti Cerkev in narodov Evrope, k čemur spodbuja tudi strasburška *Ekumenska listina* (2002), ki pravi: »Zavezujemo se, da bomo pospeševali ekumensko odprtost in medsebojno sodelovanje pri krščanski vzgoji, pri teološkem temeljnem in nadaljnem študiju ter tudi pri raziskovanju« (II,3).

Jože Krašovec

Evropska merila citiranosti za humanistične vede

Časopis *Delo* je 13. januarja 2003 (leto XLV, št. 9) na strani 13 priloge *Znanost* objavil moj članek pod naslovom »Prizadevanje za evropska merila citiranosti: Navdušenje, a tudi ovire«. Besedilo sem precej dopolnil za objavo v *BV*, ker omenjeno prizadevanje bistveno zadeva tudi preteklo, sedanjo in prihodnjo usodo te naše teološke revije.

Znanstvene ustanove in znanstveniki kot posamezniki kakovost publikacij že desetletja ocenjujejo na temelju njihove odmevnosti v mednarodnih periodičnih publikacijah oziroma revijah. Ameriški inštitut za znanstveno informiranje (*Institute of Scientific Information - ISI*) v Filadelfiji je pred skoraj štiridesetimi leti začel urejati računalniško zbirko in izdajati revijo *Science Citation Index* (SCI). Tej zbirki so kasneje dodali še tri: *Social Sciences Citation Index*, *Arts and Humanities Citation Index* in *CompuMath Citation Index*. V vseh teh zbirkah je vključenih okoli 8.400 revij, od tega za področje družbenih ved 1760 in za področje umetnosti in humanistike 1124. Dokaj visoko število; kljub temu večina znanstvenikov po svetu z merili zbirke ISI ni zadovoljna. Najbolj prepričljiv razlog za nezadovoljstvo je dejstvo, da so v omenjene zbirke uvrščene predvsem revije, ki izhajajo v angleščini, revij v francoščini, nemščini, italijanščini, španščini in drugih manj razširjenih jezikih je v njih zelo malo. Zapostavljanje pa se ne dogaja samo v razmerju med jeziki, temveč tudi med vedami.

Vrednotenje raziskovalne uspešnosti pri Evropski znanstveni fundaciji

Predstavniki humanističnih ved večjezične Evrope imajo posebne razloge za nezadovoljstvo. Ni torej naključje, da so se na vse bolj glasno izražene kritike ustrezno odzvali predstavniki humanističnih ved v okviru stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije (*European Science Foundation - ESF*), ki ima sedež v Strasburgu (European Science Foundation, 1 quai Lezay Marnésia, 67080 Strasbourg Cedex, E-mail: humanities@esf.org). ESF ima v 27 evropskih državah 70 članic. Ustanova je razčlenjena na glavna področja znanosti, za vsako po-

dročje obstaja stalni odbor, v katerem je za vsako državo članico po en delegat. Pričujoči pisec je delegat za Slovenijo v stalnem odboru za humanistične vede (*Standing Committee for Humanities*). V Sloveniji člani v odbore predlagata Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Slovenska znanstvena fundacija. Člani stalnega odbora se službeno udeležujejo plenarnih sestankov dvakrat na leto, enkrat v Strasburgu, enkrat v eni od drugih držav članic. Njihova prvenstvena naloga je, da spremljajo prijave evropskih projektov in na temelju predhodnih uradnih strokovnih ocen ugotavljajo, katere prijave najbolj ustrezajo kriterijem za financiranje v okviru omejenih finančnih možnosti. Vzporedno s tem se soočajo s številnimi drugimi izzivi.

Od lanskega leta dalje je ena izmed točk delovnih sestankov priprava evropskih meril citiranosti za humanistične vede (*European Citation Index for the Humanities*). Po sklepu stalnega odbora za humanistiko je od 7. do 9. junija 2001 v Budimpešti potekal pripravljalni seminar z udeležbo 29 referentov iz 17 držav. Referenti so opredelili razloge za prizadevanje, da dobimo evropska merila citiranosti, in so navedli osnovni načrt za možne poti do njih. Člani stalnega odbora za humanistične vede so lansko leto novembra o ugotovitvah in sklepih seminarja razpravljali na plenarnem sestanku v Strasburgu. Povzetek razprav je objavljen v reviji Evropske znanstvene fundacije *Communications* 44 (2002), 12-13. Na drugem letošnjem plenarnem sestanku dne 25. oktobra je stalni odbor v Strasburgu o teh vprašanih razpravljal s posebno pozornostjo in je sprejel naslednjo klasifikacijo znanstvenih področij po abecednem redu v angleščini: Anthropology / Ethnology, Archaeology, Arts and Art History, Classical Studies (Philology), Ethics, History, Linguistics, Literary Studies, Music and Musicology, Oriental Studies, Pedagogy, Philosophy, Psychology, Religious Studies and Theology, Women Studies.

Predlogi delovne skupine Evropske znanstvene fundacije (EZF)

Osnovna ugotovitev delovne skupine stalnega odbora EZF je, da narava humanističnih ved zahteva posebna merila za vrednotenje raziskovalne uspešnosti, v marsičem drugačna kot so tista, ki so v veljavi na področju naravoslovnih in tehničnih ved. Na področju humanističnih ved obstaja zelo močno izročilo objavljanih monografskih del; ta so pogosto bolj odmevna kakor periodični prispevki. Obstoj različnih šol je razlog večje kontroverznosti na področju humanistike. Humanistika je dalje razčlenjena v manjša specialna področja, na katerih nastajajo revije vrhunske kakovosti z majhno naklado. Mednarodna primerljivost je kočljiva predvsem na področjih posebnega nacionalnega pomena, kot so lokalna zgodovina, etnografija in jezikoslovje. Doslej

so merila za vrednotenje odmevnosti publikacij določali na nacionalni in ne na evropski ravni, kot je praksa na področju naravoslovnih ved. Poudarjeno je bilo tudi, da je treba publikacije na področju humanistike prav tako kot na področju naravoslovnih ved presojati s povezovanjem kvantitativnih in kvalitativnih meril. Ameriški SCI je deležen kritike, da redko upošteva revije, ki so tiskane zunaj ZDA, a vključuje številne druge, ki zagotovo niso znanstvene.

Odločenost, da pripravimo evropska merila za vrednotenje odmevnosti znanstvenih publikacij (*European Citation Index of the Humanities - ECIH*), predpostavlja sodelovanje vseh evropskih akademskih ustanov, da se doseže soglasje na evropski ravni. Delo na tem projektu bo trajalo leta, načela in metodo pa bo treba sproti preverjati in revidirati na plenarnih sejah na temelju odmevov v akademski srenji. Predvidenih je več stopenj, ki predpostavljajo tesno sodelovanje med uradom stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije za humanistiko v Strasburgu in med organizacijami članic po državah. Vabilo je priložnost in zaveza predvsem za znanstveno-raziskovalni svet za humanistične vede, ki deluje v okviru MŠZŠ. V tem svetu tudi sam delujem kot nacionalni koordinator za področje teologije. V lanskem letu smo na temelju predlogov različnih ustanov veliko razpravljali o klasifikaciji publikacij v Sloveniji. Odbor za znanost pri SAZU je leta 1999 pripravil dokument *Vrednotenje raziskovalne uspešnosti v Sloveniji*. Vse dosedanje stopnje prizadevanja za ustrezno analizo citiranosti so zelo dragoceno gradivo, ki nam omogoča plodno vključevanje v evropsko mrežo podatkov po sprejetih načelih. Upravičeno je bil podan predlog, naj SAZU še naprej zbira in usklajuje predloge meril za vrednotenje raziskovalne uspešnosti ob sodelovanju relevantnih slovenskih ustanov.

Stalni odbor evropske znanstvene fundacije za humanistične vede predlaga klasifikacijo revij in monografij v tri kategorije: a) najodličnejše mednarodne publikacije, ki med znanstveniki področja v različnih državah uživajo nesporen ugled in jih citirajo po vsem svetu; b) mednarodne publikacije visoke kakovosti, ki se bolj ali manj redno citirajo tudi v drugih državah; c) znanstvene publikacije, ki imajo pomen na lokalni ravni in se priložnostno citirajo tudi v drugih državah. Izključene so publikacije, ki ne izpolnjujejo običajnih akademskih meril, npr. že ustrezen sistem citiranja. Čeprav morda predstavljajo pomembno vlogo na lokalni ravni, ni razlogov, da bi jih uvrščali v mednarodni sistem vrednotenja odmevnosti znanstvenih publikacij. Ker je kar nekaj vprašanj odprtih in odbor mora biti odprt za predloge akademskih ustanov, ta odločitev seveda še ni dokončna. V razpravi sem poudaril, da nikoli ne bom glasoval za sistem, ki bi potrdil dosedANJI nepravilčen odnos do publikacij, ki nastajajo v jezikih manjšega obsega govorcev. V

odgovor sem dobil stališče predstavnika svetovnega jezika, da se osrednja slovenska znanstvena revija za področje literature lahko uvrsti v kategorijo a), če je primerljiva z vrhunskimi revijami te vrste v svetovnih jezikih.

Slovenska humanistika in mednarodna primerljivost

Prvi odzivi na pobudo stalnega odbora EZF so zelo spodbudni. Očitno je torej, da bodo najrazličnejše znanstvene ustanove po vsej Evropi tvorno sodelovale pri dokončnem oblikovanju meril in klasifikacije znanstvene literature po posameznih področjih. V Sloveniji smo priča posebnega interesa za pripravo evropskih meril za vrednotenje raziskovalne dejavnosti. Trenutno se za ta merila morda najbolj zanima MŠZŠ, kajti vrednotenje publikacij je ključnega pomena tako v zvezi z akademskim napredovanjem kot v zvezi s z ocenjevanjem raziskovalne sposobnosti skupin raziskovalcev, ki prijavljajo programe in projekte v financiranje pri MŠZŠ. SCI ima v svojem seznamu revij s področja humanistike eno samo slovensko revijo, zaradi osredotočenosti slovenske humanistike na domača področja pa je publikacij v tujih revijah zelo malo. Po kakšnih merilih naj predlagani domači in tuji ocenjevalci ocenjujejo programe in projekte, ki jih ministrstvo prejme v razpisnih rokih? V fazi vključevanja Slovenije v Evropo je to vprašanje še posebej aktualno, saj nas vse bolj sili k mednarodni primerljivosti. Je slovenska humanistika vendarle mednarodno primerljiva, čeprav slovenske revije in monografska dela onkraj meje komaj kdo pozna?

Prizadevanje slovenskih znanstvenih ustanov za ustrezno vrednotenje raziskovalne uspešnosti ima nujno dva temeljna cilja: prvič, večjo evropsko primerljivost znanstvenih področij, metode in izsledkov doma in v tujini; drugič, bolj pravično vrednotenje naših publikacij v domačih in mednarodnih znanstvenih krogih. Ta dva cilja sta v zadnjih letih navdihovala odbor za znanost pri SAZU, ki je pripravil *Vrednotenje raziskovalne uspešnosti v Sloveniji* (1999), in člane znanstveno-raziskovalnih svetov, ki delujejo v okviru MŠZŠ. V uvodu projektne naloge SAZU beremo, da je njen namen »analizirati kazalce raziskovalne uspešnosti, ki so v Sloveniji v rabi na različnih znanstvenih področjih, in oceniti njihovo usklajenost med znanstvenimi področji in raziskovalnimi institucijami ter ustreznost ciljem, ki jih imajo«. Zelo je poudarjena specifičnost različnih znanstvenih področij ter celo posameznih znanstvenih disciplin znotraj istega področja, to pa je tudi osnovno vodilo skupine, ki pri EZF pripravlja merila citiranosti na področju humanistike. Odbor za znanost pri SAZU dalje ugotavlja veliko neuskklajenost med različnimi ustanovami, ki gojijo znanost v istih vedah in na istem

področju. Če se Evropa zavzema za večjo usklajenost, je toliko bolj razumljivo, da se je v majhni Sloveniji treba prizadevati za usklajevanje meril.

Na sejah znanstveno-raziskovalnega sveta za humanistiko pri MŠZŠ sem ugotovil, da so slovenski ideologi še pred nedavnim *Bogoslovni vestnik* uvrščali med strokovne ali celo poljudne, torej ne-znanstvene revije. Ko sem zbral dokaze, da je ta osrednja slovenska teološka revija indeksirana v Evropi in Ameriki kot znanstvena, je končno dobila svoje mesto med osrednjimi slovenskimi revijami, ki so deležne sofinanciranja in imajo težo tudi pri ocenjevanju raziskovalnih programov in projektov, predlaganih v financiranje na MŠZŠ. Marsikatera slovenska revija, ki je doslej nezasluženo uživala privilegije, si bo pot v evropske in ameriške indekse morala še utreti. Ker ta pot pomeni pot do mednarodne primerljivosti, bo daljša in težavnejša, kakor bo pot v evropski seznam priznanih revij, kajti stalni odbor EZF bo bolj uviden do predlogov »novih« evropskih držav, kakor bodo posamezni znanstveniki, ki bodo predlagana dela tudi brali. Znanstveno-raziskovalni svet za humanistične vede pri MŠZŠ se tega dobro zaveda, zato je na svoji zadnji seji dne 12. decembra 2002 bil pozoren predvsem na *merila*, ki bodo v Evropi na področju humanističnih ved obveljala za vrednotenje raziskovalne uspešnosti.

Primerjava dosedanjih prizadevanj za ustrezno vrednotenje raziskovalne uspešnosti v Evropi in Sloveniji kaže, da delovni odbor pri EZF zelo podobno poudarja posebnosti humanističnih ved kot odbor za znanost pri SAZU. Oba odbora ugotavljata, da je za humanistiko značilno težišče na raziskovanju znotraj meja posameznih držav in pogosto prevladujoča pomembnost znanstvenih monografij. Humanistika pa ni pomembna samo za domačo in mednarodno znanost, temveč morda še bolj za ohranjanje narodove identitete in za krepitev družbene slege. Skrb za identiteto je temeljna pravica vsakega posameznika in naroda, zato bo razumevanje za to pravico glavni preizkusni kamen moralne trdnosti nove Evrope.

Nadja Furlan

Ženska v različnih verstvih

Jean Holm (ur.), *Women in Religion*, London 1994.

Religija je živ organizem, ki ne živi v vakumu, neodvisno od te ali one kulture. Družbeni in kulturni prostor, v katerem se kako verstvo razvija in živi, močno vpliva nanj in ga oblikuje, vse od nastanka, preko zgodovinskega razvoja do današnjih dni. Ta vpliv je še posebej izrazit pri vprašanju položaja ženske v različnih verstvih.

Danes se po vsem svetu bije boj za enakopraven položaj ženske tako v posvetnem kot tudi v verskem življenju. Številnim razpravam o ženski spolnosti, reproduktivni moči in socialno-ekonomski vlogi se vse bolj pridružujejo tudi razprave o ženski enakopravnosti znotraj posameznih verstev.

Vsako kulturnozgodovinsko obdobje je tako zaznamovano z aktualnimi vprašanji, ki predstavljajo izzive tistega časa. Včasih zelene odgovore na zastavljena vprašanja poda šele naslednje časovno obdobje, drugič pa je za ustrezen odgovor potreben temeljit ekskurz v preteklost, ki nam pomaga razumeti sedanost in tako vpliva na prihodnost.

*Jean Holm*¹ je v knjigi *Women in Religion* zbrala osem prispevkov različnih strokovnjakinj, ki ugotavljajo, kakšen položaj je imela ženska v zgodovini v osmih glavnih verstvih. Avtorice nas podrobneje seznanijo s položajem ženske v izvorno-klasičnem izročilu posameznega verstva in s tem, kako se je to v življenju skozi različna zgodovinska obdobja tudi dejansko uresničevalo. Knjiga raziskuje vplive, ki jih je imelo določeno verstvo na položaj ženske v določenem sociološko-kulturnem okolju in obratno. Zastavlja vprašanje, kakšen položaj bi ženska lahko imela, oziroma ima v različnih verskih ustanovah. Dotika se vprašanj o pogledu posameznega verstva na vlogo žene v zakonu, družini in domu. Vsak prispevek je na koncu obogaten z izbrano bibliografijo.

¹ Jean Holm, specialistka za judovstvo in hinduizem, je bila redni profesor religiologije na Homerton kolidžu, v Cambridgu. Predvsem se zanima za primerjalno veroslovje in raziskuje vplive različnih kultur na religije.

1. Položaj ženske v budizmu (Rita M. Gross)

Rita M. Gross se osredotoči na tiste institucionalne in doktrinalne vidike budizma, ki nam omogočajo spoznati delež, ki so ga v budizmu prispevale ženske, in odnos budizma do žensk. Najprej na kratko povzame značilnosti budističnega učenja, potem pa razpravlja o ključnih vprašanih, ki se nanašajo na žensko v treh glavnih obdobjih budističnega intelektualno-duhovnega razvoja: v najzgodnejši obliki indijskega budizma – teravadi (mali voz), v drugi stopnji budistične misli – budizmu mahajana (veliki voz), in v tantričnem oziroma tibetanskem budizmu – vadžrajana. Za zaključek pokaže, kakšno je stanje v sedanjem času.

1.1 Ženska v treh budističnih vozovih

Dve znani zgodbi zgodnje budistične literature nam pomagata razumeti, kakšen je bil odnos do žensk v prvih stoletjih budizma.

Prva zgodba pripoveduje o tem, kako je Sidharta Gotama Buda ponoči, brez slovesa, na skrivaj zapustil svojo spečo ženo in sina zato, da se je podal na pot iskanja resnice. Tukaj je potrebno poudariti, da Buda ni zapustil žene zaradi njene zlobne ali zapeljive spolne narave, ampak zaradi njegove lastne navezanosti nanjo. Tega dejstva se mnogi menihi, ki so pisali zgodnje budistične tekste, niso zavedali. Zaradi pomanjkanja uvida v svojo lastno navezanost in želje so breme preložili na ramena žena, češ da so one vir spolnega poželenja. Ti zgodnji zapisi in trditve so vzrok, da so nekateri raziskovalci dobili vtis, da ima zgodnji budizem sovražen oziroma negativen odnos do žensk. Rita M. Gross temu nasprotuje: »Menim, da je takšen pogled napačen in ne predstavlja resničnih norm zgodnjega budizma. Tradicija namreč jasno razlikuje med navezanostjo, ki je ovira na poti razsvetljenja, in predmetom navezanosti, ki sam po sebi ne predstavlja nikakršne ovire« (5).

Druga zgodba govori o dogodku, ko sta nekaj let po tem, ko je Gotama doživel razsvetljenje, k njemu prišli njegova krušna mati in teta skupaj z petstotimi drugimi ženskami, da bi dobile blagoslov za ustanovitev ženskega reda. Prvikrat ju je Buda zavrnil, a sta kljub temu vztrajali in zaprosili znova. Drugič je bila prošnja žena uslišana. Ob vzpodbudi svojega najbližjega tovariša Anande je Buda s tem, ko je pojasnil, da lahko žene prav tako kot mošje dosežejo razsvetljenje, potrdil red. Uvedel je osem posebnih pravil, s katerimi so bile redovnice odvisne od meniških redov. Deležne so bile manjših pravic kot menihi. Imele so slabše pogoje za izobrazbo in življenje, zato so bile v primerjavi z menihi zelo slabo izobražene. Dejstvo, da je bil osnovan ženski red, je ženskam v zgodnjem budizmu olajšalo sodelovanje v verski tradiciji.

Ta zgodba vzbuja precej vprašanj, na katera žal ni mogoče najti jasnih odgovorov. Velja pa upoštevati, da Buda kljub razsvetljenju ni bil popolnoma ravnodušen do socialno-kulturnih vplivov svojega časa. Ni čudno, da je budizem že od začetkov pod močnim moškim vplivom oziroma patriarhalno usmerjen, vendar pa brez negativnega odnosa do žensk.

S tem, ko je budizem mahajana odprl možnost odrešenja vsem ljudem, ne samo menihom in nunam, kot je bilo značilno za budizem teravada, se je bolj začelo ceniti tako zakonsko življenje kot žensk. Kljub temu da ni bilo močnejših ženskih gibanj, je v mahajanski literaturi zaslediti žensko intelektualno usmerjenost. Literarura iz tega obdobja namreč opisuje mnogo žensk, ki so razvile svoje duhovne potenciale. Lotosova *sutra*² opisuje zgodbo o osemletni princesi Naga, ki je zato, da bi trmastemu *bodisatvi*³ Sariputri dokazala, da lahko tudi ona doseže razsvetljenje, spremenila svoj spol. Tako je Sariputri pokazala, da je tako ženska kot moška podoba le iluzija. *Dharma*⁴ namreč ni ne moškega ne ženskega spola.

Medtem ko se dejanski položaj laiške ženske ni posebej spremenil, se je korenito spremenil teoretični koncept pojmovanja ženskosti in ženske. To obdobje je prineslo povsem nov pogled na čustvenost. Ženska in ženskost je sedaj »orodje« za dosego razsvetljenja. Budizem vadžrajana z močnim vrednotenjem spolne združitve poudari tako žensko kot tudi moško vlogo. Moški in ženski princip s sodelovanjem tvorita nenadomestljivo dvojno celoto in si prizadevata za razsvetljenje. Telo, tako moško kot žensko, je duhovno ovrednoteno. Vendar stvarni družbeni položaj ženske ostaja nespremenjen; že ustaljen in močno zakoreninjen prevladujoči vpliv moškega je še vedno prevladujoč. Budizem vadžrajana je zelo neprijazen do nun, saj jih za razliko od »svojih kolegov menihov« ni sprejel.

1.2 Ženska v budizmu danes

Vse budistične dežele so močno patriarhalne, zato je položaj povsod približno enak, kot je bilo pravkar predstavljeno. Zaradi raznih vzrokov mnoge azijske države, v katerih je razširjen budizem, nimajo pravih ženskih redov. Glavni razlog pa je, da je za veljavno posvečenje po tradiciji potrebnih deset menihov in deset redovnic, kar velikokrat predstavlja oviro. Zato se je po vseh budističnih deželah, razen v Mongoliji,

² Sutra - naslov kanoničnih ali poučnih spisov.

³ Bodisatva - svetnik, ki še ni dosegel nirvane, ali se ji je odpovedal, da bi tako pomagal odrešiti trpeča bitja v svetu.

⁴ Dharma - moralna in verska dolžnost.

poleg meniškega reda oblikovala tudi nekakšna svojevrstna oblika ženskega reda, ki pa ne ustreza zahtevam budističnega izročila. Tako danes v mnogih kitajskih in korejskih budističnih skupnostih število redovnic dosega, če že ne prekaša, število menihov. Tudi tukaj gre za svojevrstno obliko ženskega redovništva, ki pa uživa precejšnjo samostojnost in ženskam nudi možnost izobrazbe.

Izmed vseh izzivov, ki jih sedanost zastavlja budizmu, je za njegovo bodočnost gotovo nadvse pomembna pravilna rešitev vloge žensk.⁵ Po mnenju Rite M. Gross je potrebno premostiti prepad med teorijo in prakso in v vseh budističnih deželah osnovati ženske samostane,⁶ dvigniti redovnicam ugled ter vzpodbujati in podpirati njihovo izobrazbo. Drugim ženskam pa je treba omogočiti in zagotoviti polno versko udejstvovanje v budistični praksi.

2. Položaj ženske v hinduizmu (Sharada Sugirtharajah)

Medtem ko v vedskem panteonu (1500 – 500 pred Kr.) prevladujejo moška božanstva, je za predarijsko obdobje in obdobje po Vedah značilna prisotnost mnogih ženskih božanstev.

Najstarejši verski zapis na svetu *Rigveda* obravnava med drugim tudi položaj žensk višjega razreda v stari Indiji. Kljub močni patriarhalnosti tedanje družbe *Rigveda* poudarja enakost in enakopravnost moža in žene. Zakon in družina predstavljata želeni ideal in središčno točko verske prakse; zato je ženska tako z družinskega kot verskega vidika nepogrešljiva.

V *Brahmanah*⁷ vpliva na položaj ženske misel, da je ženska nečista med menstrualnim ciklusom in nosečnostjo. Njena vloga je osredotočena predvsem na družinska in hišna opravila. Zaradi pomanjkljive izobrazbe ne sme sodelovati pri daritvenih obredih. *Upanišade*,⁸ ki poudarjajo askezo, pripisujejo ženskam postransko vlogo. Ženske se le redko odločijo za samotarsko, asketsko življenje. To je pridržano moškimi. Bolj pogosti so primeri, da žena sledi svojemu možu, ki se v tretjem ob-

⁵ Pri tem je vredno omeniti, da je največ evropskih in ameriških privrženecv budizma ženskega spola.

⁶ Po mnenju mnogih bi morali obuditi stari obred posvetitve nun. Zbor desetih nun naj bi posvetil vsaj deset ali več žensk, ki ne morejo prejeti posvečenja v lastni obliki budizma, in si tega želijo ter izpolnjujejo vse potrebne zahteve za posvečenje. Avtoriteta budističnega sveta Dalai Lama je zagovornik omenjenega predloga in je redovnicam tibetanskega budizma omogočil veljavno posvetitev.

⁷ Brahmane so dopolnila k Vedam in obsegajo podrobne razlage daritvenih obredov.

⁸ Upanišade iz časa okoli leta 600 pr. Kr. sicer temeljijo na Vedah, vendar so usmerjene proč od obredja k filozofiji, posebno k nauku o ponovnem utelešenju – reinkarnaciji.

dobju življenja⁹ odpravi v gozd iskat *mokšo*.¹⁰ Vendar žena lahko sledi svojemu možu le, če on tako želi; njena naloga je, da mu služi. Cilj moža je torej *mokša*, za žensko pa je največ, kar lahko doseže, zakon in ponovno rojstvo. Ženina predanost možu naj bi bila tako velika, da naj bi mu sledila celo v smrt. V obredu *sati*¹¹ so tako ženo živo zažgali na grmadi skupaj z njenim umrlim možem.

Zlata nit epov Mahabharata in Ramajana je popolna zvestoba žene svojemu možu. Tako kot naj bo častilec popolnoma predan Bogu, tako naj bo žena predana svojemu možu, ki naj mu služi. Lik Site,¹² zveste, predane Ramove žene, v epu Ramajana, predstavlja ženo, ki je sposobna sama krojiti svojo usodo in uresničiti svojo najglobljo bit. Ta mit je imel na takratno hindujsko družbo velik vpliv. Ep Mahabharata pa nam ponuja primer žene Draupadi. Ta je močna osebnost, ki si ne pusti ukazovati.

V obdobju bhakti¹³ se je religijski status ženske znatno izboljšal. Bile so večkrat prisotne v verskem življenju. Bhakti namreč poudarja čaščenje in popolno vdanost božanstvu, ne glede na spol ali kasto. Za razliko od prejšnje tradicije je sedaj globok, oseben stik z božanstvom najpomembnejša stvar. Vsakdo se torej lahko prepusti čaščenju boga. V ozadju odnosa med bogom in častilcem je ideja boga kot moškega in častilca kot žene. Mož, ki išče združitev s Krišno, mora postati žena in se poistovetiti z njeno ljubeznijo in čaščenjem Krišne.

Pravni predpisi¹⁴ podajajo zelo protisloven prikaz odnosov, ki naj bi jih takratna družba imela do žensk. Po eni strani je ženska povzdignjena v božanstvo, po drugi pa predstavlja vir nečistosti in zapeljivosti. Njen status v družbi je zelo nizek, nima ugleda, možnosti izobrazbe in udejstvovanja na verskem področju. Popolna predanost možu naj bi bila njena edina dolžnost in izpolnitev. Svojim otrokom naj bi bila naj-

⁹ Po upanišadskem verovanju gre mož iz prvih treh kast (duhovniki, plemiči, trgovci) v svojem življenju skozi štiri stopnje: stopnjo neporočenega študenta, hišnega gospodarja, puščavnika in berača brezdomca.

¹⁰ Mokša ali dobesedno odrešenje; osvoboditev iz neprekinjenega kroga ponovnih rojstev.

¹¹ Sati pomeni »krepostna žena«. Žena je namreč postala krepostna, ko je svojo zvestobo možu dokazala s tem, da je svojega umrlega moža pospremila v smrt.

¹² Sita sledi Rami v gozd, kjer z njim preživi štirinajst let. V teh štirinajstih letih Sita doživi razne preizkušnje, ki jih z modrostjo prestane. Njena nesebična predanost Rami doseže vrhunec, ko se Sita zato, da bi obvarovala svojega moža, v molitvi izroči materi zemlji in umre.

¹³ Bhakti je pobožnost ali čaščenje, namenjeno enemu samemu božanstvu. Gre za predanost Šivi, Višnuju ali Krišni, ki poudarja osvoboditev s pomočjo vere v nasprotju z osvoboditvijo s pomočjo del ali spoznanja.

¹⁴ Pravni predpisi so teksti, ki so bili zapisani v prvih dveh stoletjih po Kr. in poskušajo urediti hindujsko družbo.

boljši duhovni učitelj, a vselej pokorna svojemu možu.

Ženska dimenzija božanskosti je najbolj izražena v tantrizmu, kjer je moški princip podrejen ženskemu. Izmed vseh ženskih podob božanstva je najbolj ustaljena podoba matere. Filozofsko gledano *atman*¹⁵ ni ne moško ne žensko počelo, ampak transcendenca obeh počel. Je »brezspolni jaz«, ki je temelj duhovne enakosti moškega in ženske.

Kurtizane so v stari Indiji veljale za ženske, ki so imele mnoge umetniške sposobnosti in velik družbeni ugled. Bile so zelo samostojne in se jim ni bilo treba pokoriti družbenim normam, ki so veljale za ženske višjega stanu. Kurtizane so bile *devasis*,¹⁶ ki so bile darovane templju že v svoji rani mladosti. Obred darovanja deklice templju so leta 1947 razglasili za nelegalnega, kajti v novejšem času se je kurtizanstvo sprevrglo v prostitucijo.

Vprašanje ženskega duhovništva se v hinduizmu ni nikoli postavljalo. Vloga ženske na verskem področju je omejena na dom ter versko vzgojo otrok. Ta pa je zelo pomembna, saj tempelj, ki je docela v domeni moških, v hinduizmu ne predstavlja središča verske prakse. Vsakodnevno čaščenje navadno obhaja mati v prid cele družine.

3. Položaj ženske v islamu (Leila Badawi)

Arabska beseda Alah, ki označuje božje ime, ima žensko končnico, čeprav je slovnično moškega spola. To nam ponuja misel, da Bog presega tako moški kot ženski princip. Predanost Alahu je univerzalna, ni omejena s spolom, raso ali položajem, ki ga ima kdo v družbi. Vsak, ki je željan pridobiti potrebno znanje in po njem živeti, je lahko Alahov častilec. V islamu častilec ni duhovnik ali posvečen človek, kajti takih islam ne pozna, prav vsak musliman, tako moški kot ženska, lahko postane iskalec in avtoriteta muslimanskega zakona. V tem pogledu velja med možem in ženo popolna duhovna in intelektualna enakost, ki je eno temeljnih navodil *sunitskega*¹⁷ prava.

Temeljni namen muslimanskega zakona je zagovarjati družbeno pravico in enakopravnost vsakega posameznika in s tem izražati enakost vseh pred Bogom. Osebni odnos posameznika z Bogom je za muslimana najpomembnejši, prav zato naj bi vsak musliman, moški ali ženska, imel enako pravico pri obhajanju muslimanskih verskih obre-

¹⁵ Atman je bistvo ali počelo življenja, resničnost v svojih posameznih oblikah; človekov prvi resnični jaz.

¹⁶ Devasis je ime za božje služabnice.

¹⁷ Islam se deli v dve skupini, sunite in šiite. Glavna razlika med njimi je v načinu, kako se odkriva Božje vodstvo. Suniti predstavljajo približno 90 % vseh muslimanov in zagovarjajo stališče o soglasnosti skupnosti, ko ta oznanja Prerokovo suno. Šiiti pa se zgledujejo po navdihnjenih učiteljih – imamih.

dov, kajti vsi Alahovi častilci so pred Bogom enaki. Koran pravi, da sta oba, Adam in Eva,¹⁸ enako odgovorna za padec oziroma izvirni greh. Nikjer v Koranu namreč ni zaslediti trditve, da je Adama zapeljala njegova žena in da zaradi nje ni bil poslušen Bogu.

Močne žene predstavljajo v islamu temeljni kamen vernosti. Korenine te trditve segajo v obdobje, ko je Mohamed v štiridesetem letu starosti, potem, ko je bil že petnajst let poročen s trgovko Hazidžo, doživel prebujenje. Hatidža je bila najožji in najbližji Mohamedov zaupnik in prijatelj in zato tudi prva oseba, kateri je Mohamed zaupal svoje doživetje. Ona ga je vseskozi vzpodbujala na njegovi poti prerojenja in skupaj se jima je prikazal angel, ki je Hatidži oznanil Božjo podporo. Po njeni smrti se je Mohamed ponovno poročil, tokrat poligamno. Ajišo, najmlajšo izmed svojih žena, je Mohamed postavil muslimanom za avtoriteto na verskem področju.

Potrebno je poudariti, da je odnos med muslimansko družbo in muslimanskim verskim izročilom zelo vprašljiv in protisloven, še posebno glede položaja in vloge ženske. Ker je muslimanski verski zakon močno odvisen od kulturnega izročila, prihaja do velikih razlik med hotenim in dejanskim stanjem v družbi. Zato prihaja do mnogih protislovij med verskimi in družbenimi normami. Vloga ženske v muslimanski družbi je zato zelo omejena in odvisna od moške oblasti. Ženske so deležne slabe izobrazbe; ekonomsko so popolnoma odvisne od moških. Mesto, ki ga ima ženska v mošnji, simbolizira položaj, ki ga dejansko ima v islamu: moški molijo v glavnem prostoru, medtem ko pripada ženskam mesto za možmi, v zadnjem delu mošeje. Tradicionalni islamisti pravijo, da ženske lahko molijo izključno samo v družbi drugih žensk, v odsotnosti moških.

4. Položaj žene v judovstvu (Aleksandra Wright)

Judje so bili vseskozi močno zaznamovani z vplivom kulturnega okolja, v katerem so živeli. Zato je prihajalo do velikih razlik v položaju žensk: v islamskem okolju je bil ta seveda drugačen kot v bolj liberalnem evropskem svetu.

Ženska je v hebrejski Bibliji deležna posebnega položaja, tako v zasebnem kot tudi v javnem življenju. Prva Mojzesova knjiga poudarja vlogo pomembnih žena. Sara, Rebeka, Lea in Rahela so obogatile in zaznamovale judovsko kulturo ne samo s svojo prvotno nalogo kot matere in žene, ampak tudi kot izstopajoče posameznice. Eva ima kot prva žena v rajskem vrtu v judovskem izročilu pomembno mesto, vendar ne kot »pobudnica« greha, temveč kot žena, ki je hrepenela po

¹⁸ V arabščini je Eva Hawwa, vendar v Koranu ni imenovana.

modrosti, in predstavlja neizbežen del Božjega načrta. Debora v Knjigi sodnikov in prerokinji Mirijam in Haludah so žene, ki so imele pomembna vodilna mesta. Pohvala vrli ženi v knjigi pregovorov (Prg 31,10-31) idealizira ženo, ki trdo gara in si močno prizadeva za srečo in blagor svoje družine. Zaradi njene marljivosti, modrosti in prijaznosti je deležna velikega ugleda. Tudi *Mišna*¹⁹ in *Talmud*²⁰ razpravljata o statusu žene v zasebnem in javnem življenju in pri tem oba izhajata iz Biblije.

Nekanonična judovska literatura²¹ dokazuje, da so bile ženske tudi na vodilnih položajih in so v sinagogi smele aktivneje sodelovati kot v kasnejšem obdobju. Posamezne žene so opisane celo kot *archisynagogissa* (glava sinagoge) in *presbytera* (starešina ali član zбора).

Emancipacija evropskih Judov v zgodnjem devetnajstem stoletju je imela močan vpliv na njihovo intelektualno in družbeno življenje. Takrat je prišlo do razkola med pripadniki pravoverne in reformistične smeri judovstva. Temu primerno se je spreminjal tudi položaj ženske, ki je danes v judovskem svetu odvisen od verskega in intelektualno-družbenega okolja. Napredna judovska gibanja se zavzemajo za enakopravnost ženske tako v verskem kot posvetnem življenju. To pomeni, da lahko hodijo v službo, da lahko postanejo rabini in sodelujejo tudi pri tistih obredih, ki so bili včasih pridržani le moškimi. Pravoverni Judje pa dovoljujejo ženskam brati Toro in opravljati tisto, kar je bilo tradicionalno pridržano le moškimi, samo tam, kjer so le ženske, ne pa tedaj, ko so med njimi tudi moški.

Družina ima velike zasluge za ohranitev in preživetje judovstva. Družina je namreč prvi kraj, kjer se otrok sreča z vero in z judovskim izročilom. Sobotni praznik se prične ob petkih zvečer, ko žena doma prižge sveče. Hrana in obroki so za judovsko družino zelo pomembni, saj ohranjajo judovsko identiteto in opominjajo na izročilo. Tri stvari označujejo pomembnost ženske v družini: zapoved prižiganja sobotnih sveč, priprava sobotnega kruha in zakon niddah.

Trditev, da izročilo zapoveduje, da so naloge v zvezi z opravljanjem molitve, učenja in branja Tore, pridržane le moškimi, je po mnenju R. Biale napačna. Ona namreč pravi, da »izključitev žene iz verske prakse ne predstavlja legalno-logičnega tradicionalnega principa, ampak je zgolj družbeno-kulturne narave« (137).

¹⁹ Mišna je etični in obredni nauk, ki temelji na Svetem pismu in je nastajal od drugega stol. po Kr. dalje.

²⁰ Talmud oziroma učenje je zapis v dveh verzijah, palestinski in babilonski in temelji na Mišni, z dodatnimi razmišljanji.

²¹ Gre za judovsko literaturo rimskega in grškega sveta v obdobju med 2. stol. pred Kr. in 2. stol. po Kr.

5. Položaj ženske v japonskih verstvih (D. P. Martinez)

O japonskih verstvih pred budizmom je zelo malo znanega. Znano pa je, da so imele ženske v prvotnih japonskih religijah pomembno vlogo kot šamani. Ena glavnih in najbolj čaščenih zgodnejaponskih božanstev je bila boginja sonca *Amaterasu*, ki so jo imeli za prednika japonske kraljeve družine. V zgodnjih japonskih verstvih so vse ženske, ne samo šamani, veljale za globoko duhovna bitja, z veliko močjo in ugledom. Duhovna moč nekaterih žensk naj bi bila tako velika, da so svetovale mnogim političnim voditeljem. Ženska je imela v prebudistični Japonski tako močan položaj, da so kitajski opazovalci, ki so potovali po takratni Japonski, deželo poimenovali »dežela kraljic«.²²

Čeprav ni nobenih dokazov, da bi ženske v prebudističnem času zavzemale vodilne položaje, je za omenjeno obdobje značilno, da so bile zelo cenjene. Mnogi feministi krivijo za zaton dotedanjega statusa japonske ženske prihod budizma²³ in konfucianizma.²⁴ Ackroyd pa je zagovornik teze, da je za korenito spremembo položaja japonske ženske kriv rastoči fevdalizem.

V mnogih pogledih so nova japonska verstva prevzela enak odnos do žensk kot budizem oziroma šintoizem. Danes obstaja na Japonskem preko sto novih sekt, katerih ustanovitelji so povečini ženske. Vendar so v njih, potem ko so se te sekte že dodobra razvile, prevzeli oblast moški. Največji del članstva teh novih religij predstavljajo še vedno ženske. Paradoks teh mnogih novih verstev je, da žene v njih pogostokrat na eni strani sodelujejo kot svetovalke, zdravilke, kar jim daje občutek pomembnosti, po drugi strani pa tožijo, da čutijo težo in umažanost svoje ženske biti.

V teh japonskih verstvih ženske organizirajo in pripravljajo različne obrede ter prenašajo to znanje naprej, a jih kljub temu za javnost opravljajo moški. Pomembna novost v ljudskem verovanju je sprememba prejšnjega prepričanja, da je ženska duhovna moč nevarna. Še vedno pa je prisotno prepričanje, da je ženska nečista, vendar kljub vsemu ženske skrbijo za ohranjanje družinskega verskega znanja.

²² To je bilo za časa dinastije Wei, v 2. stol. po Kr.

²³ Glede položaja žene v budizmu je bilo že veliko povedanega v prvem. poglavju, zato tukaj ne bom ponavljala že omenjenih dejstev.

²⁴ Konfucionizem uči, naj bo žena najprej pokorna svojemu očetu, nato svojemu možu in končno svojim sinovom.

6. Položaj ženske v krščanstvu (Clare Drury)²⁵

Odnos do položaja žensk v krščanstvu je odvisen od svetopisemskega odlomka, ki ga izberemo, njegove interpretacije in upoštevanja konteksta, v katerem je Sveto pismo nastalo. Žensko feministično gibanje je Sveto pismo pričelo razlagati po svoje. Poudarja moško prevlado tako v Novi kot tudi v Stari zavezi in hkrati opozarja na pomemben ženski delež, ki je bil v zgodovini, ki so jo pisali moški, večkrat spregledan.

Nekateri moderni znanstveniki drugorazredni položaj žene v katoliški Cerkvi razlagajo kot posledico strahov moških, ki so se zaobljubili celibatu. Ti naj bi s tem, ko so širili negativen odnos do žensk, le-te odrinili na drugo mesto. Malo manj radikalen, a še vedno neenakopraven odnos do žensk najdemo v nekaterih konzervativnih protestantskih skupnostih, kjer ima ženska dopolnilno in moškemu podrejeno mesto. Kvekerji,²⁶ metodistična in baptistična cerkev ter nekatere anglikanske cerkve pa poudarjajo enakopravnost obeh spolov na vseh nivojih. Ženske imajo v omenjenih cerkvah enake pravice kot moški, lahko postanejo duhovnice, celo škofi. V katoliški Cerkvi pa se za duhovniško službo zahteva celibat in je pridržana izključno moškim.

Sveto pismo je temeljna avtoriteta vsem krščanskim Cerkvam, vendar so vidne razlike v interpretaciji različnih svetopisemskih odlomkov.

Svetopisemski zgodbi o stvarjenju in padcu v Genezi 1-3 sta glede položaja ženske najpomembnejši besedili Stare zaveze.²⁷ »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1Mz 1,27). Ta odlomek ne kaže nobene nadvlade enega spola nad drugim, oba sta enaka, oba sta istočasno »ustvarjena po Božji podobi«. Podoba Boga torej ni pridržana samo moškemu. Starejša zgodba o stvarjenju (1Mz 2,4 -3,24) je stilno veliko bolj preprosta. V nasprotju z 1Mz 1,27, 1Mz 2,22 kaže na žensko podrejenost moškemu, saj je bila žena ustvarjena kasneje, »iz rebra moža«. Ti dve »nasprotujoči si« zgodbi sta združeni v krščanski tradiciji. Prevladuje 1Mz 2,22, ki se bolj sklada z duhom antičnega sveta, v katerem je zraslo krščanstvo.²⁸

²⁵ Tu prikažem avtoričine misli o ženski v krščanstvu in jih ne komentiram, čeprav bi jih bilo potrebno marsikje temeljito dopolniti.

²⁶ Kvekerji so pripadniki verske sekte nastale iz protestantizma, ki se sklicuje na notranje versko spoznanje in na Biblijo (Anglija, ZDA).

²⁷ Tu je potrebno opozoriti, da je 1Mz 1-3 sestavljena iz dveh časovno različnih zgodb. 1Mz 1,1-2,3 datira okoli 400 pr. Kr. medtem, ko je 1Mz 2,4-3,24, ki vključuje zgodbo o padcu, približno 500 let starejša. Z ženskega zornega kota je omenjeno dejstvo nadvse pomembno.

²⁸ Aristotelovo dojetje ženske kot »ponesrečeno«, manjvredno bitje, je močno zaznamovalo katoliško cerkveno držo. Tudi Avguštin in Tomaž Akvinski sta poudarjala moško prvenstvo in superiornost.

Evina krivda, ker da je Adama zapeljala v greh, pa kaže na bistveno šibkost žensk. Enako kot je za moške celibat predstavljal visok ideal, je tudi ženska deviškost pomenila nekakšen povratek k »stanju, v katerem je bila Eva, preden je grešila«. Zato so si mnoge ženske prizadevale slediti moškemu idealu celibata in ohranjale deviškost, ki je bila posebno v srednjem veku visoko cenjena. Tako kot je Jezus opral Adamov greh, je devica Marija oprala Evin greh. Ideal Marije, matere in device, je ženskam nedosegljiv.

Razne omembe žensk, ki so igrale pomembno vlogo v verskem življenju Cerkve, apokrifni spisi *Dejanja Pavla in Thecle* in razna druga pričevanja so v sedemnajstem stoletju navdihovale Margaret Fell in spodbujajo tudi današnje ženske, da si prizadevajo za enakopraven položaj znotraj Cerkve. Apostol Pavel imenuje številne ženske, ki so aktivno sodelovale v življenju takratne Cerkve (Prim. Rim 16). Ženska gibanja so v dvajsetem stoletju vse močnejša in si tudi v katoliški Cerkvi prizadevajo vzpostaviti enakopravnost.

7. Položaj ženske v kitajskih verstvih (Stewart McFarlane)

Konfucij nadaljuje patriarhalne moralne norme kitajskega izročila. Zato ni čudno, da je tudi v njegovem nauku položaj ženske obarvan s pokornostjo moškemu. Tradicionalna kitajska družina je že od nekdaj bila in je še vedno patriarhalna. Kljub temu je zavzemala ženska v tradicionalni kitajski družbi zavzemala pomembno mesto, ki pa je bilo strogo omejeno in določeno. Njen položaj je bil omejen skoraj izključno samo na zakon, družino in vzgojo otrok, posebno sinov. Kitajska družina in družba naj bi bili med seboj harmonični. Pravilni in zdravi odnosi v družini so močno vplivali na blaginjo celotne kitajske družbe. V njej si je ženska ugled zagotovila lahko le z dobro materinsko in družinsko skrbjo. Če je umrla, preden se je uspela poročiti in roditi otroke, natančneje sinove, so bili mnenja, da se je nanjo zgrnila družbena in nadnaravna nesreča.

Spolno združitev moškega in ženske so dojemali kot harmonično združitev moškega principa jang in ženskega jin. Na kozmični ravni to združitev simbolizira združitev Zemlje in Nebes. Vendar ta odnos ni vedno harmoničen. Ženska naj bi namreč, po izročilu, imela večjo moč pretvorbe moške jang energije, kar zbuja v moških strah. Zato je ženska spolnost in plodnost po eni strani globoko cenjena po drugi pa zaničevana.

V nasprotju s patriarhalno usmerjenim konfucianizmom zgodnji taoizem poudarja ženski princip jin. Sveta knjiga taoizma *Tao Te Čing* opozarja na pomembnost ženskega elementa jin, katerega naj bi si modri na poti življenja prizadevali razviti. V nekaterih odlomkih je

*tao*²⁹ opisan kot mati. V poudarjanju ženskega principa v omenjeni knjigi so mnogi razlagalci videli možnost matriarhalnega sistema, ki naj bi po njihovem mnenju nekoč obstajal na Kitajskem.

8. Položaj ženske v sikhovskem verstvu (Kanwaljit Kaur-Singh)

Moški in ženska predstavljata v sikhovskem izročilu dve polovici enovite osebnosti, ki se med seboj dopolnjujeta. Deležna sta enake božje milosti in odgovornosti za svoja dejanja. Prav zato naj bi bila deležna tudi enakega verskega znanja in izobrazbe. To omogoča skupno duhovno rast in povezanost. Dve duši naj bi se tako združili v eno in postali duhovno neločljivi.

Guru Nanak in ostalih devet gurujev, ki so mu sledili, so bili ostri nasprotniki nadvlade enega spola nad drugim. Zagovarjali so enakost in enakopravnost obeh spolov. To enakost so si prizadevali uveljaviti na vseh področjih življenja – družbenem, verskem, političnem in administrativnem. Nanak je povabil žene, da so se skupaj z možmi udeleževale verskih obredov in v njih tudi aktivno sodelovale. Poskrbel je tudi za versko izobrazbo žena in poslal dvainpetdeset misijonark, ki so poučevale druge ženske in širile sikhovski nauk. Ženske so tako v sikhovski skupnosti *sangat*³⁰ aktivno sodelovale pri verski praksi: vodile so molitve, svete tekste brale in pridigale. Prav tako je ženske vključil v skupni obed *langar*. V znamenje medsebojne povezanosti in enakosti so po končanem skupnem obedu ženske in moški skupaj pomili posodo. S tem, ko so tudi ostala hišna opravila opravljali skupaj, se je razbil mit, da so hišna opravila izključno ženska obveza. Tudi obred uvajanja, ki je za dekleta in fante enak, izraža enakost in enakopravnost obeh spolov.

Za sihka predstavljata zakon in družina področje samouresničitve. Žena je v tem oziru moževa desna roka in zvesta pomočnica. Tudi tukaj so guruji uvedli korenite spremembe. V nasprotju z ustaljenim hindujskem prepričanjem, da mora mož za odrešenje zapustiti svojo ženo in družino, Nanak uči, da je življenje v družinski skupnosti pot do odrešenja. Nanak razume celibat kot izmikanje oziroma beg od družbene odgovornosti. Celibat mu torej ne predstavlja potnega lista za v nebesa. Poudarja zakonsko zvestobo in monogamnost zakona.

Ženi je ob vstopu v zakonski stan dovoljeno obdržati lasten priimek.

Ena izmed glavnih reform sikhovskih gurujev je bila prav reforma položaja ženske v družbi. Močno so nasprotovali hindujskemu obredu

²⁹ Tao dobesedno pomeni pot in ima tri pomene: je končna resničnost; počelo, ki vodi vesolje, in način življenja v harmoniji s svetom.

³⁰ Sangat je skupnost mož, žena in otrok, ki se srečuje ob skupni molitvi in branju svetih besedil.

zažiganja žena ob moževi smrti. Ovdoveli ženi je bila omogočena ponovna poroka. Prav tako so prepovedali umor novorojenih deklic. Novorojenček ženskega spola je imel enako vrednost kot novorojenček moškega spola.

Kljub vsem reformam in prizadevanjem sikhovskih gurujev sikhovske ženske v resnici niso bile deležne enakih pravic glede vodstvenih položajev kot moški. Zanimiv je primer, ko je zelo sposobna ženska iz Pandžaba nekaj časa vodila tamkajšnjo sikhovsko skupnost. Kljub uspešnosti njene vladavine, je zgodovina vse njene zasluge pripisala njenemu moškemu svetovalcu. Danes si sikhovske ženske prizadevajo obuditi in uveljaviti pravice, ki jim pripadajo po tradiciji.

Zaključek

Če pogledamo v presek množice glavnih svetovnih verstev, opazimo kar precej skupnih točk. Ena izmed njih je močna moška nadvlada in superiornost. Zelo viden je tudi velik razloček med učenjem verstev glede položaja žensk in dejanskim stanjem. V mnogih verstvih je bil položaj žensk v zgodnjem zgodovinskem razvoju boljši kot v novejšem. Lep primer za to je položaj japonske ženske v predfevdalnem obdobju (12. stol) in položaj hindujske žene v vedskem obdobju.

Izrazi, ki se v zvezi z enakostjo in enakopravnostjo spolov v verstvih največkrat pojavljajo so: manjvrednost, nečistost, moška prevlada, patriarhalnost, podrejenost ... Kljub prikazanim dejstvom bi mnogo moških nasprotovalo trditvi, da so ženske razumljene kot drugorazredna bitja. Pogosto rabljeni izrazi: enakopravni, a različni in enaki, a dopolnilni, velikokrat le zakrivajo dejansko neenakost in neenakopravnost.

Vsa verstva, ki so odsev pestrosti Božje podobe v temeljnem nauku poudarjajo enakost in enakopravnost obeh spolov. Najvišje stanje duha, za katerega si prizadeva budist, je nirvana, stanje, kjer se razblinijo vse iluzije, stanje, kjer ni ne moške ne ženske oblike. Kristjan si prizadeva za večno življenje po smrti v raj, kjer naj bi bili vsi enaki: bogati in revni, beli in črni, moški in ženske, vsi bomo lahko zrlji v Božje obličje. Hinduistu je cilj prekinitev samsare, izstop iz kroga ponovnih rojstev. Jud živi tukaj in zdaj, odrešenje naj bi dosegel s pomočjo tega sveta in na njem. Musliman izpolnjuje postavo za življenje in čaka na sodni dan, ko bo sojen po svojih dejanjih. Podobno se tudi vsi drugi pripadniki različnih verstev trudijo izpolnjevati Božjo voljo, ne glede na spol. Vsi imamo enake temeljne dolžnosti, zakaj ne bi imeli tudi enakih temeljnih pravic?

Bogdan Kolar

Učitelji, uslužbenci in študenti Teološke fakultete v Ljubljani kot žrtve totalitarnega režima

S to izjavo se Teološka fakulteta pridružuje tistim članicam Univerze v Ljubljani, ki so izvedle rehabilitacijo svojih članov.

Oktober 2000 je v *Objavah* št. 6 Univerze v Ljubljani izšlo poročilo Komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev in sodelavcev z naslovom *Politični pritiski in izključevanja učiteljev in sodelavcev z Univerze v Ljubljani*. Prva komisija, ki je bila ustanovljena na predlog rektorja prof. dr. Alojza Kralja 14. maja 1997, je imela nalogo pripraviti predlog rehabilitacije univerzitetnih učiteljev, ki »so bili po drugi svetovni vojni z univerze odstranjeni iz političnih razlogov«. Član komisije s Teološke fakultete je bil prof. dr. Janez Juhant. Komisija je na štirih sejah zbrala obsežno gradivo, za katerega je senat univerze sklenil, da ga v nadaljevanju obravnavajo še pravniki in zgodovinarji. Gradivo je senat sprejel na 31. seji, 15. januarja 1998.¹ Za postopek rehabilitacije je bila zato imenovana komisija z novim mandatom, ki je kot nalogo sprejela stališče senata, »da se zbiranje gradiva o politično odstranjenih in pregnanih z univerze nadaljuje in se v prihodnje opravi tudi rehabilitacija učiteljev, univerzitetnih delavcev in asistentov, ki so ostali komisiji neznani ali pa jih zaradi pomanjkanja podatkov ni mogla zajeti v svoje poročilo«.²

Tako prvi kot drugi komisiji je služil kot osnova dela prispevek A. Gabriča *Obdobje po letu 1945*, ki ga je pripravil za zbornik *75 let Univerze v Ljubljani*.³ Gabrič je med drugim objavil tudi seznam profesorjev, ki so bili razrešeni profesorske službe iz političnih razlogov v letih 1945-60, na začetku pa naštel profesorje, ki so bili iz službe odpuščeni, ker so odšli v tujino in torej niso nastopili službe. Kakor izhaja iz zapisnika redne seje univerzitetnega senata z dne 7. septembra 1945, so med njimi bili naslednji člani Teološke fakultete:

¹ Prim. T. Wraber, *Poročilo o delu I. Komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev*, v: *Objave* 6 (2000), str. 11.

² P. Vodopivec, *O komunistični univerzitetni politiki in izključevanju univerzitetnih učiteljev in sodelavcev UL po II. svetovni vojni*, v: *Objave* 6 (2000), str. 3.

³ Prim. A. Gabrič, *Obdobje po letu 1945, v: 75 let Univerze v Ljubljani*, Ljubljana 1994, str. 17-23.

- dr. Matija Slavič, redni profesor od l. 1921, prorektor univerze,
- dr. Alojzij Odar, redni profesor od l. 1940,
- dr. Josip Turk, redni profesor od l. 1938,
- dr. Ignacij Lenček, docent od l. 1938,
- dr. Ludvik Čepon, docent,
- dr. Alojzij Košmerlj, honorarni predavatelj od l. 1938.

Prof. dr. Matija Slavič se je kasneje vrnil v Ljubljano in leta 1948 spet začel predavati na Teološki fakulteti. Že julija 1945 je ministrstvo za prosveto sestavilo še lastni index librorum prohibitorum, na katerega so med drugim uvrstili tudi dela prof. dr. Alojzija Odarja. Vsi prej naštetih profesorji Teološke fakultete so bili zaradi svojega odhoda v tujino odstavljani kot univerzitetni delavci; to je odločil minister za prosveto dne 10. avgusta 1945. Kolikor je razvidno iz zapisnikov sej senata in dela komisije za rehabilitacijo, zgoraj naštetih profesorji niso bili rehabilitirani, temveč je komisija le ugotovila dejansko stanje. V resnici so tudi ti profesorji zaradi političnih razlogov odšli iz Slovenije in bili odstranjeni z univerze.

V številnih sodnih procesih, ki so sledili v naslednjih letih, so bili vedno znova na vrsti tudi univerzitetni učitelji. Redna posledica je bila, da so bili izključeni iz pedagoškega in znanstvenega dela univerze. V prvih mesecih po vojni so na to področje segala predvsem sodišča narodne časti. Junija (»31.«!) 1952 je bila iz univerze izključena Teološka fakulteta, »s tem pa so njeni profesorji izgubili status javnih uslužbencev«, ugotavlja Gabrič.⁴ Postali so učitelji na šoli, ki je bila izločena iz javnega šolskega sistema in je imela status zasebne izobraževalne ustanove. Sklep o izključitvi Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani je slovensko ministrstvo za prosveto sicer sprejelo že jeseni 1946, a ga je uresničilo šele junija 1952, ker je bila do takrat pripravljena tudi zvezna zakonodaja o visokem šolstvu in še posebej o cerkvenih šolah.

Zaradi politične izključitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani so po Gabričevem seznamu izgubili status državnih uslužbencev naslednji profesorji:

- dr. Janez Fabijan, redni profesor,
- dr. France Grivec, redni profesor,
- dr. Josip Jeraj, redni profesor,
- dr. Franc Ks. Lukman, redni profesor,
- dr. Vinko Močnik, redni profesor,
- dr. Matija Slavič, redni profesor,
- dr. Andrej Snoj, redni profesor,
- dr. Anton Trstenjak, redni profesor,
- dr. Stanko Cajnkar, izredni profesor,

⁴ A. Gabrič, n. d., str. 22.

- dr. Janez Janžekovič, izredni profesor,
- Jože Lampret, izredni profesor,
- dr. Vilko Fajdiga, docent,
- dr. Jakob Aleksič, honorarni predavatelj,
- dr. med. France Debevec, honorarni predavatelj,
- dr. Josip Demšar, honorarni predavatelj,
- dr. Maks Miklavčič, honorarni predavatelj,
- dr. Janez Oražem, honorarni predavatelj,
- Venčeslav Snoj, honorarni predavatelj,
- dr. Roman Tominec, honorarni predavatelj.

V Gabričev seznam nista vključena dva profesorja:

- France Bregant,⁵
- Frančišek Jere,⁶

ki ju je senat Univerze v Ljubljani, poleg 19-ih tu navedenih, rehabilitiral na seji dne 15. januarja 1998. »Univerza obžaluje storjene krivice in navedenim učiteljem priznava popolno moralno rehabilitacijo,« je zapisano v sklepu senata. Na isti seji je bilo ugotovljeno, da »postopek za rehabilitacijo učiteljev, ki so bili izključeni iz univerze, ni končan«. Članice so bile hkrati povabljenе, da so predložile imena učiteljev, ki bi jih še bilo potrebno rehabilitirati, ter obrazložitve. V IV. točki iste seje je bilo sklenjeno, da Teološka fakulteta zaradi svojega specifičnega položaja med letoma 1952 in 1991 predloži imena učiteljev, ki so na fakulteti delovali do njene ponovne vključitve v univerzo.

V odgovoru na 31. sejo senata 15. januarja 1998 je 20. januarja istega leta dekan Teološke fakultete prof. dr. Janez Juhant opozoril na problem »njenih učiteljev, ki so z izločitvijo fakultete iz univerze in njeno degradacijo na raven privatne cerkvene šole, izgubili položaj univerzitetnih delavcev«. ⁷ Dekan Juhant je predlagal, da se na isti »rehabilitacijski seznam« uvedejo tudi imena profesorjev Teološke fakultete, ki so na njej poučevali v letih 1952-1991, saj je fakulteta ves ta čas delovala pod »istimi diskriminacijskimi ukrepi«.

Predlagal je, da bi se v rehabilitacijski seznam uvrstili naslednji učitelji Teološke fakultete:

- red. prof. dr. Valter Bruno Dermota,
- red. prof. dr. Vekoslav Grmič,
- red. prof. dr. Stanko Ojnik,

⁵ F. Bregant je bil laiški teolog, ki je končal celotni študij Teološke fakultete, a ni bil ordiniran. Na fakulteti je deloval kot administrativna moč.

⁶ F. Jere je bil od l. 1933 honorarni predavatelj klasičnih jezikov na Teološki fakulteti ter po letu 1946 še honorarni knjižničar. Službi je prenehal opravljati v letu 1954.

⁷ P. Vodopivec, n. d., str. 3.

- red. prof. dr. Ciril Potočnik,⁸
- red. prof. dr. Marijan Smolik,
- red. prof. dr. Anton Strle,
- izr. prof. dr. Stanko Janežič,
- izr. prof. dr. Anton Franc Nadrah,
- izr. prof. dr. Franc Perko,
- izr. prof. dr. Jože Rajhman,
- izr. prof. dr. Franc Rode,
- izr. prof. dr. Štefan Štajner,
- doc. dr. Ivan Pojavnik,
- doc. dr. Franc Plemenitaš.

Z istim dopisom je dekan prof. dr. Janez Juhant predlagal, da bi univerza v postopek rehabilitacije uvrstila tudi tajnico fakultete Heleno Rus, ki je na fakulteti delovala že v letu 1952.⁹

V obdobju med letoma 1952 in 1991 so poleg že prej naštetih profesorjev predavali še naslednji visokošolski učitelji in sodelavci (ki so bili člani profesorskega zbora v času ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani):

- dr. France Oražem, redni profesor od l. 1987,
- dr. France Rozman, redni profesor od l. 1989,
- dr. Rafko Valenčič, redni profesor od l. 1989,
- dr. Metod Benedik, redni profesor od l. 1990,
- dr. Anton Stres, redni profesor od l. 1990,
- dr. Jože Krašovec, izredni profesor od l. 1988,
- dr. Juhant Janez, izredni profesor od l. 1990,
- dr. Drago Ocvirk, docent od l. 1987,
- dr. A. Slavko Snoj, docent od l. 1987,
- dr. Anton Štrukelj, docent od l. 1987,
- dr. Ivan Rojnik, docent od l. 1988,
- dr. Ciril Sorč, docent od l. 1989,
- dr. Stanislav Lipovšek, višji predavatelj od l. 1980,
- dr. Jurij Bizjak, višji predavatelj od l. 1987,
- dr. Franc Škrabl, višji predavatelj od l. 1987,
- dr. Vinko Škafar, višji predavatelj od l. 1988,
- dr. Lojze Pirnat, višji predavatelj od l. 1989,
- dr. Anton Mlinar, višji predavatelj od l. 1989,
- dr. Alojz Snoj, višji predavatelj od l. 1989,

⁸ Položaj prof. dr. Cirila Potočnika opredeljujejo naslednje okoliščine: leta 1937 je postal docent, 1939 izredni in 1946 redni profesor. Umrli je 22. februarja 1950, to je preden je Teološka fakulteta prenehala delovati kot državna izobraževalna ustanova.

⁹ Prim. dopis dekana Teološke fakultete prof. dr. Janeza Juhanta rektorju Univerze v Ljubljani prof. dr. Jožetu Mencingerju št. 49/98 z dne 20. januarja 1998.

- Otmar Črnilogar, višji predavatelj od l. 1979,
- dr. Bogdan Dolenc, predavatelj od l. 1987,
- dr. Marijan Peklaj, predavatelj od l. 1978,
- dr. Vinko Potočnik, predavatelj od l. 1981,
- dr. Borut Košir, predavatelj od l. 1988,
- dr. Ivan J. Štuhec, predavatelj od l. 1988,
- Gregor Zafošnik, predavatelj do l. 1986,
- Jože Trošt, asistent od l. 1970.

Junija 1998 je rektor ljubljanske univerze prof. dr. Jože Mencinger senatu predlagal oblikovanje nove komisije »za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev«, ki bo prevzela delo njene predhodnice in ga dopolnila. V tej komisiji ni bilo več predstavnika Teološke fakultete. Komisija v novi sestavi, iz njene predhodnice je bil član prof. dr. Tone Wraber, je delala do priprave zaključnega poročila. Od strokovnjakov sta bila v njeno delo pritegnjena zgodovinarja dr. Aleš Gabrič in dr. Jože Ciperle, vodja arhiva in muzeja Univerze v Ljubljani. V zaključnem poročilu je komisija evidentirala vse odstranitve in izključitve, »ki jih je bilo mogoče utemeljiti s konkretno, pisno dokumentacijo in so zadevale univerzo ter njene vsakokratne članice, ni pa se ji zdelo smiselno seznama dopolnjevati z učitelji Teološke fakultete v času, ko ta ni bila članica univerze (to je v letih 1952-1991), kot je to predlagala Teološka fakulteta«. ¹⁰ Šlo je za izpeljavo dela po vnaprej določenih formalnih merilih. Po teh merilih profesorji Teološke fakultete iz obdobja pred 1991 niso bili vključeni v seznam rehabilitiranih.

V svojem prispevku je A. Gabrič še ugotovil, da v času druge svetovne vojne kadrovske čistke, za razliko od drugih fakultet, na Teološki fakulteti niso potekale. »Nekateri njeni profesorji so bili idejno ali organizacijsko vključeni na protipartizanski strani in si aktivno prizadevali za drugačen razplet vojne. Komunističnemu ekskluzivizmu so se zoperstavili s svojim ekskluzivizmom, zato je bila ob koncu vojne, ko so se na druge fakultete začeli vračati odsotni profesorji, med kolono beguncev iz Slovenije od univerzitetnih profesorjev najštevilneje zastopana Teološka fakulteta.« ¹¹ Ta ocena je posledica ideološke delitve, ki jo je povzročila revolucija.

Posledice dejstva, da je bila po letu 1952 Teološka fakulteta izključena iz Univerze v Ljubljani in je prenehala biti državna izobraževalna ustanova, je bil torej diskriminatoren status vseh naštetih njenih učiteljev in sodelavcev pa tudi njenih uslužbencev in slušateljev, kar je imelo negativne pravne, materialne in moralne posledice. Študentje Teo-

¹⁰ P. Vodopivec, n. d., str. 10.

¹¹ A. Gabrič, *Odpuščanje profesorjev Univerze v Ljubljani zaradi politično-ideoloških vzrokov*, v: *Objave* 6 (2000), str. 14.

loške fakultete niso imeli priznanega statusa študentov in niso bili deležni pravic, ki so iz tega izhajale. To se je negativno izražalo na več področjih. Med drugim so bili prikrajšani za zdravstveno zavarovanje. Niso imeli pravice do štipendij. Bili so podvrženi pogostim zasliševanjem, grožnjam in vrsti drugih represivnih ukrepov. Do njih se je izvajal diskriminatorni odnos glede priznavanja visokošolskega študija, posledično pa glede dolžine služenja vojaškega roka in odnosa do njih v času služenja. Ob koncu študija pa jim sploh ni bila priznana visokošolska izobrazba. O tem pričajo zapisi številnih posameznikov, novejše raziskave in tudi osebna pričevanja več sedanjih učiteljev fakultete.

S to izjavo Teološka fakulteta kot polnopravna članica Univerze v Ljubljani vsem navedenim profesorjem, uslužbencem in študentom izraža ustrezno priznanje, ki je moralne narave. Na več vlog, ki jih je Teološka fakulteta poslala ustreznim državnim organom, da bi dobili tudi materialno odškodnino, ni bilo odgovora. Zato sedanji profesorji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani po vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani solidarnostno prispevajo iz svojega dohodka dodatek k pokojninam petim nekdanjim profesorjem in uslužbenki. Fakultetni senat sodi, da imajo vsi navedeni tudi pravno pravico do popolne družbene rehabilitacije, ki jo pričakuje od slovenske demokratične oblasti.

Po naročilu senata Teološke fakultete Univerze v Ljubljani je poročilo pripravila komisija v sestavi prof. dr. Janez Juhant, prof. dr. Ivan J. Štuhec in prof. dr. Bogdan Kolar, ki je usklajeval njeno delo. Poročilo komisije je senat sprejel in potrdil na svoji seji dne 8. aprila 2002.

P. S.: Ob 60-letnici uboja prof. dr. Lamberta Ehrlicha (26. maja 1942), člana profesorskega zbora fakultete in njenega dekana, je bila odprta aleja profesorjev z odkritjem njegovega doprsnega kipa. To dejanje sodi med prizadevanja na Teološki fakulteti, da bi se vsem njenim učiteljem, uslužbencem in študentom vrnilo tisto dostojanstvo in mesto, ki jim gre v slovenski demokratični družbi.

Jože Krašovec

Vrnitev k virom teologije

Ob srečanju predavateljev teoloških fakultet Univerze v Gradcu in Univerze v Ljubljani (Seggauburg, 19. oktober 2002)

Kriza je beseda, ki je značilna za današnje pogovore o položaju Cerkve, o duhovnih poklicih, sodobni teologiji in družbi. Predloge za rešitev, ki jih je slišati v teoloških diskusijah, bi lahko razdelili na dve skupini: prilagajanje duhu tega sveta in vrnitev k virom. V Sloveniji je trenutno žal v ospredju težnja po prilagajanju. Ta težnja tako močno vpliva na tokove na Teološki fakulteti, da je prišla v resno nevarnost njena identiteta. Zastopniki neteoloških predmetov so prevzeli vodstvo in so hoteli razmerje med teološkimi in neteološkimi predmeti bistveno spremeniti. To se je zgodilo predvsem v zvezi s predmetnikom za kombinirani dvo-predmetni študij teologije. V isti smeri se odvija tudi javno delovanje Cerkve, saj očitno podlega skušnjavi ideologizacije in politizacije.

Kje je rešitev? Na različne načine že prihaja od spodaj. Verniki se s takšno »teologijo« ne morejo poistovetiti. Nekateri iščejo zatočišče drugod, npr. v sektah, številni drugi se že zavzemajo za samostojno cerkveno smer teološkega izobraževanja. Toliko bolj pomembni so duhovni tokovi, ki vejejo v celotni Evropi, zlasti pa v Katoliški cerkvi in sploh v krščanskih cerkvah. Večina teoloških šol v Evropi in po svetu goji predvsem teološko smer študija. To je edina nenadomestljiva naloga teoloških šol znotraj živih cerkva. V skladu z osnovno nalogo teologije je lansko leto na srečanju katoliških teologov v Gadcu zelo jasno spregovoril kardinal Karl Lehman iz Mainza (gl. *Bulletin RT* 12 (2001), 147-162; *BV* 62 (2002), 421-438). V svoji bistrovidni oceni polarnosti med prilagajanjem in vračanjem k virom teologije je opozoril na besedilo sklepnega dokumenta izrednega zasedanja škofovske sinode za Evropo z dne 13. decembra 1991, ki z nedvomnim soglasjem papeža jasno zatrjuje: »Nova evangelizacija ni nikakršen program za 'restavracijo' nekdanje Evrope, temveč pomoč in spodbuda za odkritje lastnih krščanskih korenin in za vzpostavitev globlje civilizacije, ki bo bolj krščanska in zato bolj človeška. Ta 'nova evangelizacija' živi iz neizčrpnega zaklada razodetja, ki nam je bilo dano v Jezusu Kristusu. Nobenega 'drugega evangelija' ni. Zavestno jo imenujemo 'nova evangelizacija', saj Sveti Duh neprestano

ustvarja novost Božje besede in ljudi nenehno duševno in duhovno prebujajo. Ta evangelizacija je nova tudi zato, ker ni nespremenljivo navezana na določeno civilizacijo, saj mora evangelij Jezusa Kristusa zasijati v vseh kulturah« (BV, str. 427).

Noben zagovornik humanistične in religiološke smeri teološke fakultete ne bo oporekal tej izjavi o temeljni nalogi teologije. Toda zaradi izpodrivanja teologije v korist neteoloških disciplin in modnih metod se vendarle dogaja, da se celo osnovna teološka področja oddaljujejo od korenin, najprej od jezikovnih. Če hočemo doseči, da bodo krščanski viri spregovorili sami po sebi, pomeni najprej, da jih je v vsakem pogledu treba postaviti v središče in jih poglobljeno brati. Če v ospredje stopijo religijska filozofija, religijska psihologija, religijska sociologija in religijska pedagogika, se teološka fakulteta neizbežno spremeni v sekularizirano vedo o religiji. Po tej poti pridemo tako daleč, da sinoda lahko poteka brez Svetega pisma. Namesto nove evangelizacije se dogaja nova ideologizacija Cerkve in samodejna sekularizacija teologije.

V katoliškem izročilu veljata Sveto pismo in apostolsko izročilo za središče in osnovo žive Cerkve. V številnih protestantskih skupnostih se je uveljavilo načelo »sola Scriptura«. Sveto pismo tudi v sekularizirani družbi na splošno priznavajo za temeljni dokument skupne evropske kulture. Vračanje k virom je torej najbolj gotova pot do skupnosti po veri, do ekumenizma in do duhovnih vzgibov sodobne družbe. Nobenega drugega evangelija ni. Če hočemo oznanjati evangelij, ga moramo poznati v globino. Krščansko sporočilo je po samem svojem bistvu misijonarsko. Le to sporočilo lahko oživlja vzajemnost med Cerkvijo, teologijo in družbo. Le to sporočilo lahko tudi zmanjša ostrino kritike misijonarjev sekt, da je Cerkev v svoji temeljni nalogi odpovedala.

Neteološki predmeti na teoloških šolah veljajo za pomožne discipline teologije. Njihova naloga bi morala biti vzgoja v metodi ustrezne aktualizacije oziroma prevajanja dokumentov razodetja. V resnici pogosto prihaja do polarizacije v razmerju do virov krščanstva. Glavni razlog je v nesporazumu, da je aktualizacija oziroma prevajanje virov mogoča brez uporabe virov. Je mogoče krščansko sporočilo zares prevajati v sedanost, če prevajalec sam ni globoko zakoreninjen v svetopisemskem in teološkem izročilu? Kako daleč sega ta nesporazum, najbolj dramatično pričajo tako imenovane katoliške založbe, ki vse drugo raje izdajajo kakor vire krščanske vere in njihovo klasično razlago.

Sveto pismo bolj kot katerikoli religijski dokument pričuje o brezpogojni osnovi našega bitja. Svetopisemski preroki in številni mistiki so najbolj celostno in dramatično dojemali in doživljali brezpogojnost edine Božje resničnosti in svetosti. Kot varuhi univerzalnega Božjega razodetja so brezpogojno Božjo resničnost branili pred napadi vseh ideologov in politikov, ki so širili podobo o Bogu po meri človeškega napuha.

V obratu k Bogu človeška duša odkriva brezpogojnost naše teološke in etične eksistence. V odločilnih trenutkih se človek odloča za Boga ali proti njemu. Usodni razkol med religijo in kulturo je posledica temeljnega obrata od brezpogojne zahteve krščanskega razodetja k obliki brez vsebine, k ideologije brez etike, k konvenciji brez duhovne stvarnosti. Tega razkola ni mogoče premostiti drugače kakor z vračanjem k temeljni vsebini, k brezpogojni osnovi našega bitja. Kakor vedno je tudi v obdobju širjenja poganstva in samodejne sekularizacije teologije vračanje k virom naša prva in poslednja možnost.

Leonard Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001, 398 str.

Po svojem značaju je za krščanstvo bistveno skupno življenje. Zato ni bilo nič nenavadnega, da so se ljudje v svoji hoji za Kristusom že od vsega začetka Cerkve povezovali v skupnosti. Preučevanje oblik skupnega življenja, ki je v teku stoletij dobilo bolj ali manj jasno opredeljeni okvir, zato sodi k odkrivanju temeljnih sestavin navzočnosti Cerkve v svetu. Omenjena knjiga je bila zato tudi v nemško govorečem svetu sprejeta kot dobrodošel priročnik za poznavanje te razsežnosti cerkvenega življenja. Hkrati na berljiv način podaja dovršen del zgodovinskega utripa Cerkve v posameznih obdobjih, saj se ne zadovolji le s kronološkim pregledom delovanja redovnih ustanov in njihovih ustanoviteljev, temveč opozarja na pomembne preobrate zgodovine, primerja in osvetljuje manj poznane razloge zgodovinskega dogajanja.

Po uvodni razlagi izrazov, kot so red, redovništvo, redovna skupnost (ter po primerjavi z vsebino takšnih izrazov v javnem življenju), avtor besedilo knjige razdeli v štiri dele. V prvem delu, ki seže od začetkov do konca antične dobe in zgodnjega srednjega veka (do konca sedmega stoletja), so opisani začetki redovnega življenja, njegove korenine v evangeliju (tudi s pogledom v druge kulturne kroge in s primerjavo s tam uveljavljenimi oblikami puščavništva in sa-

motarstva) in pogoji za začetek povezovanja v redovne skupnosti nasploh. Da se je iz majhne Cerkve razvila velika skupnost verujočih, so prispevali tudi veliki redovni ustanovitelji in prenovitelji, ki so izšli iz zahtev po dosledni hoji za Kristusom. Že v tem času je redovno življenje na Vzhodu in na Zahodu doživljalo pravi razcvet, ki je prinesel največji sad z misijonskim delom v zahodnem krščanskem svetu in z nastankom evropskega kulturnega kroga; tu so imeli bistveni del irski menihi.

Med letoma 700 in 1300 (to je za čas visokega in poznega srednjega veka) je cerkveno zgodovino močno zaznamovalo redovno življenje in posegi velikih redovnih voditeljev. Pečat mu niso dali le benediktinci, temveč vrsta novih skupnosti, ki so vsaka na svoj način prispevale k prenovi Cerkve. Pomemben delež pri njeni prenovi je imel Cluny in druga redovna žarišča ob koncu prvega tisočletja. Gibanje za bolj evangeljsko in apostolsko življenje v Cerkvi je prineslo vrsto novih redovnih skupnosti. V času križarskih vojn so se uveljavili viteški redovi, ki so razvili nove oblike evangeljskega pričevanja. Iz njihovih vrst so izšli srednjeveški bankirji (templarji). Sv. Bernard je zgled, kako lahko preprost menih zaznamuje celo stoletje. Uboštvena gibanja so bila kritični korektiv bogati Cerkvi in nosilec najvišjih služb v njej. Kako je izgledala bogata Cerkev in kako življenje po evangeljskem uboštvu, avtor pokaže na primeru pa-

peštva tistega časa in asiškega Ubožca. Ob vprašanju ubožstva, ki so ga mnogi kristjani razumeli na napačen način, je v Cerkvi in skupnostih prišlo do več razlik in globokih delitev.

Tretji del orisa obsega čas med l. 1300 in 1800, ko je v Cerkvi in Evropi šlo za velike preobrate, neredko za zatone in nove začetke; v novoodkritih delih sveta pa je bila Cerkev priča povsem novih začetkov, pri čemer je dala pomemben delež vrsta redovnih skupnosti. Kratek pregled vzrokov zahodnega verskega razkola pokaže tudi na mesto Martina Lutra v tem procesu, na menihovo iskanje milostljivega Boga in na pogled, ki ga je o redovnem življenju imel znani nemški avguštinec. V času katoliške preнове so redovne skupnosti, vrsta novih in nekatere prenovljene (tu so v ospredju uršulinke, kapucini in jezuiti), prevzele dobršen del nalog in prenovitvenim prizadevanjem dale bistven prispevek, na področju izobraževanja in vzgoje pa so sploh utirale nove poti. Številni svetniki, mistiki in aktivisti so dokazovali, da je Cerkev sposobna odgovoriti tudi na povsem nove izzive in naloge. Razsvetljenstvo je bilo obdobje boja proti redovnemu življenju.

Naslov zadnjega dela knjige je Redovno življenje in svetovna Cerkev. Iz starih korenin so v 19. in 20. stoletju nastale nove oblike redovnega življenja. Izoblikovale so se kot kongregacije in svetni inštituti ter s svojim delom v Cerkvi odgovorili predvsem na socialne

potrebe človeštva. Avtor je posebno pozornost namenil začetkom redovnega življenja v evangeličanskih Cerkvah, pregledu meništva v pravoslavnem svetu ter navzočnosti redovnih skupnosti v misijonih. Slednjič se je zaustavil pri pregledu stanja v redovnih vrstah neposredno pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom ter pomenu koncilskega reformnega duha za prenovitveno ustanovo, ko je vračanje k virom postalo osnovno gibalno prenavljanje in je pobuda za prenovitveno delo prišla od zgoraj. Redovne ustanove so morale v hitro spreminjajočem se svetu, kjer so nekoč samoumevne razsežnosti redovnega življenja (molk, odreznost od sveta, brezpogojna pokorščina, odpoved razpolaganju z materialnimi dobrinami) dobile novo ovrednotenje, najti nove načine pričevanja in se izogniti popolni identifikaciji z novimi družbenimi odnosi ter z lestvico življenjskih vrednot, ki jo je ustvarila sodobna družba.

Kot je bilo mogoče zaslediti v že v predhodnih predstavitvah dela, to pa je tudi naša izkušnja, je avtorju dobro uspel prikaz raznovrstnih duhovnih podob preteklosti, njihovih vezi s sedanostjo in mesta redovnih ustanov v krščanskem svetu. Zadosti zgovorno je že dejstvo, da je to njena tretja, razširjena in dopolnjena izdaja. Knjiga je v prvi vrsti namenjena članom in članicam redovnih ustanov (tudi avtor izvira iz Frančiškove skupnosti), a tudi drugim bralcem, ki jih zanimajo zgodovin-

ske teme. Odkriva jim začetke in razvoj posameznih redov in pomaga razumeti bogato različnost takšnih oblik krščanskega življenja. Obstoj takšnih ustanov v Cerkvi nekoč in danes je dejstvo, četudi to komu ni všeč.

Bogdan Kolar

Kohnen P. – Schumacher G. (ur.), *Euthanasia and Human Dignity, A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishops' Conference to the Legislative Procedure 1983-2001*, Uitgeverij Peeters, Utrecht 2002, 166 str., ISBN 90-429-1153-0.

Konec aprila je prišla v knjižnico zanimiva brošura, zbirka odzivov Nizozemske škofovske konference na zakonodajno proceduro o evtanaziji v zadnjih dvajsetih letih in nekaterih dokumentov nizozemske katoliške Cerkve, ki se nanašajo na skrb za hudo bolne in umirajoče (na internetu:

www.katholieknederland.nl). Škof W. Eijk, specialist za medicinsko etiko in pooblaščenec Škofovske konference za vprašanja bioetike, je brošuro predstavil javnosti 12. aprila 2002. V uvodu je predstavil predvsem dve besedili, ki sta v preteklosti predstavili stališče katoliške Cerkve do evtanazije, *The Suffering and Dying of the Sick* (1985) in *Care in Suffering and Dying* (2000). Večino brošure obsegajo odzivi katoliške Cerkve na dogajanje v vladi oziroma parlamentu. Zaradi tesnega in kritičnega spremljanja zakonodajnega postopka je bila katoliška Cerkev v raziskavi *God in the Netherlands* leta 1997 prišteta med institucije, ki jim ljudje najbolj zaupajo. Vendar je ista večina, ki je izrekala zaupanje Cerkvi, menila, da je čas za širšo liberalizacijo družbe. Nekateri so celo pričakovali, da bo Cerkev sprejela spremembe oziroma jih celo spod-

budila. To je bil tako rekoč »drugo« razočaranje škofov, ki so pričakovali, da bodo cerkvena stališča širše sprejeta.

Brošura zajema samo tiste odzive, ki so jih sprejeli nizozemski škofje skupaj. Odzivov in strategij posameznih škofij na tem področju brošura ne zajema. Škofje so svoja stališča argumentirali z antropologijo, s filozofsko in teološko etiko in seveda tudi z moralno teologijo. Poleg že omenjenih dveh dokumentov nizozemske katoliške Cerkve obsega brošura 21 besedil (pisma, izjave, protesti, stališča) ter izbrane najbolj pomembne člene zakona o evtanaziji (celotni naslov: *Termination of Life on Request and Assisted Suicide Act in Amendments to the Penal Code and the Burial and Cremation Act*), ki ga je spodnji dom parlamenta sprejel 28. novembra 2000, zgornji dom 10. aprila 2001, veljati pa je začel 1. aprila 2002.

Knjiga je odgovor na številne zahteve javnosti, posebno zahteve tujih dežel, da bi se seznanile s cerkvenimi odzivi na dogajanje, ki je v dvajsetih letih pripeljalo do legalizacije evtanazije. Odzivi škofov so ves čas nasprotovali toku, ki je vodil k legalizaciji, na drugi strani pa so, kot rečeno, z začudenjem spremljali, kako je širok krog ljudi v nizozemski javnosti sprejemal evtanazijo. Adrianus Kard. Simonis, predsednik nizozemske škofovske konference, je v uvodnem pismu v brošuro napisal, da upa, da bodo besedila koristila tistim deželam, ki šele iščejo, kako oblikovati

javno mnenje o evtanaziji in kako se do nje pravilno opredeliti. Zaskrbljeno je omenil, da zakonodajni postopek poteka v večjem številu držav in da je v vseh državah, ki so naklonjene legalizaciji evtanazije, zaznati, da zakonodajna procedura prehiteva oblikovanje javnega mnenja. Zato bi bilo treba »javno mnenje« dati v narekovaj.

Stališča nizozemske katoliške Cerkve so jasna. Naj nekoliko podrobneje predstavim pismo škofov *Nega v času trpljenja in umiranja* (4. april 2000) in zadnjo izjavo za javnost z dne 11. aprila 2001.

Pismo *Care During Suffering and Dying* (144-152) nekako »ponuja roko« zakonodajnemu postopku, čeprav mu hkrati popolnoma nasprotuje. Glavni poudarki pisma so naslednji: a) paliativne nege ni dovoljeno strpati v proces umiranja; njen namen ni pospeševanje umiranja, pač pa alternativa medicini, ki hoče za vsako ceno podaljševati življenje in v obupu misli, da je alternativa evtanazija; njeno bistvo je popolna oskrba, se pravi oskrba celotnega človeka; njen cilj je dvojen: dvigniti kvalitativno raven življenja v zadnjem obdobju, ne pa preprečevati naravno smrt; b) vlada bi se ji morala bolj posvetiti, Cerkev pa je pripravljena ponuditi svoje sodelovanje; c) paliativna nega bi morala postati startna črta razmišljanja; č) paliativna nega kot *celotna oskrba* zahteva podporo krščanskih občestev; d) verski pogledi na bolezen, trpljenje in smrt so celotni in izključujejo enostransko obravnavo

bolezenskih simptomov; e) paliativno nego podpirata osnovna morala in družbena etika in hkrati v njeni luči menita, da je evtanazija družbeno nesprejemljiva; f) čim bolj bi moralo postati znano, kakšno je pojmovanje življenja v Cerkvi in kako zanj ustrezno skrbeti. Paliativna nega pomeni mnogo več kot le obravnavo simptomov bolezni; nejn cilj je dvigniti kvaliteto življenja. To opredelitev paliativne terapije poudarja tudi gibanje hospic, najti pa jo je mogoče tudi med opredelitvami Svetovne zdravstvene organizacije (Poročilo izvedencev SZO, Geneve 1990). Pismo opredeli paliativno terapijo takole: a) je nujna sestavina enostranske medicine, katere cilj je podaljševati življenje; b) je oblika celostne oskrbe, kar pomeni, da ji je mar vsakršno človekovo trpljenje in da vključuje tudi bližnje člane družine; c) človeško umrljivost pojmuje kot nekaj naravnega. Pismo v naslednjem poglavju predstavi razvoj paliativne terapije na Nizozemskem. Poudari, da je bila Nizozemska ena prvih evropskih držav, ki je zavzela kritično stališče do medicine, katere cilj je bila le obravnavati simptoma in podaljševanje življenja in ki se ni znala soočiti z umrljivostjo in smrtjo. V tretjem poglavju škofje spregovorijo o verski perspektivi bolezni, trpljenja in smrti. Pismo sklene zanimivo poglavje, ki vprašanje celostne oskrbe postavi v okvir družbene etike.

Z izjavo za javnost z dne 11. aprila 2001 (161), dan za tem, ko je zakon sprejel zgornji dom par-

lament, so nizozemski škofje povzeli odzive zadnjih treh let, najprej pismo, v katerem so zgornjemu domu parlamenta poslali izjavo 29. novembra 2000 in pred tem izjavo, ki so jo poslali vladi oktobra 1999, ko je bil sedanji zakon vložen v parlament. V izjavi so z globokim obžalovanjem ugotovili, da legalizacija evtanazije najbrž predstavlja različne stopnje legalizacije končanja življenja. Prav tako so menili, da se lahko zgodi, da bodo zdravniki prisiljeni opravljati evtanazijo in pomagati pri samomoru. Kljub protestom škofov zakon omogoča, da lahko za evtanazijo zaprosijo tudi mladoletni. V vseh izjavah od leta 1983 so škofje stalno ponavljali, da je razprava o obrambi življenja popolnoma zastala ter da sta se po letu 1994 poleg tega pojavili še subjektivni merili »neznosen« in »brezupen«. »Na ta način nima nihče pravice odločati.« Po mnenju škofov to predstavlja zakonodajni prelom (konec zakonitosti) in je kot tak nesprejemljiv. Popolnoma namreč nasprotuje načelu, da je treba človeško življenje ščititi; to načelo je bilo vedno odločilno za razvoj zahodne družbe.

Morda bi kdo mislil, da je brošura opravičilo škofov, da več od tega niso mogli narediti. Pozornost zasluži tudi izjava kardinala Simona, da je Nizozemska primer države, v kateri pravo prehitveva javno obravnavo in kako njegove odločitve že vplivajo na zniževanje praga oziroma na sprejemljivost evtanazije tudi pri ljudeh, ki jim za poglobljene informacije ni mar.

