
DUHOVNOST ŽENSK
NA SLOVENSKEM



P O L I G R A F I

številka 73/74 • letnik 19, 2014

UREDILI
NADJA FURLAN ŠTANTE
MARJANA HARCET

P O L I G R A F I

Glavni urednik: Lenart Škof (Univ. na Primorskem)
Uredniški odbor: Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani), Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem), Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svetlič (Univ. na Primorskem), Anja Zalta (Univ. v Ljubljani)
Pisarna uredništva: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče,
Inštitut za filozofske študije, Garibaldijska 1, SI-6000 Koper, Slovenija
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: lenart.skof@zrs.upr.si
<http://www.poligrafi.si>

številka 73/74, letnik 19 (2014)
D U H O V N O S T Ž E N S K N A S L O V E N S K E M
Uredili: Nadja Furlan Štante, Marjana Harcet

Mednarodni uredniški odbor:
Th. Luckmann (Universität Konstanz), D. Kleinberg-Levin (Northwestern University),
R. A. Mall (Universität München), M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb),
D. Louw (University of the Free State, Bloemfontain), M. Volf (Yale University),
K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),
M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),
P. Zovatto (Università di Trieste), T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),
L. Olivé (Universidad Nacional Autónoma de México), A. Louth (Durham University),
P. Imbert (University of Ottawa), Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara), E. Krotz
(Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma de Metropolitana-Iztapalapa),
S. Touissant (École Normale Supérieure), B. Mezzadri (Université d'Avignon),
A. Bárabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. v Ljubljani)

Recenzije knjižnih izdaj: Tomaž Grušovnik, Univ. na Primorskem, UP ZRS,
Garibaldijska 1, si-6000 Koper, Slovenija
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: tomaz.grusovnik@zrs.upr.si

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

133.2-055.2(497.4)(082)(0.034.2)
27-584(497.4)(082)

DUHOVNOST žensk na Slovenskem [Elektronski vir] / uredili Nadja Furlan Štante, Marjana Harcet. - El. knjiga. - Koper : Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, 2014. - (Poligrafi, ISSN 1318-8828 ; letn. 19 (2014), št. 73-74)

ISBN 978-961-6964-15-9 (pdf)
i. Furlan-Štante, Nadja
278955520

Oblikovanje: Peter Skalar, Prelom: Preprinta d.o.o.
Tehnično uredništvo: Alenka Obid
Dostopno na: www.zrs.upr.si/revije
Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: *The Philosopher's Index*, *Cobiss*
Založnik – naročila – Copyright ©: Univerza na Primorskem,
Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales,
Garibaldijska 1, si-6000 Koper, Slovenija
Za založnika: Rado Pišot
Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: zalozba-annales@zrs.upr.si
Dvojna številka: € 20,00
Poligrafi so izdani s sofinanciranjem
Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

DUHOVNOST ŽENSK
NA SLOVENSKEM

Nadja Furlan Štante, Marjana Harcet: *Žensko obličje duhovnosti:
zborniku na pot*

3

Maca Jogan: *Ženske in zmešnjave v »naravnem redu«*

9

Nadja Furlan Štante: *Ženska duhovnost v Sloveniji: med tabujem in
prakso*

49

Marjana Harcet: *Ko zrcalce obmolkne in se prebudi želja po
subjektivnosti*

61

Tina Ban: *Sveti kraji novodobniške duhovnosti*

73

Sonja Bezjak: *Kaj so počele ženske v samostanih?*

103

Snežna Večko: *»V enem samem poletu ljubezni ...«: Duhovnost uršulink
na Slovenskem*

141

Ela Porić: *Duhovnost je njen način življenja*

159

Erika Schauer: *Moje odkrivanje boginje – v enajstih slikah*

169

Povzetki / Abstracts

187

Avtorice / Authors

199

ŽENSKO OBLIČJE DUHOVNOSTI: ZBORNIKU NA POT

Duhovnost je pojem, ki je v sodobnem konzumeristično, materialističnem svetu čestokrat razumljen kot protiutež le-temu. V znanstvenem izrazoslovju je lahko razumljen kot religijska vsebina (z vidika ozkih, vsebinskih definicij religije) ali pa kot religija sama (v širšem okviru, funkcionalističnih in odprtih definicij religije). Vendar pa je fenomen duhovnosti navadno tako v znanstveni teoriji kot tudi vsakdanji duhovni praksi, obravnavan v okviru splošnosti, ki ne pripoznava (ženske) in/ali razlikuje spolne dimenzije. Duhovnost, duhovna praksa in razumevanje le-te sta tesno povezani z vsemi dimenzijami življenja, in zato je ena izmed zelo pomembnih označb človeka in njegovega življenja vsekakor tudi dimenzija spola in posledično razlika, ki jo le-ta prispeva k duhovnosti in duhovni praksi, predvsem skozi njegovo razumevanje in aplikacijo tega razumevanja, ki pa je bilo podrejeno patriarhalnim in andocentričnim pogledom na svet in na človeka.

Ravno spolna perspektiva je namreč, predvsem v teoretičnih delih o duhovnosti, pogosto spregledana. Tako kot pri večini drugih področjih življenja je kljub emancipaciji žensk, moškost norma, ki določa pravila in okvire duhovnosti: kdo jo lahko prakticira, komu je dodeljena duhovna avtoriteta in kako je duhovnost pravzaprav živeta. Duhovnost je bila (v zahodni teologiji) tradicionalno gledano uradna posebna pravica moških. Bila je pridržana moškim, ki so razvili osnovna pravila duhovnih praks, misli, jih zapisali in skozi javni prostor, ki so si ga lastili od antike dalje svoj pogled posredovali naprej skozi generacije. Medtem pa so ženske vseskozi gojile in prakticirale njim lastno duhovnost in duhovno prakso, ki je imela bolj značaj privatnosti, ljudske ali poganske pobožnosti, kot pa uradne religijske prakse. Prav-to je imelo velik vpliv na duhovno življenje žensk.

Sodobno zavedanje in upoštevanje teorije spolnih razlik pa je odprlo nove dimenzije izraznosti duhovnosti in duhovnih praks ter spodbudilo razvoj novih oblik ženske duhovnosti. Prav tako je tudi nastanek in razvoj novih religijskih gibanj (v 70-ih in 80-ih letih dvajsetega stoletja),

posledično močno doprinesel k razvoju vprašanja enakopravnosti spolov znotraj religijskega polja ter vprašanja kategorije spola v duhovnosti. Postopoma so začele nastajati nove oblike ženskih duhovnosti, ki so včasih označene s pojmom gibanje »womanspirit« (»ženskiduh«), ali kot duhovni in metafizični feminizem. Te oblike nove ženske duhovnosti so nastale v drugem valu feminizma dvajsetega stoletja. Sodobna ženska duhovnost je danes pestra celovitost raznolikih oblik in značajev. V njenem najbolj obširnem opisu pomeni duhovno iskanje in kreativno izraznost sodobne ženske, bodisi znotraj ustaljenih religijskih institucionalnih okvirov, ali pa zunaj njih v bolj ne-tradicionalnih oblikah religijskih in sekularnih praks. Ženska duhovnost je lahko razumljena tudi kot zahteva žensk po pripoznanosti, možnosti soudeležbe tako v duhovnih zadevah, njihovem sooblikovanju in splošnem udejstvovanju v religijski in družbeni sferi življenja. Ženska duhovnost tako predstavlja možnost duhovne samouresničitve, kot utelešene (ženske) osebe z novo zavestjo duhovne moči. To se posledično izraža v novem pojmovanju občestva, novem odnosu do narave in vseh živih bitij na planetu.

Vprašanje ženske duhovnosti v kontekstu feministične teologije in religijskega feminizma je v Sloveniji pionirsko področje, ki še ni našlo pravega mesta v akademskih znanstvenih sferah in je praktično še neraziskano in nepoznano področje, ki čaka temeljitejše umeščenosti in razvoja. V pričujoči številki *Poligrafo*v so tako zbrani prispevki, ki v širšem kontekstu razvijajo vprašanje ženskih oblik duhovnosti v Slovenskem religijskem prostoru. Avtorice posameznih prispevkov prihajajo iz različnih ved in področji: teologije, religiologije, sociologije, antropologije, poezije... Prav tako raznolika in pestra je tudi vsebinska sestava prispevkov: poleg teoretičnih in empiričnih znanstvenih prispevkov sta navzoča tudi dva konkretna primera osebnih ženskih duhovnih praks, ki nosita značaj osebne izpovedi in eseja. V skupno osemperesno deteljico so v okviru pričujoče številke *Poligrafo*v, povezni tako po vsebini kot tudi po religijski (ne)pripadnosti si raznoliki prispevki. Posamezne prispevke povezuje duhovna poezija pesnice Barbare Hočevar Balon. Pestra in barvita raznolikost prispevkov priča o mnogoterosti živih obrazov številnih oblik ženske duhovnosti, ki se porajajo na Slovenskem. V tem oziru je pričujoči zbornik lahko razumljen tudi kot sled ženskega medreligijskega dialoga v slovenskem prostoru.

Zbornik poskuša predstaviti teoretično srce ženskih oblik duhovnosti ter implicirati model etičnega enakovrednega soobstoja tako imenovane ženske duhovnosti v slovensko religijsko-družbeno sfero. Predvsem pa omogoča globlje uvide v problematiko dojetanja fenomena duhovnosti v kontekstu spolne dimenzije ter prav tako razkriva kreativne napetosti, ki so navzoče na področju proučevanja duhovnosti in vprašanja spolov ter posledično prikaže nove duhovne ideje, obrede in duhovne prakse, ki so se in se oblikujejo v praksi sodobnih ženskih gibanj oziroma ženskih oblik duhovnosti. Le-te lahko razumemo kot znamenja delovanja duha v sodobni kulturi, ki vodi k temeljitim transformacijam in morda novim začetkom.

Nadja Furlan Štante, Marjana Harcet

B E D U I N K A

Če bi bila Beduinka,
bi bil ves svet moj.
Razbeljen pesek od obzorja do obzorja
in hladen šotor
in črnomodro platno,
ti pa bi bil moj moški, divji in ponosen.
Za tabo bi šla
na konec puščave,
na konec sveta.
Rodila bi ti vse polno otrok,
v bolečinah,
in tekali bi vsenaokrog,
temnooki in čedni
in pametni in vsevedni.
Najine kamele
bi modre in zlobne korakale skozi vročine,
in moje tkanine
bi se prodajale preko oaz.
Ko bi prišel čas,
bi naju sinovi
poslali v Meko
na zadnjo pot odrešitve.
Nadela bi si sveto romarsko obleko,
in namesto molitve
bi si rekla samo:
kaj vse je bilo...
kaj vse sva doživela!
Dobro je. Skupaj sva ostarela.
Potem bi skupaj pokleknila k Bogu,
Edinemu, Odpuščajočemu, Usmiljenemu,
in vedela bi, da sva živela.

Barbara Hočevar Balon

ŽENSKÉ IN ZMEŠNJAVE V »NARAVNEM REDU«

M a c a J o g a n

Uvod

V začetku 21. stoletja so »zmešnjave« v tradicionalnem družbenem spolnem redu že tako očitne, da se jim tudi nosilci zgodovinsko pomembnih duhovnosti ne morejo izogniti. Glavni vzrok za njihovo zaskrbljenost so ženske, ki naj bi v sodobnosti pretirano poudarjale svojo podrejenost in neenakopravnost ter postajale nasprotnice moških, kar pa vodi v »škodljivo zmešnjava, ki ima takojšnje in smrtonosne učinke na strukturo družine«, kot je v *Pismu o sodelovanju med moškimi in ženskami v cerkvi in svetu* 31. julija 2004 javnosti sporočil kardinal Joseph Ratzinger.¹ Podobna svarila so se začela pojavljati vzporedno z javnimi zahtevami za odpravo diskriminacije žensk in so stara vsaj toliko, kot je Deklaracija o pravicah ženske in državljanke (1791) Olympe de Gouges.

Kolikor bolj so ženske dejansko pridobivale socialne pravice, toliko glasnejši so bili pomisleki o škodljivosti takšnih sprememb, tako v reliigijsko kot posvetno znanstveno določeni duhovnosti. V našem prostoru je ključna nosilka prve duhovnosti Katoliška cerkev, za katero Hans Küng² ugotavlja:

Komaj kje je še kakšna velika ustanova, ki bi v naših demokratičnih časih z drugače mislečimi in kritiki iz lastnih vrst ravnala tako ljudomrzno in nobena tako ne diskriminira žensk – s prepovedovanjem preprečevanja nosečnosti, porok duhovnikov in mašniške posvetitve žensk. Nobena ne polarizira družbe in politike tako močno ter po vsem svetu z rigorističnimi stališči glede splava, homoseksualnosti, evtanazije in podobnega. Vse to pa s sijem nezmotljivosti, kot da bi šlo za voljo Boga samega.

¹ Navedeno po članku Ali-ja H. Žerdina "Vatikan o ženskah", *Mladina*, 8. avgust 2004, str. 21–23.

² H. Küng, *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. Sophia, Ljubljana 2004, str. 7, 8.

Po Küngovem³ mnenju v sodobni Katoliški cerkvi »namesto aggiorramento v duhu evangelija zdaj spet velja tradicionalni integralni katoliški nauk«. Ta nauk pa ni bil prijazen do ženskega spola in je vztrajno deloval za ohranjanje moškega gospodovanja.⁴ Podobno kot v drugih religijskih razlagah je tudi v krščanski/katoliški duhovnosti sklicevanje na Boga služilo instrumentalizaciji žensk: naravna razlika med spoloma, ki je *conditio sine qua non* obstoja človeške družbe sploh, je (bila) v teh razlagah podaljšana v družbeni prostor, to pomeni, da ima družbeno določena neenakost med spoloma lastnosti (božje in) naravne stalnice.⁵ Takšen religijsko določen spolni red deluje samourejevalno in z izključitvijo dvoma o pravilnosti in pravičnosti tudi samopotrjevalno ter samourtrjevalno. Upoštevati je treba dejstvo, da so temeljne svete nauke ustvarjali moški (kot posredniki med bogom in človekom) »po svoji podobi« in meri, na kar v zadnjih desetletjih opozarja zlasti mnogo raziskovalk.

V drugi polovici 20. stoletja, ko je vprašanje odpravljanja diskriminacije žensk že dobilo svetovne razsežnosti, so na to, da religijski govor o človeku (človekovem dostojanstvu) ni spolno nevtralen, temveč enospolno moško pristranski, začele opozarjati tudi feministične teologinje.⁶

³ Küng, *n. d.*, str. 179.

⁴ M. Jogan, "Mulieris dignitatem in božja previdnost", *Družboslovne razprave*, XXIX (1), 2013.

⁵ Takšno naturaliziranje identitete spolov in njihovih družbenih vlog je povezano z neenakostjo v družbeni moči in oblasti, na kar opozarjajo zlasti številne feministično (teološko in posvetno družboslovno) usmerjene raziskovalke različnih področij družbenega delovanja. Tako Margaret Jackson na podlagi podrobnega proučevanja feministične kritike (moško določene) konstrukcije spolnosti od 1850 do 1940 sklepa, da je »izzivanje patriarhalnih definicij 'naravnega' v mnogih ozirih sedaj tako težko in nevarno, kakor je bilo v 19. stoletju«, kajti »moč za opredelitev tega, kaj je 'naravno', ostaja ključna za ohranitev moške moči in strukture odnosov med spoloma«. Avtorica tudi poudarja, da kadar se pojavijo grožnje sistemu moči, se oblikujejo in širijo teorije, ki opravičujejo to moč in/ali pa dokazujejo, da sprememba ni možna, ali pa usmerjajo spremembe v smer, ki zagotavlja ohranjanje strukture moči. (M. Jackson, *The Real Facts of Life. Feminism and the politics of sexuality c1850–1940*. Taylor&Francis Ltd., London 1994, str. 185.)

⁶ H kritičnemu premisleku religijskih naukov (npr. krščanskega) je vabilo vedno več del, npr. M. Daly z naslovi *Cerkev in drugi spol* (M. Daly, *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston 1968), *Onkraj Boga očeta* (M. Daly, *Beyond God the father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston, Houghton Mifflin, 1973), *Čisto poželenje* (M. Daly, *Pure Lust*, Beacon Press, Boston, 1984.) ali dela R. Radford Reuther, kot je *Seksizem in govor o Bogu* (1983), in študije nemških feminističnih teologinj z U. Ranke Heinemann na čelu in njenim znamenitim delom *Katoliška cerkev in spolnost* iz leta 1988 (U. Ranke-Heinemann, *Katoliška Cerkev in spolnost*, DZS, Ljubljana 1992.). V Zagrebu je pri založbi Krščanska sadašnjost 1973

Pojavila so se vprašanja, kot jih je zapisala E. Sorge:⁷ ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam; ali ni religiozno povelečevanje moško božjega gospodovanja in hlapčevstva zgodovinsko preseženo in sploh v temelju nesmiselno; zakaj se kot simbol božjega ne pojavlja modra stara ženska; kako so se sploh lahko takšne ženske dejavnosti, kot so spočetje, rojstvo, nosečnost, hranjenje in ustvarjalna telesnost tako razvrednotile, da so bile (zlo)razumljene kot božja kazen za človeške grehe. Na podlagi kritične presoje teologije, ki je po oceni E. Sorge⁸ tri tisoč let govorila s »seksističnim jezikom in moškimi podobami ter simboli«, so bile postavljene tudi zahteve, da je

treba na novo oceniti vlogo in pomen žensk in ženske duhovnosti; odkriti in preseči vsako obliko sovraštva do žensk in podrejanja žensk v preteklosti; spremeniti enostransko moško usmerjeno teologijo v teoriji in praksi tako, da bo krščanska religija postala naklonjena ženskam.⁹

Podobno »krivoverske« zahteve so se v zadnjih desetletjih 20. stoletja pojavile tudi v tisti duhovnosti, ki ima od razsvetljenstva naprej izhodišče v znanosti.¹⁰ Znanstveno pojasnjevanje družbene urejenosti in spolno specifičnih vlog se je navzven vselej kazalo kot nevtrarno, kot zgolj pojasnjevanje »objektivnega sveta«, pri tem pa je ostajalo v ozadju spoznanje, ki ga je že 1911 zapisal G. Simmel: objektivno = moško.¹¹ V razlagah o družbi je človek nastopal kot človek sploh, vendar je šlo za posploševanje njega (moškega) in ne nje (ženske).¹² Ženske so bile dol-

izšlo delo L. Matković *Žena i crkva* (L. Matković, *Žena i crkva*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1973.), ki je bilo pionirsko v takratnem jugoslovanskem prostoru. Podrobneje o krščanski feministični teologiji v delu N. Furlan, *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*. Založba Annales, Koper 2006, str. 159–216. E. Sorge, *Religion und Frau*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987, str. 159–216.

⁷ Sorge, *n.d.* Njeno delo *Religion und Frau* je prvič izšlo 1985, 1987 je bila že tretja izdaja, avtorica pa je bila označena kot »krivoverka«.

⁸ Sorge, *n. d.*, str. 29.

⁹ Sorge, *n. d.*, str. 31.

¹⁰ V zvezi z vprašanjem družbene (ne)enakosti spolov so zlasti pomembne družboslovne znanosti in humanistika.

¹¹ Navedeno po L. Coser (L. A. Coser, "Georg Simmels vernachlässigter Beitrag zur Soziologie der Frau", v: H. J. Dahme in O. Rammstedt (ur.), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, str. 80–90).

¹² Gotovo ni Simone de Beauvoir svojega znamenitega dela *Drugi spol* po naključju uvedla z motom filozofa Poulaina de le Barreja, ki je že leta 1673 v delu *O enakosti spolov* zapisal:

ga stoletja izključene iz ustvarjanja znanstvenega znanja, ker kot nosilke čustev niso sodile na področje razuma. V glavnem je bilo zaželeno in obvezno, da so nastopale kot »govoreča orodja«, vendar tudi v tej vlogi zelo omejeno govoreča. Ustvarjalci takšnih razlag, ki so (bile) ženskam neprijazne, so bili moškega spola.

Vendar pa ni pomemben le spol ustvarjalcev sam po sebi, temveč z njim povezane možnosti, ki vplivajo na sam postopek ustvarjanja duhovnosti, torej zamejitev predmeta in načina analiziranja ter pojasnjevanja medsebojne povezanosti in (so)učinkovanja sestavin celote, družbe.

Problem je, ker to vedno delajo moški z moške perspektive. To pomeni, da je vse znanje o ženskah filtrirano skozi odnose moči in podrejenosti, ki prevladujejo med moškimi in ženskami.¹³

Torej sta moško videnje medčloveških razmerij in moška možnost izključevanja iz nekaterih (neprijetnih, a za obstoj posameznika in celote konstitutivnih) praktičnih dejavnosti omogočala oženje izkustvenega empiričnega polja kot podlage za teoretsko posploševanje. Redukcionistično znanje pa je imelo *per definitionem* status integralnega znanja in je kot hierarhično višje predstavljalo tudi podlago za praktično regulacijo in utrjevanje (obstoječe) asimetrične razporeditve moči po spolu in socialnem statusu.¹⁴

Vprašanje seksizma v znanstveni produkciji duhovnosti je aktualno tudi danes, kajti ta dejavnost je še vedno pretežno »njegova zgodba« (»his story« – kot to označuje S. Benhabib).¹⁵ Zato naj bi odpravljanje seksizma in opuščanje androcentrične pristranskosti v znanosti spodbudilo pomemben prelom v tej duhovnosti, ki bi imel podoben učinek na zavest kot Kopernikovo odkritje.¹⁶

Različni znaki preloma z religijsko in tudi znanstveno enodimenzionalno duhovnostjo so se že razvili, ženske postajajo vedno bolj vidne

»Podvomiti je treba o vsem, kar so o ženskah napisali moški, saj ti razsojajo v svoji lastni pravdi.« (Poulain de la Barre v S. de Beauvoir, *Drugi spol*. Delta, Ljubljana 1994/1999).

¹³ U ugotavlja A. Saarinen, "Feminist Research: In Search of a New Paradigm?", *Acta Sociologica*, 31, 1988, str. 38.

¹⁴ M. Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1990, str. 49–62.

¹⁵ S. Benhabib, "Feminism and Question of Postmodernism", v: A. Giddens et. al., (ur.): *The Polity Reader in Gender Studies*, Polity Press, Cambridge 1994.

¹⁶ Poudarja G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press, New York 1986.

ustvarjalke nove duhovnosti in postopno tudi pomembne nosilke sprememb družbenih razmer. Odpravljanje diskriminacije žensk iz »ženskega« postopno postaja »moško vprašanje«,¹⁷ k čemur prispevajo tudi tisti znanstveniki, ki razkrivajo dejanski položaj žensk v sodobnem svetu. Švicarski sociolog Albert Godenzi¹⁸ na podlagi mednarodne statistike potrjuje neenakost spolov glede na delovni čas, organizacijsko moč, dohodek, osvobojenost od gospodinjanskega dela itd. ter ugotavlja, da ob koncu 20. stoletja še obstaja množičen sistem materialnih prednosti in da moško nasilje ni individualni patološki pojav, temveč logična posledica kolektivne prednosti moških.

Čeprav slojno (rasno, generacijsko) neenako razporejene, so prednosti moških pogosto še zagotovljene s prevladujočim institucionalnim redom v sodobni družbi in prilagojene neoliberalističnim imperativom individualizma. Razkrajjanje »naravnega reda« neenakosti po spolu je zato sicer še dojeta kot »zmešnjava«, vendar se takšno videnje zmanjšuje, v duhovnih obzorjih pa dobiva vidno mesto egalitaren red. Obseg in globina sprememb se razlikujeta glede na kulturne posebnosti konkretnih družbenih okolij ter zlasti glede na stopnjo spolno asimetrične razporeditve družbene moči in oblasti. V nadaljevanju bo težišče obravnave te tematike slovenska družba v času samostojne države.

Postsocializem in retradicionalizacija na Slovenskem

Rahljanje androcentričnega reda poteka povsod¹⁹ in od vsega začetka »v senci« nenehnih groženj z izgubo »prave ženskosti«, »čudovite žen-

¹⁷ Na to so v zvezi z družbenim zagotavljanjem enakosti spolov odločno opozorili švedski moški (tudi na najvišjih položajih) v času priprav na Četrto svetovno konferenco o ženskah 1995. Več v G. Bergstrand et. al., *Prostori moškosti*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996. V nasprotju s takšno usmeritvijo so prizadevanja za oživitev »pravil moških« in za njihovo odločilno vlogo v ponovnem vzpostavljanju reda (več o tem v ZDA: S. D. Rose, »Christian Fundamentalism: Patriarchy, Sexuality, and Human Rights«, v: C. W. Howland (ur.): *Religious fundamentalisms and the human rights of women*, St. Martin's Press, New York 2001).

¹⁸ A. Godenzi, "Determinants of culture: men and economic power", v: *Male Roles, Masculinities and Violence*, UNESCO, Pariz 2000, str. 35–51.

¹⁹ Kot primer lahko vzamemo dogajanje v francoski družbi, kot o njem poroča G. Fraisse, ki poudarja, kako težko je bilo po revoluciji (1789) umestiti v demokratično načelo enakosti tudi vse podrejene in posebno ženske, pri katerih so branilci tradicionalnega reda poudarjali različnost žensk glede na moški spol in si zastavljali vprašanje, »kaj bo z ljubeznijo,

ske narave«. ²⁰ Ker so ženske v slovenski družbi dejansko dobile večino človekovih pravic v času socializma, je po razlagah varuhov »naravnega« spolnega reda in »prave« ženskosti na Slovenskem prav socializem tisti red, ki naj bi najbolj ogrožal žensko identiteto in njeno »naravno« družbeno vlogo. Reševanje »prave« ženskosti se je zato okrepilo z zasukom političnega sistema (1990) in zlasti v samostojni Sloveniji, ko je skrb za vrnitev žensk k svoji »čudoviti naravi« dobila vidno mesto v javnem govoru; težnja po ponovnem udomačevanju (domestikaciji) žensk pa je postala (bolj ali manj prikrita) neločljiva sestavina »modernizacije« in »demokratizacije«.

Vsebinsko polnjenje demokracije s prikrito mizoginijo je povečevalo svojo privlačnost s poudarjenim primerjanjem med »nekoč«, ko slovenski narod še ni številčno nazadoval, in »sedaj«, ko je zaradi moralnega razsula in razkroja družine obsojen na izumrtje. »Nekoč« je pomenilo predsocijalistično obdobje, »sedaj« pa socialistično in delno že postsocijalistično, kolikor so v zadnjem še značilnosti socialistične urejenosti. Veliko odgovornosti za negativne pojave (ki da ogrožajo narodov obstoj) pa naj bi ležalo na ženskah. Obtoževanje žensk pa ni (bilo) značilno le za slovenske razmere. Gesli »nazaj k družini« in »proč od umazane-ga javnega življenja« sta namreč ob začetku tranzicije odmevali v vseh tranzicijskih postsocijalističnih družbah, ²¹ zlasti pa v tistih državah, ki so uvajale spremembe s »šok terapijo«.

če z demokracijo ukinemo razlike, če smo vsi enaki«. G. Fraisse razkriva pravi cilj takrat prevladujočih odgovorov: »V imenu ohranjanja ljubezni naj ženske ostanejo podrejene.« (T. Lesničar - Pučko, V ekonomski krizi se bo moška nadvlada stopnjevala (pogovor s francosko filozofinjo Genevieve Fraisse). *Objektiv*, 2013, <http://www.dnevnik.si/objektiv/intervjuji/v-ekonomski-krizi-se-bo-moska-nadvlada-stopnjevala>, 16. 11. 2013)

²⁰ Na Slovenskem se je »reševanje« ogrožene »prave« ženske identitete in družbene vloge začelo v zadnjih desetletjih 19. stoletja, se nadaljevalo v prvi polovici 20. stoletja, se nekoliko pritajilo (»poniknilo«) v času socialistične ureditve (1945 do 1990) in se spet pojavilo v samostojni Sloveniji (M. Jogan, *Ženska, cerkev in družina*. Delavska enotnost, Ljubljana 1986; Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, n. d.; M. Jogan, *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 2001; M. Jogan, »Slovenska (postmoderna) družba in spolna neenakost«, *Teorija in praksa* 41 (1–2), 2004; M. Jogan, »Tranzicija in oživljeno udomačevanje žensk«, v: M. Antić Gaber (ur.): *Ženske na robovih politike*, Sophia, Ljubljana 2011).

²¹ T. A. Klimenkova, *Problems and Strategies of New Russian Women's Movement. Aren't We Involved in Politics?* Manuskript, referat na mednarodnem kongresu From Dictatorship

Z enostranskim idealiziranjem demokracije se je lahko po odpravi socialistične urejenosti modernizacija in evropeizacija slovenske družbe uporabljala kot okvir za retradicionalizacijo. Zagovorniki in utrjevalci demokratizacije v (post)socialističnih družbah pa se niso opirali na celovite podobe (razvitih kapitalističnih) družb vzornic, temveč so uporabljali razlage, ki so jih oblikovali po načelih redukcionalizma in dehistorizacije.²² Ker je bila ciljna demokratična ureditev razumljena kot »naravna«, vsi pretekli urejevalni posegi v imenu socialistične preobrazbe pa kot motnja v tem splošnem (globalnem!) razvoju, so bile (»brezobzirne«) kritike socializma obložene z visoko stopnjo upravičenosti in hkrati privlačnosti ter veljavnosti, ker so kazale vrnitev k »pravemu naravnemu« stanju.

Za zagovornike »pravega reda« je emancipacija žensk oziroma vstopanje žensk v javni prostor sploh ena od hudih motenj tega »naravnega« stanja družbe, »zlo«, ki da je vzrok za moralni in siceršnji razkroj družbenih skupnosti. Zoper to »zlo« nastopajo v zadnjih desetletjih (v različnih okoljih) tudi mnoge fundamentalistične organizacije.²³

to Democracy: Women in Mediterranean, Central and Eastern Europe, Barcelona, 16-18 September (1993), str. 2.

²² Jogan, "Tranzicija in oživljeno udomačevanje žensk", str. 147–149.

²³ Različne množične protiegalarne in protifeministične organizacije, ki so se pretežno navdihovale v religijskih razlagah, so se pojavljale vzporedno z ženskim organiziranim delovanjem. Če vzamemo kot primer ZDA, med takšnimi krščanskimi fundamentalističnimi bojovníki v sodobnosti najbolj izstopata Promise Keepers, moška organizacija, ustanovljena 1990 (ki so jo sestavljali zlasti belci srednjega razreda, heteroseksualno usmerjeni). Po oceni vodje te organizacije Tonyja Evansa leta 1994 naj bi bila »feminizacija moških« glavni vzrok za krizo moškosti in sploh (moralno) krizo ameriške družine in družbe; moški se oddaljuje od svoje »prave narave«, izgublja oblast nad ženo in otroki, zato poudarja, da morajo moški spet prevzeti vodenje.

Zoper to »krizo« se več skupin na zvezni ravni bori za »starševske pravice«. Po oceni S. D. Rose (*n. d.*) politična izhodišča skupin za »starševske pravice« v ZDA predrzno podpirajo patriarhalni, moškosrediščni red in dajejo prednost pravicam moških nad pravicami žensk, pravicam staršev nad pravicami otrok in države. Med gibanji, ki poskušajo ohraniti in na novo utrditi hierarhijo med spoloma v ZDA, je treba vsekakor omeniti še gibanje za moške pravice, ki od leta 1980 naprej poteka v okviru krovne organizacije National Congress for Men (v kateri so zlasti zelo močne organizacije za pravice očetov). Organizirani antifeminizem se je v osemdesetih pojavil tudi v Kanadi: od 1980 naprej deluje krovna organizacija REAL Women (S. Bashevkin, *Women, Power, Politics: The Hidden Story of Canada's Unfinished Democracy*. University Press, Oxford 2009, str. 126–127, 172–174). Po svoje se antifeminizem kaže tudi v umetnosti, npr. v filmu: na zadnjem Liffu je bila izrazito navzoča tradicionalna podoba ženske

Ob temeljni podobnosti glede vsebnosti androcentrizma med post-socialističnimi in utrjenimi demokratičnimi (kapitalističnimi) družbami je razlika med njimi predvsem v stopnji institucionalnega nadzora nad tem pojavom in v strategiji sistematičnega načrtnega odpravljanja androcentrizma. Ta razlika je omogočala spretnost: medtem ko je v 80. in 90. letih 20. stoletja vprašanje spolne neenakosti v razvitih (kapitalističnih) družbah že prišlo v ospredje²⁴ javnega govora in neposrednega družbenega urejanja,²⁵ se je v mnogih postsocialističnih okoljih zanimanje za to problematiko vnaprej potiskalo na obrobje s sklicevanjem na »razvite« družbe in tudi s poudarjanjem, da je to »luksuz«, ki si ga ne morejo privoščiti.²⁶

Čeprav so (bile) med posameznimi postsocialističnimi državami velike razlike, je ta tendenca očitna povsod, tudi v slovenskih okoliščinah. Tu se je spreminjanje družbene strukture po odpravi socialistične urejenosti začelo na političnih in ekonomskih temeljih, ki so se zlasti v 70. in 80. letih že opazno oddaljili od tistega tipa socializma, ki je veljal kot »pravi« (»realni«).²⁷ Postopno demokratiziranje političnega življenja je potekalo v ekonomskih okoliščinah, ki so pogosto delovale stresno

po meri moških stereotipov (T. Lesničar - Pučko, »Spet iščejo Žensko«, *Objektiv*, <http://www.dnevnik.si/objektiv/komentarji/spet-iscejo-zensko->, 16. 11. 2013).

²⁴ Poleg »tradicionalne« politike enakosti spolov gre v 90. letih za dopolnilno uresničevanje koncepta integracije načela enakosti spolov (gender mainstreaming) na vseh področjih in na vseh ravneh politike. Ta koncept se je prvič pojavil po tretji konferenci OZN za ženske (1985), v Evropi pa se zlasti utrjeval s srednjeročnimi (petletnimi) načrti dejavnosti Evropske komisije za enake možnosti žensk in moških od začetka 80. (več o tem: V. Kozmik (ur.), *Integracija načela enakosti spolov*. Vlada Republike Slovenije, Urad za žensko politiko, Ljubljana 1998). V začetku 21. stoletja vse dejavnosti EU temeljijo na jasnem izhodišču, ki se glasi: »Enakost spolov je temeljna pravica, skupna vrednota EU in nujni pogoj za doseganje ciljev EU glede rasti, zaposlovanja in družbene povezanosti.« (European Commission, *Women and men in decision-making 2007: Analysis of the situation and trends*. 2007, str. 5).

²⁵ M. Jogan, »Seksizem, politika in politična kultura«, *Teorija in praksa* 29 (11–12), 1992; Jogan, »Slovenska(postmoderna) družba in spolna neenakost«, *n. d.*

²⁶ Na takšno oceno so naletele raziskovalke, ki so 2004–2006 v okviru Srednjeevropskega centra za ženske in mlade v znanosti razkrivale, kakšna je ozaveščenost o enakih možnostih žensk in moških v znanosti v več srednjeevropskih postsocialističnih državah (Češka, Madžarska, Slovenija, Slovaška). Več o tem v D. Mladenić (ur.), *Enakost žensk in moških v znanosti in raziskovanju v Sloveniji*. Partner graf, Grosuplje 2006.

²⁷ V zadnjih letih, zlasti po Resoluciji o totalitarizmu (...), se v glavnem govori le še o komunizmu, ki da je per se totalitaren, kar omogoča izenačevanje komunizma (kar je enako tudi samoupravnemu socializmu) s fašizmom in nacizmom brez ostanka.

(občasno pomanjkanje različnih dobrin za vsakdanje življenje), vendar je kljub temu večina prebivalcev živela sorazmerno ugodno, z omejeno družbeno neenakostjo, predvsem pa je bila s sistemom javne blaginje zagotovljena socialna varnost (možnost izobraževanja, dostopnost do zdravstvenega varstva itd.).

Zamenjava enostrankarskega političnega sistema z večstrankarskim (1990) in sistematično vpeljevanje tržnega gospodarstva pa nista pomenila nadaljevanja prizadevanj za odpravljanje spolne neenakosti in za utrjevanje egalitarizma oziroma za večjo pravičnost v razdelitvi ustvarjenih dobrin nasploh. Množične (slabe) izkušnje z novim redom se odražajo tudi v zmanjševanju pozitivnega vrednotenja (že samega pojma) kapitalizma v zadnjih dveh desetletjih.²⁸

Splošna težnja po ponovnem udomačevanju (redomestikaciji) žensk v postsocialističnih družbah se je v Sloveniji pokazala tako na duhovni kot na čisto predmetni ravni. Na prvi ravni se je najbolj očitno izražala povezano s težnjami po novi evangelizaciji oziroma rekatolizaciji,²⁹ najpogosteje v zahtevah po moralni prenovi družbe. Družba naj bi bila

²⁸ O spremenjenem odnosu do pojmov socializem in kapitalizem očitno govorijo podatki iz raziskav slovenskega javnega mnenja leta 1993 (N. Toš et al., *SJM 1993/1*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 1993, vpr. 1.11.) in 2011 (B. Malnar et al., *SJM 2011/2: Svetovna raziskava vrednot in Ogledalo javnega mnenja*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana, 2013, vpr. S 45 in S 56), ko so bili odrasli vprašani zaproseni, da »brez posebnega razmišljanja« določijo svoj odnos do teh dveh sistemov ob naslednji možnosti: »Našteli vam bomo nekaj besed oz. pojmov, vi pa na hitro, po prvem vtisu, brez dolgega razmišljanja ocenite, ali imate do njih zelo pozitiven, pozitiven, negativen ali zelo negativen odnos.« Do pojma kapitalizem je 1993 imelo (zelo) pozitiven odnos 21 %, 2011 pa 13 %; do pojma socializem pa je bil ustrezen odnos 1993 17,9 % in 2011 44 %. Negativen (in zelo negativen) odnos do socializma se je zmanjšal s 27,9 % na 16 %, do kapitalizma pa povečal z 29 % na 40 %.

²⁹ Prizadevanja za novo evangelizacijo oz. rekatolizacijo so močna v tistih družbah, ki da so se preveč »oddaljile« od Boga (M. Jogan, »Rekatolizacija slovenske družbe«, *Teorija in praksa* 45 (1–2), 2008; M. Jogan, Odgovori na vprašanja M. Blažiča v prispevku »In nomine deus«, *Narobe*, VI (21), 2012). Potreba po rekatolizaciji je (bila) povezana s povečevanjem sekularizacije v večini evropskih držav. »Rekatolizacija Evrope« je bilo zato ključno sporočilo papeža Janeza Pavla II. na njegovih številnih poteh po evropskih državah v začetku 90. let. Rekatolizacija je (bila) posebej poudarjana v tistih postsocialističnih družbah, v katerih je šlo za dokaj močno izključenost Cerkve iz javnega življenja v času socializma. Ta prizadevanja spominjajo na protireformacijo konec 16. in v začetku 17. stoletja, ko se je tudi z različnimi (pretežno zelo nasilnimi) sredstvi »izganjalo hudiča« iz prostorov in duš ljudi.

pod vplivom (nemoralnega) marksizma v socialistični preteklosti prišla do moralnega ravsula, ki da ga lahko odpravi le vrnitev prave morale v javno življenje, to pa je edino sklop moralnih zapovedi, ki izhajajo iz družbenega nauka Katoliške cerkve. V cerkvenih prizadevanjih (neposrednih in posrednih prek političnih strank in civilnih združenj) je ključno opozarjanje na pomen družine, ki pa se povezuje s poudarjanjem zakramenta zakonske zveze in s sklicevanjem na lastnosti »svete družine« itd.

Vračanje »prave morale« je neločljivo povezano tudi z vračanjem »pravega dostojanstva« ženskam, takšnega, ki ne bi bilo v nasprotju z njihovo pravo naravo in ki bi zaustavilo »pomoženje« žensk.³⁰ Tako so (bila) opravičena – kot edino prava in ženskam prijazna – prizadevanja za odpravo (nemoralne in po teh razlagah ženskam neprijazne) socialistične prakse, ki da je z zaposlovanjem žensk naredila družino za »največjega mučenca« sodobnosti itd.

Prizadevanje za moralno prenavo se je najprej pokazalo v jasno izraženi težnji po kontroli ženskih reproduktivnih zmogljivosti v času priprave ustave samostojne države Slovenije (1990, 1991) v zahtevah po odpravi ustavno (1974) določene pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Odločna javna nasprotovanja takšni krčitveni praksi so bila v Sloveniji že v 60. in 70. letih,³¹ v 90. pa so se – ob neposredni

³⁰ Svarilo, da se bodo ženske »pomožile« ali »pomožale«, če bodo ob svojo posebno žensko naravo (poslušne, altruistične, podredljive, delujoče za dom in družino itd.), je univerzalna stalnica v mizoginem teoretiziranju in javnem razpravljanju, ki spremlja prizadevanja žensk, da bi se odpravili očitni (in v novejšem času bolj prikriti – glej N. V. Benokraitis, in J. R. Feagin, *Modern Sexism: Blatant, Subtle and Covert Discrimination*. Prentice Hall (2. izd.), Englewood Cliffs, New Jersey 1995) znaki seksizma in diskriminacije po spolu. To sredstvo »duhovne kolonizacije« so uporabljali slovenski katoliško usmerjeni sociologi v prvi polovici 20. stoletja (Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma, n. d.*).

³¹ Leta 1968 je V. Tomšič (*Ženska, delo, družina*. Komunist, Ljubljana 1976, str. 140) poudarila: »Pravico staršev, da odločajo o številu otrok in času, kdaj se bodo rodili, moramo razumeti kot njihovo temeljno človeško pravico, vendar to ni enostavno pravica do abortusa ..., kajti abortus je vendarle samo izhod v sili, katerega breme pade edino na žensko in je bolj izvir njene potlačnosti kakor uveljavitev srečnega materinstva« Glede na nenehno stokanje nosilcev »evropeizacije«, kako se mora slovenska družba približati Evropi, naj ob tem dodam, da so se v razviti Franciji sredi 70. let ženske z uličnimi demonstracijami (v Parizu se jim je pridružila Simone de Beauvoir, avtorica znanega dela *Drugi spol*) borile za pravico do abortusa. Ta informacija naj velja kot drobec pri oblikovanju zgodovinskega spomina in (samo)zavesti »drugega spola« na Slovenskem.

grožnji s posegom v temeljne človekove pravice ženske – še okrepila in pomnožila. Boj za ohranitev ustavne pravice do svobode v reproduktivnem obnašanju, ki je združil (tudi politično strankarsko) različne ženske organizacije in skupine, je bil uspešen: ta temeljna pravica (in možnost njenega uresničevanja) je ostala v Ustavi RS (1991). Vendar se prizadevanja za posredno odpravo te pravice oziroma za onemogočanje njenega uresničevanja nadaljujejo tudi v začetku 21. stoletja.³²

Ob boju za ohranitev te pravice se je pokazalo, da (v procesih tako privlačne demokratizacije) v okoliščinah zgodovinsko utrje(va)ne androcentrične kulture, družbene strukture in organizacije vsakdanjega življenja nobena pridobljena pravica prikrajšanega spola ni trdna, samoumevna in tudi ne dana za vselej. Ohranjevanje pridobljenih pravic zahteva stalno budnost in tudi ohranjevanje zgodovinskega spomina na način pridobitve. Tega dvojega je bilo ob začetku tranzicije v Sloveniji premalo. Različni drugi poskusi in procesi redomestikacije žensk pa so poskrbeli, da se je to spoznanje začelo krepiti in ponotranjati.

Ali so se burne politične in ekonomske spremembe v postsocialističnem obdobju izrazile tudi v spreminjanju vrednot in stališč, ki zadevajo spolni red, bomo spoznali v nadaljevanju. Zanimalo nas bo, v kolikšni meri so se – tudi spolno neenako – ponotranjeni vzorci spolno različne in hierarhizirane identitete in družbene vloge žensk in moških oddaljili od izhodiščne moškosrediščne določenosti oziroma kolikšna je vsebnost egalitaristične usmeritve, ki je bila pred opazovanim obdobjem v samoupravnem socializmu že skoraj pol stoletja institucionalno varovana in postopno začetno uresničevana z različnimi ukrepi.

Za ugotavljanje smeri vrednotnega spreminjanja bodo upoštevana tista stališča in pojmovanja, ki medsebojno povezana varujejo temeljne vrednote ter zagotavljajo nemoteno delovanje družbe v javnem in zasebnem območju. Glede na tradicionalni vzorec na materinstvo skrčene ženskosti in vloge žensk kot koristnih orodij za reprodukcijo družbe,

³² Pogosto se ta prizadevanja, ki jih spodbujajo demografske napovedi o zmanjševanju naravnega prirasta prebivalstva, kažejo v različnih ukrepih za povečevanje rodnosti. Eden večjih predvidenih posegov v upravljanje z ženskimi reproduktivnimi zmogljivostmi je predstavljal predlog *Strategije za dvig rodnosti* ministra za delo, družino in socialne zadeve J. Drobniča 2006. Ta usmeritev se nadaljuje, javno vidna nosilca sta dr. Milan Zver (v predsedniški kampanji 2012) in Lojze Peterle (v EP 2013).

odvisnih in nesamostojnih bitij-za-druge z zgoščeno čustvenostjo in izključenostjo iz javnega prostora ter omejenim delovanjem v družini in gospodinjstvu, z enodimenzionalno določenim smislom življenja, bodo za odkrivanje sprememb pomembna zlasti stališča o ekonomski samostojnosti in zaposlovanju žensk, o vlogi žensk v družini in gospodinjstvu, o delitvi dela v družini, predstave o »naravni« materinskosti žensk in o glavni ženski želji po otrocih ter domačem delu, stališča o zamenljivosti plačanega in neplačanega dela ter izkušnje v zvezi z usklajevanjem družinskih in zaposlitvenih obveznosti.

Bogat in zanesljiv vir za razkrivanje sprememb v pojmovanju družbene neenakosti spolov predstavljajo podatki, ki so bili zbrani na reprezentativnih vzorcih odraslih prebivalcev Slovenije v okviru raziskovanja slovenskega javnega mnenja, vsebinsko določenega z mednarodnimi raziskavami,³³ od leta 1991 do 2012. Dve desetletji je dovolj dolga doba, da se že lahko odkrijejo splošne smeri v vrednotenju enakosti spolov.

Krčenje prostora za »naravni« spolni red v množični zavesti

Po legalizaciji kapitalistične tržne ekonomije (1991) so zlasti zmanjšane možnosti zaposlovanja in povečevanje brezposelnosti vplivale na povečevanje socialne neenakosti in revščine, kar so na Slovenskem občutile ženske (posredno in tudi neposredno) močnejše kot moški. V dveh desetletjih novega političnega in gospodarskega reda so se ženske kot iskalkle zaposlitve začele srečevati s prej neznanimi omejitvami in zahtevami, ki so (bile) pogosto v nasprotju z veljavno zakonodajo – podpisovanje izjav o izogibanju nosečnosti, odpuščanje v primeru zanositve ipd. Zaradi tega in še vrste drugih novo nastalih ovir, ki jih je ustvarjala groba kapitalistična praksa, je bila tudi stopnja navdušenja nad prvimi petimi leti razvoja v samostojni Sloveniji pri ženskah občutna nižja kot pri moških. Verjetno bi lahko korenine za takšno spolno neenako izražanje navdušenja iskali v (moralni in materialni) nadobremenjenosti žensk z družinsko vlogo (bodisi realno bodisi potencialno).

³³ Naslovi raziskav so navedeni pri posameznem vprašanju. Več v M. Jogan, "Družbena neenakost spolov v slovenski postsocialistični zavesti", *Teorija in praksa*, 50, 2013a.

Nadobremenjenost žensk z neplačanim delom pa ni vplivala na to, da bi ženske kot ideal gojile le vlogo matere in gospodinje: nasprotno, kot kažejo raziskave v začetku devetdesetih let, sta pri absolutni večini žensk (praktično enako tudi pri moških) vrednoti delo in družina bili uvrščeni na prvo mesto. Tako je mednarodna raziskava vrednot 1992 razkrila,³⁴ da je za 96,9 % odraslih moških in žensk delo zelo ali precej pomembno, družina pa je zelo ali precej pomembna za 96,9 % žensk in za 95,5 % moških.

Po podatkih Svetovne raziskave vrednot³⁵ je stanje leta 2011 drugačno, saj se v vrednotenju družine in dela že pojavlja večja heterogenost po spolu: delo je zelo ali precej pomembno za 82,2 % moških in za 93,9 % žensk.

Pri obeh temeljnih vrednotah se ocene žensk niso skoraj nič spremenile in ostajajo visoko na lestvici pomembnih stvari v življenju, medtem ko je pri moških očitno nazadovanje v vrednotenju tako družine kot dela. Čeprav bo treba ta trend podrobneje raziskati, lahko že ob sedanjih izsledkih domnevamo, da je pri moških prišlo do zmanjšanja pomembnosti družine in dela zaradi več med sabo povezanih procesov.³⁶

Čeprav je vključevanje v plačano delo za oba spola vedno bolj negotovo in redko ter se z brezposelnostjo povečuje revščina, lahko pričakovano večjo pomembnost družine pri moških zmanjšujejo retraditionalistična prizadevanja za vrnitev »prave« družine in »prave« vloge ženske v njej (ob sicer idealni formuli družina = oče + mati + otrok); ta prizadevanja pa po drugi strani pri ženskah prispevajo tudi k ohranjanju visoke stopnje zavesti o pomembnosti družine, katere obstoj bi bil v negotovih splošnih družbenih okoliščinah brez množičnega ženskega vključevanja v plačano delo še bolj ogrožen ali celo nemogoč. Ker pa

³⁴ N. Toš et al., *SJM 1992/1: Mednarodna raziskava vrednot*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 1992.

³⁵ B. Malnar et al., *SJM 2011/2: Svetovna raziskava vrednot in Ogledalo javnega mnenja*, Univerza v Ljubljani, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 2011.

³⁶ Skupni imenovalec teh procesov je racionalizacija v imenu konkurenčnosti, ki pa vsebuje do obstoječih naravnih in človeških virov brezobziren odnos in vključuje tudi androcentrizem (več v Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, n. d., str. 117–150). Na podlagi poznavanja realnega stanja v dolgotrajnih kapitalističnih družbah pa lahko domnevamo, da se ta težnja na Slovenskem ob splošnem nazadovanju in krčenju sistema socialne blaginje še ne bo ustavila.

plačano delo predstavlja tudi podlago za samostojnost, ostaja visoko vrednoteno ob hkratni večji obremenitvi žensk z neplačanim delom v družini in gospodinjstvu.

Eden ali dva skrbnika družine?

V devetdesetih letih in v začetku prvega desetletja v 21. stoletju je postalo že skoraj samoumevno, da sta ustvarjalca družinskega dohodka oba odrasla člana (partnerja). To stališče je v tem času neprekinjeno visoko ponotranjeno pri obeh spolih, vendar nekoliko močneje pri ženskah, kar kažejo deleži strinjanja s stališčem »Oba, mož in žena, morata prispevati svoje k družinskemu dohodku« v naslednji tabeli.³⁷

	M o š k i (Močno) soglaša	Ž e n s k e (Močno) soglaša
1992	89,7 %	92,1 %
1993	89,9 %	93,6 %
2003	88,3 %	91,5 %
2012	89,0 %	92,0 %

Tabela 1: Strinjanje s stališčem o dveh skrbnikih družine po spolu in letih.

Kopičenje novih izkušenj, ki so jih porajale različne oblike vedno večje družbene neenakosti, morebiti pa tudi pridobljene izkušnje z drugačno, enakostno ideologijo in tudi prakso v samoupravnem socializmu

³⁷ Deleži v tabeli so iz raziskav SJM: Toš et al., *SJM 1992/1*, vpr. 1.56/f; prav tam, vpr. 1.02/a; N. Toš et al., *SJM 2003/2: Mednarodna raziskava o družini in narodni identiteti in Stališča o lokalni demokraciji*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 2003, vpr. 1.02a; M. Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1: Raziskava o nacionalni in mednarodni varnosti, Mednarodna raziskava o družini in spreminjanju spolnih vlog IV., Primerjalna raziskava volilnih sistemov CSES V. in Longitudinalni program SJM 2012*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana, 2012, vpr. 104a.

Pri vseh podatkih raziskav SJM, kjer navajam razlike po spolu, sem te razlike ugotavljala sama (računalniško jih je obdelal dr. Slavko Kurdija julija 2000, podatke kasnejših raziskav pa je obdelala Živa Broder, oba sodelavca CRJMMK na FDV). V predstavljanju rezultatov raziskovanja so navedeni relativni deleži, pri pojasnjevanju razlik po spolu pa je praviloma pozornost usmerjena na tiste povezave, ki so (merjene s hi-kvadratom) statistično značilne.

(kljub začetnim »otročkim boleznim«) so verjetno prispevale k temu, da je v postsocialističnem obdobju prišlo do nedvoumnega zavračanja ideologije enega hranilca pri obeh spolih, pri ženskem spolu spet nekoliko močnejše. Spreminjanje spolno neenakega strinjanja oziroma nestrinjanja s stališčem »Naloga moža v zakonu je, da služi denar, naloga žene pa je, da skrbi za gospodinjstvo in družino« kaže naslednja tabela.

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša
1991	44,4 %	35,0 %	36,8 %	44,2 %
1993	41,5 %	38,5 %	38,4 %	45,9 %
2003	32,5 %	50,2 %	26,7 %	57,4 %
2011	20,6 %	62,0 %	20,0 %	69,4 %
2012	26,0 %	54,0 %	17,0 %	65,0 %

Tabela 2: Zavračanje ideologije enega skrbnika družine po spolu in letih.³⁸

V dvajsetih letih se je strinjanje z ideologijo enega skrbnika zmanjšalo tako pri moških kot pri ženskah, vendar je pri moških (2012) precej večja naklonjenost tradicionalni delitvi vlog kot pri ženskah. Zelo visok pa je v tem letu delež neodločenih (skoraj petina moških in žensk – 18 %).

Zaposlenost in neodvisnost žensk

Enohraniteljska ideologija je na ravni izraženih stališč večinsko zavrtnjena, vendar pa njene sestavine še dokaj opazno prežemajo pojmovanja o identiteti in družbeni vlogi žensk. Kljub temu se je predstava, naj bo ženska samostojna in neodvisna na podlagi svoje zaposlitve, večinsko že utrdila kot neločljiva sestavina ženske identitete. To je razvidno iz spolno diferenciranih deležev glede na stališče »Biti zaposlena je

³⁸ Podatki za leto 2011 so iz M. Hafner-Fink et al., *SJM 2011/1: Mednarodna raziskava o okolju (ISSP 2010), zdravju in zdravstvenem varstvu (ISSP 2011), o odnosu delo-družina in psihičnem nasilju na delovnem mestu*, Univerza v Ljubljani, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 2011, stališče F1a.

za žensko najboljši način, da doseže neodvisnost«, ki nastopa v okviru mednarodne raziskave vrednot,³⁹ kar kaže naslednja tabela.

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša
1992	60,3 %	26,3 %	69,7 %	19,9 %
1993	55,8 %	20,5 %	65,0 %	13,5 %
2003	67,9 %	14,4 %	73,1 %	12,7 %
2011	52,2 %	20,4 %	65,9 %	12,0 %

Tabela 3: Strinjanje s stališčem, da je zaposlenost pogoj za neodvisnost žensk, po spolu in letih.

Iz podatkov zlahka razberemo, kako je nihalo sprejemanje stališča, da je zaposlitev pogoj za neodvisnost žensk: zgodnjemu prevladujočemu strinjanju pri obeh spolih je sledilo spolno skoraj enako obsežno zmanjšanje (1993 – za okoli 5 odstotnih točk pri ženskah in moških); po desetletju je prišlo do največjega strinjanja pri obeh spolih (2003), medtem ko se je leta 2011 strinjanje spet zmanjšalo, kar je verjetno že posledica negativnih učinkov splošne (večdimenzionalne) krize.

Zlasti podatki iz leta 2011 kažejo na precejšnjo razliko med spoloma (ki je tudi statistično značilna), saj sprejema zaposlitev ženske kot podlago za njeno neodvisnost le dobra polovica moških in dve tretjini žensk. Tudi ta razlika potrjuje občo značilnost, namreč, da so ženske bolj kot moški ozaveščene o tem, kaj je temelj za njihovo samostojnost in da so za to tudi pripravljene več storiti; moški pa morebiti vidijo rešitev v močnejšem vračanju k »naravnemu« redu, na kar kaže razmeroma visok delež moških (ena petina – 20,4 %), ki zavračajo to za ženske emancipativno stališče, medtem ko je tako usmerjenih žensk le dobra osmina (12 %). Po drugi strani pa nasprotujoča si institucionalna prizadevanja

³⁹ Podatki so iz SJM: Toš et al., *SJM 1992/1*, vpr. 1.56/e; N. Toš et al., *SJM 1993/2: Mednarodna raziskava o okolju in družini*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana, 1993, vpr. 1.01f; Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. 1.01f in Malnar et al., *SJM 2011/2*, vpr. V48.

verjetno vplivajo na negotovost, saj je tako pri moških kot pri ženskah leta 2011 veliko neodločenih (kar ena petina).

V takšni usmeritvi pa nikakor ni mogoče gledati »ostankov« (ideološke prisile) socializma, saj podobno usmeritev raziskovalci odkrivajo tudi v drugih okoljih v Evropi, npr. v ZRN.⁴⁰ V ekonomski samostojnosti, ki jo nudi poklicno delo, vidi večina žensk v sodobnosti temelj za svojo neodvisnost in za odpravljjanje podrejenosti drugemu spolu (kljub temu, da so prevladujoči vzorci zaposlovanja v plačanem delu še vedno pretežno moški). Če upoštevamo podatke raziskav SJM od začetka devetdesetih let naprej, je vedno bolj očitno, da ženske ne razumejo (plačanega) dela zunaj doma kot neko prehodno in naključno dejavnost, temveč kot vseživljenjsko usmeritev. Poleg prej omenjenih kazalcev je to ugotovitev mogoče opreti še na nekatere druge podatke.

Glede na to, da je zaposlitev že v devetdesetih in zlasti v naslednjem desetletju postala redka dobrina, je stališče žensk in moških do dostopa k tej možnosti vsekakor posredno pomemben kazalec priznavanja pomembnosti zaposlitve žensk. Da se v zavesti v zadnjih dveh desetletjih postopno utrjuje načelo enakih možnosti zaposlovanja za oba spola tudi pri moških, kažejo podatki o zavračanju trditve »Kadar je malo možnosti za zaposlitev, naj imajo pri zaposlovanju moški prednost pred ženskami« leta 1992 in 2011 v tabeli 4.⁴¹

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglašā	(Sploh) ne soglašā	(Močno) soglašā	(Sploh) ne soglašā
1992	32,9 %	54,0 %	23,5 %	65,6 %
2011	10,2 %	73,1 %	9,4 %	80,8 %

Tabela 4: Prednost moških pri zaposlovanju po spolu in letih.

Razlika po spolu v prevladujočem zavračanju te trditve je statistično značilna: ženske so tiste, ki bolj odločno kot moški zavračajo to trditev

⁴⁰ K. Gottschall, "Frauen auf dem bundesrepublikanischen Arbeitsmarkt: Integrationsprozesse mit Widersprüchen und Grenzen", v: U. Müller in H. Schmidt-Waldherr (ur.): *FrauenSozialKunde*. AJZ Verlag, Bielefeld 1989, str. 40.

⁴¹ Podatki so iz: Toš et. al., *SJM 1992/1*, vpr. 1.23/a; Malnar et. al., *SJM 2011/2*, vpr. V45.

tako leta 1992 kot 2011 (65,6 % : 54,0 % in 80,8 % : 73,1 %). Strinjanje s skrajno seksistično trditvijo se je v dveh desetletjih občutno skrčilo pri obeh spolih: od ene tretjine (32,9 %) pri moških in slabe četrtine pri ženskah (23,5 %) leta 1992 je 2011 prišlo do spolno skoraj izenačene pičle manjšine (10,2 % moških in 9,4 % žensk). So pa sedaj moški očitno bolj negotovi kot ženske, saj se jih 16,0 % ne more odločiti (»niti-niti«), pri ženskah pa je ustrezen delež le 9,1 %.

Enakost med spoloma torej ni več le »papirnato« dejstvo, temveč je postala obče sprejeta vrednota. To potrjujejo tudi podatki šestnajstih meritev slovenskega javnega mnenja od 1994 do 2012: skupni deleži žensk in moških, ki imajo pozitiven ali zelo pozitiven odnos do pojma »enakost med spoloma«, se v tem obdobju nikoli niso spustili pod tri četrtine, večinoma so okoli štirih petin, leta 2012 je ustrezen delež 81,5 %⁴² (SJM 2012/1, V 96/k) vseh odraslih anketiranih.

Kaj je glavna ženska želja?

Androcentrično definirana družbena vloga ženske kot bitja-za-dom-in-družino, v vsakdanjem govoru preoblikovana v »žensko željo«, je kljub odmikanju še dovolj močno navzoča v duhovnem prostoru obeh spolov. O tem lahko sklepamo na podlagi strinjanja s stališčem »Že v redu, če je ženska zaposlena, toda tisto, kar si ženske najbolj želijo, so dom in otroci«,⁴³ kar prikazuje naslednja tabela.

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša
1992	72,1 %	17,2 %	68,2 %	24,8 %
1993	59,8 %	19,7 %	62,5 %	18,8 %
2003	59,1 %	20,5 %	59,3 %	25,1 %
2012	39,0 %	29,0 %	38,0 %	38,0 %

Tabela 5: Strinjanje s stališčem, da so dom in otroci glavna ženska želja po spolu in letih.

⁴² Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. V 96/k.

⁴³ Podatki so iz SJM: Toš et al., *SJM 1992/1*, vpr. 1.56/c, Toš et al., *SJM 1993/2*, vpr. 1.01d in Toš et al., *2003/2*, vpr. 1.01d; Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 103d.

Očitno je, da je v dveh desetletjih sprejemanje predstave o domu in otrocih kot največji ženski želji zelo nazadovalo. Medtem ko je 1992 to predstavo še ponotranjila večina moških in žensk (več kot dve tretjini), je leta 2012 ta »ženska želja« spolno skoraj izenačeno navzoča le pri dobri tretjini vprašanih obeh spolov. V tem času se je okrepljen odklonilen odnos do te predstave zlasti pri ženskah, pri katerih je nestrinjanje že enako navzoče kot strinjanje, pri moških pa je ta »ženska želja« bolj trdovratna. Moški so tudi bolj kot ženske negotovi pri ocenjevanju te ženske želje (2003 jih 20,5 % niha med strinjanjem in nestrinjanjem, medtem ko je delež tako negotovih žensk 15,6 %, leta 2012 pa je delež po spolu skoraj izenačen in sorazmerno visok: 24 % moških in 22 % žensk).

Čprav ženske po merjenjih do vključno leta 2003 večinsko sprejemajo materinsko-gospodinjstvo vlogo kot svojo željo, se nekoliko zaustavimo pri pojavu bolj šibkega zavračanja te »ženske želje« pri ženskah leta 1993 (manj kot ena petina – 18,8 %). Ta izraz večje odprtosti žensk do »prave« ženske vloge je verjetno posledica nereálnih pričakovanj (»sladkih« upov), ki so jih porajala retradicionalizacijska (repatriarhalizacijska) prizadevanja ob začetku tranzicije, izražena v dokaj razširjenih predstavah, kako se bodo ženske lahko vrstile k svoji »naravni« vlogi. Ker v prvi polovici devetdesetih ženske še niso bile tako prizadete zaradi brezposelnosti kot moški, so bile objektivne okoliščine za odprtost žensk do poudarjanja njihove »prave« vloge gotovo bolj ugodne kot v začetku 21. stoletja.

Androcentrično krčenje ženske na mater in gospodinjstvo ter poudarjanje enakovrednosti gospodinjstva z zaposlitvijo je na Slovenskem v zadnjih dveh desetletjih izgubilo moč prevladujočega stališča pri obeh spolih. Spolno neenako spreminjanje stališča glede vloge gospodinjstkega dela kažejo deleži (ne)strinjanja s stališčem »Za žensko je prav tako izpolnjujoče, če je gospodinja, kot če dela za plačilo« v tabeli 6.⁴⁴

⁴⁴ Podatki so iz: SJM: Toš et al., *SJM 1992/1*, vpr. 1.56/d; Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. 1.01e; Malnar et al., *SJM 2011/2*, vpr. V54; Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 103e.

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša
1992	59,0 %	26,2 %	50,7 %	38,3 %
1993	44,1 %	32,5 %	39,3 %	38,8 %
2011	48,5 %	40,0 %	46,9 %	46,5 %
2012	35,0 %	33,0 %	35,0 %	43,0 %

Tabela 6: Gospodinjsko in plačano delo – enako izpolnjujoče za ženske po spolu in letih.

Podatki v tej tabeli kažejo tako razlike spreminjanja po spolu kot tudi jakost sprememb po letih. Glede različne naklonjenosti po spolu je očitno, da so moški do zadnje meritve (SJM 2012/1)⁴⁵ nekoliko bolj kot ženske naklonjeni predstavi o zamenljivosti gospodinjskega in plačanega dela žensk. Izenačitev deležev žensk in moških v strinjanju s stališčem o zamenljivosti dela žensk je dosežena šele leta 2012 pri dobri tretjini (35 %) anketiranih. Očitno je tudi, da je strinjanje močnejše plahnelo pri moških kot pri ženskah: razlika v deležih od 1992 do 2012 je 24 odstotnih točk pri moških in 15,7 pri ženskah. Zanimiva pa je dinamika spreminjanja, ki ju kažeta deleža naklonjenih pri obeh spolih med letoma 2003 in 2011, torej pred izenačitvijo: delež žensk se je od 2003 do 2011 povečal od dobre tretjine na skoraj polovico, medtem ko je pri moških delež manj gibljiv, čeprav vedno večji kot pri ženskah.

Primerjava podatkov o nestrinjanju s stališčem o zamenljivosti dela žensk po letih od 1992 do 2012 kaže, da ženske ves čas močnejše kot moški zavračajo to stališče (razlika leta 2011 je statistično značilna in zlasti leta 2012 – 43 % : 33 %), da pa je dinamika spreminjanja podobna pri moških in ženskah: od začetne sorazmerno nizke stopnje nestrinjanja – zlasti pri moških (26,2 % : 38,3 % 1992) se je nestrinjanje krepilo do 2011 – spet zlasti pri moških (40,0 %), vendar se je leta 2012 zmanjšalo, čeprav ni dosežena tako nizka raven kot leta 1992.

Tradicionalna stališča se torej počasi vračajo na ravni individualne zavesti, k čemur brez dvoma prispevajo pritiski vseh vrst: od zmanjševanja socialne varnosti za večino prebivalstva s sistematičnim postopnim

⁴⁵ Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*.

razkrajanjem socialne države⁴⁶ in poglobljanjem krize⁴⁷ do poudarjenega javnega govora o ogroženosti družine in sploh naroda zaradi žensk, ki so zapustile domače ognjišče.

Brez dvoma spremembe širših družbenih okoliščin tudi prispevajo k neodločenosti glede zamenljivosti oziroma enakovrednosti plačanega in neplačanega dela žensk. Tako se je pri moških in zlasti pri ženskah najprej od 1992 do 2003 zelo povečal delež tistih, ki so negotovi, neodločeni (pri moških s 14,8 % na 23,4 %, pri ženskah pa z 10,9 % na 21,9 %), medtem ko je leta 2011 delež tistih, ki niso odgovorili ali ne vedo odgovora, precej manjši (v povprečju 9,8 %). Vendar pa je leta 2012 delež negotovih ponovno zelo visok: 21 % moških in 19 % žensk.

To nihanje deležev neodločenih glede zamenljivosti plačanega in neplačanega dela žensk verjetno ni naključno in tudi ne posledica manjše spremembe v zajemanju podatkov od 1992 do 2003 in kasneje (od »ne vem« do »niti-niti«); prej bi to spremembo lahko pojasnili kot učinek vsaj dveh dejavnikov: po eni strani sistematičnega in vztrajnega poudarjanja posebne vloge žensk v uradnih cerkvenih dokumentih in stališčih različnih teles Katoliške cerkve, po drugi pa naraščajoče brezposelnosti žensk od druge polovice devetdesetih⁴⁸ do sedaj in pogosto zaposlitvene brezupnosti, kar je povezano s težkim ekonomskim stanjem in tudi s prelaganjem mnogih bremen za zagotavljanje življenjskega standarda na družino (predvsem na ženske), kar se leta 2012 samo še krepi.

Tako je pri ženskah prišlo v zadnjem desetletju najprej do očitne polarizacije, razcepitve na dve nasprotni, približno enako močni usmeritvi za in proti zamenljivosti del (46,9 % : 46,5 %), po podatkih za leto 2012 pa je opazno prevladujoče zavračanje predstave, da je gospodinjsko delo za ženske enako izpolnjujoče kot plačano delo. Lahko sklepamo, da prizadevanja za ponovno udomačevanje žensk v prvem desetle-

⁴⁶ V. Leskošek, "Strukturne reforme na področju socialnega varstva", *Teorija in praksa: Kriza in nujnost obrata*, (jubilejna številka ob 50-letnici FDV, oktober 2011), 48, 2011.

⁴⁷ O spolno neenaki prizadetosti zaradi krize v zadnjih letih podrobno v poročilu o projektu »Protikrizni ukrepi in enakost spolov« (Ž. Humer in M. Roksandič, *Protikrizni ukrepi in enakost spolov*. Ženski lobi Slovenije. (Poročilo dela istoimenskega projekta), Ljubljana 2013).

⁴⁸ Leta 2012 je med brezposelnimi že dve tretjini žensk.

tju 21. stoletja prispevajo k ozaveščanju žensk o bistvenih razlikah med vključitvijo v plačano in/ali le v gospodinjsko delo ter k okrepljenemu zavračanju ženske-samo-gospodinje kot prave vloge. To je vodilni ženski odgovor na dilemo »družina ali zaposlitev«, ki jo bolj ali manj odkrito še vedno izražajo zagovorniki »prave« družine.⁴⁹

Zaposlitev žensk in trpeča družina

Sorazmerno močno prisotnost androcentrično določenih vlog moškega in ženske v zavesti posameznic in zlasti posameznikov v zvezi z družino kažejo stopnje strinjanja z nekaterimi stališči, ki delujejo v vsakdanjem »zdravem razumu« in so pogosto nevprašljive sestavine oblikovanja pričakovanj o drugem spolu. Eno takšnih stališč zadeva trpljenje otroka v primeru matrine zaposlitve. Prepričljivost takšnega stališča je zagotovljena po sebi, saj se nanaša na najbolj ranljivo in nemočno kategorijo, zato je lahko tudi sredstvo za spodbujanje občutka krivde pri ženskah – torej dejavnik kulpabilizacije žensk oziroma njihovega enostranskega moralnega obremenjevanja.

Stališče »Predšolski otrok bo zelo verjetno trpel, če je mati zaposlena« je v dveh desetletjih naletelo na različne stopnje strinjanja. Kako je sprejemanje tega stališča nihalo od »neprave« k »pravi« tradiciji in spet nazaj, prikazuje tabela 7.⁵⁰

⁴⁹ Takšna usmeritev tudi leta 2009 ni tuja nekaterim nosilcem pomembnih položajev v izvršilni veji oblasti. Tako je minister za okolje in prostor Karl Erjavec v pogovoru septembra 2009 izjavil: »Ustvariti bi morali takšne pogoje, da bi moški zaslužil dovolj, da bi se lahko žena odločila, ali bo delala poklicno kariero ali raje skrbela za dom in vzgajala otroke« (G. Novkovič, K. Koren, »Mož naj služi, žena pa: kariera ali otroci« (pogovor s Karlom Erjavcem). *Žurnal*, <http://www.zurnal24.si/moz-naj-sluzi-zena-pa-kariera-ali-otroci-clanek-55243>, 26. 09. 2009. Očitno se je ta usmeritev izrazila v času pred referendumom o Družinskem zakoniku 2012.

⁵⁰ Podatki so iz raziskav SJM: Toš et al., *SJM 1992/1*, vpr. 1.56/b; Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. 1.01b; Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 103b. Podatki za leto 2011 po Svetovni raziskavi vrednot (Malnar et al., *SJM 2011/2*, vpr. 50) kažejo še močnejše nestrinjanje: večina moških (67,4 %) in žensk (72,1 %); strinja se 28,7 % moških in 25,6 % žensk; vendar je stališče o trpljenju otrok nekoliko spremenjeno zapisano in se glasi: »Če je mati zaposlena, otrok trpi.« Ker vprašanje razširja starost na celotno obdobje otroštva, so podatki zanimivi le za primerjavo, niso pa vključeni v tabelo. Za ugotavljanje smeri spreminjanja so pomembna merjenja leta 1992, 2003 in 2012, ko je zajeto le predšolsko obdobje.

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša
1992	14,4 %	79,0 %	15,7 %	77,0 %
2003	47,9 %	29,7 %	45,2 %	37,3 %
2012	33,0 %	43,0 %	28,0 %	53,0 %

Tabela 7: Zaposlitev ženske na škodo otrok po spolu in letih.

V začetku devetdesetih se več kot tri četrtine anketirancev skoraj enako pri obeh spolih ni strinjalo s stališčem, da predšolski otrok trpi, če je mati zaposlena. Po enem desetletju je leta 2003 večinsko nestrinjane postalo izrazito manjšinsko (zlasti pri moških), leta 2012 pa je pri obeh spolih (zlasti pri ženskah s 53 %) spet na prvem mestu, čeprav ne tako intenzivno kot pred dvajsetimi leti.

Obratno smer kažejo podatki o strinjanju, saj se začetno sorazmerno šibko strinjanje 1992 zelo okrepi leta 2003, ko prevladuje pri obeh spolih (skoraj polovica vseh); že leta 2008 se zmanjša (na 35,9 % vseh) in še bolj leta 2012, zlasti pri ženskah (28 %), pri katerih je razlika do leta 2003 17,2 odstotne točke, pri moških pa 14,9. Vendar je v primerjavi z začetnim obdobjem strinjanje sedaj (2012) precej močnejše pri obeh spolih, posebno pri moških (od 14,4 % do 33 %, pri ženskah pa sta ustrezna deleža 15,7 % in 28 %). V dveh desetletjih se je okrepila tudi neodločenost, ki je bila leta 1992 pri obeh spolih pod 10 %, leta 2012 pa je neodločenih 20 % moških in 18 % žensk.

Pri pojasnjevanju teh sprememb je treba upoštevati več dejavnikov. Trditve o škodljivosti zaposlovanja žensk s predšolskim otrokom, ki so jo dokaj pogosto uporabljali zagovorniki »prave, tople družine«, je v devetdesetih letih 20. stoletja očitno obrodila najbogatejše sadove. Otrok oziroma korist otroka je postala glavno merilo škodljivosti zaposlovanja žensk, s čimer se je težnja po udomačevanju žensk kazala kot skrajno humana in v skladu z »nacionalnim obstojem«, ki ga ogroža nižanje rodnosti. Nove izkušnje v vedno bolj zaostrenih socialnih okoliščinah so verjetno prispevale k temu, da je v drugem desetletju samostojne Slovenije začel bledeti sijaj stereotipne trditve o trpljenju otrok, če je mati zaposlena, in da se je zmanjšala njena privlačna moč. Vendar se ta

predstava neprekinjeno oživlja, zato tudi ni naključje, da se naklonjenost do nje spet povečuje, predvsem pri moških.

Poudariti je treba, da je v prvem desetletju 21. stoletja že močno večinsko in spolno skoraj izenačeno sprejeto stališče, da »zaposlena mati lahko ustvari do svojih otrok prav tako topel in varen odnos kot nezaposlena mati«, saj se leta 2008⁵¹ z njim strinja 86,4 % vseh anketiranih, podobno sta tudi leta 2012⁵² ustrezna deleža pri moških 83,0 % in pri ženskah 84,0 %.

K moralnemu obremenjevanju žensk lahko prispeva tudi stališče, ki trpljenje od otrok raztegne na celo družino. Tabela 8 prikazuje spremembe v sprejemanju trditve »Če gledamo v celoti, družinsko življenje trpi, kadar je žena polno zaposlena«.⁵³

	M o š k i		Ž e n s k e	
	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša	(Močno) soglaša	(Sploh) ne soglaša
1991	69,6 %	13,5 %	66,5 %	17,5 %
2003	52,1 %	27,5 %	53,5 %	28,8 %
2012	40,0 %	34,0 %	36,0 %	42,0 %

Tabela 8: Zaposlitev ženske na škodo cele družine po spolu in letih.

Čeprav se je strinjanje s stališčem, da cela družina trpi, če je ženska zaposlena, v prvem desetletju očitno zmanjšalo pri obeh spolih, ga je še vedno sprejemala večina moških in žensk. Občutno znižano strinjanje kažejo podatki za leto 2012, ko je pri ženskah že v manjšini, medtem ko je pri moških bolj trdovratno in še prevladujoče. Hkrati pa se je v dveh desetletjih občutno povečal delež tistih (zlasti pri ženskah), ki se ne strinjajo s tem stališčem in je tudi pri moških že nad eno tretjino.

⁵¹ B. Malnar et al., *SJM 2008/1: Evropska raziskava vrednot*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 2008, V 159.

⁵² Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 103a.

⁵³ Podatki so iz raziskave: N. Toš et al., *SJM 1991/2: Slovenska družba na prehodu v demokracijo in mednarodna raziskava o vernosti in cerkvi*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 1991, vpr. 4.08/b in iz Toš et al., *SJM 2003/2*, 1.01c.

Se pa to stališče o trpeči družini zaradi zaposlitve ženske/matere pojavlja kot tiha podlaga pri presojanju o tem, kakšna vrsta zaposlitve in v katerem življenjskem obdobju je primerna za žensko. O tem moremo zanesljivo sklepati na podlagi odgovorov (vseh anketiranih)⁵⁴ na vprašanje: »Kaj vi mislite, ali naj se ženska zaposli zunaj doma s polnim delovnim časom, s skrajšanim delovnim časom ali naj sploh ne bo zaposlena v navedenih primerih?«

Naklonjenost stališču, naj ostane žena doma, ko so predšolski otroci, se je v dveh desetletjih drastično zmanjšala: medtem ko je to stališče 1993 zagovarjalo več kot polovica vseh vprašanih, je leta 2012 tako usmerjenih manj kot ena petina. Še bolj odločno je v tem obdobju zavračanje stališča o ženi doma, ko otrok že hodi v šolo: od dobre petine do zanemarljivih 2,9 %. Opazno zavračanje takšne ideologije v začetku 21. stoletja je verjetno povezano z negativnimi izkušnjami v zvezi z zaposlovanjem in s povečano diferenciacijo ter z višjo stopnjo zavedanja (zlasti žensk) o pomenu ekonomske neodvisnosti.

Dejstvo pa je, da stališče »ostane-naj-doma« v celoti, za vsa obdobja življenjskega cikla družine, bolj zagovarjajo moški kot ženske, kar kaže tabela 9.⁵⁵

	M o š k i	Ž e n s k e
Po poroki, še preden ima otroke.	4,6 %	2,5 %
Ko ima predšolskega otroka.	35,7 % (22,0 %)	24,5 % (13 %)
Ko prične najmlajši otrok hoditi v šolo.	12,0 % (4,0 %)	10,4 % (2,0 %)
Potem, ko so otroci zapustili dom.	4,1 %	2,8 %

Tabela 9: Sprejetost stališča, naj bo ženska (mati) doma, glede na spol: 2003 in (2012).

⁵⁴ Podatki so iz SJM: Toš et al., *SJM 1993/2*, vpr. 1.03; Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. 1.03; Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 105a, b.

⁵⁵ Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. V 1.03: »Kaj vi mislite, ali naj se ženska zaposli s polnim delovnim časom, s skrajšanim delovnim časom ali naj sploh ne bo zaposlena v navedenih primerih?«, možnost odgovora »Ostane naj doma«. Ta možnost je upoštevana tudi v Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 105a in 105b.

Čeprav je očitno, da so moški bolj kot ženske naklonjeni, da bi bila žena/mati predšolskega otroka doma, pa se je ta naklonjenost v zadnjem desetletju občutno znižala. Podobno se je v tem času zmanjšal delež žensk, ki so ponotranjile takšno (tradicionalnim moškim prijazno) stališče. Usklajevanje poklicnega in družinskega dela predvsem na račun nadobremenjevanja žensk (doma in zunaj doma, kljub videzu ženskam prijazne usmeritve) je sestavina repatriarhalizacijskih teženj, ki niso ravno v skladu s pričakovanji – zlasti večine žensk. Ker pa pomoči potrebnih ni mogoče kar odpisati, ker je takšno stanje nujna sestavina reprodukcije celotnega življenja, se ženske kot roditeljice in v skladu s tradicionalnim androcentričnim vzorcem pač morajo posvetiti »domu« (kar je preprosta oznaka za niz eksistencialno neodložljivih dejavnosti). To je vidno tudi v sorazmerno močnem pristajanju žensk na možnost zaposlitve s skrajšanim časom zlasti tedaj, ko je v družini predšolski otrok (statistično pomembna razlika glede na spol leta 2003), kar je vidno v tabeli 10.

	M o š k i	Ž e n s k e
S polnim delovnim časom	19,3 % (28,0 %)	26,8 % (34,0 %)
S skrajšanim delovnim časom	45,0 % (43,0 %)	48,7 % (47,0 %)
Ostane naj doma	35,7 % (22,0 %)	24,5 % (13,0 %)

Tabela 10: Kako naj bo ženska (mami) zaposlena, ko ima predšolskega otroka, po spolu: SJM 2003 in SJM 2012/1.⁵⁶

Primerjava deležev po letih kaže po eni strani povečevanje naklonjenosti zaposlitvi mater s predšolskim otrokom za polni delovni čas pri obeh spolih, predvsem pa stalno sorazmerno visoko (skoraj polovica žensk in moških) zagovarjanje zaposlitve žensk/mater v skrajšanem delovnem času. Ta tip zaposlitve je sedaj tudi dojet kot najboljši način usklajevanja družinskega življenja in službenih obveznosti. Po raziskavi SJM 2012/1 (vpr. 113) je tako prepričanih dobra tretjina vseh vprašanih (36,4 %, 35 % moških in 38 % žensk), medtem ko zagovarja zaposlitev očeta in matere za skrajšani delovni čas le 3 % moških in 4 % žensk.

⁵⁶ Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. 1.03b; Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 105a in 105b.

Predstava, da so ženske »naravno« odgovorne za predšolske otroke in da morajo predvsem ženske prilagajati svoje zaposlitvene želje družinskim obveznostim, je torej še vedno zelo močna. To kažejo tudi podatki o odnosu moških in žensk do delitve starševskega (porodniškega in dopusta za nego otroka): leta 2012⁵⁷ le 11 % moških in 12 % žensk meni, da bi »mami in oči morala vzeti vsak polovico plačanega dopusta«; naj ne bi oči vzel nič takšnega dopusta, pa meni 33 % moških in 31 % žensk, podoben je spolno izenačen delež žensk in moških (34,0 %), ki so prepričani, da bi morala mami »vzeti večino plačanega dopusta, oči pa naj bi ga vzel le nekaj«. Več kot ena petina neodločenih žensk in moških (23 %, 22 %) glede načina delitve dopusta za nego otrok kaže na to, da se nova očetovska praksa le počasi umešča v zavest ljudi. To ugotovitev lahko opremo tudi na razmeroma velik delež žensk (30,9 %), ki se po podatkih za leto 2011⁵⁸ strinjajo z oceno: »Ni dobro, da moški ostane doma in skrbi za otroke, ženska pa je zaposlena zunaj doma.«

Ob eroziji tradicionalne ideologije (z geslom: »žena-naj-bo-doma«) v zadnjih dveh desetletjih pa so še vedno dokaj močne predstave o tem, da mora biti ženski prva dolžnost družina. O tem govori tudi sorazmerno visok delež moških in žensk (35,3 %), ki se leta 2008 strinjajo s trditvijo⁵⁹ »Ženska mora biti pripravljena zmanjšati obseg svojega plačanega dela v korist svoje družine«; delež tistih, ki se ne strinjajo, pa je le malo večji – 41,1 %. Če upoštevamo delež tistih, ki so po podatkih te raziskave glede omenjene trditve neodločeni (21,9 %), in ga prištejemo deležu tistih, ki to trditev sprejemajo (skupaj 57,2 %), ter če hkrati upoštevamo latentno tradicionalno razumevanje ženske primarne vloge, potem lažje razumemo obstoječo prakso delitve dela v domačem okolju.

V čigavi pristojnosti je domače (gospodinjsko) delo?

Na zasebnem območju prevladuje spolno izrazito asimetrična vključitev v gospodinjsko delo, kar predstavlja pomembno neposredno in/

⁵⁷ Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 112.

⁵⁸ Hafner-Fink et al., *SJM 2011/1*, F1b.

⁵⁹ S. Kurdija et al., *SJM 2008/2: Evropska družboslovna raziskava*, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 2008, D3.

ali posredno oviro pri zagotavljanju enakih možnosti zaposlovanja in sploh vsega javnega delovanja žensk. Ker se delitev domačega dela po spolu spreminja počasi, lahko neenakomerno vključenost vanj ponazorijo tudi podatki iz let 2003 in 2012 v tabeli 11.⁶⁰ Podatki so omejeni le na golo gospodinjsko delo, izključen je čas, ki ga vprašani posvečajo skrbi za otroke in dejavnostim v prostem času.

	S k u p a j	M o š k i	Ž e n s k e
2003	16,07	7,93	21,79
2012	17,71		
* 0 ur		12,0 %	2,0 %
* 1 do 5 ur		25,0 %	7,0 %
* 6 do 10 ur		36,0 %	16,0 %
* 11 do 15 ur		9,0 %	16,0 %
* 16 do 20 ur		7,0 %	13,0 %
* 21 do 25 ur		5,0 %	13,0 %
* nad 26 ur		6,0 %	33,0 %

Tabela 11: Povprečna tedenska poraba časa za gospodinjsko delo po spolu leta 2003 in razčlenitev po obsegu in spolu leta 2012.

Številčni podatki o vključenosti moških v gospodinjska dela leta 2012 so prepričljivi kazalniki spolno izrazito neenakomerne obremenjenosti, kar potrjujejo tudi ocene partneric oziroma partnerjev o tem, koliko ur povprečno tedensko porabi partner za delo v gospodinjstvu.⁶¹ Polovica žensk uvršča obseg partnerjevega gospodinjskega dela v kategorijo od 1 do 10 ur, polovica moških pa priznava, da njihove partnerice tedensko porabijo več kot 26 ur za gospodinjsko delo. Dobra petina žensk (21 %) živi s partnerjem, ki se sploh ne dotakne gospodinjskih del. Medtem ko je spolno skoraj izenačen delež tistih (29 %, 30 %), ki ocenjujejo svoj delež v gospodinjskem delu kot primeren, četrtnina žensk (26 %) ocenjuje, da opravi malo ali veliko več gospodinjskega dela in nekoliko več moških (28 %), da opravi nekaj ali veliko manj tega dela.

⁶⁰ Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. V 1.09A; Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 119.

⁶¹ Hafner-Fink et al., *SJM 2012/1*, vpr. 121 (odgovarjali so tisti, ki živijo s partnerjem, N = 656).

Ob tej razliki naj zapišem domnevo, da ženske niso skoraj trikrat bolj obremenjene predvsem po svoji želji⁶² in izbiri, temveč so večinoma k temu prisiljene. O razliki po spolu med željo in dejansko obremenitvijo z (vsemi) domačimi deli govorijo podatki o času, ki bi ga namenili temu delu, če bi se lahko sami odločali o tem. V raziskavi slovenskega javnega mnenja leta 1997 je bilo pri ugotavljanju stališč o delu tudi vprašanje: »Zamislite si, da bi lahko sami odločali o tem, koliko časa boste namenili posameznim stvarim. Katerim od navedenih stvari bi želeli nameniti več časa kot doslej, katerim manj in katerim enako?«⁶³ Delež žensk, ki bi namenile nekaj ali dosti manj časa domačim opravilom, je občutno večji kot ustrezen delež moških (15,1 % : 8,1 %, povprečje je 11,9 %), večina moških (53,3 %, povprečje je 51,9 %) pa bi namenila temu delu enako (malo) časa kot doslej; le dobra tretjina moških (36,2 %, povprečje je 34,3 %) pa nekaj ali dosti več časa. Želja žensk, da bi zmanjšale obremenitev z domačim delom, je bolj opazna, kot je želja moških, da bi povečali svojo udeležbo v tem delu.

Asimetrija v opravljanju gospodinjskega dela po spolu se ohranja in je očitna. Po podatkih za leto 2011⁶⁴ je statistično značilna razlika, ki jo natančno izražajo podatki v tabeli 12.

Čas	M o š k i	Ž e n s k e
1 ura ali manj	68,9 %	17,5 %
2 uri	18,9 %	35,8 %
3 ure	6,7 %	22,6 %
4 ure in več	3,2 %	18,6 %

Tabela 12: Povprečna dnevna poraba časa za gospodinjsko delo po spolu 2011.

Da takšna delitev dela v družini in gospodinjstvu ni ravno pravična in da to zaznavajo tudi moški, kaže sprejemanje stališča »Moški bi mo-

⁶² Zapoved lahko postane želja, kadar ni možnosti, da bi kaj spremenil in je vdanost v usodo podlaga za preživetje – to je v primeru vsestransko podpirane podrejenosti žensk.

⁶³ Toš et al., *SJM 1997/3: Mednarodna raziskava Stališča o delu in ekološka sondaža*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 1997, vpr. 2.01b.

⁶⁴ Hafner-Fink et al., *SJM 2011/1*, K23, Koliko ur povprečno na dan porabite za: c – gospodinjsko delo.

rali opravljati več gospodinjskih del, kot jih opravljajo sedaj« v tabeli 13.⁶⁵

	M o š k i	Ž e n s k e
(Močno) soglaša	50,9	66,4
Neodločeni	28,8	22,6
(Sploh) ne soglaša	20,4	11,0

Tabela 13: Strinjanje s potrebo po večji moški udeležbi v gospodinjskem delu po spolu leta 2003 (v %).

To, da polovica moških anketirancev priznava, da bi morali biti moški bolj dejavni v »kraljestvu gospodinjstva«, je izredno pomemben podatek. Kaže namreč, da so moški – vsaj polovica – že ozaveščeni glede svoje nove vloge, s čimer lahko zanikamo površno oceno (ki jo ponujajo različni »strokovnjaki«), da moški ne vedo za svojo novo vlogo in da je nejasnost glede tega vzrok za njihovo večjo frustriranost, za zmanjšanje njihove avtoritete v družini, za odmikanje v zunajdružinska območja itd.

Na ravni najstvene sodbe, moralnega imperativa, je potreba po enaki odgovornosti moških in žensk za domače delovanje skoraj popolnoma sprejeta pri obeh spolih, o čemer govori visok delež (96,2 % vseh) tistih, ki se po podatkih iz leta 2008⁶⁶ strinjajo s stališčem »Moški bi morali v enaki meri kot ženske skrbeti za dom in otroke«. Takšno prepričanje dodatno potrjuje podatek iz iste raziskave (V 165) o tem, da se 89,3 % obeh spolov (močno) strinja s stališčem: »Na splošno lahko očetje prav tako dobro skrbijo za otroke kot matere.«

Upam si trditi, da večina moških točno ve, kaj bi bilo potrebno, da bi se nadobremenjenost žensk zmanjšala, vendar – glede na realne dejavnosti – tega ni pripravljena storiti. Večja neposredna delovna udeležba v gospodinjskem delu in skrbstvenem delu z nemočnimi (otroci, bolni, starejši) bi namreč vplivala na zmanjšanje prostora svobodnega odločanja za (bolj prijetne) druge zunajzaposlitvene dejavnosti. Prav ve-

⁶⁵ Toš et al., *SJM 2003/2*, vpr. 1.02c.

⁶⁶ Malnar et al., *SJM 2008/1*, vpr. V 166.

čje razpolaganje z lastnim prostim časom je prednost, ki jo bolj uživajo moški kot ženske.

Zanimivo pa je, da so se ženske očitno sprijaznile z večjo obremenitvijo z družinskim in gospodinjskim delom, kar nakazujejo podatki za leto 2011. K tej domnevi nas usmerjajo odgovori na vprašanje: »Kako ocenjujete količino svojega prostega časa v zadnjem letu? Koliko prostega časa ste imeli?«⁶⁷. Ob tem, ko ni statistično značilnih razlik glede na spol (povprečje je 57,9 %), je večina moških (55,1 %) in žensk (60,3 %) odgovorila »ravno prav«. Da pa ta »ravno prav« vendarle ni bolj pisan na kožo žensk, lahko domnevamo na podlagi ocene o zadovoljstvu z enim vidikom življenja,⁶⁸ in sicer z »lastnim zdravjem«. Razlika med spoloma je statistično značilna: v primerjavi z moškimi je nižji delež žensk (73,8 % : 66,1 %), ki so zadovoljne s svojim zdravjem, in večji delež tistih žensk (14,6 % : 8,5 %), ki so nezadovoljne z lastnim zdravjem. K temu gotovo prispeva tudi družinska in gospodinjska naddobremenenost žensk, saj je »biti z otroki po službi naporno« za 57,2 % žensk in za 44,4 % moških (razlika je statistično značilna), kot kažejo podatki SJM 2011.⁶⁹

Kljub očitni razliki v obremenjenosti z domačim delom pa je pri ženskah izrazitejša nagnjenost do dela zunaj doma kot pri moških, kar kažejo podatki iz raziskave slovenskega javnega mnenja 1997.⁷⁰ Tako se s stališčem »Rad bi hodil v službo, tudi če ne bi potreboval denarja« strinja ali v celoti strinja 47,1 % žensk in 35,0 % moških; nasprotno pa se ne strinja ali se sploh ne strinja 47,6 % moških in 34,6 % žensk. Gotovo tudi ni naključje, da se več žensk kot moških (po podatkih iste raziskave, vpr. 2.02/c) v celoti strinja s stališčem »Delo je človekova najpomembnejša dejavnost«: 47,3 % žensk in 40,9 % moških.

Po podatkih iz leta 2011⁷¹ ženske za moškimi bistveno ne zaostajajo v oceni, da jim delo, ki ga opravljajo na delovnem mestu, daje smisel življenja: brez statistično značilne razlike je tako prepričanih dobra tretjina moških in žensk (37,5 % in 35,4 % žensk). Ob večji obremeni-

⁶⁷ Hafner-Fink et al., SJM 2011/1, vpr. F13.

⁶⁸ Prav tam, vpr. F12.

⁶⁹ Prav tam, F6d.

⁷⁰ Toš et al., SJM 1997/3, 2.02 b.

⁷¹ Hafner-Fink et al., SJM 2011/1, K20, l.

tvi žensk z domačim delom je pomembno podporno okolje v delovni organizaciji. Razumevanja in pomoči sodelavcev in nadrejenih, »kadar zaradi družinskih obveznosti ne morejo izpolniti delovnih nalog«,⁷² so ženske deležne nekoliko bolj kot moški (vendar ne gre za statistično značilno povezavo), oboji pa v večini (73,0 % žensk in 63,8 % moških) od sodelavcev in od nadrejenih (62,8 % žensk in 55,8 % moških). Ta podatek kaže, da usklajevanje dela in družine vendarle ne obstaja samo kot programska točka v načrtih družbenega razvoja.⁷³

Sklepna misel

V javnem govoru se pogosto pojavljajo tudi spolno pristranske sodbe, denimo, da se v zvezi z družbeno neenakostjo spolov ni doslej nič spremenilo ali da je vse že doseženo in da so prizadevanja za vzpostavljanje večje družbene enakosti žensk in moških povsem odveč. Ta skrajna prepričanja zanika vrsta kazalnikov, ki jih omogočajo z vso potrebno znanstveno doslednostjo zbrani podatki mnenjskih raziskovanj slovenske družbe v zadnjih dveh desetletjih.

Optimistična (in zavajajoča) pričakovanja o hitrem izboljšanju kakovosti življenja, ki so temeljila na dehistoriziranih, pristranskih podobah razvite demokratične (kapitalistične) družbe na eni strani in (real) socialistične družbe na drugi, so v začetku prvega prehodnega desetletja brez dvoma učinkovala na opazno naklonjenost tradicionalnim predstavam o delitvi dela in osebnostnih lastnosti po spolu. Vendar je povečanje splošne socialne negotovosti in neenakosti kljub neprekinjenim težnjam po ponovnem udomačevanju žensk verjetno prispevalo k opuščanju ženskam dejansko neprijaznih stališč in h krepitvi egalitaristične vrednotne usmeritve, ki na splošni ravni po dveh desetletjih popolnoma prevladuje, čeprav glede na posamezne vidike neenako in tudi različno po spolu.

⁷² Prav tam, K20, h in j.

⁷³ V zadnjih nekaj letih potekajo različne dejavnosti, katerih namen je spodbujati raznoliko usklajevanje poklicnih in družinskih obveznosti (npr. podeljevanje certifikata Družini prijazno podjetje – več o tem v A. Kanjuo Mrčela, in N. Černigoj Sadar (ur.), *Delo in družina: s partnerstvom do družini prijaznega delovnega okolja*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 2007, seminarji itd.).

Kljub očitni naklonjenosti moških do politike enakih možnosti za oba spola je takšna usmeritev bolj značilna za ženske; pri ženskah je tudi bolj stabilna in manj niha, čeprav so predvsem posredni pritiski h krepitvi tradicionalne vloge zelo močni. Zlasti pod vplivom poslabševanja razmer na trgu delovne sile širjenje in utrjevanje enakostne usmeritve ni premočrtno in tudi ne spolno nevtravno: pri moških je v začetku tretjega desetletja obstoja samostojne slovenske države opazna nekoliko večja naklonjenost predstavi, da je pravo mesto ženske dom, čeprav takšna drža več ne prevladuje.

Na lestvici vrednot se je zlasti pri ženskah utrdila neodvisnost, ki jo omogoča vključitev v plačano delo in nenadomestljivost te vrste dela z domačim (gospodinjskim in družinskim); tudi v primeru skrčenih možnosti zaposlovanja je v sedanosti le desetina tistih (spolno skoraj izenačeno), ki bi pri zaposlovanju dali prednost moškim pred ženskami, čeprav po dveh desetletjih odkrito zavrača ideologijo enega skrbnika le dobra polovica moških in dve tretjini žensk.

Globinsko androcentrično razumevanje vključitve ženske v plačano delo kot dopolnilo k moškemu dohodku je pri obeh spolih še dokaj močno, saj je v zadnjem desetletju skoraj polovica vprašanih prepričanih, da bi bila najbolj primerna zaposlitev za mater s predšolskim otrokom s skrajšanim delovnim časom. Takšna zaposlitev naj bi bila tudi najboljši način za usklajevanje med delovnimi in družinskimi obveznostmi, kar priča o tem, da se nova moška/očetovska praksa le počasi vrača v zavest, zlasti moških.

Vendar se je tudi pri moških izrazito zmanjšala ponotranjenost predstave (od 71 % na 39 %), da so dom in otroci glavna ženska želja; zavračanje te predstave je močnejše pri ženskah kot pri moških (38 % : 29 %). Tudi moralno obremenjevanje žensk s trpečo družino in škodljivostjo za otroke, če so zaposlene, se je od 1992 do 2012 zmanjšalo zlasti pri ženskah, čeprav je strinjanje s stališčem o trpljenju zlasti predšolskega otroka v primeru materine zaposlitve še vedno dokaj močno zlasti pri moških. Ta skrb za blagor predšolskega otroka pa se ne preliva v večje aktivno vključevanje moških v domače gospodinjsko in družinsko delo. Čeprav že dobra polovica moških ve, kaj bi morali storiti, in čeprav je skoraj devet desetih vseh vprašanih (2008) prepričanih, da bi morali moški »v enaki meri kot ženske skrbeti za dom in družino«,

ostaja levji delež domačega dela na ramenih žensk, kar pa vendarle ni njihova primarna želja.

Kako se bodo nakazane tendence v odnosu do družbene neenakosti spolov spreminjale v prihodnje, je odvisno od vrste notranjih in (zlasti) zunanjih okoliščin. Med notranjimi spodbudnimi okoliščinami je vsekakor pomembna dosežena stopnja egalitaristične množične zavesti, ki lahko ob ustrezni podpori institucionalnih mehanizmov zavira neoliberalistični usmeritvi inherentne težnje po »naravnem« redu. V tej zvezi je pomembno spoznanje, da je po podatkih iz leta 2011 v slovenski družbi sorazmerno močno zaupanje v ženska gibanja⁷⁴ in da ima absolutna večina obeh spolov pozitiven odnos do enakosti med spoloma.

Med zunanjimi dejavniki pa je najpomembnejše uresničevanje strategije Evropske unije s poudarkom na kompleksnem zagotavljanju okoliščin za enake možnosti obeh spolov. Vendar pa razkrajanje »naravnega«, moškosredišnega reda s strogo delitvijo dela in podrejenostjo žensk v vsestransko negotovi prihodnosti in ob majavih temeljih trajnostnega razvoja nikakor ne bo premočrtno in enostavno, pa tudi ne dosegljivo brez aktivne udeležbe žensk (ter »feminiziranih« moških). To je še posebej pomembno glede na splošno dejstvo, da se »moška nadvlada nadaljuje in se bo v ekonomski krizi še stopnjevala«, kot ugotavlja G. Fraisse.⁷⁵

B i b l i o g r a f i j a

1. Novković G. in Koren K. (2009), »Mož naj služi, žena pa: kariera ali otroci« (pogovor s Karlom Erjavcem), *Žurnal*, <http://www.zurnal24.si/moz-naj-sluzi-zena-pa-kariera-ali-otroci-clanek-55243>, 26. 09. 2009.
2. Bashvkin, S. (2009), *Women, Power, Politics: The Hidden Story of Canada's Unfinished Democracy*. Oxford, University Press.

⁷⁴ Malnar, B. et al., *n. d.*, 2011 vpr. 123: »Pred vami je seznam različnih ustanov in organizacij. Prosimo vas, da za vsako posebej poveste, kolikšno je vaše zaupanje vanjo: Ali je vaše zaupanje veliko, precejšnje, majhno ali pa do te ustanove sploh ne čutite zaupanja?« Veliko ali precejšnje zaupanje v ženska gibanja ima 33,1 % anketiranih moških in 45,1 % žensk, ustrezni deleži za majhno zaupanje pa so: 42,4 % moških in 37,2 % žensk (razlike so statistično značilne). V primerjavi z letom 1995 (op. 20) se je zaupanje nekoliko zmanjšalo.

⁷⁵ T. Lesničar – Pučko, *n. d.*, 2013.

3. Benhabib, S. (1994), »Feminism and Question of Postmodernism«, v: A. Giddens et al. (ur.): *The Polity Reader in Gender Studies*. Cambridge, Polity Press, 76–92.
4. Benokraitis, N. V. in Feagin, J. R. (1995), *Modern Sexism: Blatant, Subtle and Covert Discrimination*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall (2. izd.).
5. Bergstrand, G. et al. (1996), *Prostori moškosti*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
6. Coser, L. A. (1984), »Georg Simmels vernachlaessigter Beitrag zur Soziologie der Frau«, v: H. J. Dahme in O. Rammstedt (ur.): *Georg Simmel und die Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 80–90.
7. Daly, M. (1984) *Pure Lust*, Boston, Beacon Press.
8. Daly, M. (1985), *The Church and the Second Sex*. Boston, Beacon Press.
9. Daly, M. (1986), *Beyond God the father: toward a philosophy of women's liberation*. London, Women's Press.
10. European Commission (2007), *Women and men in decision-making 2007: Analysis of the situation and trends*. <http://www.google.si/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fec.europa.eu%2Fsocial%2FblobServlet%3FdocId%3D2034%26langId%3Den&ei=zrgJVKPBGov3O5b1gcgN&usq=AFQjCNHBREWAiUXB-4EYaRt10DwXTA-zQ&sigz=d95ZzyEl7avimHynLjPl3A&tvm=bv.74649129,d.ZWU&cad=rja,05.02.2014>.
11. Furlan, N. (2006), *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper, Založba Annales.
12. Godenzi, A. (2000), »Determinants of culture: men and economic power«, v: *Male Roles, Masculinities and Violence*, Pariz, UNESCO, 35–51.
13. Gottschall, K. (1989), »Frauen auf dem bundesrepublikanischen Arbeitsmarkt: Integrationsprozesse mit Widersprüchen und Grenzen«, v: U. Müller in H. Schmidt-Waldherr (ur.): *FrauenSozialKunde*. Bielefeld, AJZ Verlag, 11–41.
14. Hafner-Fink, M. et al. (2011), *SJM 2011/1: Mednarodna raziskava o okolju (ISSP 2010), zdravju in zdravstvenem varstvu (ISSP 2011), o odnosu delo-družina in psihičnem nasilju na delovnem mestu*, Univerza v Ljubljani, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana, stališče F1 a.
15. Hafner-Fink, M. et al. (2012), *SJM 2012/1: Raziskava o nacionalni in mednarodni varnosti, Mednarodna raziskava o družini in spreminjanju spolnih vlog IV., Primerjalna raziskava volilnih sistemov CSES V. in Longitudinalni program SJM 2012.Slovenija*, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana.
16. Humer, Ž. in Roksandič, M. (2013), *Protikrizni ukrepi in enakost spolov*. Ljubljana, Ženski lobi Slovenije (Poročilo dela istoimenskega projekta).
17. Jackson, M. (1994), *The Real Facts of Life. Feminism and the politics of sexuality 1850–1940*. London, Taylor&Francis Ltd.

18. Jogan M. (1992), »Seksizem, politika in politična kultura«, *Teorija in praksa* 29 (11–12), 1141–1150.
19. Jogan, M. (1986), *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana, Delavska enotnost.
20. Jogan, M. (1990), *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
21. Jogan, M. (2001), *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
22. Jogan, M. (2004), »Slovenska (postmoderna) družba in spolna neenakost«, *Teorija in praksa* 41 (1–2), 361–376.
23. Jogan, M. (2005), »Katoliška cerkev in diskriminacija žensk«, *Teorija in praksa* 42 (4–6), 594–605.
24. Jogan, M. (2008), »Rekatolizacija slovenske družbe«, *Teorija in praksa* 45 (1–2), 28–52.
25. Jogan, M. (2011), »Tranzicija in oživljeno udomačevanje žensk«, v: M. Antič Gaber (ur.): *Ženske na robovih politike*. Ljubljana, Sophia, 143–170.
26. Jogan, M. (2012), Odgovori na vprašanja M. Blažiča v prispevku »In nomine deus«, *Narobe*, VI (21), 14–16.
27. Jogan, M. (2013), »Družbena neenakost spolov v slovenski postsocialistični zavesti«, *Teorija in praksa*, 50 (1), 5–38.
28. Jogan, M. (2013), »Mulieris dignitatem in božja previdnost«, *Družboslovne razprave*, XXIX (1), 7–30.
29. Kanjuo Mrčela, A. in Černigoj Sadar, N. (ur.) (2007), *Delo in družina: s partnerstvom do družini prijaznega delovnega okolja*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
30. Klimenkova, T. A. (1993), *Problems and Strategies of New Russian Women's Movement. Aren't We Involved in Politics?* Manuskript, referat na mednarodnem kongresu From Dictatorship to Democracy: Women in Mediterranean, Central and Eastern Europe, Barcelona, 16–18 September.
31. Kozmik, V. (ur.) (1998), *Integracija načela enakosti spolov*. Ljubljana, Vlada Republike Slovenije, Urad za žensko politiko.
32. Küng, H. (2004), *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. Ljubljana, Sophia.
33. Kurdija, S. et al. (2008), *SJM 2008/2, Evropska družboslovna raziskava*. Ljubljana, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
34. Lerner, G. (1986), *The Creation of Patriarchy*. New York, Oxford University Press.
35. Leskošek, V. (2011), »Strukturne reforme na področju socialnega varstva«, *Teorija in praksa: Kriza in nujnost obrata* (jubilejna številka ob 50-letnici FDV, oktober 2011), 48, 1264–1280.
36. Lesničar - Pučko, T. (2013), »V ekonomski krizi se bo moška nadvlada stopnjevala« (pogovor s francosko filozofinjo Genevieve Fraisse), *Objektiv*,

<http://www.dnevnik.si/objektiv/intervjuji/v-ekonomski-krizi-se-bo-moska-nadvlada-stopnjevala>, 16. II. 2013.

37. Lesničar-Pučko, T. (2013a), »Spet iščejo Žensko«, *Objektiv*, <http://www.dnevnik.si/objektiv/komentarji/spet-iscejo-zensko>, 16. II. 2013.

38. Malnar, B. et al. (2008), *SJM 2008/I: Evropska raziskava vrednot*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

39. Malnar, B. et al. (2011) *SJM 2011/2: Svetovna raziskava vrednot in Ogledalo javnega mnenja*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

40. Malnar, B. et al. (2011), *SJM 2011/2: Svetovna raziskava vrednot in Ogledalo javnega mnenja*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

41. Matković, L. (1973), *Žena i crkva*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

42. Mladenić, D. (ur.) (2006), *Enakost žensk in moških v znanosti in raziskovanju v Sloveniji*. Grosuplje, Partner graf.

43. Poulain de la Barre, F. (1990), *The Equality of the Sexes*. Manchester, Manchester University Press.

44. Ranke-Heinemann, U. (1992), *Katoliška Cerkev in spolnost*. Ljubljana, DZS.

45. Rose, S. D. (2001), »Christian Fundamentalism: Patriarchy, Sexuality, and Human Rights«, v: Howland, Courtney W. (ur.): *Religious fundamentalisms and the human rights of women*. New York, St. Martin's Press, 9–20.

46. S. de Beauvoir (1999), *Drugi spol*. Ljubljana, Delta.

47. Saarinen, A. (1988), »Feminist Research: In Search of a New Paradigm?«, *Acta Sociologica*, 31 (1), 35–50.

48. Sorge, E. (1987), *Religion und Frau*. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, W. Kohlhammer Verlag.

49. Tomšič, V. (1976), *Ženska, delo, družina*. Ljubljana, Komunist.

50. Toš, N. et al. (1991), *SJM 1991/2: Slovenska družba na prehodu v demokracijo in mednarodna raziskava o vernosti in cerkvi*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

51. Toš, N. et al. (1992), *SJM 1992/I: Mednarodna raziskava vrednot*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

52. Toš, N. et al. (1993) *SJM 1993/I*, Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

53. Toš, N. et al. (1993), *SJM 1993/2: Mednarodna raziskava o okolju in družini*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

54. Toš, N. et al. (1997), *SJM 1997/3: Mednarodna raziskava Stališča o delu in ekološka sondaža*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
55. Toš, N. et al. (2003), *SJM 2003/2: Mednarodna raziskava o družini in narodni identiteti in Stališča o lokalni demokraciji*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
56. Žerdin, A. H. (2004), »Vatikan o ženskah«, *Mladina*, 8. avgust 2004, 21–23.

E K S P E R I M E N T

Ko se je radovedni Bog odločil,
da poseli
življenja polne zemeljske širjave
z upornimi divjaki,
samosvojimi ljudmi,
bitji dveh vrst in vseh mogočih ras,
so ljubosumni angeli povzdignili svoj glas:
Le kaj ti manjka?
Miriade nas imaš in obožujemo te brez prestanka!
Tvoj človek bo razdiral in uničeval,
požigal in moril
in Tebe, Tebe samega zaničeval!
Bog pa se je samo smehljajal.
Želel si je zrcalo, da bi ugledal svoj odsev.
Želel je gorsko steno, da bi slišal svoj odmev,
da bi preveril, koliko je prepričljiv
in vsemogočen in neustavljiv.
Navrgel je ljudem še ta največji čar:
svobodno voljo in ljubezen v dar.
Naredil jih je željne greha
in jim podaril čudež smeha.
Potem je čakal in opazoval,
in upal in prisluškoval.

Še zdaj skrivaj potihem prisluškuje.
Vendár
vse manj in manj.
Sprevidel je, kako je vse zaman.
Ni vredno. Človek pač Boga ni vreden. Sam se je prepričal.
Zdaj zdaj se bo človeka dokončno naveličal.

Potem pa je premislil:
Naj le bo zmeden, zloben in neznosen,
doklêr je zadnji izmed njih pošten in svetel in ponosen,
doklêr me eden sam še ceni in spoštuje
in se ozre v nebo in se poveže z mano in daruje

vsaj košček svojega srca
in malo svojih misli in duha,
človeka nikdar in nikoli ne morem zapustiti.
Zavezal sem se ga ljubiti.

Barbara Hočevar Balon

ŽENSKA DUHOVNOST V SLOVENIJI: MED TABUJEM IN PRAKSO

Nadja Furlan Štante

Uvod

Čas avtoritarnega Boga, ki vlada Zemlji in Vesolju je že davno prešel. (...) Nazadnje je prišel čas, da se srečamo tudi z ženskim obrazom Boga, ki ga smemo brez asociacij s tako imenovanim »mnogoboštvom« imenovati Boginja. Če Bog, zakaj ne kot (alternacija) Boginja? Če je Bog vse v vsem, potem je tudi Boginja.¹

V teh uvodnih besedah novodobnika Marka Pogačnika lahko razberemo zaveso »znamenj časa« v katerem živimo. V množstvu institucij, birokratskih sistemov, individualizacije, konzumerizma, ki se je prelil tudi na polje medosebnih odnosov, je v sodobnem postmodernem svetu vzporedno vzniknila globoka kriza smisla in posledično globoka duhovna lakota. Kljub govoru o sekularizaciji in desekularizaciji postmodernega zahodnega sveta² je zaslediti zanimiv preporod zanimanja za duhovnost. Po eni strani se jasno kaže, da je v zahodni Evropi institucionalizirana religioznost v upadanju, po drugi pa, na podlagi raziskav, nikakor ne bi mogli reči, da se ob upadu zanimanja za tradicionalno cerkveno religioznost zmanjšuje tudi splošno zanimanje za religiozno, konkretnije za duhovnost.³ Čeprav je praktično nemogoče podati univerzalno definicijo duhovnosti s katero bi se vsi strinjali, je vsekakor duhovnost pogostokrat razumljena in opredeljena v širšem okviru kot

¹ M. Pogačnik, *Ko se Boginja vrne*. Bird Publisher, Mengeš 2009, str. 5.

² Stanja v sodobni družbi namreč ne moremo zadovoljivo opisati ne s sekularizacijo ne z desekularizacijo, pač pa je precej bolj kompleksno (P. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt, Europäische Wertestudie*. Patmos Verlag, Duesseldorf 1993, str. 235–250; P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost, pluralizem in kriza smisla*. Nova revija, Ljubljana 1999, str. 30–40).

³ F. X. Kaufmann, G. Stachel, *Religiose Sozialisation*. Herder, Freiburg, Basel / Wien 1980, str. 124–125.

religija. Medtem, ko vsaka religija vsebuje duhovnost, ima duhovnost svoj obstoj tudi onkraj religijskega polja. Duhovnost namreč grobo opredeljeno, lahko razumemo kot notranji, intimni, transcendentni del medtem, ko je religija identificirana z zunanjimi, institucionalnimi vidiki materialne resničnosti religioznega.⁴ Duhovnost se torej nanaša na nematerialno resničnost, na stanje zavesti, v katerem se človek predaja odkrivanju svojega bitja in duha. Duhovne prakse, med katere sodijo meditacija, molitev in kontemplacija, so namenjene razvoju posameznikovega notranjega življenja. Tovrstne prakse pogosto vodijo k izkustvom povezanosti s splošno resničnostjo, z naravo in kozmosom. Duhovnost je pogosto razumljena kot vir navdiha ali orientacije v življenju. Lahko vsebuje verovanje v nematerialne resničnosti ali doživlja transcendentne narave sveta.

Duhovnost v luči novodobniških gibanj⁵ in postmodernizma ter njegove pluralnosti dobiva nove izraze. Postala je predmet zanimanja in preučevanja tako humanističnih kot družboslovnih in naravoslovnih raziskovanj. Relativno nov pristop v proučevanju polja duhovnosti je skozi perspektivo kategorije spola.

Duhovnost in spol

O duhovnosti ponavadi tematiziramo in govorimo v precej splošnem okviru, pri tem je izpuščena in spregledana dimenzija in kategorija spola. Duhovnost prežema vsak delček življenja in spol je vsekakor ena od najbolj vidnih in najpomembnejših zaznamk življenja. Zato je nadvse pomembno upoštevati dimenzijo spola v polju duhovnosti ter slediti razlikam, ki jih le-ta posledično vnaša v polje duhovnosti.

⁴ U. King, *The search for Spirituality, Our global quest for meaning and fulfilment*. Canterbury Press, London 2009, str. 2.

⁵ V zadnjih desetletjih se tudi v Sloveniji vse bolj uveljavlja nov religijski fenomen, ki ga poznamo pod imenom new age oziroma nova doba, pa tudi novodobniška duhovnost ali novodobniško(a) gibanje(a). Vsi našteti izrazi označujejo skupek med sabo sicer precej različnih duhovnih nauk in gibanj, ki so se v poznih šestdesetih letih dvajsetega stoletja pojavila v ZDA, kmalu zatem pa so se razširila v Evropo in druge dele razvitega sveta. V Sloveniji so se zaradi specifičnih zgodovinskih okoliščin močneje uveljavila šele v osemdesetih letih (T. Ban, »New age in ženska duhovnost«, v: Furlan N. Zalta, A (ur.): *Ženske in religija. Poligrافي*, 45/46, 2007, str. 145–163).

Kako spol zaznamuje duhovnost in njeno prakso ter obratno je torej pomembno vprašanje, ki je v duhovni literaturi skoraj neprepoznavno in spregledano. Kategorija spola namreč ni le zaznamka, s katero se opisuje ženskost in vsi problemi, ki le tej sledijo. Je pomembno polje in iztočnica medosebnih odnosov ter oblikovanja antagonizmov med spoloma, distribucije moči ter razumevanje drugega, drugačnega kot enakovredne bivanjske totalitete, ki hkrati sooblikuje, sovpliva in je sooblikovana s strani drugega.

Številni negativni stereotipi in predsodki še danes močno zaznamujejo naše dožemanje in odnos do duhovnosti. Najbolj zahrbtno vztrajna so spolna stereotipiziranja na račun femininosti in maskulnosti, ki so še vedno močno zakoreninjena v kolektivnem spominu Zahodne kulture. Moškost je tako vedno vzporejana z razumom, transcendenco, božanskostjo, medtem ko je ženskost asocirana s telesnostjo, imanenco, in človeškostjo. Tovrstna stereotipiziranja so pogosto služila kot argumenti za izključitev žensk iz polja duhovnega (»zaradi njihove naravne nezmožnosti«).⁶ Tovrstne stereotipne asociacije so vsekakor glavni, a še daleč ne edini, razlog za domnevno nezmožnost žensk, da bi dosegle poveljčevane, transcendentne višave duhovnega. To velja tako za krščanstvo in judovstvo kakor tudi za večino religij. Močno razširjeni stereotip ženske inferiornosti moškemu, ki je značilen za veliko večino različnega religijskega učenja, je ženske dolgo časa izključeval iz kraljestva duhovne avtoritete in duhovne hierarhije uveljavljenih religijskih institucij.

Tako kot v (krščanski) teologiji in na drugih področjih življenja moška superiornost določa in oblikuje agendo veljavnosti⁷ tako tudi na področju duhovnosti prevladuje moško-središčni pogled in določbe. Tudi duhovnost je namreč pretežno razumljena in definirana skozi moške oči: kaj je definirano kot duhovno, kdo poseduje duhovno avtoriteto in

⁶ C. P. Christ, *Rebirth of the Goddess, Finding meaning in feminist spirituality*. Routledge, London / New York 1997, str. 148–149.

⁷ M. Daly, *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston 1985; E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, Crossroad, New York 1990; R. Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*, Rowman & Littlefield Publishers, New York / Oxford / Toronto 2000; M. Franzmann, *Women and Religion*, Oxford University Press, New York / Oxford 2000.

kaj duhovno življenje in duhovna praksa sploh je. Tako je dobila katoliška duhovnost, po mnenju Ursule King, izrazito moški obraz in izraz, kar je pustilo močan pečat ženski duhovni praksi.⁸

V Slovenski katoliški Cerkvi je zelo zgovoren podatek, ki potrjuje in dokazuje zgoraj opisan stereotip moške nadoblasti pri posedovanju polja duhovnosti, razviden iz anketne raziskave Ivana Platovnjaka o duhovnem spremljevalcu posvečenih žena.⁹ Anketa poda zanimivo ugotovitev, da

ima kar 82,5 % anketiranih posvečenih žena za spremljevalce moške (=redovnike duhovnike, škofijske duhovnike in redne spovednike). Med moškimi spremljevalci prevladujejo redovniki duhovniki (42,5 %). Vsekakor je zelo majhno število tistih, ki jih spremljajo posvečene žene (vsega skupaj le 17,5 %), in še to so najpogosteje njihove lastne predstojnice (12,5 %).¹⁰

Zakaj si torej ženske za duhovne spremljevalce izbirajo moške redovniške duhovnike, ne pa posvečene žene iz drugih oblik posvečenega življenja? Iz podrobnejše analize anketnih odgovorov lahko vidimo, »da je prvi in najvažnejši razlog«, za omenjeno izbiro »njihovo notranje čutenje, da bodo ob spremljevalcu osebnostno in duhovno zorele.« Drugi razlog pa je bolj praktične narave: »da bi lahko hkrati imele tudi sveto spoved«.¹¹ V ozadju prvega razloga lahko razberemo vpliv negativnega tradicionalnega stereotipa moške superiornosti na področju duhovne hierarhije in moči, ki je kljub svoji prikriti podtalnosti še vedno zelo močan. Zaupanje moškemu redovniškemu duhovniku nasproti posvečeni ženi iz drugih oblik posvečenega življenja. Medtem, ko je lik moškega redovniškega duhovnika v kolektivnem spominu stereotipno vsekakor pozitivno zaznamovan, vreden zaupanja in brez dvoma učinkovit, kompetenten; je lik posvečene žene v kolektivnem spominu stereotipno prej zaznamovan z negativnim predznakom, sekundarnosti

⁸ U. King, *The search for Spirituality, Our global quest for meaning and fulfilment*, Canterbury Press, London 2009, str. 125.

⁹ Cilj ankete je ugotoviti, »kako je urejeno duhovno spremljanje v ženskih redovnih kongregacijah ali v drugih oblikah posvečenega življenja v Sloveniji in kakšen je pogled slovenskih posvečenih žena na to vrsto osebne duhovne pomoči« (I. Platovnjak, »Duhovni spremljevalec posvečenih žena. Analiza raziskave o duhovnem spremljanju posvečenih žena na Slovenskem«, *BV*, 4, 2008, str. 480).

¹⁰ Platovnjak, *n. d.*, str. 484.

¹¹ Platovnjak, *n. d.*, str. 485.

ter posledično manjšo učinkovitostjo, kompetentnostjo. Predsodek ne-učinkovitosti oziroma ne-kompetentnosti ženskega principa je navzoč tako v slovenski religijski kot tudi družbeni sferi.¹² Omenjeni rezultati navedene ankete kažejo in opozarjajo na navzočnost tako imenovanih »steklenih stropov« na področju slovenske duhovne hierarhije. Kažejo na močno zakoreninjenost predsodkov glede (ne)zaupanja v (ne)učinkovitost in (ne)kompetentnost žensk in ženskega principa. Tudi Ivan Platovnjak tukaj prepoznava navzočnost predsodkov in sugerira pozitiven pomen ženske kot duhovne spremljevalke:

Razumljivo je, da si ne izberejo za spremljevalca laika oz. laikinje. Toda težje razumljivo je to, da si nobena ne izbere posvečene žene iz druge oblike posvečenega življenja. Morda bi lahko to pomagalo, da bi odpadel kakšen predsodek, ki onemogoča, da bi se zaupale sosestri iz lastne ustanove. Ob njej bi lahko bile veliko bolj razumljene v svoji ženskosti kakor ob moškem spremljevalcu, seveda pa bi še vedno ostal problem različnosti karizem in nepopolnega poznavanja karizme posvečenega življenja, ki jo živi spremljan-ka.¹³

Oblikovanje nove kolektivne zavesti in obuditev ženskega principa

Sodobno zavedanje in upoštevanje teorije spolnih razlik torej je odprlo nove dimenzije izraznosti duhovnosti in duhovnim praksam ter vzpodbudilo razvoj novih oblik ženske duhovnosti. Tradicionalne oblike duhovnosti so v svojem jedru izrazito dualistične: na eni strani je materialni svet, telesnost in ženska ter svet transcendence, duhovnosti in moškosti na drugi. Težnja sodobnih oblik duhovnosti pa je iskanje svetosti po in preko solidarne povezanosti, soodvisnosti in celovitosti.

Oblikovanje nove verske predstavnosti skozi žensko perspektivo je torej soočeno z navzočnostjo številnih predsodkov in negativnih spolnih stereotipov, ki otežkočajo in zavirajo spremembo h kateri težimo. Na videz enostavna sprememba in preobrazba zgolj enostranske patriarhalne podobe Boga kot moškega in patriarhalne teološke govornice v simbolno pojmovanje Boga kot ženske se pravi Boginje, je vse prej kot preprosta.

¹² N. Furlan, *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*, Založba Annales, Koper 2006, str. 111.

¹³ Platovnjak, *n. d.*, str. 489.

Vključevanje ženskega elementa v teološko govorico in podobo Boga/Boginje je v procesu preobrazbe soočeno s številnimi strahovi in uzakojenimi zgodovinskimi predstavami preteklosti. Kajti enostranska patriarhalna teološka govorica, opredelitev in upodobitev Boga izključno kot moškega je močna dediščina našega zgodovinskega in kolektivnega spomina.¹⁴ Naše razumevanje Boga, kot poslednje realnosti in nas kot utelešenih oseb s svojo spolno identiteto je globoko medsebojno povezano. Kot »utelešeni«¹⁵ posamezniki smo med drugim tudi zaznamovani s spolno različnostjo. Zato je pomembno zavedanje in upoštevanje moške in ženske spolne dimenzije, ki kot takšna sooblikuje pojavnost in vsebnost duhovnosti, ki se različno odraža in prakticira tudi po spolu.

Izsledki in navzočnost krščanske feministične teologije, gibanja Boginje (Goddess Movement), obujanje izgubljene ljudske religioznosti žensk in ženskih poganskih kultov, teologija¹⁵ ter drugih različnih gibanj ženske duhovnosti, so ključnega pomena tako pri rekonstrukciji preteklosti z vidika ženske perspektive kot tudi v samem procesu preobrazbe kolektivnega spomina in sedanje verske predstavnosti.

Klicu po oblikovanju nove kolektivne zavesti in obuditvi ženskega principa lahko razumemo kot znamenj delovanja duha v sodobni kulturi, ki vodi k temeljitim transformacijam in morda novim začetkom.

Elisabeth Schüssler Fiorenza je mnenja, da se Boginja v radikalnih feminističnih oblikah duhovnosti skoraj ne razlikuje od Boga, ki ga je oznanjal Jezus in ga povezoval z atributi skrbi, miru, služenja in občestva. Po njenem mnenju sta tradicija kulta Boginje in tradicija Nove zaveze združeni v katoliškem občestvenem liku Marije. Bolj ko se je

¹⁴ Ta pa za človeka pomeni vir družbene povezanosti. Kolektivni spomin lahko namreč razumemo kot mehanizem prepletanja sedanosti in preteklosti. Družbena verovanja in prepričanja so hkrati kolektivne tradicije, spomini iz preteklosti, so pa tudi ideje in dogovori iz sedanosti. V tem smislu ni družbene ideje, ki hkrati ne bi bila spominjanje družbe. Družbena misel je zato spomin in celoten družbeni kontekst je sestavljen iz kolektivnih spominov ali zaznav, pomembni pa so le tisti, ki jih lahko v vsakem obdobju rekonstruiramo. Zato mora človek prinesiti s seboj nekaj preteklosti, da izoblikuje svojo sedanost in identiteto. Podobno hoče skupnost prebuditi preteklost, da bi lahko izoblikovala sedanjo situacijo in odkrila prave temelje sedanosti.

¹⁵ Teologijo lahko v grobem opišemo kot izraz, ki se nanaša na študije ženskih razsežnosti božanstva, pri čemer implicira tudi kritiko androcentričnih zgodovinskih teologij. Pojem je v svojem članku v ameriški reviji *Gnostica* l. 1974 prvi uporabil novopoganski pisec Isaac Bonewitz (Ban, n. d., str. 148).

krščansko dojemanje Boga patriarhaliziralo, bolj je Bog postajal veličasten, mogočen vladar in strogi sodnik, bolj so se verniki obračali k liku in kultu Marije. Lahko bi celo rekli, da je skozi dinamiko tega preoblikovanja procesa postopne patriarhalizacije podobe Boga, Marija postala drugi obraz, krščanski obraz Boga. Vse podobe in atributi, ki v Novi zavezi opisujejo in označujejo Boga kot ljubečega, življenje-podarjajočega, sočutnega, usmiljenega, skrbnika in zaščitnika vseh ljudi, so sedaj prenesena na mati Božjo, ki je vsem ljudem dostopna, kot je bil dostopen in blizu ne-patriarhalen Bog, ki ga je oznanjal Jezus. Marijin kult in čaščenje Marije je tako raslo v sorazmerju s porastom ponovne patriarhalizacije krščanskega Boga in Jezusa Kristusa.¹⁶ In prav v tej točki nam katoliška tradicija ponuja možnost izkušnje božje resničnosti v ženski podobi. Katoliški kult Marije nam prav tako ponuja bogato tradicijo žensko obarvane teološke govornice in podobe, ki o božji realnosti in božjem počelu govori v ženskih simbolih in izrazih. Prav ta tradicija vsebuje mite in simbole t.i. »Goddess religion« oziroma gibanja Boginje in dokazuje legitimnost in transparentnost uporabe ženske podobe Boga kot Boginje ter žensko obarvane simbolne teološke govornice.¹⁷

Ovire na poti – predsodki in strah

Proces preobrazbe enostranskih patriarhalnih podob Boga in patriarhalno obarvane teološke govornice lahko v grobem razdelimo v štiri faze. Le-te pa so zaznamovane s številnimi ovirami:

- prepoznavanje neustreznosti in omejenosti patriarhalnih vzorcev (Ovire: predsodki, negativni spolni stereotipi, kolektivni spomin),

¹⁶ Zanimivo je dejstvo, da verni slovenski katoličani slovenski narod opredeljujejo kot Marijin narod. V prvem letu samostojnosti, leta 1992, se je slovenski narod na Brezjah posvetil Mariji (Marija pomagaj Brezje). Zelo zanimiva je zaznamovanost slovenske zgodovine z likom Marije. Pri Slovencih je namreč sprejem krščanstva zelo tesno povezan z Marijinim vnebovzetjem. O tem priča dejstvo, da je bila prva cerkev med pokristjanjenimi Slovenci na Koroškem pri Gospe Sveti od začetka posvečena Marijinemu vnebovzetju. V Sloveniji je Marijinemu vnebovzetju posvečenih 86 cerkva.

¹⁷ E. Schüssler Fiorenza, »Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic Vision« v: Carol P. Christ in Judith Plaskow (ur.), *Womanspirit Rising*, HarperOne, New York 1979, str. 137–139.

- želja po spremembi (Zaznamo željo in nujo po spremembi – poskusimo teorijo prenesti v prakso. Ovire: predsodki, strah pred herezijo.),
- odločitev da stopimo na pot preobrazbe in jo aktivno sooblikujemo (Ovire: Strah pred (ne)učinkovitostjo molitve k Boginji – ženskega principa in predsodki),
- ustaljena praksa uveljavitve ženskega principa.

To grobo razdelitev štirih faz preobrazbe spremljajo različno intenzivne oblike ovir. V prvi fazi počasi razbiramo in prepoznavamo številne negativne spolne stereotipe in predsodke, ki so del našega kolektivnega spomina in predstavljajo uzakonjeno »pravoverno« obliko ureditve. S tem, ko jih kritično prepoznamo, jih relativiziramo oziroma postopoma opuščamo in transformiramo. V tej fazi torej teoretično zaznamo in prepoznamo neustreznost, neutemeljenost in preživelost patriarhalnih vzorcev preteklosti. Prepoznamo patriarhalno zaznamovanost podobe Boga in teološke govornice. V drugi fazi zaznamo željo in nujo po spremembi. S tem, ko teorijo poskusimo prenesti v prakso zopet trčimo ob številne predsodke, ki nas omejujejo v praktičnem življenju. Ob tem se pojavi strah: zapustiti staro in prevzeti novo. To je strah pred »herezijo«. Ko uspemo preseči ta strah sledi tretja faza: odločitev, da stopimo na pot preobrazbe in jo aktivno sooblikujemo. V svojo versko predstavno moč vključimo ženski element. V molitvi se obračamo k Boginji/Bogu k Materi/Očetu... Ob tem se pojavi strah pred (ne)učinkovitostjo molitve k Boginji. Se pravi strah pred tem, da je molitev k Boginji (ženska personifikacija) manj uspešna oziroma učinkovita in močna kot molitev k Bogu (moška personifikacija). Ta strah korenini v predsodkih o ženski neučinkovitosti oziroma na marginalizaciji ženskega principa. Na strah pred (ne)učinkovitostjo molitve k Boginji je opozorila tudi feministična baptistična duhovnica Jann Aldredge-Clanton, na mednarodni konferenci *Come now, o wisdom! A faith and feminism. Womanist/Mujerista conference*, ki je potekala (7–9, novembra 2008 v San Francisku. Omenila je, da se je sama zalotila pri tovrstnem pomisleku oziroma predsodku.

Do končne (četrt) faze v procesu preobrazbe (ustaljena praksa uveljavitve ženskega principa) nas torej ločujejo strahovi in predsodki, ki le-te še krepijo.

Zaključek

Področje ženske duhovnosti, ta vsekakor zelo pester, raznolik fenomen, ki je lahko razumljen v kontekstu feministične teologije, religijskega feminizma in teologije ter t.i. novih oblik ženske duhovnosti, ki so včasih označene s pojmom gibanje »womanspirit« (»ženskiduh«), ali pa kot duhovni in metafizični feminizem, v kontekstu gibanja Boginje ali novo-poganske ženske duhovnosti, je v Sloveniji pionirsko področje, ki še ni našlo pravega mesta v akademskih znanstvenih sferah in je praktično še neraziskano in nepoznano področje, ki čaka temeljitejše umeščenosti in razvoja. Ženska duhovnost v Sloveniji se tako giblje nekje med tabujem in obstojem: tabu predvsem znotraj institucionaliziranih religij (krščanskih Cerkev) in obstoj predvsem v obliki raznih novodobniških ženskih duhovnih gibanjih (geomantija, wicca, gibanje boginje, poganska ženska duhovnost...) izven institucionaliziranih religij.

Zato je skrajni čas, da najdemo pozitivne odgovore na vprašanje: kako moliti k Boginji in pri tem ostati v okvirih krščanstva. Oziroma kako doseči zavest, da imata ženski in moški princip enakovreden učinek in moč tako znotraj kot tudi zunaj institucionalnih religijskih okvirov. V procesu evolucije krščanstva in človeštva je tako bistvenega pomena preobrazba teološke govorice in zgolj enostranske patriarhalne podobe Boga. Dokler pojmovanje Boga kot »Nje« se pravi kot Boginje nosi prizvok herezije, strahu in predsodkov, ne moremo govoriti o harmoniji, sintezi, enakosti v smislu enakovrednosti in enakopravnosti. Šele, takrat, ko bo ženska lahko brez strahov pred herezijo in drugimi predsodki izbrala njej željeno obliko molitve k Materi Boginji in Boga zrla tudi v podobi ženske, Matere in ne izključno Očeta, ter ob tem lahko ostala v okvirih krščanstva, bomo lahko rekli, da so stari patriarhalni vzorci in naša verska predstavna moč dosegli popolno preobrazbo.

B i b l i o g r a f i j a

1. Ban, T. (2007), New age in ženska duhovnost. V: Furlan N. Zalta, A (ur.): *Ženske in religija. Poligrafi* 45–46, 145–163.
2. Berger, P. L., Luckmann, T. (1999), *Modernost, pluralizem in kriza smisla*. Ljubljana, Nova revija.

3. Christ, C. P. (1997), *Rebirth of the Goddess, Finding meaning in feminist spirituality*. London / New York, Routledge.
4. Daly, M. (1985), *The Church and the Second Sex*. Boston, Beacon Press.
5. Franzmann, M. (2000), *Women and Religion*. New York / Oxford, Oxford University Press.
6. Furlan, N. (2006), *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper, Založba Annales.
7. Kaufmann, F. X., Stachel, G. (1980), *Religiose Sozialisation*. Freiburg / Basel / Wien, Herder.
8. King, U. (2009), *The search for Spirituality, Our global quest for meaning and fulfilment*. London, Canterbury Press.
9. Marija pomagaj Brezje, *Posvetitev Mariji*, <http://www.marija.si/dozivite-brezje/posvetitev-mariji/>, 20. 2. 2013.
10. Platovnjak, I. (2008), »Duhovni spremljevalec posvečenih žena. Analiza raziskave o duhovnem spremljanju posvečenih žena na Slovenskem«, *BV* 4, 479–495.
11. Pogačnik, M. (2009), *Ko se Boginja vrne*. Mengeš, Bird Publisher.
12. Radford Ruether, R. (2000), *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York / Oxford / Toronto, Rowman & Littlefield Publishers.
13. Schüssler Fiorenza, E. (1900), *In Memory of Her*. New York, Crossroad.
14. Schüssler Fiorenza, E. (1979), *Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic Vision*, in: Carol P. Christ in Judith Plaskow (ur.): *Womanspirit Rising*. New York, HarperOne, 136–149.
15. Zulehner, P., Denz, H. (1993), *Wie Europa lebt und glaubt, Europäische Wertestudie*. Duesseldorf, Patmos Verlag.

K A K O S E O D L J U B I Š

Najprej premisliš, da je to čisto zares brez veze.
Da nočeš nič več nikogar, ki bi ga želela objemati strastno,
da nočeš nič več strmeti v luno, ki sije tako veličastno,
da nočeš razlagati o koprnenju
in trepetanju in poželenju,
da hočeš svoje življenje nazaj,
mirno, razumno in obvladljivo,
vsakdanje in varno in zanesljivo,
prosim, daj mi moje življenje nazaj!

Potem pa se spomnim na blagoslov.

Hvala, da polno živim,
da jokam in se smejim
in sem nespametna in si želim
nemogočih darov,
neizrekljivih stvari,
da skoraj zgorim,
da me vleče navzgor,
v sredo luči,

v izvor.

Hvala.

Barbara Hočevar Balon

KO ZRCALCE OBMOLKNE IN SE PREBUDI ŽELJA PO SUBJEKTIVNOSTI

Marjana Harcet

Uvod

Razprava izhaja iz stališča, da je življenje v sekularizirani pluralni družbi, v kateri se svet dojema kot bistveno neutemeljen in vse, kar nas obkroža kot pretočno in spremenljivo, kontekst v katerem ni več mogoče ponuditi nobenega občveljavnega odgovora in tudi filozofske razlage stvarnosti se bolj kot h konstrukciji nagibajo k dekonstrukciji. Zato je vprašanje kako lahko na osnovi tako neoprijemljivega skupnega imenovalca postmoderne misli, kot je to zavest o negotovosti gradimo feministično misel in kam bi lahko v tem kontekstu umestili žensko duhovnost. Zapletenost problema se toliko bolj izrazi, v spoznanju, da kljub novim konceptom na vsakem koraku mogoče čutiti ostanke metafizike, ki verjame, da obstaja globoka, trdna struktura bivajočega.¹

Glede preseganja metafizike kot prepričanja v objektivni red sveta, ki bi ga po Heideggerjevi interpretaciji razum moral spoznati in se mu prilagoditi tako v svojih opisih stvarnosti, kakor tudi v moralnih izbirah,² je skeptičen celo sam Heidegger: »Dokler ostane človek *animal rationale* [umno živo bitje], je *animal metaphysicum*«³ in s tem ko poskuša dojeti kar mu je bistveno nedojemljivo, se ujame v zanko ponavljanja in sopoustvarjanja metafizike.

¹ M. Heidegger, "Kaj je metafizika?", v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 100.

² G. Vattimo, *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, str. 17.

³ M. Heidegger, *n. d.*, str. 97–98.

Resnica v službi moči

Ta filozofija moškega peresa in slovesa, ki bistveno zaznamuje celotno bivanjsko razsežnost človeka neizogibno zadeva tudi tisto kar lahko imenujemo duhovnost žensk. Ko so si moški prilastili vlogo učiteljstva in duhovništva, so bile ženske postavljene stopničko niže: »Hočem pa, da veste tole: vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženske je moški, glava Kristusa pa Bog« (1 Kor 11,3). Tako so si moški prilastili pravico, ki so jo razlagali kot dolžnost, da ženske podučijo in jim povejo kako in kaj verovati: »Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker bi bilo sramotno, če bi žena govorila v Cerkvi« (1 Kor 14,35). In kaj so povedali? Cerkveni očetje so na ženske gledali kot na vrata v pekel ali kot na pomočnice za rojevanje otrok, vse drugo pa naj bi moški tako ali tako naredili bolje. Nekateri cerkveni očetje so v vsaki ženski tako kot Avguštin videli skušnjavko in grešnico, saj naj bi po Tertulijanovo bila Evina naslednica, svojo teorijo o ženskah pa so zasnovali na aristotelskem pojmovanju človeka in spolnosti, kot denimo Tomaž Akvinski.⁴ In čeprav so zagovarjali različne antropologije, so bile njihove interpretacije razmerij med ženskim in moškim spolom izrazito androcentične. V ta namen so pogosto »zlorabljali« svetopisemski odlomek o stvarjenju ženske iz rebra moškega (1 Mz 2,22) in jemali žensko podrejenost za samoumevno.⁵ Med njimi je bil tudi sv. Hieronim, o katerem je Uta Ranke-Heinemann v znamenitem delu *Katoliška Cerkev in spolnost* izpostavila: »Noben cerkveni oče ni o zakonu pisal tako žaljivo, noben ni zaničeval spolnosti bolj strastno kot Hieronim (+420), in nobenega cerkvenega očeta niso ženske tako zelo ljubile,« obenem pa: »noben ni živel z njimi tako tesno povezan (tudi prostorsko) in nihče ni žensk na njegov deseksualizirani način tako zelo ljubil kot on.«⁶ S tem je Ranke-Heinemann pokazala na paradoksalen odnos gospodstva in s(l)užnosti: zgodovina namreč kaže, da se moški ne vzpostavljajo kot

⁴ L. Matković, *Žena i crkva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973, str. 79.

⁵ K. E. Børresen, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella, Assisi 1979, str. 289. Avtorica poda izčrpen pregled del Avguština in T. Akvinskega s poudarkom na analizi njunega razumevanja razlik med spoloma in vplivom njunih pogledov na cerkveni nauk.

⁶ U. Ranke-Heinemann, *Katoliška Cerkev in spolnost*, DZS Ljubljana 1992, str. 60.

dominantni zgolj iz sadističnega nagiba, ampak tako rekoč iz potrebe, kar je slikovito in strnjeno opisala Virginia Wolf takole:

»Ženske so se dolga stoletja uporabljale kot 'ogledalo', z magično in prijetno močjo, odsevati podobo moškega v dvakratni naravni velikosti. [...] Za kakršno že koli rabo so ogledala v civiliziranih družbah, za vsa nasilna in herojska dejanja, so bistvena. Zato tako Napoleon kot Mussolini tako zanosno vztrajata pri podrejenosti žensk – če ne bi bile podrejene, namreč ne bi več povečevale. [...] Kako naj moški še naprej sodi, civilizira domorodce, kuje zakone, piše knjige, se slovesno oblači in besediči na banketih, če se pri zajtrku in večerji ne vidi vsaj dvakrat tolikšnega, kot je v resnici?«⁷

Virginia Wolf iz tega pogleda izpelje trditev, da so ženske »skoraj brez izjeme prikazane v odnosu do moških. Vse velike ženske figure [...] so ne samo gledali skozi oči nasprotnega spola, temveč gledali izključno v odnosu do nasprotnega spola«⁸

Lacan je denimo ugotavljal, da se ženska vselej definira preko drugega. Poleg izjave, da ženska nima identitete, je znana Lacanova tudi tista, da *ženska sploh ne obstaja*. Luce Irigaray je to pozicijo povzela in jo radikalizirala skoraj do absurda, da bi tako priborila prostor za žensko imaginarno in subjektivnost. V patriarhalni družbi, kjer želi oblast »očeta« izriniti žensko in njeno moč, sam sebe pa usidrati kot izvir biti, mora ženska prevzeti vlogo ogledala, sluge brez identitete, ki podpira moško subjektivnost.⁹ Ob tem Irigaray poudarja, da je ogledalo kot ravno ogledalo prilagojeno moškemu in ne ženskemu pogledu. Ženska pa potrebuje drugačno ogledalo. Sama metaforično govori o *speculumu*, optični pripravi, ki je konkavna in lahko zrcali navznoter.¹⁰

Vir takšnega dojemanja ženske so po interpretaciji Rosi Braidotti Platonove večne ideje, ki predstavljajo začetek procesa izključevanja žensk. Ločitev subjekta in objekta je zajela tudi ločitev razuma in materije, zaradi česar se je utrdilo prepričanje, da se vsa vednost vzpostavlja onkraj materije in fizičnega. Aristotel pa je denimo trdil, da je fizično

⁷ V. Woolf, *Lastna soba*, Založba*/cf., Ljubljana 1998, str. 37.

⁸ V. Woolf, *n. d.*, str. 84.

⁹ N. Šlibar in M. Zupančič, "Žensko življenjepisje – večkratno izobčen diskurz", v: A. Lukšič (ur.): *Mesto žensk XXIII*, 1995, str. 94.

¹⁰ Z. Kristan, "Misliti spolno razliko: Lacan in Irigaray", v: *Delta* 4, 1998, str. 166.

vedno že v procesu prilagajanja nekemu *telosu* ali smotru.¹¹ Kasneje je kartezijanski nauk o dveh substancah, materiji in duhu, ponovno potrdil delitev na subjekt in objekt. Duh kot *res cogitans*, misleča bit, je misel in materija *res extensa*, razsežna stvar kot delovanje vplivata druga na drugo, vendar sta obenem popolnoma samostojni. Delujoče, razsežno ne misli. Tisto, kar ne deluje in kar ni razsežno, misli. Ker je *res cogitans*, misleča stvar, pojmovana kot subjekt, je kot taka tudi kraj biti in vednosti.

Iz tega ni težko izpeljati, da je kartezijanski subjekt privilegiran moment diskurza. Obenem je (tudi) tisto, kar utemeljuje pogoj njegovega bivanja.¹² Čeprav je značilnost *cogita*, da v vse podvomi, ta nikoli ne podvomi v lastne mehanizme mišljenja. Preko tega premisleka o kartezijanskem subjektu, tudi Braidotti pride do sklepa da se zato ker mislečo stvar v veliki meri konstituira drugi, vsa misel giblje zahvaljujoč nekemu ozadju. Za zahodno misel privilegiran kraj zrcaljenja ni nič drugega kot telo ženske. Privilegirano, pa vendar le vsemogočno zrcalo, ki v tej optiki ne premore samozadostnosti, ki jo ima misleči subjekt. Njeno telo je v celoti namenjeno odsevanju¹³

Prepoznavanje te vezi med filozofijo in vzpostavitvijo konceptov podreditve, nam je lahko v pomoč pri razumevanju ambivalentnega odnosa žensk do zgodovine, filozofije in navsezadnje tudi do feministične misli. Ko se sooča z velikimi filozofskimi teksti, se feministka neizogibno sooča tudi z logiko sistema gospodovanja. Zato je po Luce Irigaray nujna razpršitev klasičnega subjekta v mnogovrstnost diskurzivnih praks in sama si prizadeva prikazati implicitno vez med razumom in *Moškostjo*.¹⁴

Implikacije pojma spola

Simone de Beauvoir v delu *Drugi spol* opozarja, da je ženska v zahodni misli že od nekdaj predstavljala *drugi spol*, medtem ko Monique

¹¹ R. Braidotti, *Disonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*. La Tartaruga edizioni, Milano 1994, str. 239.

¹² R. Braidotti, *n. d.*, str. 239–240.

¹³ R. Braidotti, *n. d.*, str. 240.

¹⁴ R. Braidotti, *n. d.*, str. 237.

Wittig pravi, da je ženska edini spol, saj je ravno ženska v zahodni družbi opredeljena (predvsem) kot spolno bitje, moški pa kot univerzalen: »Obstaja le en [spol]: ženski, 'moški' ni spol. Moški [...] je splošni.«¹⁵ Obe pa trdita, da je *družbeni* spol družbeno/filozofski konstrukt, ki je nastal na osnovi binarnega dojetanja sveta. Korenine takšne interpretacije »spolne« dimenzije življenja, ki en spol postavlja v podrejen položaj v odnosu do drugega, segajo do samih izvorov zahodne filozofske (metafizične) misli, ki je žensko opredelila kot nebitveno v odnosu do bistvenega, sekundarno v odnosu do primarnega in normativnega.

Irigaray znano Lacanovo izjavo, da »ni spolnega razmerja«, interpretira z njegovo drugo izjavo, da »ženska ne obstaja«. K temu dodaja, da je spolna razlika nekaj, kar v družbenem imaginariju Zahoda sploh še ne obstaja. Razlog je v tem, da žensko telo še ni bilo deležno ustrezne simbolizacije (saj se jo je razumelo predvsem kot ostanek in fragment. Zato si je Irigaray med drugim zastavila za nalogo poiskati attribute, ki bi označevali žensko imaginarno. Toda še pred tem je potrebno analizirati nezavedno zahodne moške misli. Dokler ne bo to, kar je bilo potlačeno, ustrezno simbolizirano, ne bo mogoče ustrezno artikulirati razmerja med moškimi in ženskimi elementi in na drugačen način.¹⁶ To kaže, da bo treba ustrezno opredeliti tudi moško telesnost/seksualnost. In sicer ne skozi koncepte univerzalnega, ampak preko bistvene relacije – relacije dveh raznospolnih enakovrednih subjektov, ki se ne vzpostavljata na osnovi kakršnegakoli umanjkanja.¹⁷

Da bi do tega prišlo, bo potrebno dekodiranje in prekodiranje, prevažanje in kritika. Haraway to izpeljuje iz dejstva, da znanost danes postaja model nečesa, kar je lahko postavljeno pod vprašaj. Znanost postaja mit, ki ga je mogoče interpretirati. Nič več ne iščemo spoznanj, ki bi jih obvladoval falogocentrizem oz. nostalgija po obstoju enega pravega sveta, ampak se vse bolj zavedamo, da je vse bolj odločujoč partikularni pogled na svet. Toda tudi delnosti ne iščemo več zaradi nje same, ampak zaradi povežav in nepričakovanih odpiranj, ki jih omogoča *umeščeno spoznanje* [situated knowledge]. Objektivnost, objektivna resnica *tako*

¹⁵ M. Wittig, *Eseji*, Založba ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 103.

¹⁶ Z. Kristan, *n. d.*, str. 154–155.

¹⁷ N. Slibar, *n. d.*, str. 94. V psihoanalitični tradiciji namreč velja, da je ženska je po Freudu kastriran moški, moški z napako, deficitaren moški.

postane tisto, kar znotraj nekega konteksta, v katerega smo umeščeni, racionalno spoznavamo.¹⁸

Delne perspektive za subjektivno objektivno

Ločitev subjekta in objekta, ki v zahodni kulturi implicirala tudi ločitev razuma in telesa, se po interpretaciji Donne Haraway kaže kot ideologija in zato so tudi vse zahodne kulturne pripovedi o objektivnosti zgolj prisposodbe te ideologije. To je razlog, da sama raje kot o transcendenci in delitvi na subjekt in objekt govori o določeni umestitvi in o umeščeni izkušnji. Haraway na nek način govori o subjektivni objektivnosti. Meni namreč, da naše vztrajanje pri določeni utelešenosti vizij in nezapadanje skušnjavi mitov omogočata zgraditi doktrino objektivnosti. Tako objektivnost postane partikularno in specifično utelešenje. Nauk je preprost: samo delne perspektive obljublajo objektivno vizijo. Tovrstna objektivna vizija bolj odpira kot pa zapira problem odgovornosti.¹⁹

Tudi Luce Irigaray zatrjuje, da je resnica o svetu, v katero subjekt verjame, samo njegova resnica. Meni namreč, da takrat, ko posameznik ali posameznica govori, pripoveduje lastno zgodbo. Tudi če jo zagovarja kot univerzalno resnico, ta ostaja delna. Nihče nima postulatov ali norm, ki bi bile veljavne za vse. Vsakdo mora trgovati med različnimi stopnjami svobode in omejenosti. Na koncu koncev je vse v nekem fokusu – od diskurza do besed in gest.²⁰ Zato je razumevanje pogojeno in poleg formalnega znanja o splošni človeški naravi in univerzalnih moralnih principih moramo tudi notranje poznati kontekst.²¹

Primarnost konkretne izkušnje zagovarja tudi Martha Nussbaum, ki v delu *Loves knowledge* pravi, da ne obstajajo nobeni *zadostni pogoji* [conditions], zaradi katerih bi se za nekaj odločili. Naša odločitev

¹⁸ D. J. Haraway, "Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", v: M. Biagioli (ur.): *The science studies reader*, Routledge, New York 1999, str. 182.

¹⁹ D. Haraway, *n. d.*, str. 177.

²⁰ L. Irigaray, *To Speak is Never Neutral*, Continuum, London 2002, str. 7.

²¹ W. Farley, *Eros for The Other. Retaining Truth in a Pluralistic World*, Penn State Press, Pennsylvania 1996, str. 197.

je odvisna od našega dojetanja. Dojetanje je, po njenih besedah, proces ljubeče konverzacije med pravili in konkretnimi odgovori. Splošno artikulira partikularno in partikularno je artikulirano preko splošnega.²²

Roditi se kot ženska ne pomeni nujno biti ženska. Biološki spol je spoznan kot ena izmed možnosti za izražanje in ne kot determinizem na katerega smo obsojeni.

V postmoderni se dekonstrukcija in rekonstrukcija dogajata na podlagi prepričanj, da telo – torej biološki spol – ni preprost vzrok družbenega spola in da družbeni spol ne izhaja preprosto iz biološkega spola. Kljub temu ni povsem naključno, da bo oseba, ki je biološko ženska. Možnosti, da se bo oseba, ki je rojena kot ženska, tudi v kulturnem kontekstu počutila kot ženska, so dejansko velike, vendar ne zaradi biološke temveč zaradi kulturne pogojenosti. Toda relacija med biti »rojena kot ženska« in »živeti kot ženska«, ni nepremostljivo nujna.²³

Če se spustimo v tvegan poskus interpretacije ali, kakor bi rekla Rosi Braidotti, če poskusimo narediti kartografijo sedanjosti lahko ta prispeva tudi k ošibitvi močnih struktur oziroma dekonstrukcijo hegemonih diskurzov, ki smo jim bili priča v zgodovini. Zato da bi dekonstrukcijo in interpretacijo bilo mogoče izvajati, pa je neobhodno spominjanje, da bi začeli misliti odsotno in nemišljeno. Antimetafizični misleci imajo v mislih predvsem to, da še ni bila mišljena razlika med bitjo in biva-jočim, saj je metafizika mislila zgolj Eno, Univerzalno. Feministična misel pa z odsotnostjo misli predvsem na to, da je v zgodovini (zahodne misli) bila tisto ne-mišljeno, *drugo* - ženska. Ker se je klasično pojmovanje subjekta razpršilo v mnogovrstnost diskurzivnih praks, je mogoče vzpostaviti tudi druge oblike odnosov, ki so bolj enakopravne. Feministke imajo tu v mislih predvsem spremembo mišljenja, ki naj ne bo več falogocentrično. Podobno trdi Gianni Vattimo, ko s *šibko mislijo* poudarja nasilno delovanje razuma in poskuša najti izhod iz njega. Toda, pristopa se bistveno razlikujeta. Medtem ko se filozofi vključujejo

²² M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, str. 93–95.

²³ T. Chanter, "Beyond Sex and Gender: on Luce Irigaray's 'This Sex Which is Not One'", v: D. Welton (ur.): *The Body*, Blackwell, Massachusetts 1999, str. 370.

v kritično gibanje do racionalnega nasilja na splošno, ženske prispevajo specifičen pogled in poudarjajo moški značaj tega nasilja.²⁴

Tisto kar nam danes omogoča redefinicijo je razpršitev zgodovinskih centrov moči in s tem povezane parcialnosti dojemanja stvarnosti in zato je danes mogoče govoriti o ošibitvi močnih struktur. Čeprav tako postmoderna kot tudi feminizem govorita o delnosti spoznanja, delnosti spoznanja ne iščemo zaradi nje same, ampak zaradi povezav in odpiranj, ki jih umeščeno spoznanje in interpretacija omogočata. Dejstvo, da ne moremo več govoriti o objektivnosti spoznanja v metafizičnem smislu, ker vemo, da je ta odvisna od interpretacije, oziroma od tistega, kar racionalno spoznavamo, implicira tudi kritiko metafizičnih dualizmov. Ko objektivno postane subjektivno pa se razširi območje svobode in z njim tudi tveganje ene same interpretacije stvarnosti, ki bo le osebna in odraz lastne zgodovine. Po drugi strani je tveganje povezano tudi s tem, da nikoli nismo v povsem praznem prostoru: metafizika je naša zgodovina in naša sedanjost, saj nas določa, najsi to priznamo ali zanikamo. Zato »nevtralnost« ni nikoli mogoča.

Čas v katerem živimo je zatorej toliko bolj čas svobode in odgovornosti, saj je v naših rokah spreminjanje starih konceptov v takšne, ki bodo v skladu z etiko nenasilja in z zapovedjo ljubezni.

Zaključek

»Zahodna in morda celotna filozofija se je konstituirala okrog enotnega subjekta. Stoletja se torej ni razmišljalo o tem, da bi lahko obstajali različni subjekti, sploh pa ne, da bi moški in ženska lahko bila različna subjekta.«²⁵

Proces dekonstrukcije subjekta in predlog vzpostavitve mnoštva subjektov sta koncepta, ki delujeta v smeri presejanja metafizičnih binarnih delitev. Ker gre pri obojem zgolj za proces, se zastavlja vprašanje, ali je znotraj zgodovine, kakršno poznamo (in to je metafizična zgodovina), sploh mogoče preseči difference med bitjem in bivajočim, znakom in označevalcem, sužnjem in gospodarjem, subjektom in objektom, moškim in žensko? Irigaray pravi, da se je konec devetnajstega stoletja

²⁴ R. Braidotti, *n. d.*, str. 275–277.

²⁵ L. Irigaray, "Vprašanje drugega", *Delta*, 3, 1997, str. 115.

pozornost bolj usmerila na vprašanje *drugega*. Filozofski subjekt, ki je odtlej bolj sociološki, je postal nekoliko manj imperialističen. Spoznal je, da obstajajo identitete, ki so drugačne od njegove, zaradi česar je potrebno upoštevati razlike: niso si vsi podobni in pomembno je posvečati nekaj več pozornosti drugim in njihovim raznolikostim. Na vprašanje, ali je v zgodovini sploh možna dekonstrukcija metafizične misli, Irigaray odgovarja, da se ta model v najboljšem primeru zadovolji z igro ravnotežja med enim in množtvom, vendar to ravnotežje ostaja iluzorno, saj eno ostaja model, ki bolj ali manj odkrito ukazuje hierarhiji množstva: eno je enotno in/toda idealno, *moški*.²⁶

Zato do spremembe mišljenja, do resnične preobrazbe metafizične misli ne bo moglo priti, vse dokler bomo razmišljali v sklopu platoničnih stabilnih struktur. Šele s ponovnim preišljevanjem tega temelja, na katerem sloni metafizika, šele z ošibitvijo močnih struktur lahko računamo tudi na enakopravnejšo in pravičnejšo pozicioniranost ženske in ženskega. Pa ne le tega, ampak vsakega »drugega«, ki je bil zgodovinsko opredeljen kot takšen, in vsakega »drugega«, ki je takšen ostal do danes.

Pojem *ošibitve* govori o tem, da je z izgubo pomena metafizičnih pojmov (subjekt in objekt, realnost in resnica kot temelj), edina možnost, ki nam preostane, *šibka ontologija*.²⁷ Pojem se tu aplicira na *ženske* tudi zato, ker je prišel čas zavedanja, da je potrebno preseči miselnost po katerem je ženska zrcalo in njena primarna funkcija krepitev moči moškega ali katerega drugega *drugega* (pa četudi ženske), in izvesti rekonstrukcijo in ošibitev pojma subjekta, ki v tem protislovnem procesu pravzaprav postane okrepitev. Vendar ta okrepitev ne pomeni dominanc, saj samozavedajoči se in samozavesten subjekt ne potrebuje zrcaljenja, temveč si (ob prebolevanju metafizike) med drugim prizadeva tudi za udejanjanje edine resnične krščanske zapovedi – ljubezni.

Zaradi tega ni dovolj reči »ne« zgodovini in si prizadevati zgolj za zamenjavo pozicij. Šele, ko zrcalce na steni obmolkne, šele ko ženska sprejme, da ne potrebuje zrcala – ne moškega ne ženskega – in se zrcaljenje usmeri navznoter, ženska svoje subjektivnosti ne bo gradila le v

²⁶ L. Irigaray, *n. d.*, str. 118.

²⁷ G. Vattimo, *Konec moderne*, Literatura, Ljubljana 1997, str. 154–155.

odnosu do moškega, ampak bo zavestno spoznavala lastno strukturo, nagibe in hrepenjenja in začela postajati aktivnost, subjektivnost, svoboda.

Bibliografija

1. Beauvoir, S. de (2000), *Drugi spol II*. Ljubljana, Delta.
2. Børresen, K. E. (1979), *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*. Assisi, Cittadella.
3. Braidotti, R. (1994), *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*. Milano, La Tartaruga edizioni.
4. Braidotti, R. (1998), »Koncept spolne razlike«, *Delta* 4, 59-71.
5. Chanter, T. (1999), »Beyond Sex and Gender: on Luce Irigaray's 'This Sex Which is Not One'«, v: D. Welton (ur.): *The Body*. Massachusetts, Blackwell, 361-375.
6. Farley, W. (1996), *Eros for The Other. Retaining Truth in a Pluralistic World*. Pennsylvania, Penn State Press.
7. Haraway, D. J. (1999), »Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, v: M. Biagioli (ur.): *The science studies reader*. New York, Routledge, 172-188.
8. Heidegger, M. (1967), »Kaj je metafizika?«, v: *Izbrane razprave*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 93-146.
9. Irigaray, L. (1997), »Vprašanje drugega«, *Delta* 3, 115-124.
10. Irigaray, L. (2002), *To Speak is Never Neutral*. London, Continuum.
11. Kristan, Z. (1998), »Misliti spolno razliko: Lacan in Irigaray«, *Delta* 4, 133-171.
12. Matković, L. (1973), *Žena i crkva*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
13. Nussbaum, M. C. (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford University Press.
14. Ranke-Heinemann, U. (1992), *Katoliška Cerkev in spolnost*. Ljubljana, DZS.
15. Šlibar, N. in Zupančič, M. (1995), »Žensko življenjepisje – večkratno izobčen diskurz«, v: A. Lukšič (ur.): *Mesto žensk XXIII*, Časopis za kritiko znanosti, 23, 94-99.
16. Vattimo, G. (2002), *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*. Milano, Garzanti.
17. Vattimo, G. (1997), *Konec moderne*. Ljubljana, Literatura.
18. Wittig, M. (2000), *Eseji*. Ljubljana, Založba ŠKUC.
19. Woolf, V. (1998), *Lastna soba*. Ljubljana, Založba*cf..

U Č I T E L J

Kot jastreb plane med nas:
nataknjen, naporen in rahlo vzkipljiv,
vseveden, zahteven in nepredvidljiv.

Potem odpre Knjigo in Spregovori,
in zdaj je Učitelj,
ki mojo izpraznjeno dušo poji.
Odprejo se skrite globine,
zravnaajo se temne vdolbine
in jaz nenadoma vem,
kam naj se obrnem, kam grem.

Ne rabim dotika.

S svojo svetlobo
mi čara podobo
brezmejne širine neba,
šumenja neskončnih gozdov,
živih prelomnih voda ...
Bila sem v temi,
zdaj spet živim.
In naj to pomeni karkoli že,
Hodim za Njim.

Potem ura mine,
in spet je on sam.
Čar Nauka izgine.
Pa vendar učitelj zdaj sije
od čudne miline.

Barbara Hočevar Balon

SVETI KRAJI NOVODOBNIŠKE DUHOVNOSTI

T i n a B a n

Uvod

Občutje svetosti prostora je arhetipska nit religioznega življenja vseh človeških civilizacij, ki je še vedno prisotna tudi v življenju sodobnega človeka. Vendar ne le v oblikah, ki jih sugerirajo velike etablirane religije – z razvojem novih religijskih in duhovnih gibanj ta prastara občutja iščejo vedno nove izraze. Kot kaže zgodovina, so prebivalci slovenskega prostora njegovo svetost obeležili na različne načine. Iz predkrščanskih časov so znane prakse čaščenja vodnih izvirov, svetih dreves, gora ali jam, pa tudi zidana svetišča, kot so mitreji, templji itd. Krščanstvo je svete kraje zaznamovalo z gradnjo cerkva, kapelic in znamenj ter romanji k njim, nove religije pa v sodobnem času razvijajo nove oblike. Mednje spada tudi nova, zanimiva oblika duhovnosti, ki jo v mednarodnem prostoru poznajo kot »new age«, v slovenščini pa se zanjo poskuša uveljaviti izraz »novodobniška duhovnost« ali tudi »gibanje nove dobe«. Kot bomo poskušali pokazati v nadaljevanju, se novodobniška duhovnost prav skozi posvečevanje prostora močno približuje pojavu, ki ga imenujemo ženska duhovnost.

Novodobniška duhovnost se je pojavila v Severni Ameriki in Zahodni Evropi v 60. letih 20. stoletja, pri nas pa se je zaradi specifičnih političnozgodovinskih okoliščin močneje uveljavila šele v poznih 80. in v 90. letih. Širila so jo kontrakturna (hipijska) gibanja, ki so, razočarana nad družbenim in kulturnim razvojem po drugi svetovni vojni, zahtevala korenite spremembe različnih področij družbenega življenja. Del njihovih kritik je bil usmerjen tudi proti tradicionalnim religijam, ki so jim očitala dogmatičnost, pretirano hierarhičnost in odtujenost od vernikov. Nekatera so jim očitala tudi patriarhalno ureditev in problematičen odnos do žensk, ki so s svojimi pravicami, religiozno imagina-

cijo in religioznimi vrednotami postavljene v podrejen položaj. Alternativno tradicionalni religioznosti so videla v »duhovnosti«, torej tisti obliki religioznosti, ki so jo razumela kot individualizirano, privatizirano in intimnejšo v odnosu do pojmov svetega.¹ Središče novodobniške duhovnosti je postal posameznik, ki samostojno izbira svoja verovanja ter se pri tem ne zanaša na zunanje religijske avtoritete, temveč na lastno, notranje, živo osebno duhovno izkustvo. Zaradi takšne, izrazito individualizirane narave novodobniška duhovnost nikoli ni oblikovala enotnih naukov, dogem, povezovalnih institucij ali občestva vernikov, ampak se je razpršila na tisoče majhnih gibanj, ki jih med sabo le ohlapno povezujejo nekatere temeljne idejne paradigme in duhovne vrednote. Ena od njih je paradigma o prihodu nove dobe, ki je gibanjem dala tudi ime. Nova doba naj bi nastopila ob prelomu 20. stoletja, ko naj bi se zaključilo več kot dvatisočletno obdobje, ki je bilo pod vplivom znamenja rib. Tedaj naj bi se začelo novo obdobje v znamenju vodnarja, ki naj bi prineslo številne spremembe v intimnem, družbenem, kulturnem in duhovnem življenju. Med drugim naj bi te spremembe korenito preoblikovale vse hierarhične odnose, odnose moči in dominacije, tudi neenakopravne odnose med spoloma.

Novodobniška gibanja povezuje tudi visoka občutljivost za vprašanja spola, številna še posebej zanimajo vprašanja o položaju žensk in ženskega v religijski sferi.² Pri tem jih vsaj toliko kot družbena skrbijo

¹ Naj dodamo, da novodobniško duhovnost ne glede na njen odpor do pojma religija v religijskih študijah večinoma obravnavamo kot religijski fenomen. Religija je namreč širok pojem, ki poleg institucionalnih religij zajema številne druge religijske oblike.

² Novodobniška duhovnost je religijski izraz, ki močno nagovarja in privlači žensko populacijo. Kot kaže Kempova raziskava (D. Kemp, *New Age: a guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004), opravljena v Veliki Britaniji, ženske predstavljajo dve tretjini novodobniške populacije, medtem ko Heelas in Woodhead (P. Heelas in L. Woodhead, *The Spiritual Revolution*, Blackwell, Malden / Oxford / Carlton 2005) govorita celo o 82 odstotkih. Med drugim ženske gotovo pritegne novodobniška simbolna govorica, ki ima, kot dodajajo drugi raziskovalci (D. Tacey, *Jung and the New Age*. Brunner-Routledge, Hove, New York 2002), pretežno ženski značaj in jo navdihujejo ženske simbolne figure Velike matere, poganskih boginj in drugih ženskih simbolnih likov. Ženske naj bi, kot ugotavlja S. Feher (S. Feher „Who holds the cards? Women and New Age astrology“ v: Lewis, J. R. in Gordon Melton, J. (ur.): *Perspectives on the New Age*. Albany, State University of New York Press 1992), k novodobniški duhovnosti privlačilo tudi njeno posvečevanje vrednot, ki naj bi tradicionalno veljale za ženske. Gre za vrednote povezovanja, kompromisnosti, intuitivnega mišljenja itd. O tem, da lahko novodobniško duhovnost v marsičem povezujemo z žensko duhovnostjo, smo pravzaprav že

vprašanja simbolne dominacije nad ženskim načelom. V novodobniški kozmoviziji žensko in moško predstavljata dva obraza istega počela, istega vseobsegajočega univerzalnega principa, ki sta sicer bistveno različna, pa vendar se kot del iste celote navsezadnje iztečeta v popolni medsebojni skladnosti. Ti nasprotji določata vse bivajoče. Ves kozmos je mogoče opredeliti v njegovi zvezi z ženskim ali moškim načelom. Velike monoteistične religije našega prostora, ki so se razvile v patriarhalnih kulturah, so moško načelo simbolno povzdignile, žensko pa so napravile manj vidno, tudi manj vredno, zaradi česar je bilo pogosto potisnjeno v osebno in kulturno nezavedno. Kot opozarjajo novodobniki, iz tovrstnega simbolnega neravnovesja izvirajo številne težave, ki se ne kažejo le kot problemi družbene neenakopravnosti med spoloma, temveč tudi kot številni drugi civilizacijski problemi, npr. kot problemi človekove uničujoče dominacije nad naravo.³ Prav skozi svoj desakraliziran, instrumentaliziran ter izključujoč odnos do naravnega prostora naj bi patriarhalna kultura najvidneje izkazovala svojo moč nad ženskim načelom. Ne le narava in njeni cikli, temveč kar vsa Zemlja in zemeljski prostor so namreč po novodobniških prepričanjih tesno povezani z ženskim načelom. Žensko načelo je opredeljeno kot materialno, otipljivo, tusetno, imanentno in ima povsem drugačen značaj kot moško, ki je povezano z duhovnim, onostranskim, z nebesom in s transcendentnim. Da bi med ženskim in moškim vzpostavili ravnovesje, morajo ključni ženski koncepti spet stopiti v središče človekovega (religioznega) zanimanja. Naravi oziroma širšemu zemeljskemu prostoru je treba povrniti njegovo ontološko vrednost, in sicer v procesu, ki ga Bednarowski imenuje »resakralizacija kozmosa in reimaginacija svetega«⁴. Prostor, v

razpravljali v eni od preteklih števil Poligrafov. Glej T. Ban, *New age in ženska duhovnost*, v: *Ženske in religija. Poligrafi*, 45/46 (12).

³ Kot npr. zapiše slovenski novodobniški avtor M. Pogačnik: »Pri svojih prizadevanjih, da bi prispeval k zdravljenju zemlje, sem kmalu spoznal, da najbolj razsežni razdiralni procesi koreninijo – naj gre za destrukcijo krajine ali človeka – v zatiranju in pačenju ženskega počela. Smo namreč del kulture, ki se skoraj izključno naslanja na moške predstave in v osnovi podcenjuje in zanemarja ženski vidik stvarstva.« (Glej: M. Pogačnik, *Ko se Boginja vrne*, Iskanja, Ljubljana 1993, str. 10).

⁴ M. Farrell Bednarowski, »The New age Movement and Feminist Spirituality«, v: Lewis, J. R. in Gordon Melton, J. (ur.): *Perspectives on the New Age*, Albany, State University of New York Press 1992, str. 169.

katerem živimo, mora spet postati svet, da pa bi ga lahko doživeli kot takšnega, je treba ponovno premisliti naravo svetega.⁵

Novodobniški odnos do prostora

Navdih za svoje ideje o svetem prostoru so novodobniki našli v različnih religijah, pa tudi v različnih religioznih in sekularnih nazorih. Eden od njih so poganska izročila, ki so v številnih novodobniških krogih izjemno cenjena. V primerjavi s tradicionalnim krščanstvom namreč veljajo za pristna ter nezaznamovana z ideološkimi pritiski in interesi. Novodobniki verjamejo, da se je v njih ohranila svojevrstna občutljivost za naravo, ki naj bi jo velike monoteistične religije izgubile. V poganskih izročilih je narava divinizirana – v njej nenehno delujejo božanske oziroma magične sile, ki bdijo nad naravnimi procesi rasti in umiranja, usmerjajo naravne pojave ali oblikujejo pokrajine. Prevzetost s poganskim je mogoče še posebej opaziti v novodobniških krogih v Veliki Britaniji in na Irskem, kjer poskušajo revitalizirati lokalno keltsko izročilo. Toda tudi pri nas so se nekatera novodobniška verovanja naslonila na pogansko dediščino, ki izvira iz domačega prostora. Ta se je skozi čas vsaj delno ohranila predvsem skozi ljudsko religioznost – torej skozi tiste religiozne nazore in prakse, ki so jih gojili preprosti ljudje v družini, rodbini ali vaški skupnosti ločeno od ali vzporedno ob strogih teoloških in liturgičnih oblikah uradne religije.⁶ Poleg krščanskih pobožnosti, ki jih je v posameznih obdobjih uvedla katoliška cerkev, ljudska religioznost vključuje tudi številne predkrščanske vsebine in oblike. Slovensko novodobniško prizorišče so torej ob številnih globalno razširjenih novodobniških idejah in praksah zaznamovale tudi nekatere lokalne posebnosti, ki izvirajo iz pogansko-krščanskega religioznega miljeja, ki se je skozi stoletja oblikoval v slovenskem kulturnem prostoru. Morda v slovenskem (pa tudi nekaterih drugih) primerih zaradi razmeroma po-

⁵ Kot poudarja Bednarowski, je prav zahteva po ponovni sakralizaciji zemlje ena tistih točk, na kateri se novodobniška gibanja najmočneje približajo gibanjem ženske duhovnosti. (M. Farrell Bednarowski, *n. d.*, str. 167.)

⁶ »Ljudsko religioznost« razumemo v smislu definicije, ki jo podajata sociologa Flere in Kerševan v svoji knjigi *Religija in (sodobna) družba* (Glej S. Flere in M. Kerševan, *Religija in (sodobna) družba*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1995, str. 141).

zne urbanizacije niti ne govorimo toliko o revitalizaciji starega, temveč skorajda o kontinuiteti nekaterih tradicionalnih ljudskih verovanj in praks, ki so bile še do nedavnega prisotne na našem podeželju. Zanimivo je, kot v svojih raziskavah ugotavljajo Hall⁷, Bowman⁸ in nekateri drugi raziskovalci, da se je novodobniška duhovnost, ki sicer privlači predvsem urbano in razmeroma izobraženo populacijo, vendarle naslonila tudi na religioznost, ki izhaja iz tradicionalnih, kmečkih in vaških okolij, tj. iz okolij, iz katerih se je nedavno ali se še danes poskuša izviti poznomoderni človek. Ne glede na ta razkorak se številne novodobniške prakse (npr. zeliščarstvo), novodobniški obredi (npr. tisti, vezani na lunine in druge časovne cikle) ter novodobniška verovanja (npr. v izjemne moči svetih naravnih prostorov) močno naslanjajo prav na pogansko videnje narave. Pri tem seveda ne gre za preprosto prevzemanje, temveč za asimilacijo poganskih idej o naravi v novodobniški kulturni in verovajski okvir. Takšno zavestno prisvajanje magično-poganskega pogleda na svet Hanegraaff imenuje »reakcija poznomodernega človeka na sodobni »odčarani svet««. ⁹ Kot ugotavlja, se v tej reakciji odraža potreba, da bi v hladni mehanicistični svet vzroka in učinka ponovno vnesli skrivnost, človekovemu bivanju v zemeljskem prostoru pa pridali nove, svete razsežnosti.

Poleg pogansko-ljudske religioznosti so novodobniški odnos do prostora zaznamovali tudi nekateri filozofski nazori. Med njimi je panteistična religiozna filozofija, ki jo preveva značilen čustven odnos do narave. Kot učijo panteistični nauki, vse, kar obstaja, tj. celotna, vseobsegajoča narava, tvori »enost«, ta vseobsegajoča enost pa je v določenem smislu božanska. Božansko eno z naravo sicer ni popolnoma izenačeno, je pa v njej imanentno prisotno. Zato ga ni treba iskati v presežnem, nekje »tam«, »za«, »onstran«, temveč je »tu«, »pred«, »tostran«, v

⁷ D. Hall, »Beyond the Traditional Folk Religion? Miraculous Sensitivity of Today's Spiritual Seekers in Poland«. V Wolf-Knuts, U. in Grant, K. (ur.): *Rethinking the Sacred*, Abo Akademi University, Abo 2009, str. 25–36.

⁸ M. Bowman, »More of the Same? Christianity, Vernacular religion and Alternative Spirituality in Glastonbury«, v: Sutcliffe, S. in Bowman, M. (ur.): *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, str. 83–104.

⁹ W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, Brill, Leiden / New York / Köln 1996, str. 84.

vseobsežni naravi¹⁰. Ta izhodišča je sprejel dobršen del novodobniških gibanj.¹¹ Tudi novodobnikov navadno ne zanima transcendentni Bog (najvišji, eno), temveč ga odkrivajo »znotraj«, ne le v sebi, temveč tudi v zemeljskem prostoru in v naravi. Svoje nauke sicer imenujejo »holistične« – raje kot o enem namreč govorijo o božanski univerzalni celoti, poudarek pa premaknejo na njeno vsesplošno povezanost in integrativnost. Vse, kar biva, je v novodobniški kozmoviziji vključeno vanjo, vse je povezano z vsem po zaslugi dejstva, da je vse udeleženo v njeni vseobsežnosti.¹² Tudi narava je del božanske celote, je živa, prežeta z duhom ter velja za svet prostor, ki kliče po človekovi pozornosti. Takšno razumevanje narave zahteva tudi novo definiranje pojma *svetega*, ki ga ni več mogoče razumeti v Ottovem smislu »numinoznega«.¹³ Ottov pojem sicer lepo pojasnjuje »sveto« v tradicionalnih religijah, vendar je premalo širok za razlaganje panteističnih nazorov in novodobniške duhovnosti. Kot opozarja Uršič, je ena od bistvenih komponent svetega pri R. Ottu »občutje kreaturnosti«, ki predpostavlja Boga kot stvarnika, kot osebo, bistveno za opredelitev numinoznega.¹⁴ »Če pa numinozno razumemo kot sinonim za »sveto« v »postmetafizičnem«, neteističnem pomenu (npr. kot sveto razume Tine Hribar) /.../, potem je mogoče govoriti tudi o numinoznosti panteističnega enega.«¹⁵

Tako panteistična filozofija kot poganska izročila so pomembno navdihnili enega najzanimivejših novodobniških mitov o zemlji oziroma naravi, tj. mit o Gaji, ki je močno prisoten tudi v slovenskih novodobniških krogih. Temelje temu mitu je sicer postavila znanstvena teza, tj. *hipoteza o Gaji* britanskega biokemika Jamesa Lovelocka, ki je prinesla nekatere zanimive ugotovitve o našem planetu. Kot je ugotavljal Lovelock¹⁶, je Zemlja kot planet sposobna nekakšne »samoorganizaci-

¹⁰ M. Uršič, »Deus sive natura«. *Panteizem. Poligrafi*, 9–10, 3 (1998), str. 7–8.

¹¹ Panteistično razumevanje narave je sicer prevladujoč nazor v novodobniških gibanjih, ni pa edini. Ker novodobniška gibanja ne pristajajo na enotne doktrine, lahko v njih (redkeje) najdemo tudi panenteistične, pa tudi teistične predstave. Več v W. Hanegraaff, *n. d.*

¹² W. Hanegraaff, *n. d.*, str. 128.

¹³ R. Otto, *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, Nova revija, Ljubljana 1993.

¹⁴ M. Uršič, *n. d.*, str. 5.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ J. Lovelock, *Gaja. Nov pogled na življenje na Zemlji*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1994.

je«. Ima namreč zmožnost inteligentne (samo)regulacije ekosistemov na svojem površju, kar pomeni, da lahko samodejno uravnava določene fizikalne in kemijske spremembe ter z različnimi drugimi (samo)prilagoditvami zagotavlja, da se lahko življenje na njenem površju ohranja, obnavlja in razvija. Planet torej na svojem površju vzdržuje bolj ali manj stalno okolje, in sicer v stanju, primernem za življenje. Pravzaprav se zdi, kot da bi imel nekakšen »interes«, da življenje na njem teče dalje. Kot je menil Lovelock, je Zemljo v tej njeni lastnosti mogoče primerjati z živimi organizmi. Vendar so novodobniki Lovelockovo primerjavo razumeli dobesedno. Zemlja je zanje celovit in živ organizem. Imajo jo za eno od velikih kozmičnih bitij, ki mu ni dana samo inteligenca, temveč tudi zavest. Njena struktura naj bi bila analogna človeški; trdna gmota planeta naj bi predstavljala njegovo materialno telo, njegova zavest in duša pa naj bi se odražali v neotipljivih, nevidnih, eteričnih razsežnostih, ki podobno kot avrične plasti človeškega telesa prevevajo ter oživljajo zemeljsko površje in prostor. Tej zavesti so novodobniki pripisali ženski značaj. Vzdrževanje, hranjenje in obnavljanje življenja je namreč mitološko v domeni žensk oziroma mater. Že Lovelock je svojo tezo zavestno poimenoval Gaja, po grški boginji Zemlje, materi Zemlji. Kot torej uči novodobniški mit, Zemlja, njena narava, prostori in krajine predstavljajo ženski vidik stvarstva. Novodobniški mit tudi poudarja, da je zemeljski prostor veliko več kot le materialna narava. Je sveta razsežnost, sakralizirani prostor s številnimi skrivnostnimi močmi. Bolj kot predmet tradicionalnega religijskega čaščenja je zemeljski prostor za novodobnike predmet čudenja, radovednosti in raziskovanja. Zanimiv je tudi kot agens, ki se mu pripisuje moč magičnega vplivanja na človekovo življenje, velja pa tudi obratno, številni novodobniki se sprašujejo, kako lahko tudi človek s svojim delovanjem vstopa v dialog s svetim prostorom, kako lahko nanj vpliva ali mu morda celo pomaga.

Novodobniška duhovnost na Slovenskem

Tovrstni pogledi na prostor so se uveljavili tudi v slovenski novodobniški duhovnosti. Prvi zametki novodobništva so se pri nas sicer pojavili že v zgodnjih sedemdesetih letih, torej kmalu po tistem, ko se je novodobniško gibanje uveljavilo v ZDA in Zahodni Evropi. Seveda

ti zametki niso pritegnili množičnejšega gibanja, kljub temu pa pričajo o tem, da smo Slovenci – čeprav tedanje družbene in politične okoliščine razvoju tovrstne religioznosti niso bile naklonjene – precej občutljivo spremljali religijske spremembe v razvitem zahodnem svetu ter jih postopoma uvajali tudi k nam. Prva znana novodobniška skupina je bila zasnovana kot komuna, bivanjska skupnost mladih ustvarjalcev iz gibanja OHO, ki so se naselili v Šempasu pri Novi Gorici in so si prizadevali, da bi življenje v svoji skupnosti povezali z umetnostjo in duhovnostjo.¹⁷ Močnejše so se novodobniška gibanja in njihove ideje pri nas uveljavile v 80. letih, v času intenzivnega civilnodružbenega vrenja, ki je v začetku 90. let pripeljalo do slovenske osamosvojitve. Ozračje, v katerem so Slovenci pospešeno iskali odgovore na vprašanja, kdo so, ter v njem izražali zahteve po politični, gospodarski in kulturni samostojnosti, je poživljajoče vplivalo tudi na širše religijsko življenje. Ne le da se je v slovenski družbi v tistem času krepil položaj večinske katoliške religije, temveč se je religijska sfera tudi odpirala in postajala vse bolj pluralna, v njej so se začela uveljavljati manjša, nova religijska gibanja ter različne oblike duhovnosti. »Osemdeseta leta so bila zanimiv čas, ko se je v ljudeh silovito prebujala lakota po svobodnem izražanju duhovnosti, ki je režim do takrat ni dopuščal, hkrati pa mnogih ni več zadovaljevala institucionalizirana oblika religiozne duhovnosti,« je spomine na to obdobje povzela ena vidnejših, še danes delujočih novodobniških skupin.¹⁸ Že prva slovenska novodobniška gibanja so se veliko ukvarjala z vprašanjem svetosti prostora. To še posebej velja za geomantska in radiestezijska gibanja. Oboja se posvečajo pretežno raziskovanju zemeljskega prostora, čeprav vsaka na svoj način. Geomantijo¹⁹ zanima širši zemeljski prostor, tj. mesta, pokrajine in dežele, pri čemer obravnava tako njihove vidne, materialne, kot nevidne, duhovne razsežnosti. V prostoru prepoznava tudi izjemne, svete kraje, ki naj bi opravljali po-

¹⁷ Duhovna univerza, *Zgodovina*, <http://www.duhovna-univerza.org/kdo-smo/zgodovina>, 27. 12. 2010.

¹⁸ Duhovna univerza, *Zgodovina*, <http://www.duhovna-univerza.org/kdo-smo/zgodovina>, 27. 12. 2010.

¹⁹ Geomantija je sicer stara ezoterična in divinacijska praksa, ki je v 20. stoletju pod vplivom naukov Alfreda Watkinsa, antropozofije, novih poganskih gibanj in kitajskega feng šuja prerasla v sodobno duhovno vedo.

membne naloge v širši prostorski celoti. Ti kraji naj bi s svojimi izjemnimi močmi bistveno vplivali na energijsko kvaliteto svoje širše okolice. Pri njihovem prepoznavanju se geomantija ne zanaša na instrumente ali kvantitativna merjenja, temveč zaupa človekovi intuitivni zaznavi. S tem ko razvija človekovo občutljivost za nevidne moči Zemlje, naj bi geomantija spodbujala posameznikovo duhovno rast in krepila njegovo zavest o vsesplošni povezanosti bivajočega ter harmoničen odnos med posameznikom in prostorom. Slovenska geomantija se je sicer začela razvijati v 80. letih ter je eno redkih gibanj, ki je preraslo meje domačega prostora. Njene ideje so se namreč v naslednjih desetletjih močno uveljavile tudi na mednarodnem novodobniškem prizorišču, predvsem skozi delo njenega najvidnejšega predstavnika Marka Pogačnika.

V primerjavi z geomantijo radiestezijsko zanima ožji prostor, tj. predvsem bivalni prostor posameznih stavb in njihove bližnje okolice. S pomočjo radiestezijskih instrumentov proučuje različna zemeljska sevanja, ki jih deli na blagodejna, nevtralna in škodljiva. Zaradi različnosti teh sevanj tudi radiestezisti ločijo med prostori različnih kvalitete; tiste prostore, ki naj bi imeli pozitivne učinke na človekovo počutje ali zdravje, imajo za izjemne in jim posvečajo posebno pozornost. Tudi radiestezijska je bila, sodeč po številu izdanih radiestezijskih knjig, v svoji modernizirani obliki pri nas močno prisotna že v 80. letih. Verjetno se ji je uspelo uveljaviti tudi zaradi svojevrstne tradicije oziroma kontinuitete, ki so jo njene prakse imele v slovenskem prostoru. Kot namreč ugotavlja N. Židov, so bile nekatere, radiestezijskim podobne metode že sestavni del ljudskega védenja o iskanju podzemnih voda, pa tudi različnih mineralov in rudnin. V preteklosti so jih poznali pod imenom studenčarstvo in bajaličarstvo. Z njimi se niso ukvarjali le preprosti kmečki sloji, temveč celo nekateri vidnejši slovenski izobraženci, med njimi Janez V. Valvasor in A. Codelli.²⁰

Prepoznavanje svetih krajev

Pomemben del novodobniškega ukvarjanja s prostorom je prepoznavanje in raziskovanje izjemnih prostorskih točk. Novodobniki v naj-

²⁰ N. Židov, »Ali so metode alternativne medicine v Sloveniji res nekaj povsem novega?«, *Etnolog* 10, 2000, str. 144.

različnejših koncih sveta »odkrivajo« kraje s svojevrstnimi svetimi močmi, v njih opravljajo obrede ali pa jih obiskujejo z namenom iskanja zdravja, smisla ali duhovne rasti. Med najbolj znanimi tovrstnimi kraji so npr. britanski Stonhenge, Glastonbury in Findhorn ali severnoameriška Sedona, med slovenskimi pa lahko posebej omenimo Sv. Vid v Prekmurju in Tunjice pri Kamniku.

Na prvi pogled se iskanje svetih prostorov v svetu, ki sam po sebi velja za božanskega in svetega, zdi nesmiselno početje, toda le ob ponostavljenem razumevanju novodobniške kozmovizije. Novodobniški nauki namreč ne učijo, da med zemeljskimi prostori in razsežnostmi ni nobene razlike. Posamezni prostori naj bi se med sabo namreč ontološko in vrednostno razlikovali glede na položaj in funkcije, ki jih imajo v širši prostorski celoti, pa tudi glede na to, kakšen je njihov vpliv na človekovo telesno in duševno življenje. Niti geomantija niti radiestezija ne izključujeta slojevitosti in kvalitativne raznolikosti pojavov v zemeljskem prostoru. Kot lahko beremo v slovenski geomantski literaturi, naj bi imel »vsak kraj v naravi svojo lastno lepoto – v tem smislu je cela Zemlja svetišče. Vendar obstajajo kraji, kjer se posebna mešanica prelepih vedut združuje z nevidno navzočnostjo visokorazvitih elementarnih bitij, kar v srcu obiskovalca povzroči občutek osuplosti in spoštovanja. Ti kraji imajo edinstven avričen vonj, po katerem jih lahko nemudoma prepoznamo kot svete kraje narave«. ²¹ Na podobne ideje naletimo tudi na novodobniških spletnih straneh: »Vsa Zemlja je sveta – samo da se nekateri kraji zdijo bolj živi in je v njih lažje doseči zavest o duhovni povezanosti«. ²²

Kako torej novodobniki razlagajo razlike med kraji in Kraji, mesti in Mesti, pokrajinami in Pokrajinami? Katere prostore prepoznavajo kot izjemne in po čem se ti ločijo od drugih? Če je krščanska tradicija svetost določenega prostora običajno upravičevala s hierofanijo, z enkratno prisotnostjo (sicer transcendentnega) Boga, ki naj bi se tako ali drugače razdel na izjemnem prostoru, pa novodobniška duhovnost za svoje svete kraje navadno izbira prostore, ki naj bi izžarevali

²¹ M. Pogačnik, *Skrivno življenje Zemlje*, Bird Publisher, Mengeš 2010, str. 205.

²² Mid-Atlantic Geomancy, *Sacred Space*, <http://www.geomancy.org/index.php/sacred-space>, 28. 11. 2011.

<http://www.geomancy.org/#sacred-space/index.php>, 28. 11. 2011.

svojevrstno »blagodejno energijo«. Kot definira ena od novodobniških spletnih strani, lahko »sveti kraj razumemo kot prostor, kjer zemlja žarči močnejši energijski vorteks. Navadno se sveti kraji nahajajo na naravnih energijskih tokovih, ki tečejo pod zemljinim površjem. Zaznamujejo jih lahko naravni elementi, kot so sveti izviri ali skalne formacije, lahko pa tudi zidani iz kamna in zemlje.«²³ Popularna novodobniška literatura takšne kraje pogosto imenuje kar »energijske točke«²⁴ in jim pripisuje posebne, svete moči, ki lahko zdravijo, očiščujejo, navdihujejo ter pospešujejo duhovno rast in preobrazbo. Pojem »energija« ni jasno niti enotno definiran, saj novodobniška gibanja nimajo skupne doktrine, ki bi določala verovanja njenih pripadnikov. »Energijo« številni razumejo panteistično, kot povsod navzočo, imanentno kozmično oziroma božansko silo, s tem da božansko v novodobniški duhovnosti navadno ni mišljeno kot »substanc«, temveč prej kot abstraktna mreža kozmičnih odnosov, ki svet povezujejo v Celoto.²⁵ Čeprav naj bi bila ta sila navzoča povsod, velja, da ima na nekaterih mestih takšen, na drugih pa drugačen značaj, ponekod ji pripisujejo zemeljski, drugod kozmičen izvor, na človeka lahko deluje blagodejno ali škodljivo, velja pa tudi, da se ponekod izraža bolj, drugod pa manj intenzivno. Izraz »energijske točke« se seveda nanaša na mesta, kjer se božanske sile izražajo še posebej blagodejno in intenzivno. Domači pisci, ki se bolj poglobljeno ukvarjajo z vprašanji prostora, namesto izraza »energijske točke« raje uporabljajo druge, bolj strukturirane izraze, navajajo pa tudi precej bolj elaborirane razlage teh²⁶.

Radiestezija npr. razlaga, da so v zemeljskem prostoru prisotna različna sevanja, na podlagi katerih lahko govorimo o različni kvaliteti in intenzivnosti posameznih prostorskih točk. Ta sevanja naj bi se po nekaterih prepričanjih razvrščala v nekakšne sevalne pasove in mreže, kakršni sta Hartmannova in Curyjeva mreža. Tudi radiestezisti menijo,

²³ *Xploreheartlinks*, <http://www.xploreheartlinks.com/sacredsites.htm>, 28. 11. 2011.

²⁴ Tu želimo opozoriti na probleme poimenovanja. V rabi je namreč tudi izraz »energetske točke«, ki pa se nam zdi še manj ustrezen, saj spominja na besedo »energetika«, ki se v slovenskem jeziku nanaša na dejavnost oskrbovanja gospodarstva in drugih sektorjev z energetskimi viri.

²⁵ W. Hanegraaff, *n. d.*, str. 139.

²⁶ M. Pogačnik, *Skrivno življenje zemlje*, n. d.; T. Pretner, *Holistična radiestezija I.*, Tadej Pretner, Litija 2003; I. Ziernfeld, *Osnove radiestezije in bioenergije*, Ara, Ljubljana 2005.

da nekatera sevanja na človeka delujejo blagodejno, druga škodljivo, tretja pa nevtralnno, to pa naj bi tudi generiralo razlike med »dobrimi« in »škodljivimi« mesti. Kot naštevajo nekateri, med škodljiva spadajo geopatogena sevanja (ki izhajajo izpod zemeljske površine in jih povzročajo podzemni vodni tokovi, geološke prelomnice ali razpadanje organskih substanc v zemlji) in kozmična sevanja (ki naj bi na Zemljo prihajala s Sonca in drugih nebesnih teles), obstajajo pa tudi sevanja, povzročena s človekovo dejavnostjo (npr. z neustrezno gradnjo, električnim in telefonskim omrežjem in tudi s človekovim čustvovanjem).²⁷ Škodljivih sevanj naj bi se človek izogibal ali se pred njimi ustrezno zaščitil, dobrim pa se lahko tudi načrtno izpostavlja. »Dobra mesta bomo imenovali območja ali točke, v katerih so prisotne energije, ki obnavljajo človekovo življenjsko moč. /.../ Koristni so kratkotrajni obiski takšnih mest (po 15–20 minut), ki nam povrnejo energijo, kadar se počutimo oslabele. Kadar pa je telo v energijskem ravnotežju, nam obiski takšnih mest krepijo bazične fizične funkcije, vključno s sposobnostjo prilagajanja ekološkim spremembam, in odpornost, pa tudi duhovno rast.«²⁸ Pri odkrivanju tovrstnih mest radiestezisti pogosto uporabljajo različne instrumente, kot so nihala, antene-l ali biotenzorji, intenzivnost njihovih sevanj pa celo merijo z različnimi enotami (enote po Bovisu). Veliko jih rezultate svojih raziskav poskuša predstaviti na objektivni način in morda je tudi to eden od razlogov, da si lahko njihova dognanja utrejo pot do širše, laične javnosti. Na meritve oziroma priporočila radiestezistov se danes pri urejanju hiše, stanovanja ali poslovnih prostorov zanašajo številni posamezniki, tudi tisti, ki sicer ne pripadajo ožjim novodobniškim krogom.

Drugače postopa geomantija, ki se bolj kot na instrumente zanaša na človekovo intuitivno zaznavanje subtilnih vibracij, ki naj bi jih izžareval prostor. Pri tem si pomaga s tehnikami meditacije in kontemplacije. Te tehnike pomagajo vzdrževati relativno (notranjo) tišino in šele ta naj bi človeku omogočala doživeti prostor tudi v njegovih nevidnih razsežnostih. V primerjavi z radiestezijo geomantija ne pozna ostre delitve med blagodejnimi in škodljivimi mesti, temveč kraje obravnava predvsem

²⁷ T. Pretner, *Holistična radiestezija*, Tadej Pretner C.K.S. 7, Litija 2008, str. 122–136.

²⁸ T. Pretner, *n. d.*, str. 139.

glede na funkcijo, ki jo imajo v širši prostorski celoti mesta, pokrajine ali planeta. Nobena funkcija ni dobra ali slaba sama po sebi, saj vse delujejo v smeri vzdrževanja celote. V zemeljskem tkivu je mogoče prepoznati različne nevidne »organe«. Ti opravljajo različne »svete naloge«, ki so pomembne za delovanje celotnega zemeljskega organizma. Kot navajajo nekateri geomantski pisci, je po analogiji s človeškim organizmom tudi v zemeljskem prostoru mogoče ločiti med: »organi/prostori, ki skrbijo za prekrvavitev zemeljskega površja« (tovrstne zemeljske žile se imenujejo *zmajeve* ali *lej črte*), »dihalnimi organi« (tovrstna mesta skrbijo za vertikalni pretok energije med nadzemnim in podzemnim prostorom ter se imenujejo *točke vdiha in izdiha*), »srčnimi centri« pokrajin, »popki« različnih regij ter drugimi »žarišči vitalne moči«. Po geomantskih prepričanjih pa obstajajo še subtilnejše prostorske razsežnosti, npr. tiste, ki uravnavajo čustveno življenje planeta (nekateri jih imenujejo tudi *elementarna bitja*), ali tiste, ki naj bi skrbele za njegov duhovni razvoj. V geomantični literaturi redko zasledimo priporočila o zadrževanju na tovrstnih mestih zaradi iskanja zdravja ali boljšega počutja. Pomembnejši razlog za človekovo obiskovanje tovrstnih krajev je odkrivanje njihove ezoterične identitete. Ker naj bi se v Zemljinem vesolju zrcalil človekov mikrokozmos, naj bi človek prek spoznavanja različnih razsežnosti zemeljskega prostora razvijal tudi sposobnost prepoznavanja teh kvalitete v svojem bitju. Zemlja naj bi mu predstavljala prostor uvajanja v lastno bistvo ter prostor gnostičnega uvida v skrivnosti stvarjenja, miru in ljubezni.²⁹ Čeprav so geomantska spoznanja v primerjavi z radiestezijskimi manj objektivizirana, so se sorazmerno uspešno uveljavila v širši družbi. V številnih slovenskih mestih in vaseh, med drugim v Ljubljani, na Jesenicah, v Ravnah na Koroškem, Dobrovniku v Prekmurju, Vipavski dolini, dolini Kolpe itd., je mogoče naleteti na javna geomantska znamenja, predvsem na litopunkturne kamne z vklesanimi simboli. Veliko jih je bilo postavljenih s soglasjem in finančno podporo občin, nekatere pa so finančno podprle celo evropske fundacije.³⁰ Nenazadnje je v skladu z geomantskimi zakonitostmi, ki

²⁹ M. Pogačnik, *n. d.*, str. 267–268.

³⁰ Postavitev geomantskih umetniških znamenj sta npr. podprla evropski Fundacijski sklad za regionalni razvoj in Kohezijski sklad ter Evropski socialni sklad. Več informacij najdemo na spletni strani *Svet Kolpe*, <http://www.svet-kolpe.si/01.html>, 1. 1. 2011.

veljajo za slovenski prostor, oblikovan tudi eden najpomembnejših državnih simbolov, tj. slovenski grb.³¹

Ne le radiestezijski instrumenti in geomantska intuicija, v procesu prepoznavanja svetih krajev pomembno vlogo igra tudi ljudska religioznost oziroma njen arhetipski spomin. Zavest o izjemnosti določenih krajev se namreč prek nekaterih trdoživih ljudskih verovanj, ki se ohranjajo tudi v modernih okoljih konca 20. in začetka 21. stoletja, prenaša tudi v novodobniško duhovnost. Tisto, kar lahko odloči o svetosti kraja, je torej tudi ljudski sentiment. Zdi se, da se tu ponavlja že uveljavljeni obrazec. Tako kot si je krščanstvo nekoč prisvajalo poganske svete kraje, ki se jim ljudsko čaščenje ni bilo pripravljeno odreči, se danes pogosto zgodi, da novodobniška duhovnost posvaja prostore, ki so se v ljudskem spominu kot sveti uveljavili že dolgo pred njo, bodisi v krščanskem ali še prej v poganskem izročilu. T. Pretner³² in številni drugi novodobniški pisci menijo, da so poganska ljudstva sveta, tj. energijsko močna mesta intuitivno prepoznavala, saj so živela v tesni povezanosti z naravo in njenimi vibracijami. Nanje so pogosto postavljala svoja svetišča, kasneje pa so bile na teh mestih pogosto sezidane krščanske cerkve. Vedenje, da je določen kraj že v preteklosti veljal za svetega ali da se vanj še danes stekajo ljudska romanja, pogosto spodbudi radiestezijske, geomantske in podobne novodobniške raziskave, ki nato neredko potrdijo njegovo izjemnost. Veliko slovenskih novodobniških svetih točk je bilo odkritih na ali blizu krajev, ki so že v preteklosti veljali za lokalna krščanska ali celo starejša poganska romarska središča. Med njimi je izvir pri Sv. Vidu v Bukovniškem gozdu v Prekmurju, ki je star krščanski, kot menijo nekateri raziskovalci, pa je nekoč najverjetneje veljal tudi za poganski sveti kraj.³³ Kot pomembno energijsko žarišče novodobniški pisci omenjajo tudi Blejski otok, ki je že v daljni preteklosti veljal za pogansko, kasneje pa za krščansko romarsko svetišče s cerkvijo Marijinega Vnebovzetja.

³¹ Avtor slovenskega grba Marko Pogačnik je geomantsko strukturo grba obširneje predstavil v: M. Pogačnik, »Državni grb kot kozmogram«, *Kultura*, 5/6/7, 1 (1997), str. 140–144. Povzetek njegove geomantske razlage je objavljen tudi na spletni strani Državnega zbora (Državni zbor, <http://www.dz-rs.si/index.php?id=112>, 25. 6. 2011; Slovenia, *Fileadmin*, <http://www.slovenia.si/fileadmin/dokumenti/misc/grb.html>, 3. 9. 2013).

³² T. Pretner, *n. d.*, str. 139.

³³ Z. Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, Študentska Založba, Ljubljana 2004, str. 64–65.

Številni novodobniki obiskujejo energijske točke v Zdravilnem gaju v Tunjicah pri Kamniku, ki je le nekaj sto metrov oddaljen od baročne krščanske romarske cerkve pri Sv. Ani. Tudi energijska točka pri Belem Križu v Strunjanu stoji v neposredni bližini kraja, ki ga ljudsko izročilo povezuje z Marijinim prikazovanjem. Ena od energijskih točk v štajerskih Žičah, ki nam jo je ob obisku pokazal kar lokalni turistični vodič, naj bi stala v prezbiteriju cerkve, v kateri so se kartuzijanski menihi v preteklosti zbirali pri molitvi. Nenazadnje pa je med novodobniki zelo priljubljeno obiskovanje Kureščka pri Igu, kamor je nekdaj vodila znamenita krščanska božja pot h Kraljici Miru, ki je bila v 90. letih obnovljena.

Romanja v svete kraje: sveti kraji in iskanje zdravja

Tako kot ljudje v preteklosti tudi novodobniki iščejo bližino svetih krajev, zato so se podobno kot v tradicionalnih religijah tudi tu oblikovala zanimiva romarska središča. Novodobniki jih obiskujejo zaradi različnih razlogov. Med njimi bomo posebej omenili iskanje zdravja, ki je tudi sicer eden glavnih univerzalnih motivov za obisk svetih krajev. Vera, da lahko stik s svetim na posvečenem kraju pospeši zdravljenje ali celo ozdravi fizične in duševne bolezni, še danes v romarska središča privablja ljudi najrazličnejših religij. Tudi novodobniki pri tem niso izjema. Pravzaprav ima zdravljenje zanje še posebej močan religiozni pomen. Bolezen namreč razumejo kot notranjo razcepljenost, razklanost, nepovezanost, neintegritanost, torej kot nasprotje celostnosti, ki je končna, odrešenjska točka novodobniških duhovnih prizadevanj. V takšni perspektivi iskanje zdravja ni stvar telesnega ugodja, temveč je vprašanje osebne duhovne rasti.³⁴ Tudi med novodobniki se je spletla bogata mitologija o čudežnih ozdravljenjih, ki naj bi se zgodila na svetih krajih. Vanjo sodi zgodba, okoli katere se je oblikovalo eno najbolj množično obiskanih novodobniških »romarskih« središč pri nas, tj. Naravni zdravilni gaj Tunjice. Zdravilne energije so bile v Tunjicah odkrite leta 1998, ko je lastnik zemljišča kopal mivko ter v nogah začutil nekakšno toploto in mravljinčenje. Pri kopanju mivke je naletel na izvir vode, z

³⁴ W. Hanegraaff, *n. d.*, str. 45–46.

njo se je mimogrede pomazal in dolgoletna rana na roki, ki se že dolgo ni hotela zaceliti, je popolnoma izginila. Nenavaden pojav je pritegnil njegovo pozornost, zato je prostor radiestezijsko raziskal. Kot so pokazala radiestezijska merjenja, naj bi bilo na tem območju več energijskih centrov, vsak od njih pa naj bi imel poseben zdravilni učinek na enega ali več organskih sistemov človekovega telesa.³⁵ Zatem je na prostoru uredil zdravilni park, ki danes poleg obiska zdravilnih točk ponuja še številne druge komercialne novodobniške zdravstvene storitve (masaže, terapije, delavnice za duhovno rast itd.). V Tunjice »romajo« tudi številni obiskovalci iz tujine, o čemer smo se lahko prepričali med našim obiskom leta 2011.

Zdravilne moči svetih krajev novodobniki navadno zaznamujejo s svojevrstnimi simboli. V primerjavi s krščanskimi romarskimi središči, ki jih pogosto označuje umetelna sakralna arhitektura, v novodobniških praviloma ne najdemo zidanih svetišč, temveč predvsem preprostejša znamenja, kot npr. že omenjene geomantske litopunkturne kamne, reliefne simbole, preproste abstraktne lesene skulpture, talne vzorce iz kamenja in podobno. Nekateri svete kraje, npr. v Tunjicah ali pri Sv. Vidu, so načrtno preuredili v nekakšna simbolna »energijska zdravilišča«, ki jih določajo jasno označene poti in točke, po katerih naj bi se obiskovalci sprehajali oziroma se na njih zadrževali. Številnim pripisujejo zdravljenje povsem konkretnih bolezni, obiskovalcem pa pogosto svetujejo tudi, koliko časa naj se na njih zadržujejo. Poleg drugačne ureditve prostora so se v zvezi z iskanjem zdravja na svetih krajih med novodobniki oblikovale tudi svojevrstne nove prakse. Tradicionalno krščansko molitev in romarsko petje sta v novodobniških romarskih središčih nadomestili meditacija in kontemplacija, značilne krščanske telesne prakse, kakršni sta npr. hoja po kolenih okoli oltarja in poljubljanje svetniških podob, pa so zamenjale novodobniške dihalne vaje, vaje za odpiranje čaker itd. V Tunjicah, kjer obisk »zdravilišča« tudi zaračunajo, obiskovalce k energijskim vrelcem popelje usposobljen vodič, ta tudi vodi vaje in meditacije, ki naj bi jih izvajali na določenem mestu. Vaje potekajo v tišini. Ta naj bi spodbujala k opazovanju notranjih občutkov,

³⁵ Center žive energije, *Naravni zdravilni gaj Tunjice*, http://www.zdravilnigaj.si/naravni_zdravilni_gaj, 2. 6. 2011.

ki se pojavljajo na določenih točkah. Številni obiskovalci že po kratkem času zadrževanja na njih poročajo o občutkih mravljinčenja, toplote ali o kakšnih drugih telesnih reakcijah.³⁶ V nasprotju s krščanskimi verniki si novodobniki ozdravljenja navadno ne poskušajo izprostiti z molitvami ali s čaščenjem, temveč iščejo drugačen stik s svetimi močmi prostora. Te moči poskušajo magično vsrkati in se z njimi prepojiti, drugi bi se jim radi prepustili in se z njimi za trenutek mistično zlili. Kakorkoli že, njihovo delovanje poskušajo neposredno prepoznati v svojevrstnih občutkih v telesu ali v spremembah duševnega počutja.

Kot rečeno, novodobniki ne skrivajo, da jih pri prepoznavanju svetih krajev pogosto usmerjajo že uveljavljena krščanska ali še starejša poganška verovanja. Ker zdravje nemalokrat iščejo na istih krajih, ki jih že stoletja obiskujejo krščanski verniki, ponekod prihaja do sinkretičnega prepletanja med novodobniškimi in krščanskimi praksami, nemalokrat pa se te prekrivajo s še starejšimi verovanji in praksami.³⁷ Med kraje, kjer je prepletanje miljejev še posebej opazno, sodi že omejnjeni Sv. Vid ob Bukovniškem jezeru v prekmurski občini Dobrovnik. Izvir pri Sv. Vidu je znan kot staro krščansko romarsko središče, konec 20. stoletja pa so ga kot izjemnega prepoznali tudi geomanti in radiestezisti. Pravzaprav se oboja, tako krščanska kot novodobniška verovanja tu naslanjajo na še starejša. Tako med krščanskimi kot novodobniškimi romarji je namreč prisotna vera v čudežno zdravilno moč Vidovega izvira, ki ima najverjetneje poganški izvor. Po ljudskem izročilu naj bi bila voda iz Vidovega studenca primerna predvsem za zdravljenje boleznih oči,³⁸ sodobni romarji pa jo zajemajo tudi za

³⁶ O tovrstnih občutkih poročajo predvsem novodobniki. Zdravilišče namreč obiščejo tudi skeptiki, ki trdijo, da tam ne doživljajo nikakršnih posebnih senzacij.

³⁷ Do tovrstnega sinkretizma sicer prihaja tudi v tujih romarskih središčih. Eno najvidnejših je angleški Glastonbury, star krščanski romarski kraj, ki ga danes obiskujejo tako kristjani kot tudi novopogani in novodobniki, priljubljen pa je celo med evropskimi budisti. Kot ugotavlja M. Bowman (*n. d.*), se njihove prakse in verovanja tam ne le srečujejo, temveč tudi ustvarjalno prepletajo, saj romarji neredko obiskujejo svetišča in obrede drugih religijskih ter duhovnih skupin.

³⁸ O ljudskem verovanju v čudežno moč Vidovega izvira poročajo že nekateri viri z začetka 19. stoletja: »V Strehovcaj je v nekšnem logi lesen križ. Poleg njega je studenec z najboušov vodov. Na den sv. Vida prihaja sem vnoužica romarov. Kantor zaspevle nekaj cerkvenih pesni, nato pa kühajo, pečejo, odavlejo krüh, pogače in žganico. Glavno pa je, da si romarje umijejo v imenüvanom studenci sv. Vida oči, obraz ali pa tudi celo glavo. Trdo so osvedočeni, da jih

zdravljenje drugih bolezni ali pa jo pijejo zaradi izboljšanja splošnega počutja. Tovrstno zauživanje vode je sicer znana romarska praksa, ki jo lahko razumemo tudi kot eno od oblik simbolnega stika s svetimi močmi na svetem kraju.³⁹ Kot pojasnjuje Zmago Šmitek, so ostanki poganskih verovanj, med katere spada tudi kult vodnih izvirov, na odročnejših delih slovenskega ozemlja vztrajali še dolgo po formalnem pokristjanjenju. Pri Sv. Vidu, ki gotovo spada med odročnejše koticke naše dežele, je po njegovem mnenju v preteklosti najverjetneje stalo pogansko svetišče, ki se je najbrž nanašalo prav na čaščenje tamkajšnjega studenca. Vodne izvire, ki so jim trdoživa poganska verovanja pripisovala zdravilne moči, so pogosto poskušali »pokristjaniti« tako, da so ob njih postavili cerkve ali kapele – to so zgradili tudi pri Sv. Vidu. Na pogansko preteklost kraja nenazadnje namiguje tudi izbira svetniškega zaščitnika tamkajšnje kapelice – prav sv. Vid je namreč eden tistih starih patrocinijev, katerim so posvečali cerkve, zgrajene na mestih starejših predkrščanskih (slovanskih ali staroselskih) kulturnih krajev.⁴⁰

Eden prvih novodobniških piscev, ki je opredelil izjemni pomen Sv. Vida, je bil Marko Pogačnik v svojem delu *Ko se Boginja vrne*⁴¹. Sv. Vid je proučil kot del širše prostorske celote ter se osredotočil na funkcijo, ki jo opravlja za širše slovensko ozemlje. Po njegovem mnenju je slovenski prostor mogoče uzreti kot krajino, ki jo členijo trije temeljni duhovno-energijski tokovi oziroma tri prostorske osi, ki utelešajo enega od treh [ženskih] božanskih principov, imenuje jih deviški, materinski in preobrazbeni. Te osi se z območja Triglava premočrtno širijo skozi slovenski in istrski prostor ter oblikujejo duhovni značaj treh slovenskih makropokrajin. Prva, deviška os teče skozi Kras in ima središče v Lipici, druga, materinska oziroma kreativna os poteka skozi Ljubljansko kotlino s središčem v Ljubljani, tretja, preobrazbena os pa skozi Koroško

več ne bodo bolele ne oči, obraz, ne glava.« Tako preprosto in domače je leta 1828 kronist opisal dogajanje v Bukovniškem gozdu pri Strehovcih v sedanji župniji Bogojina v Prekmurju (Kam.si – vaš vodnik po Sloveniji, *Sv. Vid v Strehovcih*, http://www.kam.si/romarske_cerkve/sv_vid_v_strehovcih.html, 27. 10. 2013).

³⁹ F. Petrič, *Slovenske božje poti*, Družina, Ljubljana 2010, str. 22.

⁴⁰ Z. Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 63–65.

⁴¹ M. Pogačnik, *Ko se Boginja vrne*, n. d.

in Prekmurje s središčem v Slovenj Gradcu. Te energijske osi tečejo od središča triglave gore, ki uteleša »mesto vdih«, do treh »točk izdih«, ki ležijo na skrajnih robovih Slovenije in Istre. Prva os se izteče na skrajnem južnem rtu Istre, rtu Kamenjaku, druga ob Kolpi pri Metliki in tretja ob Bukovniškem jezeru v Prekmurju, točneje ob izviru studenca, nad katerim stoji romarska cerkva sv. Vida.⁴² Takšno videnje severno in severovzhodno Slovenijo predstavlja kot prostor, ki nas tako na kolektivni kot na individualni ravni nagovarja k (duhovni) preobrazbi. Sv. Vid potemtakem predstavlja zadnji takt, zaključno noto, v kateri se preobrazba dežele simbolno dovrši. Ta, kasneje pa tudi druge podobne teze o pomenu Sv. Vida so pritegnile precej pozornosti ne le novodobniške, temveč tudi širše javnosti.

Zaradi velikega zanimanja za kraj je občina Dobrovnik leta 1999 podelila koncesije štirim radiestezistom, ki naj bi območje Sv. Vida raziskali. Po njihovih ugotovitvah naj bi bilo na celotnem območju od Bukovniškega jezera do kapelice sv. Vida okoli 50 močnih energijskih točk.⁴³ Polovico točk so posebej označili, za obiskovalce pa so izdali tudi zgibanko z navodili, kje in koliko časa naj se na njih zadržujejo. Časovno omejeno, vendar ponavljajoče se zadrževanje na teh točkah naj bi blagodejno vplivalo na najrazličnejše telesne in duševne bolezni, najti pa je mogoče celo točko za odvajanje od alkoholizma ter zasvojenosti s tobakom in drogami. Sv. Vid je tako postal priljubljeno duhovno središče obojih, tako krščanskih kot novodobniških romarjev, hkrati pa tudi prostor srečevanja njihovih praks. Na sprehod ali meditacijo v simbolno označeno »energijsko zdravilišče« se ne odpravijo le novodobniki, temveč tudi številni krščanski romarji, ki obiščejo kraj. Velja pa tudi obratno, tudi novodobniki se udeležujejo krščanskega obredja, maš, ki tam potekajo ob nekaterih katoliških praznikih. Najbolj obiskana je tista ob proščenju okoli 15. junija, ko se ob cerkvi sv. Vida zbere nekaj tisoč ljudi.⁴⁴ Nekateri viri ocenjujejo,

⁴² M. Pogačnik, *Ko se boginja vrne, n. d.*, str. 155–188.

⁴³ Manus Vitae, *Zdravilne toče po Sloveniji*, <http://www.manusvitae.com/zdravilne-toce-posloveniji.html>, 1. 1. 2011.

⁴⁴ Škofija Murska Sobota, *Sveti Vid pri Bukovniškem jezeru - sveta maša za delavce in kmete*, http://www.skofija-sobota.si/slo/novica.php?id_novice=798, 23. 11. 2011.

da Sv. Vid letno obišče okoli 80.000 ljudi.⁴⁵ Mednje sodijo tudi številni laični obiskovalci iz Moravskih Toplic in drugih bližnjih termalnih zdravilišč, ki so v Sv. Vidu prepoznali zanimivo lokalno turistično znamenitost.

Pomoč svetim prostorom

Med novodobniki se je uveljavila tudi izvirna praksa obiskovanja svetih krajev, ki ni povezana z iskanjem osebnega zdravja, temveč z idejo, da je treba poskrbeti tudi za zdravje prostora, v katerem živimo. Ta novodobniška praksa ne izvira iz občutja človekove nemoči ter njegovega *iskanja pomoči* pred obličjem svetega (kot pogosto velja za tradicionalne religije), temveč se je oblikovala iz svojevrstne empatije do sobivajočega ter z namenom *nudenja pomoči* prostoru. Povezana je s svojevrstnim duhovnim okoljevarstvom, popularno imenovanim tudi »zdravljenje prostora« ali »zdravljenje Zemlje«. Takšno zdravljenje se je pri nas še posebej močno uveljavilo v sklopu geomantije ter v delu njenega najvidnejšega predstavnika Marka Pogačnika. V geomantski perspektivi Zemlja ni vsemogočno bitje, temveč jo je podobno kot človeka mogoče poškodovati in raniti. Za te poškodbe naj bi bil v veliki meri odgovoren človek, ki je s svojim modernim, od narave odtujenim načinom življenja močno prizadel zemeljsko tkivo. Vendar človek planeta ne onesnažuje le na snovni ravni, s svojim neustreznim delovanjem naj bi poškodoval tudi njegove neotipljive, subtilne, eterične razsežnosti. Te razsežnosti niso prizadete le zaradi industrije, urbanizacije in prometa, ampak jih lahko prizadenejo tudi različne oblike človeške sovražnosti in trpljenja. Takole pojasnjuje ena od geomantskih knjig: »Kaj se zgodi, kadar z grobo zidavo brezobzirno potlačimo zemeljsko srčno čakro (kot pri kölnski stolni cerkvi), kadar z zidom, obdanim s pasom, kjer so streljali brez opozorila, prerežemo pokrajino, ki sestavlja celoto (primer berlinskega zidu, ki še vedno ni »premagan«, čeprav so ga porušili); kaj se zgodi, kadar občutljive zemeljske silnice razparamo s težkimi železobetonskimi gradnjami (prometne mreže) ali kadar v subtilnem spo-

⁴⁵ Revija Jana, *Energetske točke pri Bukovniškem jezeru*, <http://www.jana.si/na-meji/alternativno-zdravljenje-/Energetske-tocke-pri-Bukovniškem-jezeru.html>, 25. 6. 2011.

minskem tkivu pokrajine še naprej divjajo vojne morije? V neotipnih organih in energijskih sistemih Zemlje pride do blokad in neravnovesij, ki zatem sprožijo življenjsko nevarne motnje v njenem delovanju.⁴⁶

Kot menijo novodobniki, je rane, ki jih je človek zadal Zemlji, mogoče ozdraviti, med drugim tudi s svojevrstnimi geomantskimi metodami, med katerimi je – vsaj pri nas – verjetno najbolj uveljavljena »litopunktura«.⁴⁷ Litopunktura je bila oblikovana po analogiji z akupunkturnim zdravljenjem, ki temelji na zabadanju igel v akupunkturne točke človeškega telesa. Geomantija pri zdravljenju Zemlje namesto akupunkturnih igel uporablja litopunkturne kamne z vklesanimi simboli, ki jih postavlja na pomembne svete točke v pokrajini. S takšnimi metodami so različne geomantske skupine zdravile slovenske pokrajine, ki so bile prizadete v času prve svetovne vojne (npr. Posočje), pokrajine, kjer so potekali množični poboji po drugi svetovni vojni (npr. Kočevska), kraje, kjer so zapori (npr. dolenski Dob) itd. Kot torej meni geomantija, je lahko eden od razlogov za obiskovanje svetih krajev tudi skrb zanje oziroma želja, da bi z vplivanjem nanje oziroma s stimulacijo njihovih potencialov ponovno vzpostavili porušeno energijsko ravnovesje v širši pokrajini. Sicer pa naj bi človek s pomočjo Zemlje posredno pomagal tudi sebi. Ozdravljena pokrajina naj bi namreč povratno vplivala na kakovost njegovega življenja, pa tudi na življenje drugih živih bitij, ki bivajo v njej.

Izvirnost Pogačnikove metode se ne kaže le v njeni praksi postavljanja umetelno oblikovanih litopunkturnih kamnov, temveč še bolj v tem, da v svoje religiozno razumevanje prostora nujno vključuje tudi človekovo sočutje in odgovornost zanj. Ne le da geomantska holistična kozmovizija naravo vidi kot integralni del božanske celote, temveč poskuša v okviru svoje paradigme specifično redefinirati tudi razmerje narava : človek. V njenih očeh tako arhaični (poganski) koncept, ki je poudarjal človekovo odvisnost od (Mater) narave, kot tudi moderna, kartezijanska koncepcija človeka kot njenega gospodarja nista več primerna miselna modela. V novi paradigmi naj bi bila Zemlja in človek razumljena kot partnerski bitiji, ki lahko drug na drugega sovplivata, se

⁴⁶ M. Pogačnik, *Zdravljenje Zemlje – zdravljenje sebe*. Iskanja, Ljubljana 1998, str. 7.

⁴⁷ Gre za izviren izraz in metodo, ki ju je v svoje geomantsko delo uvedel Marko Pogačnik.

sooblikujeta ter z medsebojnim sožitjem prispevata k bolj harmoničnemu delovanju božanske kozmične celote. Ideja ima nedvomno velik okoljevarstveni potencial ter je prek geomantskih knjig in praks zbudila precejšnjo pozornost tako domače kot tuje javnosti. Tako ali drugače so jo podprle različne lokalne skupnosti ali njihovi voditelji, ki so tovrstne zdravilce povabili k delu v svojih krajih. Kot zanimivost lahko omenimo, da je takšen pristop k reševanju okoljskih vprašanj zbudil tudi zanimanje pokojnega slovenskega predsednika J. Drnovška, ki je v zadnjem obdobju svojega predsedovanja o njem razpravljal z različnimi verskimi voditelji in šamani. Kot kažejo različni viri, si je predsednik prizadeval za očiščenje škodljivih energij, ki so jih v slovenskih pokrajinah pustila pretekla preganjanja, mučenja in vojne.⁴⁸

Sklep

Naj za konec še strnemo misli in dodamo nekaj tistih, ki so se nam izmuznile. Novodobniška duhovnost se je na Slovenskem pojavila v 80. in 90. letih kot eden od odgovorov na religiozna iskanja poznomodernega človeka. Čeprav gre za kompleksen in razvejan religijski fenomen, ga lahko v nekaterih vidikih, predvsem tistih, ki zadevajo njegov odnos do zemlje, narave in prostora, povežemo z žensko duhovnostjo. Kot smo poskušali pokazati, pod okrilje ženske duhovnosti sodijo tudi novodobniška verovanja v obstoj svetih krajev in prakse njihovega obiskovanja. Ta verovanja se naslanjajo tako na različne sekularno filozofske kot na religiozne nauke, obenem pa tudi na nekatere starejše, ljudske religiozne ideje in prakse, ki so se oblikovale v slovenskem okolju. Trdoživa, s poganskimi občutki prežeta ljudska duhovnost je pri nas skozi zgodovino vedno našla način, kako vstopiti v uradne ali vsaj popularne religijske forme, in vsaj v določeni meri lahko trdimo, da danes njeno arhetipsko izročilo prenaša tudi novodobniška duhovnost.

⁴⁸ RTVSLO, *Matjaz Kmecl, Joco Žnidaršič: Zakladi Slovenije*, http://www.rtvsl.si/odprtikop/knjiga_mene_briga/matjaz-kmecl-joco-znidarsic-zakladi-slovenije; http://www.antostm.com/index.php?option=com_content&view=article&id=165%3Aslovenian-massacre-energy-disaster&catid=25%3Apublic-release&Itemid=113&lang=si, 20. 6. 2011.

Zanimanje za prostor, ki ga izraža novodobniška duhovnost, sicer vodi k nekaterim kompleksnejšim antropološkim vprašanjem, ki nam jih v tem besedilu ni uspelo obdelati. Prostor, v katerem biva, je od nekdaj določal temeljno človekovo bitnost; narekoval je njegovo vsakodnevno delovanje, usmerjal je njegova verovanja ter oblikoval njegovo (samo)podobo v odnosu do tistih, ki bivajo drugje. Ukvarjanje s prostorom zato nujno vključuje tudi vprašanja o identiteti, tako osebni kot narodni. Ta vprašanja si zastavljajo tudi novodobniški pisci, ki pravijo: »Čas je pripraven, da spoznamo sebe, da se ozremo v krajino, kot da se gledamo v ogledalu svojega božanskega jaza«. ⁴⁹ Da so lahko sveti kraji pomembni dejavniki oblikovanja narodne identitete, ugotavljajo tudi raziskovalci, kot sta F. in G. Lanzi. Za primer vzameta nekatera božjepotna središča Zahoda, kamor romajo ljudske množice, npr. poljsko Čestohovo ali mehiški Guadalupe. ⁵⁰ Ta krščanska romarska središča so postala kraji kolektivnega spomina in kulturne identitete, ki so pomembno prispevali k strnitvi in (samo)prepoznanju narodov. Postala so kraji narodnega povezovanja, prostori, ki krepijo kulturno in religijsko homogenost širše skupine. Kot močno simbolni prostori lahko torej sveti kraji pomembno prispevajo k integraciji posameznika v kolektiv ter k družbeno psihičnemu ravnovesju. ⁵¹

Vendar lahko sveti kraji povezujejo tudi drugače, ne le skozi unifikacijo. Opozarjajo nas na različne razsežnosti, na heterogenost naše kolektivne identitete. Pripovedujejo nam o raznolikosti kultur in civilizacij, ki so v preteklosti bivale v našem prostoru in so se vedno znova iskale v istih prostorskih točkah. V tem smislu sveti kraji širijo kolektivno identiteto ter krepijo zavest o njeni kompleksnosti in kontinuiteti. Kot smo videli, številni slovenski sveti kraji veljajo tako za novodobniška kot za krščanska svetišča, neredko pa stojijo na temeljih še starejših poganskih krajinskih svetišč. Zdi se, da je bila njihova svetost določena že neke v davni preteklosti, dolgo pred pojavom monoteističnih religij in sodobnih duhovnih nauk. (Pogosto isti) sveti kraji so v različnih civilizacijskih obdobjih privlačili različne prebivalce slovenskega prostora, res pa

⁴⁹ M. Pogačnik, *Ko se Boginja vrne, n. d.*, str. 188.

⁵⁰ F. Lanzi, G. Lanzi, *Krščanska božjepotna središča vsega sveta*, Ognjišče, Koper 2007, str. 14.

⁵¹ O funkcijah simbolnih prostorov je obširneje razpravljal I. Škamperle v delu *Endimionove sanje*. (I. Škamperle, *Endimionove sanje*, Literatura, Ljubljana 2013).

je, da so se skladno z zgodovinskim razvojem spreminjale religiozne razlage njihove svetosti. Bi zato lahko zaključili, da je čustvena, arhetipska zavezanost tem prostorom pri nas bolj trdoživa kot kulturno pogojene razlage o njih(ovi svetosti)?

Zaradi pretežno agrarne preteklosti, ki je tako tesno povezana z zemljo, se je navezanost na življenjski prostor med Slovenci ohranjala skozi čas, in to ne glede na politične, kulturne ali religijske spremembe, ki so ga zaznamovale. Tesna intimna vez, ki smo jo vzpostavili s svojim prostorom, je krepila arhetipsko potrebo po njegovi posvetitvi in klicala k njegovi mistifikaciji – kajti tisto, čemur pripisuje posebno vrednost, je človek od nekdaj poskušal predstaviti kot sveto. S tem je prostor prepojil tudi s skrivnostnim, z nedoumljivim, ter mu tako podelil svojevrstno magnetično privlačnost. V preteklosti se je tovrstna mistifikacija med drugim izražala v že omenjenem oblikovanju romarskih poti in krajev, pa tudi v siceršnjem postavljanju cerkva in kapelic, ki – tako gosto posejane po slovenskem ozemlju – niso služile le obredju (ali priložnostni obrambi), temveč verjetno tudi zadostitvi potreb po posvetitvi prostora. Te potrebe so tudi med sodobnimi Slovenci še vedno žive. Novodobniške dejavnosti, ki smo jih opisali zgoraj, so le eden od sodobnih odgovorov nanje. Izražajo se lahko tudi v svojevrstni sodobni skrbi za prostor, na primer v ljudskih okoljevarstvenih akcijah,⁵² v množično obiskanih planinskih in pohodniških poteh ter v drugih, na videz sekularnih oblikah.

Morda bi lahko sklenili, da je tovrsten odnos do prostora rodil tudi svojevrstno občutljivost zanj ter subtilno znanje o njem. Delček tega znanja verjetno predstavljajo tudi vizije slovenskih novodobnikov, ki smo jih predstavili v našem besedilu. Nekatere med njimi, zlasti Pogačnikove, so pritegnile precejšnjo pozornost tuje javnosti; popisane so namreč v osemdesetih delih, ki so izšla v tujini, ter prevedene v trinajst tujih jezikov.⁵³ Gotovo pa te vizije niso edine. Verjamemo, da jih je še

⁵² Takšna je bila akcija *Očistimo Slovenijo* leta 2010, ki ji zaradi mobilizacije velikega števila ljudi (okoli 270.000, to je skoraj dvakrat toliko, kolikor so jih ob papeževem obisku leta 1995 zabeležili v ljubljanskih Stožicah) lahko pripišemo določene religiozne razsežnosti.

⁵³ S tem M. Pogačnik spada med najbolj prevajane še živeče slovenske avtorje. Podatek o prevodih je objavljen na spletni strani <http://www.markopogacnik.com/slovenia.html>, 25. 2. 2011.

veliko in da bomo o njih še slišali. Kakšna je pravzaprav naša občutljivost za prostor in katera so naša subtilna znanja o njem, je namreč eno tistih vznemirljivih vprašanj, ki se ne zadovolji z enoznačnimi odgovori, temveč pušča odprt prostor za (samo)izpraševanje, (samo)spoznavanje in (samo)zavedanje.

B i b l i o g r a f i j a

1. Bahovec, I. (2009), *Postmoderna kultura in duhovnost*. Ljubljana, IRSA.
2. Ban, T. (2007), »New age in ženska duhovnost«. *Ženske in religija. Poligrafi* 45–46, str. 145–161.
3. Ban, T. (2008), *Novodobniška duhovnost: od zgodovinskih izvorov do sodobne podobe*. Ljubljana, FDV.
4. Bowman, M. (2000), »More of the Same? Christianity, Vernacular religion and Alternative Spirituality in Glastonbury«, v: Sutcliffe, S. in Bowman, M. (ur.): *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 83–105.
5. Črnič, A. (2007), »Predsednik za novo dobo«, *Družboslovne razprave* 56, 21–37.
6. Farrell Bednarowski, M. (1992), »The New age Movement and Feminist Spirituality«, v: Lewis, J. R. in Gordon Melton, J. (ur.): *Perspectives on the New Age*. Albany, State University of New York Press, 167–178.
7. Flere, S. in Kerševan, M. (1995), *Religija in (sodobna) družba*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
8. Hall, D. (2008), »Life as Spirituality as the Third Option? A View from the Polish Perspective«, *Journal of Alternative Spiritualities and New Ages Studies* 4, 3–16.
9. Hall, D. (2009): »Beyond the Traditional Folk Religion? Miraculous Sensitivity of Today's Spiritual Seekers in Poland«, v: Wolf-Knuts, U. in Grant, K. (ur.): *Rethinking the Sacred*. Abo, Abo Akademi University, 25–36.
10. Hanegraaff, W. (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden / New York / Köln, Brill.
11. Heelas, P. in Woodhead, L. (2005), *The Spiritual Revolution*. Malden / Oxford / Carlton, Blackwell.
12. Hellas, P. (1996), *The New Age Movement*. Cambridge, Blackwell.
13. Kemp, D. (2004), *New Age: a guide*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
14. Lanzi, F. in Lanzi, G. (2007), *Krščanska božjepotna središča vsega sveta*. Koper, Ognjišče.

15. Lesjak, G. (2001), »Nova religijska in duhovna gibanja v Sloveniji«, *Teorija in praksa* 6, 1108–1124.
16. Lovelock, J. (1994), *Gaja. Nov pogled na življenje na Zemlji*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
17. Otto, R. (1993), *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana, Nova revija.
18. Petrič, F. (2010), *Slovenske božje poti*. Ljubljana, Družina.
19. Pogačnik, M. (1993), *Ko se Boginja vrne*. Ljubljana, Iskanja.
20. Pogačnik, M. (1997), »Državni grb kot kozmogram«, *Kultura* 5/6/7, 140–144.
21. Pogačnik, M. (1998), *Zdravljenje Zemlje – zdravljenje sebe*. Ljubljana, Iskanja.
22. Pogačnik, M. (2010), *Skrivno življenje Zemlje*. Mengeš, Bird Publisher.
23. Pretner, T. (2008), *Holistična radiestezijska*. Litija, Tadej Pretner C.K.S. 7.
24. Smrke, M. (2000), *Svetovne religije*. Ljubljana, FDV.
25. Sutcliffe, S. in Bowman, M. (ur.) (2000), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
26. Uršič, M. (1998), »Deus sive natura«, *Panteizem. Poligrafi* 9–10, 3–86.
27. Ziernfeld, I. (2005), *Osnove radiestezijske in bioenergije*. Ljubljana, Ara.
28. Židov, N. (2000), »Ali so metode alternativne medicine v Sloveniji res nekaj povsem novega?« *Etnolog* 10, 139–159.

Elektronski viri

29. Center žive energije, *Naravni zdravilni gaj Tunjice*, <http://zdravilnigaj.si/>, 2. 6. 2011.
30. Državni zbor, *Državni simboli*, <http://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/PoliticiSistem/DrzavniSimboli/>, 25. 6. 2011.
31. Duhovna univerza, *Zgodovina*, <http://www.duhovna-univerza.org/kdo-smo/zgodovina>, 27. 12. 2010.
32. Kam.si – vaš vodnik po Sloveniji, *Sv. Vid v Strehovcih*, http://www.kam.si/romarske_cerkve/sv_vid_v_strehovcih.html, 27. 10. 2013.
33. Manus Vitae, *Zdravilne točke po Sloveniji*, <http://www.manusvitae.com/zdravilne-toce-po-sloveniji.html>, 1. 1. 2011.
34. Marko Pogačnik, *Bibliography*, <http://markopogacnik.com/bibliography.html>, 25. 2. 2011.
35. Mid-Atlantic Geomancy, *Sacred Space*, <http://www.geomancy.org/index.php/sacred-space>, 28. 11. 2011.
36. Revija Jana, *Energetske točke pri Bukovniškem jezeru*, <http://www.jana.si/namaji/alternativno-zdravljenje-/Energetske-tocke-pri-Bukovniškem-jezeru.html>, 25. 6. 2011.

37. RTVSLO, *Matjaž Kmecl, Joco Žnidaršič: Zakladi Slovenije*, http://www.rtvsl.si/odprtikop/knjiga_mene_briga/matjaz-kmecl-joco-znidarsic-zakladi-slovenije, 20. 6. 2011.
38. Slovenia, *Fileadmin*, <http://slovenia.si/fileadmin/dokumenti/misc/grb.html>, 3. 9. 2014.
39. Sončeve pozitivke, *Zdravljenje zemlje z Markom Pogačnikom*, <http://www.pozitivke.net/article.php/20020903094748197/print>, 20. 12. 2010.
40. *Svet Kolpe*, <http://www.svet-kolpe.si/01.html>, 1. 1. 2011.
41. Škofija Murska Sobota, *Sveti Vid pri Bukovniškem jezeru - sveta maša za delavce in kmete*, http://www.skofija-sobota.si/slo/novica.php?id_novice=798, 23. 11. 2011.
42. Xploreheartlinks, <http://www.xploreheartlinks.com/sacredsites.htm>, 28. 11. 2011.

N A P O J

Če bi živela v srednjem veku,
bi bila čarovnica. Dobra.
Že majhna punčka
bi znala letati
s kresnicami.
Potem bi zrasla
in bi v kristalni krogli videla,
kje komu manjka
ljubezni,
ali bleščave,
ali čisto preprosto kruha.
Potem bi poletela s svojim črnim vranom,
oboževanim,
in jim odnesla
čudežne napoje
za ljubezen
in za žar
in kruh.
Vendár
ne bi postala stara ljubljena čarovnica.
Že davno prej
bi me opázile skrbne oči
dobrih ljudi
in prišli bi biriči
in medtem, ko bi moj vran
obupan krožil nad menoj,
bi na grmadi
izgorela v nebo.

Ostala bi samó
ljubezen
in kruh
in žar.

Barbara Hočevar Balon

KAJ SO POČELE ŽENSKÉ V SAMOSTANIH?

S o n j a B e z j a k

Uvod

V pričujoči sociološki analizi je katoliško redovništvo razumljeno kot hierarhično urejen družbeni pojav, ki ga je mogoče obravnavati na treh ravneh. Najnižjo raven hierarhične ureditve predstavljajo člani redovništva, to so menihi, nune, redovniški bratje in redovniške sestre. S tem ko izrečejo t. i. zaobljube uboštva, čistosti in pokorščine oziroma se zaobljubijo, sprejmejo redovniška pravila življenja, ki zahtevajo odpoved materialni lastnini, spolnosti, partnerski zvezi in družini ter podreditev lastne volje volji predstojnika oziroma predstojnice. V jeziku Rimokatoliške cerkve (v nadaljevanju RKC) takšno profesionalizirano versko življenje imenujejo s pojmom posvečeno življenje.¹ V veri in prepričanju, da so le nekateri izbrani in poklicani k takšnemu življenju, (lahko) člani redovniške skupnosti uživajo ugled in spoštovanje v cerkvi in širši družbi.² Naslednjo, višjo raven redovniške strukture predstavljajo verski redovi, družbe in kongregacije.³

¹ Glej npr. V. Papež, *Redovno pravo*, Družina, Ljubljana 1999, poglavje Ustanove posvečenega življenja.

² V RKC velja, da naj bi bili od boga poklicani le redovniki, redovnice in drugi cerkveni dostojanstveniki (duhovniki, škofje, papež). Za protestantski nauk velja, da naj bi bil vsak posameznik od boga poklican, da s svojim delom aktivno sodeluje, in sicer ne »zunaj« svetnega okolja, pač pa v njem. Iz tega razloga je Martin Luther (1483–1546) kot bivši avguštinec ob uveljavljanju protestantizma v 16. stoletju kot nekoristne zavrnil tako moške kot ženske redovne ustanove.

³ Redovno pravo RKC loči med tremi oblikami redovnega življenja: meniško, redovno in kongregacijsko. Te tri oblike se med seboj razlikujejo po tem, ali njihovi člani sprejmejo večne ali samočasne zaobljube, živijo v samostanu ali redovni hiši ter po organizaciji življenja in njihovih odnosih z lokalnimi cerkvenimi oblastmi (V. Papež, *n. d.*, str. 238–239). V tem prispevku nas zanima način življenja, ki je enak pri vseh treh oblikah: odpoved lastnini, spolnosti in nekaterim drugim življenjskim svoboščinam ter podreditev osebne volje volji predstojnika oziroma predstojnice.

Redovi, kongregacije in redovne družbe kot posebne religijske organizacije sestojijo iz svojevrstnih pravil, konstitucij, tradicije, zgodovine, redovnih hiš in skupnosti ter predstojnikov; gojijo tudi svojevrstno duhovnost in način, kako jo uresničujejo. Po tem se razlikujejo od drugih religijskih organizacij, pa tudi med seboj. Tretjo, najvišjo raven tvorijo uradni predstavniki RKC, škofje in papež, ki izvajajo pravico legitimacije reda, redovne kongregacije ali družbe, to pomeni, da formalno podelijo priznanje obstoja in delovanje redovniške oblike v RKC ter potrdijo vstop posameznic in posameznikov v redovniško obliko življenja in izstop iz nje.⁴ Vse tri ravni vplivajo na dinamiko katoliškega redovništva, na njegovo pojavnost in spremenljivost, v danih okoliščinah. Poleg notranje ureditve na obseg in značilnosti pojava vplivajo in ga določajo tudi širše okoliščine: ekonomske, zgodovinske, socialne, politične, verske, demografske ...

Pojav je za sociološko analizo zanimiv iz več razlogov: ker ima dolgo zgodovino (njegovi začetki segajo v prva stoletja krščanstva), ker so se njegove pojavnostne oblike skozi stoletja spreminjale in ker njegovi člani in članice živijo ekskluziven življenjski slog – se odpovedo številnim življenjskim svoboščinam in vrednotam, ki imajo sicer v krščanskem okolju visoko vrednost: zakonska zveza in starševstvo. Redovništvo pa je še posebej hvaležno gradivo, če se giblremo v polju preučevanja vprašanja položaja žensk v družbi. Kljub številnim družbenim spremembam, ki so zlasti v drugi polovici 20. stoletja na Zahodu spremenile položaj žensk in razširile njihove možnosti delovanja, RKC še zagovarja moškosrediščni pogled, po katerem ženske ostajajo izključene iz določenih področij delovanja, in to samo zaradi pripadnosti določenemu spolu.

Podatki o številu škofijskih in redovniških duhovnikov ter redovniških sester in bratov na svetovni ravni kažejo, da ženske predstavljajo večji delež katoliških profesionalcev⁵ (glej Preglednico 1). Leta 1970 je

⁴ Npr. papež Klemen XIV. je leta 1773 podpisal ukinitev jezuitskega reda. Papež Pij VII. je leta 1814 red obnovil.

⁵ Po cerkvenem pravu so verniki v RKC ločeni na klerike in laike. Na kleriško in laiško se deli tudi redovništvo (V. Papež, *n. d.*, str. 7). Ker je kleriški stan pridržan za moški spol, je žensko redovništvo zmeraj laiško. Pojem katoliški oziroma verski profesionalci uvajamo iz potrebe, da bi člane in članice redovniških ustanov ločili od ostalih, laičkih članov RKC in z enim

bilo med njimi 67 % žensk, leta 2010 pa okoli 61 %. Med člani redovniške skupnosti je razlika še večja. Leta 1970 je delež žensk v redovniški skupnosti znašal 81,5 %, leta 2010 pa 79,2 %. V primeru verskega poklica torej lahko trdimo, da je za ženske značilna večja stopnja cerkvenosti oziroma integriranosti v cerkev. Ženske pa se tudi pogosteje opredelijo za religiozne kot moški. To kažejo podatki svetovne raziskave vrednot.⁶ Po podatkih ISSP za leto 1991 je bilo med katoličani, ki so se opredelili za verne, 56,6 % žensk, leta 2008 pa so ženske predstavljale 60,2-odstotni delež vseh, ki so se opredelili za verne in za katoličane.⁷ Nadaljnja analiza je pokazala, da se med vprašanimi, ki so se opredelili za katoličane, delež žensk poveča s stopnjo vernosti.⁸ Za leto 1991: med katoličani, ki so izbrali odgovor, da so »globoko verni«, je bilo 66 % žensk in 34 % moških. Med tistimi, ki so izbrali odgovor »zelo vereni«, je bilo 61,6 % žensk in 38,4 % moških. Med tistimi, ki so izbrali odgovor »precej vereni«, je bilo 54,9 % žensk in 45,1 % moških. In še

pojmom poimenovali celotno skupino, ki opravlja verski poklic. Zakon o pokojninskem in invalidskem zavarovanju (ZPIZ-2) uporablja pojem verska služba in verski uslužbenci (Uradni list RS, *Zakon o pokojninskem in invalidskem zavarovanju (ZPIZ-2)*, <http://www.uradni-list.si/1/content?id=110802>, 10. 11. 2013).

⁶ International Social Survey Programme. V nadaljevanju navajamo podatke iz naslednjih podatkovnih baz: ZA2150: International Social Survey Programme 1991: Religion (ISSP 1991) in ZA4950: International Social Survey Programme 2008: Religion III (ISSP 2008).

⁷ Za dosledno razumevanje zgoraj navedenih podatkov je treba upoštevati naslednje: v obeh vzorcih je delež žensk presegal delež moških. V raziskavi iz leta 1991 je bil v vzorcu 53,2-odstotni delež žensk in 46,8-odstotni delež moških. Med vprašanimi, ki so se opredelili za katoličane, je bilo 54 % žensk in 46 % moških. V raziskavi iz leta 2008 je bil v vzorcu 54,9-odstotni delež žensk in 45,1-odstotni delež moških. Med vprašanimi, ki so se opredelili za katoličane, je bilo 57,3 % žensk in 42,7 % moških. Ob predpostavki, da je na svetovni ravni enak delež moških kot žensk, je treba to razliko upoštevati tudi pri interpretaciji rezultatov opravljene raziskave. Kljub razliki med spoloma, ki je deloma povezana s pristranskostjo vzorca, je statistična analiza pokazala, da je statistična verjetnost, da je na svetu med vernimi katoličani več žensk kot moških, enako velja za obe leti (stopnja značilnosti je < 0,05). Upoštevati je treba tudi razliko v velikosti vzorca in številu držav. Leta 1991 je vzorec sestavljalo 24.970 respondentov iz 16 držav, tudi iz Slovenije. Vzorec iz leta 2008 je večji (N = 59.986), večja je tudi heterogenost podatkov, saj je bilo vključenih 41 držav (tudi Slovenija).

⁸ Vprašanje se je glasilo: »Kako bi vi ocenili svojo vernost?« Možni odgovori: »sem globoko vereni«, »sem zelo vereni«, »sem precej vereni«, »nisem niti vereni niti nevereni«, »prej bi rekel, da nisem vereni, kot da sem vereni«, »nisem vereni«, »sploh nisem vereni«, »ne vem«, »b. o.«. (M. Hafner-Fink et al., *SJM 2009/1: Mednarodna raziskava: religija (ISSP 2008) in družbene neenakosti (ISSP 2009)*, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana 2009).

po spolu: 4,8 % vernih katoličank je izbralo odgovor »globoko verna«, enak odgovor je izbralo 3,2 % vernih katoličanov. 20,5 % vernih katoličank je reklo, da so »zelo verne«, isti odgovor je izbralo 16,7 % vernih katoličanov. Za leto 2008: med katoličani, ki so izbrali odgovor »globoko veren«, je bilo 64,6 % žensk in 35,4 % moških. Med tistimi, ki so izbrali odgovor »zelo veren«, je bilo 64,2 % žensk in 35,8 % moških. Med tistimi, ki so izbrali odgovor »precej veren«, je bilo 58,7 % žensk in 41,3 % moških. In še pogled po spolu: 4,3 % vernih katoličank je izbralo odgovor »globoko verna«, enak odgovor je izbralo 3,6 % vernih katoličanov. 23,6 % vernih katoličank je izbralo odgovor »zelo verna«, isti odgovor je izbralo 19,9 % vernih katoličanov.

Dejstvo, da ženske predstavljajo večino »božjega ljudstva«, nikakor ni nključno, temveč je prej zanesljiv kazalec njihovega mnogodimenzionalnega podrejenega družbenega položaja.«⁹ »Razloge za žensko večjo in vsebinsko posebno religioznost in cerkvenost je brez dvoma treba iskati v resničnem kompleksnem (tuzemskem) produciranju (skrčene, enostranske) osebne identitete, družbenega položaja in vloge (večine) žensk (oziroma obeh spolov) z vključenimi specifičnimi prefinjenimi prijemi cerkve v duhovnem in moralnem oblikovanju ter nadzorovanju (ustrahovanju) žensk (in ljudi nasploh).¹⁰

Ob večji cerkvenosti in vernosti žensk v RKC pa zanje velja tudi, da so v RKC sistematično pridržane na nižjih ravneh hierarhične strukture. Več poskusov članic redov, da bi spremenile vlogo in izboljšale svoj položaj v RKC, je Kongregacija za nauk vere skušala zatreti s kaznovanjem.¹¹ Med zadnjimi sankcijami velja omeniti t. i. apostolsko vizitacijo,¹² ki jo je v primeru ameriških redovnic vodila Kongregacija

⁹ M. Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1990, str. 82.

¹⁰ M. Jogan, "Mulieris dignitatem in božja previdnost", *Družboslovne razprave*, 72, 2013, str. 12.

¹¹ Več o znanih primerih, kot sta npr. Lavinia Byrne in Jeannine Gramick, glej v S. Bezjak, *Disidentstvo v katoliških ženskih redovih*, Diplomsko delo, Ljubljana 2003 in S. Bezjak, »O pasteh ženskega redovništva«, *Teorija in praksa*, 5/6, 2004.

¹² Vizitacija (lat. visitatio): »pregled in presoja delovanja kake cerkvene ustanove po določbah cerkvenega prava« (SSKJ 1993: Slovar slovenskega knjižnega jezika, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, ZRC SAZU, DZS, Ljubljana, 1994, str. 1520). Vizitacijo opravi za to določen vizitator. Vizitacijo ameriških ženskih redov za Kongregacijo ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja je opravila M. Clare Millea. Postopek je začel teči 22. decembra

za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. Postopek so sprožili v času, ko je kongregacijo vodil slovenski kardinal Franc Rode. Vatikanski urad je izdal doktrinarno oceno, s katero je določeno petletno obdobje, v katerem je načrtovana prenova ameriških ženskih redovniških organizacij s ciljem delo in življenje ameriških redovnic uskladiti s katoliškim naukom, kot ga uči in zahteva vodstvo RKC v Vatikanu.¹³

Redovništvo	1970	1975	1985	1995	2000	2005	2010
Red. poklici (sestre, bratje, duhovniki)	1.232.516	1.184.366	1.132.801	1.039.808	995.639	951.886	911.827
ženske	81,5%	81,8%	81,0%	80,6%	80,5%	79,9%	79,2%
moški	18,5%	18,2%	19,0%	19,4%	19,5%	20,1%	20,8%

Tabela 1: Verski profesionalci v RKC, podatki za svet (Vir podatkov: Center for Applied Research in the Apostolate).

Verski poklici	1970	1975	1985	1995	2000	2005	2010
Redovnice	1.004.304	968.526	917.432	837.961	801.185	760.529	721.935
Skupaj duhovniki in redovni bratje	499.136	475.171	468.688	464.265	460.235	461.119	466.901
Skupaj duhovniki in red. poklici (ž&m)	1.503.440	1.443.697	1.386.120	1.302.226	1.261.420	1.221.648	1.188.836
% žensk	66,80%	67,09%	66,19%	64,35%	63,51%	62,25%	60,73%

Tabela 2: Razmerje med spoloma v katoliškem redovništvu, podatki za svet (Vir podatkov: Center for Applied Research in the Apostolate).

2008 in se je končal januarja 2012 (Internet 1: Apostolic Visitation of Institutes of Women Religious in the United States, *About Us*, <http://www.apostolicvisitation.org/en/about/index.html>, 30. 3. 2013.)

¹³ Iz vizitacijske ocene: »V določenih programih in predstavitev, ki jih podpira LCWR (op. a. Leadership Conference of Women Religious), kardinal opaža prevlado določenih radikalnih feminističnih tem, ki so neskladne s katoliško vero, vključujoč teološke interpretacije, ki predstavljajo tveganje za popačeno vero v Jezusa in njegovega ljubečega Očeta, ki je poslal Sina, da bi odrešil svet. Poleg tega nekateri komentariji o »patriarhatu« pačijo način, na katerega je Jezus uredil zakramentalno življenje v Cerkvi; drugi celo spodkopavajo razodeti nauk Svete Trojice, o Kristusovi božji naravi in navdihnjenu Svetega pisma« (Congregatio Pro Doctrina Fide, »Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious«, <http://www.usccb.org/about/doctrine/doctrinal-assessment-for-lcwr.cfm>, 30. 3. 2013, str. 3).

Z redovniškim jezikom, ki vključuje pojme, kot so nevesta Kralja vseh Kraljev, nevesta Gospoda vseh Gospodov, Kristusova nevesta, Božja zaročenka, dekla Gospodova, Božja pomočnica in podobno, se ohranja in določa svojevrstna vloga in položaj žensk v RKC.¹⁴ Takšna religijska, duhovna in teološka pojmovanja, ki poudarjajo posebno vrednost in določen pomen ženskih redovnih poklicev, zakrijejo številne vidike tega pojava. Namen tega prispevka je oddaljiti se od religijske terminologije in v ospredje postaviti življenje žensk v samostanih ter odgovoriti na vprašanje, kako so živele in s katerimi omejitvami so se soočale kot pripadnice ženskega spola.

Prispevek je neke vrste študija primera razvoja ženskih samostanov v Sloveniji s ciljem raziskati strukturo in organizacijo ženskih samostanov ter razumeti položaj in vlogo ženskih redov v širši družbi. Zaradi obširnosti teme in dolge zgodovine prisotnosti pojava na slovenskih tleh, od 11. do 21. stoletja, je cilj razprave poiskati in oblikovati različna vprašanja ter raziskovalno polje pripraviti za bodoče sociološke analize, in sicer ne le v Sloveniji, pač pa tudi v drugih državah in v svetu nasploh. Analiza temelji na zgodovinarskih virih, ki pričajo o posameznih ženskih samostanih. Jože Mlinarič ponuja širok in poglobljen vpogled v zgodovino dominikanskih ženskih redov na Slovenskem.¹⁵ je obdelal zgodovino klariških samostanov na Kranjskem.¹⁶ Marija Jasna Kogoj se ukvarja z zgodovino uršulinskih samostanov v Sloveniji.¹⁷ Analiza je dopolnjena s posameznimi zgodovinarskimi viri, ki obravnavajo različne vidike posameznikovega ali družbenega življenja (npr. poročne pogodbe in dote).¹⁸ Celotna razprava pa je dopolnitev oziroma nadgradnja

¹⁴ Ne samo tistih v redovih, pač pa vzpostavlja primerjavo tudi za ostale članice RKC, kajti po katoliškem nauku so redovnice od ostalih že odbrane kot nekaj boljšega, več vrednega, kot nekaj, k čemur naj bi stremele tudi druge katoličanke.

¹⁵ J. Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, Mohorjeva družba, Celje 1997; J. Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, Mohorjeva družba, Celje 2005.

¹⁶ D. Hančič, *Klarise na Kranjskem*, Zgodovinski arhiv, Ljubljana 2005.

¹⁷ M. J. Kogoj, *Tristo let ljubljanskih uršulink*, Družina, Ljubljana 2002; M. J. Kogoj, *Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo*, Družina, Ljubljana 2006.

¹⁸ Š. Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev*, Slovenska matica, Ljubljana 1961; M. Žvanut, *Od viteza do gospoda*, Viharnik, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1994; D. Kos, »V primežu pobožnosti, karierizma in (samo)preskrbe (od konca 13. do začetka 15. stoletja)«, *Zgodovinski časopis*, 1, 1996; Z. Bonin, »Koprski samostan svete Klare«, *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino*, 2, 2003.

širše sociološke analize ženskega redovništva na Slovenskem, ki jo je avtorica predstavila v drugih delih.¹⁹

V prvem delu se razprava ukvarja z začetki ženskega redovništva na tleh današnje Slovenije, ponekod sega tudi na območja, ki so zunaj današnjih meja Slovenije, a so zgodovinsko povezana z naselitvami Slovencev.²⁰ Predstavljene so struktura, oblika in vsebina ženskega redovništva, s ciljem, da bi razumeli spremembo, do katere je prišlo kasneje v 19. stoletju. Drugi del razprave obravnava 19. in 20. stoletje. V središče so postavljena naslednja vprašanja: kdo je ustanavljal in gmotno vzdrževal samostane, kdo se je smel pridružiti samostanskemu življenju, kakšne družbene vloge so igrali samostani in kakšna je bila vloga žensk v samostanih. Obravnavanje samostanskega življenja temelji na dejstvu, da je bilo pridržano za določene družbene kategorije, saj zgodovina kaže, da niso bile vse ženske »poklicane« v samostan. Analiza upošteva ekonomske prvine samostanskega življenja, družbeno stratifikacijo v samostanih in različne družbene vloge samostanov.

Srednjeveški samostani – prostori za ženske iz višjih družbenih plasti

Zgodovina slovenskega ženskega redovništva sega v 11. stoletje, ko sta bila v Šentvidu in Krki na Koroškem (danes Avstrija) ustanovljena benediktinska samostana. Leta 1238 je bil ustanovljen dominikanski samostan v Velesovem, ki je prvi samostan na Kranjskem. Kasneje v 13. stoletju je bilo na Kranjskem in Štajerskem ustanovljenih več dominikanskih samostanov. Po letu 1300 so na slovenskem območju začeli ustanovljati tudi samostane klaris.²¹ Prvi samostan v Ljubljani je bil ustanovljen leta 1657, to je bil samostan klaris. Celestinke so svoj samo-

¹⁹ Bezjak, *Disidentstvo v katoliških ženskih redovih*; Bezjak, »O pasteh ženskega redovništva«; S. Bezjak, *Kristusove neveste*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 2011; S. Bezjak, »Catholic women religious vocations in the twentieth century: the Slovenian case«, *Review of Religious Research*, 2, 2012.

²⁰ V razpravo bi bilo smiselno vključiti območja, na katerih so zgodovinsko živeli Slovenci: manjšine v Avstriji (Koroška in Štajerska), v Italiji in na Madžarskem. Področje je neraziskano in ostaja izziv za avtoričino prihodnje raziskovanje.

²¹ Red sv. Klare (v nadaljevanju klariški red) je bil ustanovljen leta 1212. »Prvi listinsko dokazljiv samostan (v Mekinjah) se pojavi že leta 1300, torej že 47 let po smrti sv. Klare« (Hančič, n. d., str. 20).

stan ustanovile v Mariboru v začetku 17. stoletja. V začetku 18. stoletja so uršulinke ustanovile svojo prvo skupnost v Ljubljani.²² V sociološki analizi navajamo le pomembnejše ženske samostane, o katerih je bilo na voljo dovolj zgodovinskih virov. Srednji vek je dolgo in razgibano obdobje, ki ga je tudi pri obravnavi redovništva smotrno ločiti na zgodnje, srednje in pozno obdobje. V prispevku teh razlik nismo obravnavali, ampak smo na osnovi razpoložljivih virov poskusili opisati življenje v samostanih, ki so večinoma nastali v srednjem veku, njihovo delovanje pa je segalo tudi globoko v novi vek.

Ekonomske prvine samostanskega življenja: samostanska dota in darovi

Srednjeveške samostane so ustanavljali in finančno podpirali pripadniki višjih družbenih plasti (plemiči, gospodje, posestniki). Ustanovitev prvega ženskega benediktinskega samostana v Krki na Koroškem sega v leto 1043. Financirala jo je Ema Krška, ki naj bi tudi sama vstopila v samostan in v njem živela kot nuna.²³ Ženski dominikanski samostan v Studenicah na Štajerskem je bil ustanovljen pred letom 1237. Ustanovitev sta podprli Zofija Rogaška in njena sestra Rikarda Kunšperška.²⁴ Samostan v Velesovem so leta 1238 ustanovili bratje Gerloh, Valter in Werian, gospodje iz Kamnika. Dominikanski samostan v Marenbergu (današnje Radlje ob Dravi) sta leta 1251 ustanovila Sigrid Marenberški in njegova mati Gizela.²⁵ Leta 1300 sta Seyfried (Žiga) in Elizabeta Gallenberška (Mekinjska) ustanovila samostan klaris v Mekinjah. Za samostan sta prispevala zemljo in stavbo ter premoženjsko osnovo: »13 kmetij, 4 sirarnice, pravico do oskrbovanja z lesom, nekaj travnikov, sadovnjakov in potokov«. ²⁶ Še en samostan klaris je leta 1358 v Škofji Loki

²² Leta 1670 je dunajski samostan uršulink ustanovil samostan v Celovcu, 1672 v Gorici in 1702 v Ljubljani (U. Borkowska, "Uršulinke v Evropi v 17. in 18. stoletju", v: M. J. Kogoj, (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*, Družina, Ljubljana 2002, str. 24–26).

²³ K. Gržan, *Sto duhovnikov, redovnic in redovnikov na Slovenskem*, Prešernova družba, Ljubljana 2006, str. 21.

²⁴ Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, str. 19.

²⁵ Mlinarič, *n. d.*, str. 18.

²⁶ Hančič, *n. d.*, str. 24.

ustanovil duhovnik Otokar Blagoviški iz družine vitezov.²⁷ V Ljubljani so samostan klaris ustanovili leta 1657 z denarjem, ki sta ga darovala dva meščana.²⁸ Ustanovitev prvega uršulinskega samostana v Ljubljani leta 1702 je finančno podprl Jakob Schellenburg, trgovec iz Ljubljane.²⁹

O socialni pripadnosti žensk v srednjeveških samostanih zgodovinarski viri pričajo takole. Ženske v marenberškem dominikanskem samostanu so bile (večinoma) iz plemiških družin s Štajerske in Koroške.³⁰ V studeniškem dominikanskem samostanu so bile ženske iz plemiških rodbin s Štajerske, Avstrije in Hrvaške.³¹ V klariškem samostanu v Kopru so bile ženske iz premožnejših družin iz Kopra in njegove okolice.³² V klariškem samostanu v Mekinjah so članice prihajale iz plemiških in premožnejših družin.³³ Med 95 ženskami, ki so vstopile v samostan klaris v Ljubljani med letoma 1660 in 1795, je bila tretjina plemiškega rodu, dve tretjini pa iz meščanskih družin.³⁴ Ženske iz nižjih družbenih plasti praviloma niso mogle vstopiti v samostan. Po konstitucijah in cerkvenem pravu so bile kandidatke obvezane ob vstopu plačati določeno vsoto denarja, ki so jo imenovali samostanska dota: »V nunskih samostanih mora postulantinja prinesiti s seboj primerno doto, določeno ali po konstitucijah ali po zakonitem običaju /.../ V ženskih kongregacijah se je glede dote ravnati po konstitucijah.«³⁵ Sistem samostanskih dot gre pove-

²⁷ Hančič, *n. d.*, str. 26.

²⁸ Hančič, *n. d.*, str. 24.

²⁹ Za ustanovitev samostana je doniral 20.000 goldinarjev, za gradbena dela nadaljnjih 24.000, 3.000 je namenil za to, da ga pokopljejo v uršulinski cerkvi, kasneje pa je dodal še 10.000 goldinarjev za gradbena dela. Schellenburg je pomagal tudi pri administrativnih in drugih poslih (V. Rajšp, »Jakob Schell pl. Schellenburg in Ana Katarina pl. Hofstatter Schellenburg in uršulinski samostan v Ljubljani«, v: M. J. Kogoj (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*, Družina, Ljubljana 2002, str. 36).

³⁰ M. Pivec-Stele, *Starejši ženski samostani v Sloveniji*, Ljubljana 1940, str. 152.

³¹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 39.

³² Bonin, *n. d.*, str. 137.

³³ Hančič, *n. d.*, str. 97.

³⁴ Hančič, *n. d.*, str. 72.

³⁵ R. Kušej, *Cerkveno pravo katoliške cerkve s posebnim ozirom na razmere v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev*, Založba juridične fakultete, Ljubljana 1927, str. 293–294. Kandidatke za vstop v samostana klaris v Mekinjah in Škofji Loki so se lahko zaobljubile šele potem, ko je bila samostanu plačana celotna vsota dogovorjene dote (Hančič, *n. d.*, str. 239). Samostanske dote so obsegale hiše, skladišča, kmetije, vinograde, oljčne nasade, travnike, njive, vrtove itd. (Bonin, *n. d.*, str. 139; Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 39).

zovati s sistemom porok, v katerem je bila dota del poročnega dogovora med ženino in nevestino družino ter je delovala po načelu skladov.³⁶ Poročne pogodbe so bile odvisne od ekonomskega, političnega in socialnega položaja obeh »strank« (ženina in neveste) ter družinskih strategij za izboljšanje ali okrepitev družinskega položaja v družbeni ureditvi. Za beneške samostane M. Laven zapiše:

Očetje iz plemiških družin so svoje hčere strateško razdelili v dva tabora, določene so poslali v samostan in tako prihranili del zanje predvidene dote ter jo namenili za poroko ene ali dveh, s čimer so imeli boljše možnosti za sklepanje vezi s premožnejšimi ali vplivnejšimi družinami.³⁷

Zgodovinarica Z. Bonin je primerjala poročne in samostanske dote na območju Kopra. Ugotovila je, da so bile samostanske dote cenejše in da so družine prihranile pomemben del družinske dediščine, če so hčere poslale v samostane. Okoli leta 1685:

Santo Grisoni je za vse tri hčere, ki so odšle v samostan, porabil kar 300 dukatov manj denarja kot pri eni sami hčeri, ki se je poročila.³⁸

Pojav številnih samostanov v 13. stoletju na območju današnje Slovenije in njene širše okolice Kos razlaga s številčno rastjo plemiškega stanu, ki naj bi bila posledica zmanjšane smrtnosti med plemiči, potem ko so se končali križarski pohodi. Da bi preprečile razpršitev družinske dediščine, so družine svoje »odvečne« moške člane namenile za cerkvene ali posvetne poklice. »Odvečne« družinske člane ženskega spola so poslale v samostane. Samostani za družine niso bili le cenejša izbira, kakor že rečeno, ampak so neporočenim ženskam zagotavljali tudi socialno in ekonomsko varnost.³⁹ Zasebna lastnina nune je po njeni smrti prešla v roke samostana, razen če je v isti samostan vstopila članica družine. V tem primeru je premoženje še naprej ostalo v lasti družine. To je bil dodaten ekonomski argument za družine, ko so se odločale, ali naj

³⁶ Doto, ki jo je prispevala nevestina družina, so po njeni smrti podedovali njeni otroci, če ni imela otrok, so se sredstva po njeni smrti vrnila njeni družini. Mož ji je bil dolžan dati enako vsoto, kot jo je prejela od svoje družine. Del te vsote je bil predviden za primer, če bi ovdovela. Po njeni smrti so znesek vrnilo v možovo družino. Drug del sredstev, ki jih je mož prispeval ženi, je bil mišljen za njeno rabo in je bil brez kakršnihkoli omejitev (Vilfan, *n. d.*, str. 256).

³⁷ M. Laven, *Virgins of Venice*, Penguin Books, London 2003, str. 25.

³⁸ Bonin, *n. d.*, str. 141.

³⁹ Kos, *n. d.*, str. 41.

hčere pošljejo v samostan in tako preprečijo izgubo že vplačanih sredstev.⁴⁰ Obstajali pa so tudi drugi razlogi, zakaj so bili nekateri samostani pogostejša izbira kot drugi. Privlačnost samostana je bila povezana z njegovim geografskim položajem, zahtevami in socialno strukturo, ekonomskim statusom in ugledom, ki ga je imel v družbi. Grofica Katarina Erdödy v pismu iz leta 1672 razloži, zakaj je svoji dve hčeri poslala v samostan Studenice:

Ker so bile nune predvsem plemkinje iz notranjeavstrijskih dežel in iz Hrvaške, ker je bil pogovorni jezik v konventu slovenski in ker so starši zaradi manj strogih redovnih pravil mogli brez težav obiskovati svoje hčere.⁴¹

Stratifikacija žensk v samostanih

Napačno bi bilo sklepati, da so bile ženske, ki so nosile redovniško obleko, v samostanih izenačene. Za 14. in 15. stoletje Kos zapiše:

Premožnejše redovnice so z večimi deklami, posebnimi stanovanji in oskrbo lahko živele pravo plemiško življenje in celo posojale denar svojemu konventu. To pa je pomenilo že vrnitev v pravo plemiško življenje, ki sta mu manjkala le moški in lastna družina. Ali pa ne, kdo ve?⁴²

Za 15. in 16. stoletje v Benetkah M. Laven pravi, da ženske v samostanih niso živele tako daleč od realnega sveta ter da so za samostansko obzidje vnašale socialne in politične napetosti laiške skupnosti⁴³ Zasebna lastnina, ki so jo nunam darovali družinski člani, je bila temelj družbene stratifikacije oziroma neenakosti v samostanih. Z drugimi besedami, članice verskih redov so se med seboj razlikovale po svojem ekonomskem, socialnem in političnem položaju, ki so ga prinesle s seboj v samostan.

Poleg neformalne stratifikacije, ki je bila odvisna od samostanske tradicije, predstojnice in neformalne moči vsake posameznice, je obstajala tudi uradna ali formalna stratifikacija. Članice samostanske skupnosti so se delile na korne sestre in sestre laikinje. Korne sestre so bile izobra-

⁴⁰ Kos, *n. d.*, str. 39.

⁴¹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 87.

⁴² Kos, *n. d.*, str. 44.

⁴³ Laven, *n. d.*, str. 49.

žene in so v samostanu opravljale višje vrednotena dela, poleg tega so 10 ur dnevno posvetile molitvi, ki je potekala v latinskem jeziku. Laiške sestre ali t. i. konverze so bile ponavadi slabše izobražene oziroma brez izobrazbe in so v samostanu molile samo t. i. preproste molitve. Večino dneva so opravljale slabše vrednotena in težja dela, ki so omogočala delovanje samostana.⁴⁴ Običajno so ta položaj zasedle ženske brez sredstev, ki so svojo doto odplačale s fizičnim delom v samostanu. Ženske brez dote so praviloma lahko sprejeli le tisti samostani, ki so imeli dovolj premoženja.⁴⁵ Še v 20. stoletju so bile lahko samostanske dote tako visoke, da si nekatere ženske vstopa v samostan niso mogle privoščiti. Nekatere so dobile dobrotnika, ki je zanje plačal zahtevano vsoto, druge so morale počakati in si prislužiti sredstva.⁴⁶ Zato samostansko življenje ni bilo alternativni življenjski slog za tiste z dna družbene lestvice.

Cerkvene kariere so bile pomembne poti za izboljšanje socialnega in ekonomskega položaja višjih družbenih plasti, za tiste z nižjih plasti pa praviloma niso bile dosegljive. Po drugi strani pa odločitev za cerkveno kariero ni bila izbira za tiste z vrha socialne piramide. Od 13. do 15. stoletja se smetana štajerske in kranjske gospode ni zanimala za cerkvene kariere. Njeni moški pripadniki so se potegovali za posvetne funkcije.

Izogibanje višjega plemstva (vsaj formalnemu celibatu) je imelo še druge vzroke: strah pred nepričakovanim izpadom moških potomcev pri poročeh, saj številni višji kleriki ob smrti laikov brez potomcev ne bi mogli nadaljevati dinastije. Priljubljenost celibata je bila praviloma obratno sorazmerna s socialnim položajem.⁴⁷

⁴⁴ Bonin, *n. d.*, str. 137; Hančič, *n. d.*, str. 97.

⁴⁵ »Leta 1673 je živelo v samostanu (op. a. v Studenicah) 21 (!) redovnic, kar je bilo po mnenju vizitatorja zadostno število. Poudarjal je, da sme sprejeti le toliko kandidatk, kolikor jih more vzdrževati. Izjemoma bi jih smel sprejeti več, če bi namreč kandidatke samostanu prinesle za doto tisoč državnih tolarjev in več. /.../ Ker je bilo tedaj v samostanu premalo laičnih sester, je opat dovolil, da predstojnica s soglasjem samostanskih svetnic in dvotretjinske večine v konventu sprejme dve laični sestri« (Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 103).

⁴⁶ Bezjak, *Kristusove neveste*, str. 209. Redovna sestra, ki se je redovnemu življenju zaobljubila leta 1934, razloži, da bi že prej vstopila v samostan, a so bili stroški vstopa previsoki – 1.000 dinarjev. Vsota je bila primerljiva s ceno ene krave ali profesorske mesečne plače (S. Boska v M. Hanc, »Visoka jubileja frančiškank Marijinega brezmadežnega spočetja«, *Delo*, 28. 2. 2008, <http://www.delo.si/tiskano>, 29. 3. 2010).

⁴⁷ Kos, *n. d.*, str. 25.

Družbene vloge samostanov

Ženski samostani na Slovenskem so bili znani predvsem po vzgoji in izobraževanju mladih žensk. Vzgojne in izobraževalne dejavnosti so izvajali dominikanski in klariški samostani, od 18. stoletja naprej pa tudi uršulinski. Starši iz višjih družbenih plasti so hčere pošiljali v samostane in plačevali za izobraževanje, nekatere so že poslali z namenom, da bodo v samostanu tudi ostale, druge ne.⁴⁸ Prihodek iz izobraževalne dejavnosti ni bil samo odgovor na potrebe višjih plasti družbe, pač pa je za samostan predstavljal dodaten vir dohodkov. Predstojnici studeniškega samostana so ob vizitaciji leta 1750 svetovali, naj v prihodnje sprejme še več gojenk, katerih starši bodo plačali 60 goldinarjev na leto. Redovnice so se skušale izgovoriti, češ da nimajo dovolj prostora, da bi to pomenilo, da morajo gojenke sprejeti v svoje sobe ali v sobe zaposlenih v samostanu.⁴⁹

V klariškem samostanu v Ljubljani sta bila vzgoja in izobraževanje deklet zahteva ustanovitelja in pobudnika samostana. Redovnice so se pritoževale, da imajo težave z gojenkami, in so se obveznosti skušale izogniti, tudi z utemeljitvijo, da je takšna zahteva v nasprotju s pravili ustanoviteljice reda. Vizitatorju so poročale, da jim gojenke povzročajo

velike neprijetnosti, ker nekatere od njih prebrskajo vse celice in kote, nekatere so blebetave, tako da vse, kar se zgodi v samostanu, izblebetajo, in tega se nato učijo druga od druge in tako naprej, tako da se ni potrebno z njimi ukvarjati le eni sestri, ampak dvema, trem ali več, ki tako proti pravilom svojih redovnih zaobljub zamudijo opravljanje Božje službe, prav tako pa morajo sestre gojenkam tudi streči pri njihovem lišpanju in »sukanju« pred ogledalom, in to včasih tudi ob nejevolji staršev in sorodnikov, ki celo nočejo plačati stroškov.⁵⁰

⁴⁸ Za samostan klaris v Kopru okoli leta 1673 Bonin piše: »Starši so samostanu za vzdrževanje gojenk letno plačevali po 40 dukatov. Bile so ločene od kornih sester in novink (za gojenke je bil v samostanu poseben prostor), starši pa so morali šolnino plačevati vnaprej za naslednji semester. /.../ Tako kot redovnice so morale upoštevati pravila klavzure govorilnice, oblečene pa so bile v volnene črne, temne ali bele barve« (Bonin, n. d., str. 137).

⁴⁹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 143.

⁵⁰ Hančič, n. d., str. 398.

Medtem ko so se dominikanske in klariške redovnice (vsaj občasno) pritoževale nad tem, da je poučevanje v nasprotju z voljo njihovih ustanoviteljev, sta duhovnost in poslanstvo uršulinskih samostanov temeljila prav na ideji vzgoje in izobraževanja mladih, še posebej mladih žensk. Prve uršulinke so v Ljubljano prišle leta 1702, predvsem z namenom, da bi izvajale izobraževalne dejavnosti. Odprle so prvo javno šolo za dekleta v Ljubljani, ki je ostala prva taka šola naslednjih 170 let.⁵¹

Članice samostanskih skupnosti so pogosto opravljale še eno vlogo, skrb za bolne. V dominikanskem samostanu v Marenbergu so nune vodile lekarno za potrebe samostana, pa tudi okoliških prebivalcev. V marenberški kroniki, ki je nastajala med letoma 1673 in 1726, piše, da so nune imele znanje in izkušnje s področja lekarništva in medicine. Po kroniki so ta znanja in izkušnje pridobile, že preden so vstopile v samostan, običajno od očeta, ki je bil bodisi zdravnik bodisi lekarnar.⁵² V takih primerih samostanov ne gre razumeti kot prostorov, v katerih so ženske pridobile izobrazbo, pač pa kvečjemu kot prostor, v katerem so mogle prakticirati svoje znanje. Na nekaj skromnih zapisov o lekarniškem delu v klariških samostanih v Ljubljani, Škofji Loki in Mekinjah je opozoril Hančič. Npr. seznam zdravil, ki so jih proizvedli v ljubljanskem samostanu, obsega različna zelišča, mazila, olja, zdravilne vodice in drugo.⁵³

⁵¹ M. J. Kogoj, *Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo*, Družina, Ljubljana 2006, str. 319.

⁵² Marija Ana Feriantschitsch (rojena 1752) je bila kandidatka za marenberški samostan. Ker je bila bolna (najverjetneje epilepsija), je lavantinski škof predstojnico posvaril, naj temeljito premisli, preden jo sprejme v samostan. Leta 1776 so Marijo Ano sprejeli in leta 1777 se je zaobljubila. Mlinarič sklepa, da se je predstojnica tako odločila na podlagi dejstva, da je izvirala iz družine zdravnikov ter je zato imela znanje in veščine s področja medicine (J. Mlinarič, n. d., 1997, str. 242). V vizitacijskem poročilu iz leta 1756 za studeniški samostan poročajo o redovnici Mariji Dominiki Weiss iz Gradca, ki je vodila samostansko lekarno in je dobro znala latinsko (linguam latinam). Poročilo pravi, da se je latinsko naučila v hiši svojih staršev, kjer je študirala in z odliko (magna cum laude defendit) obranila »universam philosophiam« (Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, str. 232). O Mariji Beatriki (rojeni 1658) v marenberški kroniki piše, da je znala proizvesti vsa potrebna zdravila ter da zaradi njenega znanja in izkušenj v samostanu niso potrebovali zdravnika ali lekarnarja (Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, str. 242).

⁵³ Hančič, n. d., str. 448.

V nekaterih samostanih so nudili plačljive usluge za stare in bolne ženske. Med uslugami so bile vsakodnevna skrb za bolne, pogreb in spominske slovesnosti.

Obliko oskrbe je bilo treba natančneje določiti, zlasti pri eksplicitno navedenih vstopih v samostan zaradi starostne oskrbe. V takšnih primerih ni šlo za resnično pomenišenje. Skrb je obsegala sprejem, oskrbo, prebendo ali skupno mizo z brati, pogreb in spominske obrede po smrti.⁵⁴

Mlinarič ugotavlja, da so bile za samostan Studenice tovrstne usluge donosne.

Tudi studeniški samostan je sprejemal v oskrbo stare in bolehné plemkinje, kar je bilo zanj zelo donosno. Tako so npr. leta 1773 v Studenicah sprejeli ženo Jožefa Marije grofa Auersperga v oskrbo za 1.200 goldinarjev na leto. V pogodbi iz leta 1782 pa so oskrbovalnino zvišali na 2.000 goldinarjev, saj so morale za grofico skrbeti kar tri strežnice.⁵⁵

V nekaterih primerih so samostani nudili popolno oskrbo za ljudi, ki so delali v dobrobit samostana.

V Studenicah je bil pred letom 1450 za pisarja neki Janez, po čigar smrti so nune sprejele v samostan njegovo vdovo Elizabeto, kjer je bila deležna celotne oskrbe, vključno z zdravniško nego. Zato je redovnicam v oporoki namenila hišo v kraju Studenice ter vse nepremičnine (njive, vrtove, travnike, vinograd) in denar.⁵⁶

Samostani z velikimi posestmi so bili skladno s posvetnimi zahtevami dolžni nuditi oskrbo odsluženim ali invalidnim vojakom.

Tako je bil studeniški samostan dolžan petim vojakom plačevati doživljenjsko po 3 krajcarje dnevno.⁵⁷

Samostani pa so bili tudi v vlogi delodajalca, saj so potrebovali delovno silo za vzdrževanje svojih posestev in za opravljanje storitev. Npr. leta 1527 so v samostanu v Studenicah delali: oskrbnik pristave, trije hlapci, pastir, služkinja, kuharica, čevljar, mlinarica in delavec. Ob ukinitvi leta

⁵⁴ Kos, *n. d.*, str. 43.

⁵⁵ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 144.

⁵⁶ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 51.

⁵⁷ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 125.

1782⁵⁸ je imel samostan 25 zaposlenih: v samostanski upravi sta bila upravitelj in pisar, k samostanu so sodili tudi kaščar, lekarnarica, kirurg ter posli (hlapci in dekle) in obrtniki, omenjena sta mutasti prinašalec drv in lovec, nekaj poslov je delalo tudi na samostanskih pristavah.⁵⁹ Številni dokumenti pričajo o kupovanju, prodaji in dedovanju posesti, v katerih so omenjeni samostanski fizični delavci, odvetniki in oskrbniki.⁶⁰ Nekatere so plačali z denarjem, druge s hrano, vinom, oblekami in obutvijo. V nekaterih primerih so delavci za poplačilo dobili v rabo samostansko posest.⁶¹

Čeprav so ženske v srednjeveških samostanih živele za samostanskimi zidovi, kjer so njihov vsakdan in praznike določali religijski obredi, so samostani v svoji okolici opravljali bolj ali manj pomembno ekonomsko, socialno, zdravstveno in izobraževalno vlogo. McNamara poudari, da so delovali tudi kot ustanove za neželene otroke in invalidne ženske ter kot zapori za tiste, katerih prisotnost v posvetnem življenju ni bila zaželena.⁶² Te vloge in njihov pomen za ženske in širšo okolico je mogoče razložiti v okviru omejenih življenjskih možnosti (delovnih in poklicnih) za ženske iz višjih družbenih plasti ter v okviru omejenih možnosti izbire med poroko, samskim stanom ali samostanskim življenjem.

⁵⁸ Leta 1782 je Jožef II. izdal odlok o ukinitvi samostanov. Na slovenskem ozemlju so bili ukinjeni vsi samostani kontemplativnega značaja. Prav nasprotno pa je Jožef II. spodbudil delovanje tistih redovnih skupnosti, za katere je menil, da opravljajo družbeno koristna dela, kot npr. vzgoja, izobraževanje, nega, zdravljenje ... (več glej v Bežjak, *Kristusove neveste*, str. 175–176).

⁵⁹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 70, 152.

⁶⁰ Hančič, *n. d.*, str. 149–150.

⁶¹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 152. Npr. studeniški lovec je uporabljal samostanska polja. Za vzdrževanje lovskih psov je letno prejel štiri mere ovsa (Prav tam).

⁶² J. A. K. McNamara, *Sisters in Arms, Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, London 1996, str. 160–199. Okoli leta 1673: »V samostanu so ugotavljali, da marsikatera kandidatka vstopi na silo in proti svoji volji in je zato večkrat prihajalo do izstopov, čemur bi se bili v bodoče radi izognili. Zato je vizitator odredil, naj vsaka pred redovnimi zaobljubami pred priorico in svetnicami izjavi, da je neporočena in jo k vstopu niso prisilili starši ali drugi sorodniki, ampak da je njen vstop v samostan njena prostovoljna odločitev« (Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 103).

Ustanove znanja in ustvarjalnosti?

V svojem kratkem pregledu starejših ženskih samostanov v Sloveniji M. Pivec-Stele piše, da so vsi starejši ženski samostani imeli arhive in obsežne knjižnice ter da so redovnice delale transkripcije. Vendar o tem ni veliko dokazov.⁶³ Iz klariških samostanov v Mekinjah, Škofji Loki in Ljubljani se ni ohranilo nobeno besedilo, ki bi imelo literarno-zgodovinsko vrednost. Kar je ostalo, so konstitucije vseh treh samostanov in ceremonial iz 18. stoletja.

Ostalih oblik pisateljske ali morda pesniške dejavnosti katere od kranjskih klaris ni zaslediti, čeprav je glede na stopnjo njihove izobraženosti čisto mogoče, da so se ukvarjale tudi s tem.⁶⁴

V marenberškem samostanu so redovnice prepisovale besedila in vodile kroniko pomembnejših dogodkov. Zaradi požara, ki je dvakrat zajel samostan, je ohranjenega zelo malo. Marenberška kronika (1673–1726) priča o življenju marenberških redovnic ter o pomembnih in zanimivih dogodkih v samostanu in bližnji okolici. Ker ni drugih virov o branju in pisanju žensk v samostanih na Slovenskem, je Marenberška kronika, ki obsega 700 strani, pomemben zgodovinski vir.⁶⁵

Leta 1784, po razpustitvi samostanov, je Anton Tomaž Linhart poročal, da so v licejsko knjižnico prispele knjige iz ženskih samostanov v Velesovem in Mekinjah, ter dodal, da število knjig in njihova vsebina nista vredna omembe.⁶⁶ Poročilo o razpustitvi studeniškega samostana iz leta 1782 navaja, da so v nunskih sobah našli nekaj knjig, večinoma manj kot 18 knjig na celico, z izjemo ene, ki je imela 30 knjig. Samo v nekaterih celicah so odkrili pisalni pribor ali pribor za izdelavo slik ali rož (iz blaga ali suhih rož).⁶⁷ Seznam knjig iz klariškega samostana v

⁶³ »O vsem tem je malo ohranjenega: rokopisi iz Marenberga in knjige iz Studenic so v graški univerzitetni biblioteki, ljubljanska univerzitetna biblioteka pa nima nobene knjige iz Velesovega ali Mekinj, čeprav se knjižnice omenjajo v zapisnikih oziroma inventarjih ob razpustu« (Pivec-Stele, n. d., str. 154). »Nobenega dvoma ni, da so tudi dominikanke marenberškega samostana čutile za svojo dolžnost prepisovanje tekstov, o čemer pričajo rokopisi 17. in 18. stoletja. Žal pa so avtorice ostale anonimne« (Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, str. 221).

⁶⁴ Hančič, n. d., str. 450.

⁶⁵ Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, str. 224.

⁶⁶ Hančič, n. d., str. 401.

⁶⁷ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 156.

Ljubljani iz leta 1782 je verjetno edini seznam o obsegu in vsebini knjig ženskih samostanov na Slovenskem. Sestavlja ga 630 del v 798 zvezkih. Večinoma gre za nabožne vsebine, le nekaj knjig je premoglo posvetne vsebine: o zeliščih, zdravljenju in botaniki.⁶⁸

Vprašanje je tudi, kako so se ženske v samostanih udeleževale na področju kulture in ustvarjanja. Klariški samostan v Škofji Loki je slovel po cerkvenih vezeninah in izdelavi voščenih kipcev.⁶⁹ V klariškem samostanu v Mekinjah so redovnice v času božičnih praznikov tradicionalno izvajale duhovne igre.⁷⁰ V klariških samostanih v Mekinjah, Škofji Loki in Ljubljani so od kandidatk za sprejetje v samostan zahtevali pevski talent, vendar o pevskih dejavnostih ni veliko dokazov.⁷¹ V uršulinskem samostanu v Ljubljani so se redovnice ukvarjale s slikanjem, pisanjem poezije in skladanjem, vendar pa poročila o teh aktivnostih sodijo večinoma v 19. in 20. stoletje. Sicer pa zgodovinarski viri ne ponujajo veliko dokazov o vlogi redovnic na področju kulture, umetnosti ali znanosti. Zato je težko oceniti pomen, ki so ga samostani imeli za znanje in ustvarjalnost žensk.

Razlike med pričakovanji ali predstavami in dejanskim življenjem v ženskih samostanih je mogoče dodatno osvetliti s pritožbami grofice Erdödy nad samostanom Studenice (iz leta 1672), kamor je poslala svoji hčeri:

Manjkalo jim je sukanca za šivanje in izdelovanje ročnih del ter papirja za prepisovanje molitev in komponiranje motetov za potrebe petja na nunskem koru. Niso tudi imele knjig, saj ni bilo na voljo knjižnice z nabožnimi, medicinskimi in pridigarškimi besedili. Zanje je bilo slabo poskrbljeno, saj jim nista bila na voljo ne lekarnar in ne zdravnik.⁷²

⁶⁸ Hančič, *n. d.*, str. 401–405. V primerjavi s samostanskimi knjižnicami moških redov v Sloveniji je bila to manjša knjižnica. Knjižnica kartuzije Žiče je leta 1783 vsebovala 2.366 del v 3.774 zvezkih. Cistercijani v Kostanjevici so imeli 1.305 knjig, kartuzijani v Bistri pa 595 del v 979 zvezkih (Prav tam).

⁶⁹ Pivec-Stele, *n. d.*, str. 154.

⁷⁰ Hančič, *n. d.*, str. 21.

⁷¹ Hančič, *n. d.*, str. 449. Ko so nune v Škofji Loki skušale liturgijo popestriti z goslimi, so se nekatere pritoževale, da zvoka novega glasbila ni mogoče prenašati ter da je v nasprotju s samostanskim mirom in tišino. V samostanu so se odločili, da gosli umaknejo in obdržijo stare orgle (Prav tam).

⁷² Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 99.

Zgodovinski pregled, ki je po svoje omejen z razpoložljivimi viri, daje vtis, da so življenje in aktivnosti žensk v samostanih pogojevali samostanska tradicija, samostansko vodstvo ter zahteve donatorjev in ustanoviteljev, omejevala pa so jih tudi pravila cerkvenih in posvetnih oblasti.

Ali so samostani prispevali k emancipaciji žensk?

V srednjem veku je izobraževanje deklet prešlo v domeno mater, ki so jih učile spretnosti v ročnih delih, kuhanju, negi, vodenju gospodinjstva ter nadzorovanju dela na posesti (na poljih in v hlevih). Ambiciozni starši so svoje hčere za nekaj let poslali v samostanske šole, da bi pridobile dodatna znanja in izboljšale svoje kreposti.⁷³ V tem smislu se zastavi vprašanje, ali so samostani – ustanove, ki so jih vodile ženske in so bile namenjene izobraževanju žensk – pomembneje prispevali k procesu emancipacije žensk.⁷⁴ Na to bomo poskusili odgovoriti z odgovoroma na naslednji vprašanji: Kakšno znanje so samostani posredovali ženskam ter kakšno vlogo so predstavljali in posredovali mlajšim generacijam žensk?

Učiteljica pri klarisah v Ljubljani je bila gojenke dolžna učiti o pobožnosti (!). Dekleta so se morala naučiti primerne krščanske omike tako doma kot v javnosti, torej kdaj in kako moliti. Pogosto so se morala spovedovati in »z gorečo vnemo prejemati sv. Obhajilo« ipd. Učiteljice so jih poučile o tem, kako se vzdržati jeze, sovraštva, zavisti, upora, radovednosti in sladice, kako biti potrpežljiva, ponižna in prijazna ter kako osvojiti druge asketske kreposti. Od deklet, ki so se vrnila v posvetno življenje, so pričakovali, da bodo dobre gospodinje, kar je vključevalo naslednje znanje in veščine: kuhanje ter vodenje gospodinjstva, služinčadi in drugih delavcev.⁷⁵ Izobraževalni program uršulink v Ljubljani je temeljil na katoliškem nauku, katerega cilj je bil dekleta vzgojiti tako, da bodo zgled krščanskega življenja. Gojenke so učile o katoliškem nau-

⁷³ Žvanut, *n. d.*, str. 77.

⁷⁴ Samostani pa niso bili edini prostori za vzgojo in izobraževanje deklet: drug uveljavljen način je bil, da so dekleta pošiljali na dvore, kjer so za njihovo izobrazbo in usposabljanje poskrbele dvorne gospe (Žvanut, *n. d.*, str. 77).

⁷⁵ Hančič, *n. d.*, str. 399.

ku, kako moliti, si izpraševati vest, prejemati zakramente, udeleževati se maš in sodelovati pri liturgičnem petju. Pri njih so vzbujale zanimanje za cerkveno življenje, jih navajale k apostolski gorečnosti, uvajale v duhovne vaje ipd. Nune so dekleta spodbujale, da so se zanimale za cerkveno življenje in razvile navdušenje nad apostolskim delom.⁷⁶ Uršulinke so skrbele, da so gojenke vzgajale tako, kakor so bile vzgojene same.⁷⁷ Če želimo odgovoriti na vprašanje, ali so bili samostani res priložnost za emancipacijo žensk, moramo upoštevati omejitve in nadzorovanje žensk v samostanih in nasploh v RKC. O zgodovini klariških samostanov McNamara piše:

Nune niso uživale vsega, kar je bilo na voljo njihovim moškim kolegom. Medtem ko so mogle oblikovati svojo posebno fontevristično⁷⁸ ali dominikansko identiteto, so se pri tem morale držati pogojev in omejitev, ki so izhajali iz klavzure in kontemplativnega življenja.⁷⁹

Angela Merici (1474–1540), ustanoviteljica Družbe sv. Uršule, je svoje življenje posvetila učenju mladine in skrbi za bolne, s ciljem, da bi mlade ženske odvrnila od prostitucije in bolezni, ki so bile povezane z revščino. Angela in njene tovarišice so živele zunaj samostana, med ljudmi, za katere so delale. Šele po njeni smrti so na Tridentinskem koncilu (1545–1563) cerkvena pravila spremenili tako, da so omejili delo uršulink med ljudmi. Laiško družbo sv. Uršule so preoblikovali v red sv. Uršule, članice reda pa so se morale preseliti v samostan in živeti kot nune.

Prepovedali so jim, da bi brez posebnega dovoljenja škofa zapuščale samostan. /.../ Tistim, ki se še niso zaobljubile, so naročili, naj to storijo, saj bodo sicer njihove skupnosti zaprli. Za ženske, ki niso bile nune, je namreč veljala prepoved ustanavljanja skupnosti.⁸⁰

⁷⁶ Kogoj, *Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo*, str. 304.

⁷⁷ M. Capuder, "Šolske dejavnosti in število učenk v uršulinskih šolah v Ljubljani", v: M. J. Kogoj (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*, Družina, Ljubljana 2002, str. 175.

⁷⁸ V ang. »fontevrist«; pridevnik se nanaša na red Fontevrault, ki ga je leta 1099 v Franciji ustanovil Robert Abrissel (P. Day, *Dictionary of Religious Orders*, Burns & Oats, London / New York 2001, str. 139).

⁷⁹ McNamara, *n. d.*, str. 306, 317.

⁸⁰ McNamara, *n. d.*, str. 461.

Cerkev je ohranila avtoriteto glede tega, na kakšne načine smejo ženske živeti in delovati pod njenim vodstvom. Nadzor ni veljal le za najvišjo organizacijsko raven delovanja, kot je npr. potrditev konstitucij, ampak tudi za samostansko življenje. Brez moške prisotnosti in privolitve ženske niso mogle izvoliti in imenovati svoje nove »matere predstojnice« – voditeljice in upraviteljice. V času volitev nove predstojnice sta bila v samostan poklicana cerkveni in posvetni komisar, ki sta nadzorovala potek volitev. Cerkveni komisar ali duhovnik je novoizvoljeni predstojnici podelil pravico duhovnega vodstva, posvetni komisar ali redovni odvetnik pa pravico upravljanja s samostansko posestjo.⁸¹ Drugi načini, s katerimi so nadzorovali ženske za samostanskimi zidovi, so bile regularne in iregularne vizitacije. Komisarji so zasliševali nune, kandidatke in predstojnice ter preverjali njihove celice in druge prostore, da bi preverili stanje v samostanu in o tem poročali ordinariatu.⁸²

V ženskih samostanih so moški imeli pristojnosti postavljati pravila in izdajati zahteve, zahtevati spremembe in izvajati sankcije.⁸³

Nune niso nikoli vstopile v širšo mrežo univerzitetnega usposabljanja, pridig ali pastoralnih dejavnosti, ki so bile na voljo menihom. Nikoli jih ni bilo mogoče izvoliti za službe, ki bi jim dale širši pregled nad cerkvijo ali nad lastnim redom kot mednarodno skupnostjo. Nikoli niso bile odgovorne za vodenje, ki bi presevalo raven lastne skupnosti.⁸⁴

Po cerkvenih pravilih, ki so omejevala dejavnosti ženskih samostanov in nune podredila moškemu vodstvu (škofom, duhovnikom, moškimi samostanom),

so morale razviti religijsko življenje znotraj manjše in bolj intimne sfere. /.../ Njihovo življenje je ostalo povezano z lokalno skupnostjo. Ko so bile

⁸¹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 110–111; Hančič, *n. d.*, str. 189.

⁸² Npr. lavantinski škofijski ordinariat je spovedniku marenberškega samostana obnovil pravico do prebiranja prepovedanih knjig (*Index librorum prohibitorum*) s ciljem, da bi preveril, ali v samostanu hranijo takšne knjige. Samostanski spovednik je leta 1725 poročal, da je izločil »prepovedane in sumljive« knjige ter jih zaklenil v neko skrinjo. V istem samostanu je leta 1732 ordinariat prepovedal branje knjige z naslovom »Hygieira sive tutrix corporis humani« – knjige o higieni (Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*, str. 226).

⁸³ Kot primer glej opombo 19.

⁸⁴ McNamara, *n. d.*, str. 388.

ogrožene, so bile odvisne od ekonomske in politične podpore družin in prijateljev⁸⁵

V srednjeveških samostanih so ženske živele za samostanskimi zidovi, njihovo vsakdanje in praznično življenje so določali predpisani religijski rituali, ki so jih dopolnjevale druge dejavnosti, potrebne za obstoj samostana in redovne skupnosti: lekarnarstvo, ročna dela, gospodinjenje, pa tudi glasba, pisanje in nekatere druge redkejšje dejavnosti. V nekaterih primerih so samostani nudili možnost izvajanja poklica (učiteljice, lekarnarice), vendar je bilo tudi to omejeno in nadzorovano s strani predstavnikov cerkvenega vodstva. Vloga, ki so jo igrali ženski samostani, je bila podrejena RKC, ki so jo vodili moški. S tem ko so samostani širili nauk in izvajali le tiste dejavnosti, ki jih je predpisalo in zahtevalo vodstvo cerkve, so prispevali k ohranjanju podrejenega položaja žensk v cerkvi in v družbi nasploh. Zato ni mogoče reči, da so samostani s svojo ureditvijo in načinom življenja prispevali k emancipaciji žensk.

Moderni samostani za ženske iz nižjih družbenih plasti

Do konca 18. stoletja so se v večjem delu Evrope pojavila vprašanja o pomenu in smislu samostanskega življenja, skritega za samostanskimi zidovi. Oblasti širom Evrope so razpuščale religijske skupnosti: v Franciji, Španiji in na Portugalskem so razpustili vse oblike samostanskega življenja. V Avstriji in Nemčiji so zaprli samostane, za katere so menili, da nimajo pomena za širšo skupnost.⁸⁶ Jožef II. (1741–1790) je dopustil le tiste, ki so se ukvarjali s poučevanjem in nego. V Sloveniji so v tem valu izginili številni, med njimi dominikanski samostani v Velesovem, Studenicah in Marenbergu, klariški samostani v Ljubljani, Mekinjah in Škofji Loki ter celestinke v Mariboru.⁸⁷ Samostan klaris v Kopru so razpustili leta 1806, med francosko okupacijo Istre.⁸⁸

⁸⁵ Prav tam.

⁸⁶ McNamara, *n. d.*, str. 567–579.

⁸⁷ Kolar, *n. d.*, str. 183–184.

⁸⁸ Bonin, *n. d.*, str. 145.

Nune so se iz razpuščenih samostanov vrnile k sorodnikom, se poročile ali se v redkih primerih pridružile drugim samostanom, ki so imeli dovoljenje za nadaljnje delovanje. Goriški in lavantinski škof sta skušala nune prepričati in spodbuditi, da bi se pridružile drugim redovom. Lavantinski škof Vincenc Jožef grof Schrattenbach

v pismu pravi, da je razočaran nad njihovo odločitvijo, saj da je tudi papeževa želja, da naj bi redovnice iz ukinjenih samostanov odšle v postojanke kakega drugega reda.⁸⁹

Čeprav so bili številni samostani uničeni in je njihovo premoženje prešlo v verski sklad, ki ga je vodila država, sankcije niso prinesle konca redovništva. Od sredine 19. stoletja so se pojavljale nove oblike redovnega življenja, tako drugod kot tudi na slovenskem ozemlju.

V nobenem obdobju zgodovine Cerkve ni bilo ustanovljenih toliko novih skupnosti kot ravno v 19. stoletju; to stoletje je bilo čas razcveta redovnega življenja⁹⁰

Njihova glavna prednost je bila, da so ponujali različne socialne usluge ter vodili različne socialne ustanove, kot so vrtci, šole, bolnišnice, kaznilnice, sirotišnice in druge. Njihovo glavno poslanstvo je postala skrb za gojence in gojenke, sirote, bolne, invalide in stare, zapornike in druge. Posvetne in cerkvene oblasti ter premožni posamezniki so v svoja mesta vabili nove religijske kongregacije, financirali njihovo ustanovitev in plačali storitve, ki so jih nudile. V teh novih oblikah samostanskega življenja se je povečal obseg socialnega dela, po drugi strani pa se je zmanjšal obseg časa, namenjenega religijskim praksam (molitvi, kontemplaciji). V modernih oblikah samostanskega življenja se je vloga žensk spremenila, postale so delavke v ustanovah, ki so se specializirale za izvajanje različnih socialnih uslug, religijsko življenje pa je postalo podrejeno delovnim obveznostim. Ženske niso več živele v samostanih, ampak v ustanovah, v katerih so izvajale izobraževalne, negovalne in druge socialne storitve, vključujoč bolnišnice, sirotišnice, šole in zapore.

⁸⁹ Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, str. 148.

⁹⁰ Kolar, *n. d.*, str. 200.

Število žensk v religijskih kongregacijah v Sloveniji je začelo naraščati ob koncu 19. stoletja in je največjo rast doseglo v 20. in 30. letih 20. stoletja, največje število redovnic pa ob koncu druge svetovne vojne, ko je bilo v redovnih skupnostih okoli 2.300 žensk, od tega več kot polovica v ljubljanski škofiji. Naraslo pa je tudi število redovnih oblik. Leta 1884 so bili v ljubljanski škofiji trije redovi in 175 redovnic, leta 1944 je bilo 14 redov in kongregacij ter 1.371 redovnic in redovnih sester.⁹¹

Rast števila katoliških verskih poklicev ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja je mogoče razložiti s svojevrstnimi družbenimi, kulturnimi, ekonomskimi in demografskimi okoliščinami, ki so označevale tisti čas. Ker so bile te že obširno obravnavane v delu Kristusove neveste (Bezjak 2011), na tem mestu sledi le krajši povzetek. Prvič, to je bilo obdobje družbene in kulturne modernizacije. V tem procesu je RKC razvila dve strategiji. Prva je bila strategija papeža Pija IX. (1846–1878), s katero je skušal blokirati moderni razvoj in ponovno utrditi tradicionalno vlogo cerkve v družbi. Drugo strategijo je oblikoval papež Leon XIII. (1878–1903) in je pomenila popolno nasprotje moderni posvetni družbi.⁹² Njen namen je bil mobilizirati kristjane na vseh ravneh delovanja. Leta 1931 je papež Pij XI. (1922–1939) poročal, da so se posledice intervencije papeža Leona XIII. odražale v rasti dobrodelnih ustanov ter združenj industrijskih delavcev, obrtnikov in kmetov, vse na temelju krščanskega nauka.⁹³ Ob koncu 19. stoletja je število katoliških organizacij (vrtcev, šol, katoliških časopisov, katoliških združenj delavcev in združenj intelektualcev, bratovščin, družb in njihovih laičkih članov) v Sloveniji močno naraslo.⁹⁴ Rast števila žensk, ki so se odločile za redov-

⁹¹ Za podrobnejši statistični pregled glej Bezjak, *Kristusove neveste*.

⁹² S. Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb 1986, str. 198–199. Glej npr. okrožnico *Rerum Novarum*, ki jo je izdal papež Leon XIII. (1878–1903) (*»Rerum Novarum«*, v: *Katoliška socialna in politična doktrina*, Fakulteta za sociologijo, Ljubljana 1976).

⁹³ *»Quadregesimo Anno»*, v: *Katoliška socialna in politična doktrina*. Fakulteta za sociologijo, Ljubljana 1976, str. 123.

⁹⁴ Za boljšo predstavo: ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930) je aktivno promoviral Marijine družbe: v 30. letih 20. stoletja je družba štela okoli 100.000 članov in članic, med njimi je bilo največ mladih žensk, ki so se zaobljubile, da bodo živele v t. i. čistosti do poroke ali do smrti (D. Zalar, *Marijine družbe na Slovenskem*, Družina, Ljubljana 2001, str. 22–24).

niško življenje, ter števila ženskih kongregacij in redovnih hiš je mogoče razložiti s splošno rastjo števila katoliških organizacij ter njihovih članov in članic.⁹⁵

Poudariti je treba tudi demografsko posebnost. V 19. stoletju je število žensk pomembno presešlo število moških v evropski populaciji in se odrazilo v večjem številu samskih žensk.⁹⁶ Demografsko neravnovesje med spoloma je bilo posledica ekonomske migracije in presežne smrtnosti, ki je zadevala moške. Od sredine 19. stoletja do prve svetovne vojne se je iz Slovenije odselilo 23 % populacije, pri čemer so prevladovali moški.⁹⁷ Na začetku 20. stoletja je 15 % žensk ostalo samskih do konca njihove rodne dobe.⁹⁸ Analiza slovenskega ženskega redovništva je pokazala, da obstajajo velike razlike v številu žensk v redovnih skupnostih, če med seboj primerjamo regije. Regija z največ ženskami, ki so se pridružile redovnim skupnostim, je bila Jugovzhodna statistična regija. V tej regiji je bil primanjkljaj moških glede na ženske največji, moralne zahteve za neporočene ženske pa visoke in toge. V okoliščinah, v katerih sta bili edini sprejemljivi vlogi za ženske biti poročena mati ali neporočena devica, so verski redovi ponujali legitimno in spoštovano alternativo zakonskemu stanu. V regijah, kjer je bil zakonski stan dostopen za večino,⁹⁹ in tam, kjer so dopuščali in sprejemali tudi druge

⁹⁵ Bezjak, "Catholic women religious vocations in the twentieth century: the Slovenian case", str. 162.

⁹⁶ C. Dauphin, »Single Women«, v: G. Fraisse in M. Perrot (ur.): *A History of Women. Emerging Feminism from Revolution to World War*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts / London, England 1998, str. 428 in 436. »Zaenkrat še nimamo izčrpnega zemljevida ali celovite raziskave o celibatu v Evropi, toda vse študije na to temo kažejo velik kontrast med severovzhodnim delom celine, kjer je bil zakonski stan skorajda univerzalen status, in jugovzhodnim delom, kjer so številne ženske ostale samske, torej neporočene. Razlike je mogoče opaziti tudi znotraj držav« (N. d., str. 428).

⁹⁷ S. Ž. Žnidaršič, *Ora et labora – in molči, ženska!*, Založba / *cf., Ljubljana 2000, str. 52.

⁹⁸ M. Šircelj, "Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja", Statistični urad Republike Slovenije, Ljubljana, <http://www.stat.si/doc/pub/rodnostvsloveniji.pdf>, 3. 7. 2007, str. 60 in 74.

⁹⁹ Obalno-kraška regija ima delež z najmanj ženskami, ki so se odločile za redovno življenje. To regijo zaznamuje dejstvo, da so bile med ekonomskimi migranti pogoste tudi ženske, ki so se odselile v Trst, Gorico, Egipt ... Tiste, ki so ostale, so imele boljše možnosti za poroko (Bezjak, "Catholic women religious vocations in the twentieth century: the Slovenian case", str. 170).

alternative, je bilo zanimanje za redovni poklic kot kompenzator za zakonski stan manjše.¹⁰⁰

V istem obdobju so celibat¹⁰¹ za določene poklice zahtevali tudi zaposlovalci. V različnih evropskih mestih so zaradi poklica pogosto morale ostati samske prodajalke, učiteljice in uradnice. Od 1911 do 1939 je bil samski stan zahteva za učiteljice v Sloveniji.¹⁰² Leta 1937 se je pojavila pobuda, da bi celibat zahtevali tudi od civilnih medicinskih sester, in sicer z argumentom, da je poročene medicinske sestre pri delovnih obveznostih ovirala družina.¹⁰³ Kakor pravi Dauphin: nezdržljivost zakonskega stanu in dela, ki so jo nalagali ženskam, je temeljila na ideji, da je delo s področja socialnih uslug treba razumeti kot neke vrste duhovništvo.¹⁰⁴ Rast števila članic redovnih organizacij je mogoče razumeti in razlagati z razvojem poklicev, ki so jih tradicionalno povezovali z ženskim spolom (učiteljice in negovalke) ter so jih delodajalci, cerkvene in posvetne oblasti omejevali in urejali s posebnimi zahtevami, kot npr. s celibatom.

Hčere in neveste: delavke brez plače

Članice verskih redov, kongregacij in družb običajno vidimo kot pripadnice verskih organizacij, k čemur prispeva njihova uniforma, pa tudi uniformni način vedenja. V nadaljevanju sledi prikaz življenja in organiziranosti Družbe usmiljenk sv. Vincencija Pavelskega (v na-

¹⁰⁰ Na Koroškem je bil visok delež neporočenih parov in nezakonskih otrok, moralni pritisk na neporočene pare in nezakonske otroke ter na neporočene ali samske matere pa precej manjši kot v Jugovzhodni regiji (Bezjak, "Catholic women religious vocations in the twentieth century: the Slovenian case", str. 171).

¹⁰¹ Beseda celibat izvira iz latinske besede *caelabes*, ki pomeni samec. V Slovarju tujk sta navedeni dve rabi, in sicer za: 1. samski stan, zlasti duhovnikov, 2. prepoved ženitve za katoliške duhovnike. Slovar navaja tudi besedo *celibater* – za samca in neoženjenega moškega (F. Verbinc, *Slovar tujk*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1991, str. 109). V RKC se pojem uporablja kot: »cerkveno predpisana neoženjenost za katoliške duhovnike latinskega obreda« (Kolar, *n. d.*, str. 289). V nekaterih zgodovinarskih in socioloških besedilih se beseda uporablja tudi za ženske, kadar jim je naložena prepoved poroke oziroma samski stan (npr. Dauphin, *n. d.*, str. 428; Žnidaršič, *n. d.*, str. 129; M. Jogan, *Seksizem v vsakdanjem življenju*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 2001, str. 233). V tem prispevku se poslužujemo tudi te rabe.

¹⁰² Jogan, *n. d.*, str. 233.

¹⁰³ Bezjak, *Kristusove neveste*, str. 191.

¹⁰⁴ Dauphin, *n. d.*, str. 436.

daljevanju skrajšano usmiljenke), ki je v 20. stoletju v Sloveniji imela največje število članic. S tem želimo prikazati tudi druge, ne le verske, duhovne ali teološke vidike tovrstnega življenjskega sloga. Pokazati želimo, da so bile ženske v tej kongregaciji predvsem delavke.

Na slovenskih tleh je bila prva skupnost usmiljenk ustanovljena leta 1843, in sicer v Mariboru.¹⁰⁵ Kongregacija je svoje skupnosti odpirala v naslednjih vrstah ustanov: bolnišnice, hiralnice, sirotišnice, blaznice, kaznilnice, ljudske kuhinje in podobno. V teh ustanovah so ženske delale kot gospodinje, snažilke, perice, kuharice, strežnice, asistentke zdravnikov, medicinske sestre in drugo. Delo so opravljale na osnovi pogodbe, ki sta jo podpisala predstojnica družbe in zaposlovalec (zasebni ali država), ki je delo tudi plačal. Kongregacija se je zavezala, da bo zagotovila delovno silo in opravila vse potrebno delo, za katero bo tudi prejela plačilo.

Organizacija dela je bila odvisna od števila članic vsake skupnosti in skupnega števila žensk v kongregaciji. V mariborski bolnišnici so usmiljenke delale tudi do 16 ur na dan, z enournim odmorom za kosilo in molitve. Če v skupnosti ni bilo dovolj članic, so nekatere delale tudi po 24 ur dnevno, da bi zagotovile potrebno nego in skrb za bolnike. Na leto so imele pravico do osemdnevnega dopusta, ki je bil mišljen kot počitek od dela. Okoli leta 1915 so usmiljenke poročale, da je med njihovimi članicami narasla smrtnost, ki je posledica preutrujenosti, slabe prehrane in bolezni, zaradi česar se je povečal pritisk na obstoječo delovno silo.

Z novo vsebino redovnega poklica so se v 19. stoletju spremenile demografske značilnosti redovniške populacije. Povečalo se je število žensk iz nižjih družbenih plasti, ne pa tudi iz najnižjih, saj je bila še vedno v veljavi zahteva po samostanski doti.¹⁰⁶ V začetku 20. stoletja so kandidatke za usmiljenke običajno imele osnovno izobrazbo, a so šte-

¹⁰⁵ M. Rauh, *Zgodovina Slovenske province Družbe hčera krščanske ljubezni (usmiljenih sester sv. Vincencija Pavelskega)*, Diplomsko delo, Ljubljana 2000, str. 36–37. Les Filles de la Charité de Saint Vincent de Paul, z materno hišo v Parizu, Francija.

¹⁰⁶ Kne 1983 v: E. Zabrič, *Prisotnost ženskih redovnih skupnosti pri negovanju bolnih v obdobju od 1852 do 1948 v Ljubljani z ožjo okolico/The presence of nuns in nursing in Ljubljana and surrounding area from 1852 until 1948*, Diplomsko delo, Ljubljana 2011, str. 46. Intervjuvanka se je spominjala, da bi v 20. in 30. letih v družbo vstopilo še več žensk, če bi imele dovolj sredstev, da bi lahko plačale samostansko doto (Bezjak, *Kristusove neveste*, str. 209).

vilne slabo brale in pisale. Kongregacija ni skrbela za njihovo izobrazbo, pač pa jih je skladno s potrebami organizacije razporedila na določeno delovno mesto. Znanja in veščin, potrebnih za delo, so se priučile od starejših sester in zdravnikov med delovnim procesom.

Po letu 1923, ko so v Ljubljani ustanovili prvo šolo za medicinske sestre, so posvetne oblasti zahtevale formalno izobrazbo tudi od redovnih sester, ki so delale z bolniki. V začetku se je kongregacija skušala tem zahtevam izogniti, pri čemer so jo podpirali tudi nekateri zdravniki, in sicer z argumentom, da sami najbolje vedo, kako usposobiti svoje pomočnice. Toda zahteve države so bile dovolj močne, da so mlajše članice kongregacije vključili v šolo, saj je sicer grozilo, da bo kongregacija izgubila delo.¹⁰⁷ Poudariti je treba, da redovi in kongregacije običajno niso vlagali v izobraževanje svojih članic. Ženske so na delo razporedili glede na izobrazbo in znanje, ki so ju imele ob vstopu. Živele so v ustanovi, v kateri so delale, bile na voljo, ko so jih potrebovali, in za svoje delo niso prejele plačila. V obdobju, ko so se ženske potegovala za svoje pravice, so redovnice oziroma redovne sestre delavkam in nasploh ženskam postavljale model oziroma vzorec vloge, ki so ga druge, ki so živele zunaj »samostanskih« zidov, težko dosegale.

Po drugi svetovni vojni je nova vlada pomembno spremenila socialni in ekonomski položaj RKC in njenih organizacij v Sloveniji. S prvo poveljno ustavo Federativne ljudske republike Jugoslavije, ki je bila ratificirana 31. januarja 1946, je bila cerkev ločena od države. Ekonomsko moč cerkve so zmanjšali z agrarno reformo in nacionalizacijo, ki se je odrazila v razlastitvi cerkve in njenih organizacij.¹⁰⁸ Z agrarno reformo redovi in kongregacije niso smeli posedovati več kot 10 in v določenih primerih ne več kot 30 hektarjev zemlje.¹⁰⁹ Država je usmiljenkam ponudila možnost, da lahko nadaljujejo z delom v državnih bolnišnicah, vendar pod pogojem, da sklenejo individualno pogodbo o zaposlitvi in da na delovnem mestu ne nosijo redovne obleke, pač pa delovno obleko medicinske sestre.¹¹⁰ Ker niso sprejele teh pogojev, so usmiljenke mo-

¹⁰⁷ Bezjak, *Kristusove neveste*, str. 188–190.

¹⁰⁸ Zakon je zadeval velike posestnike, okupatorje (Nemce, Avstrijce in Italijane) in tiste, ki so med drugo svetovno vojno kolaborirali z okupatorjem.

¹⁰⁹ T. Griesser-Pečar, *Cerkev na zatožni klopi*, Družina, Ljubljana 2005, str. 600.

¹¹⁰ Rauh, *n. d.*, str. 78–79.

rale zapustiti bolnišnice. Velik del redovnic in redovnih sester se je po drugi svetovni vojni preselil v druge republike (zdaj že) bivše Jugoslavije in v Avstrijo. To obdobje je treba razumeti v okoliščinah napetih diplomatskih odnosov med državo in cerkvijo, ki so bili spremljevalni del oblikovanja novega političnega, socialnega in kulturnega reda. V obdobju neposredno po drugi svetovni vojni se je število članic redovnih organizacij v Sloveniji precej zmanjšalo, in sicer zaradi selitev v druge republike in države, pa tudi zaradi izstopov. V 70. letih je mogoče opaziti manjšo rast, ki jo je mogoče povezati z zблиžanjem diplomatskih odnosov med Vatikanom in Jugoslavijo (vrnitve članic iz drugih republik in držav ter nekaj vstopov). Ta trend se je kmalu ustavil in se še danes nadaljuje v smeri zmanjševanja števila članic (manjši delež vstopov in umiranje stare generacije) ter staranja obstoječe redovne populacije.¹¹¹ Spremembo je mogoče razumeti z latentno, prikrito sekularizacijo, ki je posledica naraščanja izobrazbenih in zaposlitvenih možnosti, pluralizacijo spolnih in seksualnih vlog, razvojem sistema vrtcev, zdravstvenih domov in domov za ostarele ..., vse to na osnovi krepitve sekularne države.

Velike socialne reforme, ki so se odvile v drugi polovici 20. stoletja, predvsem v 60. in 70. letih, so izboljšale vlogo in položaj žensk v širši družbi, še posebej njihove izobrazbene in poklicne možnosti, kar je imelo za posledico zmanjšanje pomena samostanskega oziroma redovnega življenja ne le v Sloveniji, pač pa tudi drugod po Evropi in Severni Ameriki. Ponekod se je število članic redovnih organizacij zmanjšalo tudi za več kot 50 % v primerjavi s časom pred letom 1965. Po drugi strani pa število redovnih poklicev v Afriki in Aziji narašča.

Statistični letopis Cerkve za Balkan kaže, da se je število katoliških redovnic zmanjšalo iz 7.532 leta 1996 na 7.019 leta 2006. Številčni pregled po državah pa kaže, da so med njimi večje ali manjše razlike.

¹¹¹ Od leta 1978 do 2011 se je število zmanjšalo za 59 %. Leta 1978 je bilo v Sloveniji 1.783 žensk z redovnim poklicem, leta 1985 1.496 in leta 2000 1.126 (Bezjak, *Kristusove neveste*, str. 34). Leta 2011 je bilo v Sloveniji 731 žensk s tem poklicem (vir podatkov: I. Dolinšek in B. Perše (ur.), *Naslovnik Cerkve na Slovenskem 2012*, Nadškofija Ljubljana, Ljubljana 2011). Leta 1932 so bile redovnice v mariborski škofiji v povprečju stare 32 let, leta 2000 pa je bila povprečna starost žensk z redovnim poklicem v Sloveniji 64 let (Bezjak, *Kristusove neveste*, str. 48).

V Albaniji, BIH, Bolgariji, Turčiji in Jugoslaviji (danes Srbija in Črna Gora) je v istem obdobju število katoliških redovnic naraslo, na Hrvaškem, v Grčiji, Makedoniji, Romuniji in Sloveniji pa se je zmanjšalo.

Balkan 1996-2006	Redovne hiše			Redovnice		
	1996	2006	sprememba	1996	2006	sprememba
Albanija	70	109	55,7%	333	464	39,3%
BIH	81	95	17,3%	532	570	7,1%
Bolgarija	11	15	36,4%	49	56	14,3%
Hrvaška	412	401	-2,7%	3.834	3.273	-14,6%
Grčija	19	20	5,3%	117	107	-8,5%
Makedonija	4	3	-25,0%	24	12	-50,0%
Romunija	139	168	20,9%	1.295	1.123	-13,3%
Slovenija	98	71	-27,6%	852	624	-26,8%
Turčija	18	21	16,7%	103	143	38,8%
Jugoslavija (ČG, Srbija)	83			393		
Črna Gora		31	43,4%		156	64,6%
Srbija		88			491	
Skupaj	935	1.022	9,3%	7.532	7.019	-6,8%

Preglednica 3: Število katoliških redovnic in sester v državah Balkana, 1996 in 2006 (Vir podatkov: *Annuario Statisticum Ecclesiae*, *Statistical Yearbook of the Church*, *Annuaire Statistique de L'Eglise* 2006 in *Annuario Statisticum Ecclesiae*, *Statistical Yearbook of the Church*, *Annuaire Statistique de L'Eglise* 1996).

Da bi razumeli različne vzroke za »privlačnost« oziroma aktualnost samostanskega življenja v teh državah, bi bilo treba podrobneje preučiti politične, ekonomske, socialne, verske, zgodovinske in demografske značilnosti balkanskih držav in jih med seboj primerjati, še prej pa pripraviti številčni pregled za daljše obdobje, npr. za celotno 20. stoletje. Analiza slovenskega ženskega redovništva je lahko študija primera za izvedbo raziskav v drugih državah.

Zaključek

Temeljni namen tega prispevka je bila razprava o socialnih in ekonomskih vidikih življenja v srednjeveških in modernejših samostanih

oziroma redovnih skupnostih na območju današnje Slovenije, s ciljem, da bi dopolnili in razširili razprave, v katerih so članice redovnih skupnosti pogosto obravnavane le z vidika njihove duhovne vloge (duhovne matere in sestre), in to zunaj resničnih (tuzemskih) življenjskih okoliščin. Za srednjeveške samostane je treba reči, da so jih ustanavljali in (vsaj deloma) vzdrževali pripadniki plemiškega stanu in premožni meščani. Samostani so bili verske in socialne ustanove za ženske iz višjih družbenih plasti. Samostansko življenje je predstavljalo alternativo zakonskemu stanu ter je samskim ženskam zagotavljalo ekonomsko in socialno varnost ter spoštovanje in dostojanstvo. Ker so bile samostanske dote cenejše kot poročne, lahko samostanski način življenja razumemo tudi kot ekonomsko priložnost za družine, da so prihranile svoja družinska sredstva. Ženske iz nižjih družbenih plasti so redkeje vstopale v samostane, saj niso imele sredstev za to, razen v primerih, kadar je samostansko doto poravnal donator ali pa je samostanska skupnost imela dovolj premoženja, da je lahko poskrbela za vzdrževanje t. i. sester laikinj, ki so doto odslužile z delom v samostanu. Srednjeveški samostani so nudili izobraževalne usluge, vendar le družinam, ki so samostanu to storitev tudi plačale.

Ženski samostani niso bili neodvisne ustanove, pač pa so bili odvisni od darov in donacij sorodnikov in drugih darovalcev. Tako so bile skozi stoletja ženske v samostanih in njihove dejavnosti podrejene, omejene in določene s pravili, ki so jim jih nalagale cerkvene in posvetne oblasti (moškega spola) ter darovalci. Zato ne gre sklepati, da so bili samostani prostori ženske emancipacije. Bili so legitimni prostori za neporočene ženske iz višjih družbenih plasti, v katerih so bile njihove aktivnosti in vsakodnevno življenje natančno predpisani in nadzorovani. Samostani so bili prostori, v katerih je bila podrejenost moškimi avtoritetam (cerkvenim in posvetnim) prakticirana v zgoščeni obliki.

Koncu srednjeveških samostanov je sledil razcvet novih oblik samostanskega življenja. V 19. in prvih desetletjih 20. stoletja sta se struktura in organizacija redovnega življenja ter članic redovnih skupnosti spremenili. Redovne organizacije so med svoje članice sprejemale ženske iz nižjih, deprivilegiranih družbenih plasti, in sicer z namenom, da bodo pomagale bolnim in revnim, tudi tistim z dna socialne lestvice. V tem smislu so moderne samostanske oblike za ženske iz nižjih družbenih

plasti predstavljale priložnost za delo (brez plačila), socialno varnost v primeru bolezni in starosti ter uresničitev dostojanstva kot duhovne matere in sestre ter Kristusove neveste. Po eni strani so takšne verske in delovne organizacije pomagale zapolniti luknje v socialnem sistemu (izobraževanje, nega in skrb), po drugi strani pa so pomagale krepiti položaj in ugled RKC ter tistih z boljšim dostopom do redkih socialnih in ekonomskih dobrin.

V Sloveniji je sekularizacijski proces po drugi svetovni vojni spodbudila država s svojimi ukrepi, posledično se je zmanjšalo tudi število članic redovnih organizacij. Ne gre spregledati, da se je po drugem vatikanskem koncilu (1962–1965) število redovnic začelo zmanjševati tudi v Zahodni Evropi, ZDA in Kanadi. Zato zmanjševanja števila redovnic v Sloveniji ni mogoče pojasniti zgolj s spremembo političnega sistema, pač pa je treba v analizi upoštevati širše družbene, ekonomske in kulturne okoliščine. Pomembne strukturne spremembe, ki so bile del modernizacijskega procesa, so spremenile vlogo in položaj žensk v moderni slovenski družbi ter zmanjšale pomen in vlogo tega verskega poklica v 21. stoletju. Po drugi strani pa sta vloga žensk in izločenost iz položajev moči in odločanja v RKC ostali nespremenjeni.

B i b l i o g r a f i j a

1. *Annuario Statisticum Ecclesiae, Statistical Yearbook of the Church, Annuaire Statistique de L'Eglise* (2006). Vatican, Librereria Editrice Vaticana.
2. *Annuario Statisticum Ecclesiae, Statistical Yearbook of the Church, Annuaire Statistique de L'Eglise* (1996). Vatican, Librereria Editrice Vaticana.
3. Bezjak, S. (2003), *Disidentstvo v katoliških ženskih redovih*, Diplomsko delo. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
4. Bezjak, S. (2004), »O pasteh ženskega redovništva«, *Teorija in praksa* 5/6, 1019–1033.
5. Bezjak, S. (2011), *Kristusove neveste*. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
6. Bezjak, S. (2012), »Catholic women religious vocations in the twentieth century: the Slovenian case«, *Review of Religious Research*, 2, 157–174.
7. Bonin, Z. (2003), »Koprski samostan svete Klare«, *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino*, 2, 121–150.

8. Borkowska, U. (2002), »Uršulinke v Evropi v 17. in 18. stoletju«, v: Kogoj, M. J. (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*. Ljubljana, Družina, 21–31.
9. Capuder, M. (2002), »Šolske dejavnosti in število učenk v uršulinskih šolah v Ljubljani«, v: Kogoj, M. J. (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*. Ljubljana, Družina, 175–192.
10. Congregatio Pro Doctrina Fide (2012), *Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious*, <http://www.usccb.org/about/doctrine/doctrinal-assessment-for-lcwr.cfm>, 30. 3. 2013.
11. Dauphin, C. (1998), »Single Women«, v: Fraisse, G., Perrot, M. (ur.): *A History of Women. Emerging Feminism from Revolution to World War*. Cambridge, Massachusetts / London, The Belknap Press of Harvard University Press, 427–442.
12. Day, P. (2001), *Dictionary of Religious Orders*. London / New York, BURNS & OATS.
13. Dolinšek, I., Perše, B. (ur.) (2011), *Naslovník Cerkve na Slovenskem 2012*. Ljubljana, Nadškofija Ljubljana.
14. Griesser-Pečar, T. (2005), *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana, Družina.
15. Gržan, K. (2006), *Sto duhovnikov, redovnic in redovnikov na Slovenskem*. Ljubljana, Prešernova družba.
16. Hafner-Fink, M. et al. (2009), *SJM 2009/1, Mednarodna raziskava: religija (ISSP 2008) in družbene neenakosti (ISSP 2009)*. Ljubljana, FDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
17. Hanc, M. (2008), »Visoka jubileja frančiškank Marijinega brezmadežnega spočetja«, *Delo*, 28. 2., <http://www.delo.si/tiskano>, 29. 3. 2010.
18. Hančič, D. (2005), *Klarise na Kranjskem*. Ljubljana, Zgodovinski arhiv.
19. Apostolic Visitation of Institutes of Women Religious in the United States, *About Us*, <http://www.apostolicvisitation.org/en/about/index.html>, 30. 3. 2013.
20. Center for Applied Research in the Apostolate, *Frequently Requested Church Statistics*, <http://cara.georgetown.edu/CARAServices/requestedchurchstats.html>, 27. 1. 2013.
21. Uradni list RS (2012), *Zakon o pokojninskem in invalidskem zavarovanju (ZPIZ-2)*, <http://www.uradni-list.si/1/content?id=110802>, 10. 11. 2013.
22. ISSP Research Group (2012), *International Social Survey Programme 2008: Religion III (ISSP 2008)*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4950 Data file Version 2.2.0, doi:10.4232/1.11334.
23. ISSP Research Group (1993), *International Social Survey Programme: Religion I - ISSP 1991*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA2150 Data file Version 1.0.0, doi:10.4232/1.2150
24. Jogan, M. (1990), *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.

25. Jogan, M. (2001), *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
26. Jogan, M. (2013), »Mulieris dignitatem in božja previdnost«, v: *Družboslovne razprave* 72, 7–30.
27. Kogoj, M. J. (2002), *Tristo let ljubljanskih uršulink*. Ljubljana, Družina.
28. Kogoj, M. J. (2006), *Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo*. Ljubljana, Družina.
29. Kolar, B. (2005), *Iskalci Boga*. Celje, Mohorjeva družba.
30. Kos, D. (1996), »V primežu pobožnosti, karierizma in (samo)preskrbe (od konca 13. do začetka 15. stoletja)«, *Zgodovinski časopis* 1, 21–46.
31. Kušej, R. (1927), *Cerkveno pravo katoliške cerkve s posebnim ozirom na razmere v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev*. Ljubljana, Založba juridične fakultete.
32. Laven, M. (2003), *Virgins of Venice*. London, Penguin Books.
33. McNamara, J. A. K. (1996), *Sisters in Arms, Catholic Nuns Through Two Millennia*. London, Harvard University Press.
34. Mlinarič, J. (1997), *Marenberški dominikanski samostan 1251–1782*. Celje, Mohorjeva družba.
35. Mlinarič, J. (2005), *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*. Celje, Mohorjeva družba.
36. Papež, V. (1999), *Redovno pravo*. Ljubljana, Družina.
37. Pivec-Stele, M. (1940), *Starejši ženski samostani v Sloveniji*. Ljubljana, [s. l.].
38. »Quadregesimo Anno« (1931/1976), v: *Katoliška socialna in politična doktrina*. Ljubljana, Fakulteta za sociologijo.
39. Rajšp, V. (2002), »Jakob Schell pl. Schellenburg in Ana Katarina pl. Hofstatter Schellenburg in uršulinski samostan v Ljubljani«, v: Kogoj, M. J. (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*. Ljubljana, Družina, 33–40.
40. Rauh, M. (2000), *Zgodovina Slovenske province Družbe hčera krščanske ljubezni (usmiljenih sester sv. Vincencija Pavelskega)*, Diplomsko delo. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Katedra za zgodovino Cerkev.
41. »Rerum Novarum« (1891/1976) v: *Katoliška socialna in politična doktrina*. Ljubljana, Fakulteta za sociologijo.
42. Šircelj, M. (2006), »Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja«. Ljubljana, Statistični urad Republike Slovenije, <http://www.stat.si/doc/pub/rodnostvsloveniji.pdf>, 3. 7. 2007.
43. Verbinc, F. (1991), *Slovar tujk*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
44. Vilfan, S. (1961), *Pravna zgodovina Slovencev*. Ljubljana, Slovenska matica.
45. Vrcan, S. (1986), *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb, Školska knjiga.
46. Zabrič, E. (2011), *Prisotnost ženskih redovnih skupnosti pri negovanju bolnih v obdobju od 1852 do 1948 v Ljubljani z ožjo okolico/The presence of nuns in nursing*

- in Ljubljana and surrounding area from 1852 until 1948*, Diplomsko delo. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Zdravstvena fakulteta, Oddelek za zdravstveno nego.
47. Zalar, D. (2001), *Marijine družbe na Slovenskem*. Ljubljana, Družina.
48. Žnidaršič, S. Ž. (2000), *Ora et labora – in molči, ženska!* Ljubljana, Založba *I*cf.*
49. Žvanut, M. (1994), *Od viteza do gospoda*. Ljubljana, Viharnik: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

S P R E M I N J E V A L E C

Kot meteor je čez noč padel v moje življenje,
zamajal moj stoični mir
in v meni zbudil hrepenenje,
da bi odkrila sam vir;
spodbúdil je v meni lebdenje,
prinesel je luč in svetlobo,
vsádil je vame nekakšno mehko.
Odpri je vso mojo dušo bližini,
da zdaj trepeti v bolečini,
saj je že dolgo nevajena, da bi jemala,
saj je že davno, odkar je dajala.
Kot Marta bi mu vsa polna očitkov nosila jedi.
Vendár sem Marija, ki ob njegovih kolenih kleči.

Barbara Hočevar Balon

» V E N E M S A M E M P O L E T U
L J U B E Z N I ... « :
D U H O V N O S T U R Š U L I N K
N A S L O V E N S K E M

S n e ž n a V e č k o

Uvod

Navedeni naslov je del 49. točke Konstitucij Rimske unije reda svete Uršule *Živite novo življenje*. Celoten stavek se glasi:

Po njenem (t.j. Angelinem) zgledu se naše srce, zasidrano v Bogu, usmerja v enem samem poletu ljubezni h kontemplaciji Boga in k službi ljudem.

V tem je zajeta značilnost duhovnosti uršulink, ki združuje ljubezen do Boga in dejavnosti v dobro človeku. Duhovno obličje slovenskih uršulink pa poleg potez, ki jim jih je vtisnila pripadnost ustanovi, zaznamuje tudi s slovensko kulturo prepleteno krščanstvo. Duhovnost ustanoviteljice, t.i. mericianska duhovnost, je utelešena v triinštiridesetih danes obstoječih ustanovah, ki so se razvile iz karizme Angele Merici. Slovenske uršulinke pripadajo Rimski uniji reda svete Uršule. V njihovo današnjo podobo je zarisana skoraj pol tisočletna zgodovina Družbe svete Uršule od njenega nastanka 1535 v Brescii in njene širitve v svet ter njena zgodovina na Slovenskem od 1702.¹

¹ Ustanoviteljica uršulink Angela Merici, rojena okoli leta 1474 v Desenzanu, je 25. novembra 1535 v Brescii ustanovila Družbo svete Uršule. Njene članice so se posvetile Jezusu Kristusu in ostale sredi sveta, ne da bi izpovedale zaobljube. Kasneje so začele živeti v skupnostih. V 17. stoletju so v Franciji sprejele monastično obliko življenja, t.j. slovesne zaobljube in strogo klavzuro, vendar prilagojeno apostolatu vzgoje v njihovih šolah in internatih. Razširile so se po Evropi in svetu. 1702 so uršulinke iz Gorice ustanovile skupnost v Ljubljani, uršulinke iz Gradca pa 1782 skupnost v Škofji Loki. 1900 sta se oba samostana pridružila novoustanovljeni Rimski uniji in pripadla avstrijski provinci, od 1921 jugoslovanski provinci, 1972 pa je bila ustanovljena slovenska provinca. 1903 so se uršulinke naselile tudi v Mekinjah pri Kamniku. Druga svetovna vojna in preganjanja po njej so močno prizadele njihove skupnosti in jim

Najprej bomo predstavili duhovnost, po kateri se slovenske uršulinke prepoznajo kot hčere svoje ustanoviteljice in članice Rimske unije. Nato se bomo dotaknili tistih duhovnih potez, ki jih nosijo kot hčere slovenskega naroda.

Duhovnost ustanoviteljice, osredotočena na devištvo

Lik ustanoviteljice uršulink svete Angele Merici odkrivata Družba svete Uršule, ki jo je priklicala v življenje, ter pisni dokument, ki ga je zapustila svojim duhovnim hčeram, *Gli scritti (Regola, Ricordi, Testamento) – Spisi svete Angele Merici: Pravilo. Nasveti. Oporoka*.² O njej so ohranjena tudi pričevanja z Nazarijevega procesa.³ Družba, ki jo je ustanovila, je odsev njenega lastnega življenja, ki ga je živela v molitvi in delu, s katerim se je preživljala, hkrati pa s slovesom duhovne svetovalke sprejemala številne ljudi, ki so se obračali nanjo. Spisi, ki jih je izročila Družbi, so sad njenega živetega izkustva. Iz vsega je očitno, da je središče Angeline duhovnosti deviška posvetitev Jezusu Kristusu. Ta posvetitev postane identiteta Družbe – članice so vanjo vstopile brez zaobljub, brez skupnega življenja, toda vsemu njihovemu življenju je dala novo kvaliteto. Valentino Macca pravi:

V ozračju prenove Cerkve je Angela v svojem življenju na izreden način živela skrivnost Cerkve 'Neveste' (Zaročenke/Soprog). Ta odnos je njena osrednja os, ob kateri se oblikujejo njene misli, delovanje, izkušnja, duhovnost, materinstvo ustanoviteljice.⁴

S tem je vstopila v živ tok življenja Cerkve, kajti »poročna kategorija se nahaja znotraj zaročniške tradicije, ki je sestavni del judovsko-kršćanske tradicije skupaj s poročnim jezikom Pavlove teologije (Ef 5,25-

odvzele cvetoče šole. Vendar jih to ni strlo. Danes slovenske uršulinke živijo v skupnostih v Ljubljani, pri Svetem Duhu pri Škofji Loki, v Mekinjah, v Mariboru in v Izoli.

² *Pravilo* je namenjeno članicam Družbe svete Uršule, *Nasveti* voditeljicam (kolonelam) družbe in *Oporoka* gospem vdovam (matronam), ki so bedele nad ustanovo in jo zastopale v javnosti.

³ Notar Giovan Batista Nazari je kot uvod v dokument o procesu za kanonizacijo Angele Merici dal popis zaprišeženih pričevanj oseb, ki so poznale Angelo. Imenuje se *Processo Nazari*. Gl. L. Mariani, E. Tarolli in M. Seynaeve, *Angela Merici: Contribution towards a Biography*. Appendix 16, prev. Ignatius Stone, Editrice Ancora, Milan 1986.

⁴ M. Luciana, E. Tarolli in M. Seynaeve, *Angela Merici: Contributions towards a Biography*, prev. Ignatius Stone, Editrice Ancora, Milano 1989, str. 287.

32)«. ⁵ Izraža se v pojmu *zaročništva*, ki se prepleta skozi vse Angeline spise. Ustanoviteljica zatrjuje, da so bile njene hčere »izbrane za prave in nedotaknjene neveste Božjega Sina«. (*Pravilo. Uvodna beseda* 7; prim. 17). Imenuje jih »neveste Najvišjega« (*Pravilo. Uvodna beseda* 23; prim. 9. poglavje. *O devištvu* 6; *Nasveti. Uvodna beseda* 8), »neveste Jezusa Kristusa« (*Pravilo. 11. poglavje. O vodstvu* 29), »neveste ... nesmrtnega Sina večnega Boga« (*Oporoka. Četrto volilo* 13), »neveste Kralja kraljev in Gospoda gospodov« (*Oporoka. Četrto volilo* 14) in »njegove neveste« (*Nasveti. Uvodna beseda* 5; prim. *Oporoka. Uvodna beseda* 16). Jezusa imenuje »naš blagi in milostljivi ženin Jezus Kristus« (*Pravilo. 11. poglavje. O vodstvu* 35; prim. *Oporoka. Četrto volilo* 3), »naš in nas vseh Ljubitelj« (*Nasveti. Peti nasvet* 38, prim. *Zadnji nasvet* 23; *Oporoka. Zadnje volilo* 18), »njihov edini zaklad ... njihova ljubezen« (*Nasveti. Peti nasvet* 43). Zaročništvo z njim tvori identiteto članic njene družbe. Kot ugotavlja Querciolo Mazzonis,

v Angelini duhovnosti posameznica najde polno potrditev svoje osebnosti in subjektivnosti v mističnem zedinjenju (mystical union).⁶

Deviška posvetitev Jezusu Kristusu je v Angelinem času imela v Cerkvi že dolgo tradicijo. Devištvo se je sicer pričakovalo od dekleta, ki vstopa v zakon, in je predstavljalo njeno dostojanstvo in vrednost, tudi v ekonomskem pogledu. Toda že v prvih krščanskih časih so ga nekatere žene in dekleta izbrale kot trajen izraz svoje posvetitve Jezusu Kristusu. Jezus je razodeval Božjo navzočnost ženam brez posredništva očetov ali mož, saj so bile med njegovimi učenci žene kot enakovredne sprejemnice njegovega evangelija. S tem ko so hotele biti kristjanke, so odkrile nov način biti ženske. Jezus je bil najjasnejši človeški izraz Boga. Posvetiti se mu z devištvom je za te žene pomenilo izključno in trajno ljubezensko pripadnost celotne osebe, srca in telesa, Jezusu Kristusu kot Ljubljenemu, poročni odnos. Nastal je izraz »Kristusova nevesta«.

⁵ M. P. Cevc, *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku*, doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Ljubljana 2009, str. 89.

⁶ M. Querciolo, *Spirituality, Gender and the Self in Renaissance Italy: Angela Merici and the Company of Saint Ursula (1474–1540)*, The Catholic University of America Press, Washington 2007, str. 191.

Takšno izbiro je patriarhalna družba često doživljala kot izziv in grožnjo in marsikatera jo je ohranila za ceno mučeniške smrti.⁷

Kasneje, ko je v krščanstvu prevladal neo-platonizem s prepričanjem, da so možje bolj duhovni in žene bolj telesne ter podvržene grehu, je devištvo pomenilo njihovo duhovno vzvišenost nad vsem telesnim. Razcvetelo se je monastično življenje kot oblika trajne posvetitve Bogu v celibatu. Čistost se je predstavljala kot bistvo posvečenja ženske. Vendar, kot ugotavlja Mary-Cabrini Durkin, je bil odnos z Bogom po Jezusu Kristusu pogosto naslikan sentimentalno. Devištvo je lahko postalo duhovni nadomestek, lahko je zakrivalo beg pred spolnostjo.⁸

Pri Angeli je devištvo pomenilo odgovor ljubezni. Angela sodi med može in žene, ki se neustavljivo želijo posvetiti Bogu. Doživeli so njegovo ljubezen in želijo mu vrniti svojo ljubezen. V Pravilu naroča hčeram: »Vsaka naj ohrani tudi posvečeno devištvo ... naj prostovoljno daruje Bogu žrtev svojega srca« (*Pravilo. 9. poglavje. O devištvu 1-2*). S tem priznava, da deviška posvetitev predstavlja žrtev, ker se ženska oseba odpove ljubezni do moškega. Zdaj to svojo zmožnost daruje Jezusu Kristusu v duhovni zvezi, za katero iz že živetelega izkustva trdno zaupa, da ji bo izpolnila srce. Pravi ji »posvečeno devištvo«. »Posvečeno« je tisto, kar je postavljeno posebej, namenjeno Bogu, ni pa samo po sebi sveto. Devištvo ni samo v sebi bolj ali manj sveto kot kakšen drugi stan, je pa namenjeno Bogu. Tako je bila neka žrtev posvečena (*sacrum facere, sacrificere*) s tem, ko je bila darovana Bogu, nato pa razdeljena med darovalce, ki so z uživanjem tega daru vstopili v globlji odnos z Bogom.⁹

Obed je zapečatil medsebojno izmenjavo življenja ... Za Angelo je žrtev dar, ki se daruje Bogu in podeli v skupnosti. Je posvečen v dajanju in podeljevanju ter hrani tiste okrog mize. Poglavje o devištvu razodeva, da je Angela razumela svoje življenje kot ljubezen, ki jo podeljuje z drugimi v vsakdanjem življenju.¹⁰

⁷ M. C. Durkin, *Angela Merici's Journey of the Heart: The Rule, the Way*, Woven Word Press, 2005, str. 98–99.

⁸ Durkin, *n. d.*, str.100.

⁹ Durkin, *n. d.*, str.101–104.

¹⁰ Durkin, *n. d.*, str.104–105.

Novo, izvirno in izzivalno pri tem je, kot naglaša Durkin, da »družba svete Uršule uteleša posvečenje Bogu sredi sveta, v tako imenovanem svetnem področju.¹¹ ... Angelin genij je, da je našla Boga polno navzočega v svoji okolici. Njeno izkustvo Boga je bilo tako popolno, da je lahko ta način življenja v svetu imenovala *posvečeno*«. ¹² Brescianski starši niso videli Družbe svete Uršule kot možnost za prihodnost svojih hčera. Ni predstavljala družbene prednosti ali gotovosti. Zato Angela poudarja, naj vsaka »prostovoljno daruje Bogu žrtev svojega srca«. Članice Družbe so čutile Božji klic kot najmočnejšo privlačnost v svojem življenju, privlačnost k temu, »kar je Gospodovo« (1 Kor 7,32-34), sredi sveta. Zato Angela imenuje devištvo »sestra vseh angelov« – sredi vsakdanjega življenja odmev in predokus večnosti. Pravi tudi, da je »kraljica kreposti in obsega vse dobrine«. Zato, ker se nanaša na celotno Bogu dano življenje. Celota uteleša vse vrline in napravlja življenje za res kraljevsko. S tem ko nekdo daruje vse svoje srce Bogu, sprejme in poseduje vse. Angela govori o žrtvi svojega srca. Srce je zanjo posoda ljubezni. Ljubezen, o kateri govori, je izkustvo Jezusa, ki vstopa v srce. To je Božji dotik, ki oživi, razžari srce, da se želi okleniti samo njega. To je izmenjava ljubezni. To je *posvečeno devištvo*.¹³

Tudi Marjeta Cevc v svoji disertaciji *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku* Angelin zaročniško/poročni odnos s Kristusom vidi kot srčiko njene duhovne podobe.¹⁴ V Angelini antropologiji, ki se razodeva v njenih Spisih, odkriva šest antropoloških prvin: odvisnost od Boga, ljubezen, dostojanstvo, osebno prizadevanje, polnost življenja – izpolnitev v Bogu, skupnost.¹⁵ Ljubezen Angela živi in udejanja v deviški posvetitvi Jezusu Kristusu. Zanj in za članice

¹¹ Durkin poudarja, da sta besedi »'posvečeno devištvo' mnogo bolj osupljiva kombinacija, kot se zdi na prvi pogled. Za nekatere je preprosto neskladna. Izziva stališče, da je devištvo (posvečena samskost) brez pomena ali v najboljšem primeru pomembno le za deklitstvo ali za odmaknjeno redovniško življenje. Kombinacija pa izziva tudi stališče, ki hoče ločiti posvečeno od svetnega. Po tem gledanju nekdo gre v samostan, da bi našel posvečeno. Družba svete Uršule pa uteleša posvečenje Bogu sredi sveta, v tako imenovanem svetnem področju « (Durkin, *n. d.*, str. 105).

¹² Prav tam.

¹³ Durkin, *n. d.*, str.106–107.

¹⁴ Cevc, *n. d.*, str. 85.

¹⁵ Cevc, *n. d.*, str. 115.

Družbe je Jezus Kristus *Amator*, Ljubitelj. Zaročniško-poročni odnos med njim in posamezno članico vključuje njeno celotno človeško realnost, saj zaročenka svojemu Božjemu Ljubitelju izroči vso sebe, srce, um, voljo, čustva, telo, vest (to Angela našteva, kadar govori o celostni podaritvi Bogu). Ta odnos z Ljubljenim je najdragocenejši, kar ima, njen zaklad.¹⁶

Jezus Kristus pa s svoje strani v moči osebne Božje ljubezni stopa s članico Družbe v zaročniško-poročni odnos ljubezni ... Tako je kot ženska oseba na poseben način potrjena v svojem dostojanstvu s tem, da je

od Boga ljubljena kot ženska na poročni način v osebнем odnosu. Podaritev ljubezni Božjega Sina in odgovor članice Družbe vzpostavi medsebojno občestvo, odnos, ki ju združi v skupnost oseb, ki obema podeli novo identiteto Soproga in soproge (*communio personarum*). Realnost odnosa je potrjena skozi njuno rodovitnost, ki je delo Svetega Duha. Ta prebujata, uporabljata in spodbujata vso človeško naravo, tako da se le-ta razvije v skrbi, negovanju drugih oseb, v osebнем pristopu ljubezni do vsakega ... Članica Družbe je soproga Božjega Sina, *vera et intatta sponsa del Figliol di Dio*. Zaročenka je v smislu dokončne eshatološke izpolnitve v Bogu, v tuzemeljskem smislu pa je filozofsko antropološko gledano že soproga in bo v nebesih ta njen status samo izpopolnjen/nadgrajen ..., ker se je Ljubitelju kot oseba že podarila vsa in je njuna ljubezen medsebojno sprejeta in potrjena: oblikovala sta novo občestvo oseb, ki je odprto za novo življenje¹⁷

Communio personarum z neumrljivim Ljubiteljem, Bogo-človekom jo v določenem smislu popelje v nebesa že v času bivanja na zemlji, v sedanjem trenutku. Vstop v nebesa ji omogoča njun odnos ljubezni, ki zdrži smrt; temelji namreč na Božji ljubezni, ki je večna. Njeno telo je minljivo, njuno občestvo ljubezni pa zdrži tudi prihajajočo smrt ... Na tem svetu je to občestvo še povezano z življenjem v velikonočni skrivnosti, tudi s trpljenjem, vendar ima vse domet nebeškega praznovanja, pozitiven izhod.¹⁸

Temeljni odnos, ki ga uršulinka živi kot zaročenka/soproga Božjega Sina, je ljubezen, ki razvija njene potenciale, da se posveča skrbi za druge osebe na bistveno enak način, kakor neguje njun temeljni odnos. Materinstvo, ki ga prejema, živi tako, da prispeva k več življenja v dru-

¹⁶ Cevc, n. d., str. 183–185.

¹⁷ Cevc, n. d., str. 270–272.

¹⁸ Cevc, n. d., str. 272–273.

gih osebah, jih vodi k ljubezni do Boga preko razvijanja njihovih darov, njihovega krepostnega življenja, njihove človeškosti. To predpostavlja sposobnost umiranja, darovanja do konca (že tu,) v služenju drugim. Ta odnos do drugih je dozorel iz poročne ljubezni, ki jo uršulinka izkuša v temeljnem odnosu z Jezusom Kristusom.¹⁹

Ta zaročniško-materinski Angelin navdih so posamezne skupnosti skozi zgodovino vpletle v svoje konstitucije. Uršulinke v Ljubljani, kamor so prišle 1702, so po vsej verjetnosti uporabljale *Pravila*, tiskana leta 1690 v Celovcu.²⁰ Leta 1897 je ljubljanski škof, poznejši goriški nadškof in kardinal dr. Jakob Missia uvedel *graško izdajo konstitucij* v ljubljanski in škofjeloški samostan, ustanovljen leta 1782.²¹ Platovnjak primerja obojne konstitucije in ugotavlja, da graška izdaja v primerjavi s celovško bolj izrazito prebuja v uršulinkah »zaročniški odnos« s Kristusom, ko poudarja, da so redovnice z zaobljubo čistosti povzdignjene »v smislu evangelija in Cerkve v Jezusove neveste«. Prav zavest dostojanstva »biti nevesta Jezusa Kristusa« jih mora vedno znova spodbujati, da se varujejo vsega, kar bi moglo nasprotovati zaročniškemu odnosu do njihovega izvoljenega Božjega Ženina (*Regel*, 1886, str. 151-152). Vse svoje misli in stremjenja naj usmerijo samo v našega Gospoda (*Regel*, 1886, str. 156). Zavest o tem odnosu utrjujejo tudi konstitucije Rimske unije (*Konstitucije*, 1929), ko redovnice med drugim spodbujajo, naj se zato, da bi bile svojemu Ženinu, Gospodu Jezusu Kristusu, čim bolj podobne, odpovedo zemeljskim dobrinam (*Konstitucije*, 1929: 103), izberejo skromno obleko (*Konstitucije*, 1929: 107), iščejo v vsem največje odpovedi (*Konstitucije*, 1929: 191, 211) ter si prizadevajo, da bi jih prešinjal njegov duh in občutja (*Konstitucije*, 1929: 190, 193). Sedanje konstitucije, *Živite novo življenje*, pa nikoli ne uporabijo besed »nevesta« – »Ženin«, da bi

¹⁹ Cevc, n. d., str. 279–280.

²⁰ *Die Regel des heiligen Augustini (= Regel 1690) und Regeln Der Geistlichen Jungfrauen der heiligen Ursulae*. Durch den Durchleuchtigsten und hochwürdigsten Herrn/Herrn Cardinal von Sourdis ErzBischoffen zu Bourdeaux, und Primaten in Aquitanie füglich und gut erkant. Auch bestätigt durch Ih. Päbstliche Seligkeit Paulum den fünfften, Clagenfurth 1690 (= *Regel 1690*), v: AULj, f. 5.

²¹ *Regel und Statuten der Ursulinnen in Graz von der Congregation von Bordeaux*, Graz 1886 (= *Regel 1886*), v: AULj, f. 5.

izrazile, da so eno z njim, da jim je on vse in da ga ljubijo z izključno ljubeznijo (*Živite novo življenje. Čistost* 17).²²

Devištvo se izkazuje v medsebojni ljubezni

Sveta Angela je družbo utemeljila na deviški posvetitvi Jezusu Kristusu. Imenuje jo dragocen dragulj. Ko pa deveto poglavje Pravila posveča devištvu, svoje hčere navaja k medsebojni ljubezni in jih odvrča od vsega, kar bi moglo ljubezen raniti. Z globoko duhovno intuicijo je videla, da darovanje življenja Jezusu Kristusu in darovanje za bližnjega izvirata iz istega plamena ljubezni. Vzpodbuja svoje hčere, naj bo vsaka »pripravljena raje umreti, kot kdaj privoliti, da bi omadeževala in oskrunila tako posvečen dragulj« (*Pravilo. 9. poglavje. O devištvu* 23). Nobena od zlih misli in dejanj ne sme zatemniti tega dragulja. Ta dragulj je Kristusov klic v globok osebni odnos z njim.²³ Ta odnos pa se uresničuje v ljubezni do bližnjega, v prvi vrsti do sester. Vsebina poglavja o devištvu je ljubezen. Zaradi posvetitve Jezusu Kristusu se mora uršulinka varovati prestopkov proti ljubezni: »Zato naj se vsaka v vsem vede tako, da ne stori ne v sebi, ne v pričo bližnjega kaj takega, kar bi bilo nevredno nevest Najvišjega« (*Pravilo. 9. poglavje. O devištvu* 6). In našteva zle misli, nevoščljivost, neslogo ... Zaradi ljubezni do nebeškega Ženina se mora izogibati temu, kar rani bližnjega in v vsem ravnati tako, kot bi ravnal Jezus. On je razodeval Božje obličje na zemlji. Angela je svojim sodobnikom razodevala Jezusovo obličje. To pričakuje od svojih hčera.

Ko je postavljala temelje novemu načinu življenja v novi družbi, je pogosto uporabljala izraz *insieme*, »skupaj«. Z njim je osvetlila skrivnost in program tega življenja. Ta beseda v italijanščini pomeni občestvo – comunione. Čeprav ima na videz strukturalno vsebino, vsebuje vrednost, ki presega meje navadnega združevanja. *Insieme* je velika novost mericianskega sporočila, moč institucije, ki iz nje izhaja, idealni in konkretni prostor duhovnega materinstva, ki je vrhunec zaročništva.

²² I. Platovnjak, *Duhovnost uršulink na Slovenskem*, v: M. J. Kogoj (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*, Družina, Ljubljana 2002, str. 144.

²³ Durkin, *n. d.*, str.113–114.

Izvorno počelo mericianskega *insieme* je sam Jezus Kristus, v čigar krvi so članice družbe med seboj hčere in sestre (*Nasveti* 1,1).²⁴

Da bi zares živele *insieme*, je Angela določila nekatere skupne zunanje izraze: članice naj se vsak prvi petek v mesecu zberejo ter vse prejmejo obhajilo iz rok skupnega duhovnega očeta (*Pravilo. 7. Poglavje. O spovedi* 12–13). To je *insieme* milosti. Zberejo naj se vsako zadnjo nedeljo v mesecu, da poslušajo branje svetega Pravila; imajo naj tudi občasne sestanke. To je *insieme* formacije. Gospe vdove naj organizirajo občasna srečanja, kjer bodo skupaj poslušale

kratek spodbuden nagovor, da bodo mogle tudi na ta način priti skupaj kot drage sestre ter se tako v duhovnem pogovoru skupaj veseliti in se opogumljati (Oporoka. Osmo volilo 3–5).

To je *insieme* veselja. Vdove naj tudi modro in previdno upravljajo z dobrinami, da bodo z njimi lahko pomagale sestram v potrebi (*Pravilo. 11. poglavje. O vodstvu* 22–24). To je *insieme* sestrskeske pomoči. Ta medsebojna ljubezen je kakor Božja ljubezen, nežna in močna hkrati, globoka in nasmejana, ljubezen, s katero je Bog sam postal občestvo. Počelo, vzor in življenje mericianskega *insieme* je sama Sveta Trojica. Ko je Angela svoje spise začela in končala s Sveto Trojico, je s tem povedala, da je Sveta Trojica edini zgled pravega, resničnega in popolnega občestva za njene hčere. Oče, Sin in Sveti Duh so eno; vendar je vsaka od treh oseba zase. Občestvenost ne zabriše naših raznolikosti, ampak omogoča, da živimo edinost v različnosti.²⁵

Angela ni razvijala nobene teorije o notranjih in zunanjih pogojih in dejavnostih, ki so potrebni za živost neke skupnosti. Z malo besedami in zelo konkretno je usmerila pozornost na bistveno. Dobro je poznala pasti in nevarnosti, ki prežijo na človeka, zato je odločno in jasno povedala, da ni dovolj samo začeti; v svojih spisih večkrat govori o vztrajnosti in pogumu, pa tudi, da je treba brezpogojno uporabiti vsa sredstva, ki so za vztrajnost in napredovanje na poti k pravemu občestvu potrebna (*Pravilo. Uvodna beseda* 9–14).

Po vzoru ustanoviteljice so konstitucije različnih uršulinskih skupnosti povezovale devištvo do Jezusa Kristusa in medsebojno ljubezen.

²⁴ Mariani, *Creatura di comunione*, predavanje v Somasci, rokopis.

²⁵ Prav tam.

Tako celovška izdaja Konstitucij spodbuja sestre, naj imajo vedno pred očmi Kristusa, našega Gospoda (*Regel*, 1690 V. str. 18; 151-152; prim. tudi *Regel*, 1886 10,4, str. 157). Zaradi Jezusa Kristusa naj vse zapustijo in živijo samo za njega (*Regel*, 1690 X, str. 28). Druga drugo naj spoštujejo in se medsebojno ljubijo s popolno ljubeznijo v našem Bogu in Gospodu (*Regel*, 1690 XVIII, str. 66; prim. tudi *Regel*, 1886 12,2, str. 168). Ko strežejo druga drugi, naj si predstavljajo, da strežejo Jezusu Kristusu (*Regel*, 1690 XXV, str. 66; prim. tudi *Konstitucije*, 1929 225). Poklicane so, da ljubijo z vsem srcem vse tisto, kar je objel in ljubil naš Gospod (*Regel*, 1690 XIX, str. 49-52). »Oblečejo« naj Gospoda in Učitelja in si prizadevajo, da bi mu postale čim bolj podobne, kajti on je resnična pot zveličanja (*Regel*, 1690 XIX, str. 50-51; prim. tudi *Regel*, 1886 13,1, str. 1169-170).²⁶

Ta občestveni duh edinosti je spodbudil tudi delo za edinost med uršulinskimi samostani in za ustanovitev Rimske unije, v kateri se je po ustanovitvi še poglobljaj.²⁷

Sedanje konstitucije naglašajo, da je življenje v skupnosti bistveno za uršulinski poklic.

Naše občestvo v veri se izraža in krepi z medsebojnim podeljevanjem molitve, apostolskega dela in celotnega vsakdanjega življenja, ki je zaznamovano s spoštovanjem in svobodo, kar je tako značilno za sveto Angelo (*Konstitucije*, 1984. Narava in poslanstvo naše ustanove 4).

Občestveni čut pa s svoje strani prispeva k priznavanju edinstvenosti vsake posamezne sestre, tako da je »vsaka priznana zaradi sebe same, sprejeta in ljubljena v svoji drugačnosti« (*Konstitucije*, 1984. Naše skupno življenje 80).

Uršulinska duhovnost je zaznamovana z medsebojnim prežemanjem in poživljanjem ljubezni do Boga in bližnjega, do sosester kot tistih, h katerim so poslane, predvsem v vzgojni dejavnosti.

²⁶ Platovnjak, *n.d.*, str. 146.

²⁷ Prav tam.

Duhovnost slovenskih uršulink

Vsaka ustanova v Cerkvi je utemeljena v duhovnosti evangelija, s tem da močnejše živi in izraža njegov določeni vidik. Konstitucije *Živite novo življenje* poudarjajo, da duhovnost uršulink

izvira iz evangelija in črpa iz vsega duhovnega bogastva Cerkve. Vendar jo je naše izročilo zaznamovalo s poudarki, ki so ji lastni (*Konstitucije*, 1984. Naše duhovno življenje 47).

Izpostavili smo značilen mericianski vidik življenja evangelija, ki se je po navdihu Angele Merici razvil v Družbi svete Uršule in se ohranil v konstitucijah ustanov, ki so se razvile iz njene karizme. To poglavje pa želi nakazati, kako so oblike verovanja, ki so se posebej razvile v slovenskem prostoru, zaznamovale duhovnost slovenskih uršulink.

S. Jasna Kogoj ugotavlja, da se je v duhovnosti slovenskih uršulinskih samostanov vedno izražal kristocentrični značaj. Značilne pobožnosti, ki so se v njih gojile, so se nanašale na osebo Jezusa Kristusa, in sicer češčenje svetega Rešnjega Telesa, Srca Jezusovega, Jezusovega trpljenja. Gojile so tudi pobožnost do Matere Božje, svetega Jožefa in uršulinskih redovnih zavetnic.²⁸

Češčenje svetega Rešnjega Telesa je zavzemalo v uršulinski duhovnosti izbrano mesto. Obhajanje evharistije, posebej slovesno ob praznikih z večdnevnimi pripravami nanje, celodnevne in tudi celonočne adoracije Najsvetejšega, procesije svetega Rešnjega Telesa so poglobljale ljubezen do Jezusa Kristusa tako pri redovnicah, pri njihovih gojenkah kot pri številnem ljudstvu, ki se je teh pobožnosti udeleževalo. Podobno se je v ljubljanskem in škofjeloškem samostanu ukoreninila pobožnost Srcu Jezusovemu, ki je prav tako pritegovala številne množice. Pobožnost Jezusovemu trpljenju je bila zelo ljuba sveti Angeli, ki je svoje sestre imenovala »moje predrage in spoštovane sestre in matere v krvi Jezusa Kristusa« (*Oporoka, Uvod 4*). Kot zunanji izraz te pobožnosti se je sestram zelo priljubil križev pot. Pobožnost do Marije je našla različne oblike v povezavi z različnimi Marijinimi prazniki. V pobožnosti in praznovanja so sestre uvajale svoje učenke in gojenke, kot pridigarje

²⁸ J. Kogoj, *Uršulinke na Slovenskem: Ob 200-letnici prihoda uršulink v Škofjo Loko*, Uršulinski provincialat, Ljubljana 1982, str. 79.

ob slovesnih praznovanjih so vabile cerkvene dostojanstvenike in s tem pritegnile tako gosposko kot preprosto ljudstvo. Tako so pobožnosti, ki so jih kot hčere slovenskega naroda povsem naravno prisvojile, kot ustanova razvijale in poglobljale in v tej obogateni obliki vračale svojemu ljudstvu. Navedene pobožnosti se v uršulinskih skupnostih še vedno gojijo, čeprav v življenju krščanskih skupnosti ne zavzemajo več enakega mesta.

Uršulinke, med njimi tudi slovenske, so v zvestobi navodilom ustanoviteljice, s pomočjo pravil in konstitucij, ki so odsevale mericiansko »zaročniško-materinsko« duhovnost, skozi stoletja ohranile navdih svete Angele. Uporabljale so vire in sredstva duhovne rasti, h katerim je sveta Angela Merici spodbujala svoje duhovne hčere na tej poti. Uporabljale pa so tudi druga sredstva, ki so jih narekovali spremenjeni časi in potrebe po medsebojnem prežemanju kontemplativnega in apostolskega življenja. Kronike ljubljanskih in škofjeloških uršulink kažejo, kako so odgovarjale na čut slovenskega vernika za češčenja, tipična za naše kraje. Hkrati pa so naše ljudstvo v njegovih tipičnih izrazih vernosti utrjevale, saj so bile njihove cerkve vedno odprte tistim, ki so v njih iskali poglobitev svoje duhovne poti vere, upanja in ljubezni. Za to si prizadevajo tudi danes.²⁹

S svojo duhovno usmerjenostjo so posebej zaznamovale in oblikovale gojenke v svojih šolah. S tem so nedvomno sooblikovale lik slovenske ženske. Danes to skušajo nadaljevati z novimi oblikami apostolskih dejavnosti. S svojim načinom uresničevanja enosti med kontemplacijo in apostolatom, ki odseva mericiansko enost med zaročništvom in duhovnim materinstvom, so lahko vedno znova izziv za slovenskega kristjana, da bi tudi sam globlje zaživel enost med »duhovnim« življenjem, v molitvi in liturgiji, in »svetnim« življenjem, v družini in v družbeno-socialnem in kulturnem poslanstvu.³⁰

²⁹ Platovnjak, *n. d.*, str. 160.

³⁰ Platovnjak, *n. d.*, str. 161.

Sklep

Ustanoviteljici uršulink sveti Angeli Merici je izvirno ustanovo deviške posvetitve sredi sveta navdihnil Gospod, hkrati pa jo je na svoj način usmerjalo tudi čutenje njene dobe. Odprla je novo življenjsko izbiro za žensko na prehodu iz srednjega veka v renesanso v severni Italiji, ki v prenovljenih oblikah obstaja tudi danes. Toda ta novost pri Angeli ni sad filozofsko-teološkega razmisleka v kontekstu renesančnega humanizma, čeprav je poudarjal tudi vidike krščanstva, ki jih je uredničevala, kot razvijanje vedno globljega odnosa z Bogom in po njem z ljudmi. Morda je njeni izvirni ustanovi bil v pomoč pojav vse večjega števila žensk, ki so v tem obdobju izbrale svojo lastno pot zunaj dotlej normativne poti v zakon ali samostan. Nekatere so izbrale samskost – in nekatere med njimi so živele globoko duhovno življenje – med njimi je tudi Angela Merici.

Družba, ki jo je ustanovila, in Spisi, ki jih ji je izročila, so sad njenega živetelega duhovnega izkustva. V njem deviška posvetitev Jezusu Kristusu predstavlja srčiko življenja, v katero je uvedla Družbo. Deviška posvetitev je bila močan magnet, s katerim je bila v obstoj priklicana nova ustanova brez drugih ugodnosti samostanskega življenja. Z deviško posvetitvijo se v družbeno-ekonomskih okoliščinah članic Družbe načeloma ni nič spremenilo, v notranjosti posameznice pa se je tako rekoč vse. V objektivno nespremenjenih okoliščinah so Angeline hčere z identiteto neveste/soproge Jezusa Kristusa živele novo življenje, s tem pa so začele prekvašati družbo. Vse ostale odnose so preverjale na temelju nebeškega zaročništva. Le-to so dojemale kot edinstveni dar Božje ljubezni. Iz Spisov je vidno, da je ustanoviteljica svojim duhovnim hčeram prenesla pričevanje za vzvišenost skrivnostne ljubezenske zveze, v kateri si sam Jezus Kristus izvoli žensko osebo za svojo zaročenko/soprogo, ona pa njegovo izvolitev sprejme. S tem mu »obljubi svoje devištvo in samo sebe« (*Nasveti. Peti nasvet* 21). To pomeni (skupaj z drugimi odlomki o darovanju), da v osebni ljubezni Bogu izroča vso sebe z vsemi zmožnostmi. Ta izvolitev in odgovor izvoljene predstavljata v očeh ustanoviteljice »edinstven dar«, ki presega odlike najvišjih slojev (*Pravilo. Uvodna beseda* 5.6).

Za renesančnega človeka, ki se je začel obračati k posamezniku in povečevati njegovo edinstvenost, še vedno pa gradil svoj obstoj na

Bogu, je takšen način življenja pomenil vrednoto. Posebej je to priznanje ženski osebi, ker je izvoljena za najbolj intimen duhovni odnos z Bogo-človekom Jezusom Kristusom. Ta izvolitev ji daje izjemno možnost, da do vse polnosti zaživi ljubezen z Bogom, kar je najvišji cilj in izpolnitev človeka. V tej izvolitvi je potrjena tudi kot svobodna oseba, saj je povabljena, da na izvolitev odgovori svobodno brez kakršne koli prisile. Povabilo velja ne glede na stan – v Družbi so bile delavke in služkinje skupaj s hčerami iz višjih slojev.

Kaj takšna posvetitev Bogu pomeni sodobnemu človeku, ki živi v pluralizmu različnih vrednotenj človeka, tudi tistih, ki ne priznavajo Boga in človekove presežnosti?³¹ In k čemu kliče ta pluralna družba uršulinke na Slovenskem? V srečanju z različnimi veroizpovedmi se vedno znova potrjuje, da za iskrenega iskalca ali vernika v kateri koli veroizpovedi posvetitev Bogu pomeni vrednoto. Vsaka religija pozna posvetitev Bogu, ki pomeni določeno izločitev iz svetnega območja in prestop v sakralno. Pristen vernik čuti strahospoštovanje pred posvečenim. To je klic uršulinki na Slovenskem, da svojo posvetitev iskreno in avtentično živi, iz spoštovanja do Boga, do sebe in tistih, ki imajo pravico biti priče iskreni izročitvi človeka Bogu. To je dolžna tudi do agnostikov in nevernikov. Zanje morda njena posvetitev pomeni vrednoto, v kolikor se izkazuje v požrtvovalni ljubezni do sočloveka. Takšno ljubezen uršulinki narekuje že zvestoba karizmi njene ustanoviteljice. Zgled Angele Merici in obstoj njene ustanove v različnih oblikah potrjuje, da posvetitev Jezusu Kristusu more dati ženski trdnost, razviti njene zmožnosti in jih osrediniti na ljubezen, kar vse more izpolniti človeško eksistenco.

³¹ Za osnovno orientacijo nam služi nekaj podatkov zadnjega popisa prebivalstva leta 2002 ter raziskovanj javnega mnenja leta 2007 v Republiki Sloveniji (Urad za verske skupnosti RS, *Statistični podatki o veroizpovedi in pripadnosti verskim skupnostim*, http://www.arhiv.uvs.gov.si/fileadmin/uvs.gov.si/pageuploads/razni_dokumenti/statistika.pdf, 10. 6. 2013). Večina prebivalstva je v zadnjem popisu prebivalstva odgovorila na neobvezno vprašanje o verskem ali drugem prepričanju. Večina se je opredelila za pripadnost določeni veroizpovedi, od tega 57,8 % katoliški. 10,1 % se jih je opredelilo za nevernike, 15,7 % jih ni želelo odgovoriti, za vernika, ki pa ne pripada nobeni veroizpovedi, se je razjasnilo 3,5 %, 7,1 % pa jih sodi v skupino neznano. Po raziskovanju javnega mnenja iz leta 2007 večina prebivalstva pripada določeni verski skupnosti, od tega rimokatoliški 66,3 %, nobeni ne pripada 18,3 % prebivalstva, ne ve oz. ne more odgovoriti 9,6 %.

B i b l i o g r a f i j a

1. Cevc, M. P. (2009), *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku*. doktorska disertacija. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
2. Durkin, M.-C. (2005), *Angela Merici's Journey of the Heart: The Rule, the Way*. Woven Word Press.
3. Kogoj, J. (1982), *Uršulinke na Slovenskem: Ob 200-letnici prihoda uršulink v Škofjo Loko*. Ljubljana, Uršulinski provincialat.
4. *Konstitucije Rimske unije reda svete Uršule, »Živite novo življenje«* (1984). Rim, Istituto Pio XI.
5. Mariani, L., Tarroli, E., Seynaeve, M. (1989), *Angela Merici: Contributions towards a Biography*, prev. Ignatius Stone. Milano, Editrice Ancora.
6. Mazzonis, Q. (2007), *Spirituality, Gender and the Self in Renaissance Italy: Angela Merici and the Company of Saint Ursula (1474-1540)*. Washington, The Catholic University of America Press.
7. Merici, A. (1996), *Gli scritti. Regola. Ricordi. Testamento*. Testi antichi, traduzione in italiano moderno e divisione in versetti a cura di Luciana Meriani e Elisa Tarolli. Brescia, Queriniana.
8. Merici, A. (2007), *Spisi svete Angele Merici: Pravilo. Nasveti. Oporoka*, ur. Štefka Klemen. Maribor, Slomškova založba.
9. Platovnjak, I. (2002), *Duhovnost uršulink na Slovenskem*. V: M. J. Kogoj (ur.): *Tristo let ljubljanskih uršulink*. Ljubljana, Družina, 137–162.
10. *Pravilo in konstitucije Instituta uršulink Rimske unije* (1929). Rim, Arhiv Uršulinskega samostana v Ljubljani (AULj), fasc. 5.

R A M A Z A N S K I S L I Č I C I

MOLITEV OB SVITU

Mala mošeja v predmestju.
Vsa iz lesa izrezljana.
Mladi imám je nestrpen.
Rad bi se čim prej
vrnil domov k svoji nevesti.
Zato poruši svetóst obreda
z izvedbo v tempu allegro.
Skrivni pogledi spremljajo tujce,
ki redko zaidejo sem.
Angel sedi poleg mene
in zeha.
Podamo si rôke in zginemo v noč.
Mošeja ostane v temí,
polna svetlobe.

VEČERNA MOLITEV

Verzi Korána
odmevajo v zrak.
S čelom na tleh vsrkavam
vročo zemeljsko moč.

Turisti strmijo skozi rešetke.
Ne véjo, ali jih slika molitve odbija
ali čudno privlači.

Eden nas fotografira,
potem mu postane nerodno.

Zaslutil je angele,
ki lahkotno posedajo vsenaokoli
in se smehljajo.

Barbara Hočevar Balon

DUHOVNOST JE NJEN NAČIN ŽIVLJENJA

E l a P o r i ć

Esej

Izvor duhovnosti

Duhovnost je ena od razsežnosti človeka in je neločljiva od njega. Pojem duhovnosti je zelo širok. Tako lahko vsak posameznik duhovnost razume po svoje in jo na svoj način tudi izraža. Vendar ni človeka, ki ne bi v sebi imel duhovnosti. To je izvor človekove zavesti (zavedanja »jaz sem!«), življenjskega smisla (čemu živim) in etike (ali vem, kaj je dobro).

Ne glede na to, ali pripadamo določeni religiji ali ne, je beseda duhovnost/spiritualnost razumljena na več načinov; razumemo jo kot odnos do Boga, iskanje notranjega miru, premagovanje ovir sodobne družbe ipd. Sodobna družba nam ponuja toliko dobrin – hrano, dom, nešteto možnosti za preživljanje prostega časa – in vsi vemo, kako pomembno je vse to za kakovostno življenje. Prav občutek, ko se zavedamo, da imamo vsega na pretek, lahko pripelje do trenutka, ko ugotovimo, da nismo zadovoljni. In na tej točki začne veliko ljudi iskati notranji mir in načine, kako doseči duhovni mir.

Duhovnost v islamu je neločljiva od zavesti o Enem in Edinem Bogu¹ ter življenju, ki je skladno s tem prepričanjem. V osnovi islama počiva realnost Boga, Enega in Edinega, Absolutnega in Neomejenega, Dobrega in Milostnega, Tistega, ki je obenem transcendenten

¹ V islamu je Bog poimenovan z arabskim imenom Allah. Allah v islamu ni niti moški niti ženska.

in imanenten,² ki je verniku bliže kot njegova lastna žila odvodnica. Načelo Enega Boga (Tewhid) počiva v srcu islamske duhovnosti. »Cilj duhovnega življenja je, da nas približa vrhovnemu Bitju, našemu Gospodarju ter da smo deležni Njegove naklonjenosti. Človek se poskuša »obarvati v barvo Boga«, kot navaja Kur'an (Koran), da gleda z Njegovimi očmi, govori z Njegovimi usti, skratka, popolnoma se podreja Njegovi volji, vse dokler se Mu ne podredi toliko, kolikor dopušča človeška slabost«. ³

Bog je izbral človeka za Svojega namestnika na zemlji (khalifah), kar Seyyed Hossein Nasr razlaga, kot da je ljudem dal »moč, da vladajo na zemlji, a pod pogojem, da ostanejo pokorni Bogu«. Bog je ustvaril Adema (Adama) kot prvega človeka in vdihnil vanj dušo (božanski element v človeku). Tako duhovnost postane dejstvo.⁴ V nadaljevanju S. H. Nasr navaja, da je »namen človekovega ustvarjanja Božja ljubezen do spoznanja Njega samega, spoznanje, ki bo prišlo s pomočjo Božjega posrednika na zemlji, človeka/človeštva. Za človeško bitje spoznati Boga pomeni izpolniti prvobitni namen ustvarjanja, kajti Bog ima rad, da je spoznan«. ⁵ Bog je tako kot Adema (Adama) ustvaril tudi prvo žensko, Havo (Evo). S stvarjenjem človeškega bitja je Bog izpopolnil ustvarjanje Kozmosa. Tako sta moški in ženska že od samega začetka popolnoma enakopravna,⁶ kar pomeni, da ne moreta postati neenakopravna (kar je pogost očitak in predsodek). Zato na podlagi stališča o enakopravnosti zelo težko govorimo o moški in ženski duhovnosti v islamu. Duhovnost je ena tako kot njen vir in kot taka je v enaki meri dostopna obema spoloma.

² Bog je transcendenten (Tisti, ki je nad vsem, kar je ustvaril) in imanenten (Tisti, ki je prisoten v vsem, kar je ustvaril).

³ M. Hamidullah, *Uvod u islam*. International association the aid to muslim of Bosnia and Herzegovina, Zagreb 1993, 44.

⁴ Prisotnost duha v telesu postane dejstvo ob smrti. Če velja, da je srce glavni organ, ki vzdržuje telo in ob njegovem normalnem delovanju človek živi, si lahko postavimo retorično vprašanje: Ali je srce prisotno v telesu tudi pri mrtvem človeku? Da, vendar mu manjka bistvo, to pa je duša.

⁵ S. H. Nasr, *Srce islama; trajne vrijednosti za čovječanstvo*, El-Kalem, Sarajevo 2002, str. 27.

⁶ Enakopravnost je treba razumeti v smislu religijske odgovornosti, da so enaki pred Božjim zakonom.

Med vire duhovnosti poleg tistega Prvega uvrščamo tudi Kur'an (Koran) »kot središčno teofanijo (bogojavljanje) v islamu, izvor metafizike, kozmologije, teologije, prava, etike, zgodovine in splošnega pogleda na svet«. ⁷ Kur'an je za človeka vodilo skozi življenje ter vodilo, iz katerega črpa duhovne elemente. Kur'an je pri muslimanu/ki prisoten vedno, vsak dan. V vsakem trenutku muslimani/ke ponavljajo stavke iz Kur'ana, kot je Bismillah (Bismillahi-rahmani-rahim), kar pomeni V imenu Vzvišenega Usmiljenega Boga, s katerim začenjajo vsa dobra dela in jih posvečajo Bogu. S stavkom Elhamdulillah, kar pomeni hvala Bogu, končajo vsako delo ter sprejmejo dobre in slabe stvari v življenju z zahvalo Bogu, ker se zavedajo, da je dobro in slabo dano od Boga. Celo v vsakdanjem pozdravu Esselamu alejkum (Mir z vami) širijo sporočilo miru in spoštovanja v imenu Boga. Koran je bil razodet poslancu Muhammedu, a. s. (Bog naj ga blagoslovi in mu podari mir). Poslanec Muhammed je obenem oseba, ki jo ima Bog najraje. Muhammedovo življenje je za muslimane vzorec, po katerem naj bi se ravnali. Njegov način življenja, njegove vrednote, dejanja in govori so polni duhovnosti, kajti čeprav je bil poslanec, si je vedno prizadeval, da je bil v vsakem trenutku predan Bogu.

Za islam lahko rečemo, da ga sestavljajo tri ravni: islam, iman in ihsan. Islam pomeni predanost Bogu, beseda iman pomeni verovanje, ihsan pa duhovno lepoto. Čeprav Kur'an (Koran) poudarja, da so vsi ljudje enaki pred Bogom, pa se med seboj lahko razlikujejo po stopnji predanosti Bogu ter po duhovnih in moralnih vrednotah. Na prvi ravni (ravni islama) se od ljudi pričakuje, da sprejmejo in izpolnjujejo temeljne dolžnosti islama. ⁸ Druga raven, raven imana ali verovanja, pričakuje od ljudi ne samo verovanje v Boga, temveč tudi v Njegove meleke (anđele), odposlance, knjige (razodetja), sodni dan in Božjo voljo. Tretja in obenem najvišja ter najbolj zaželena stopnja je predanost Bogu, kot da Ga vidimo (Ihsan). To pomeni, da se v vsakem trenutku zavedamo in ravnamo tako, kot da nas Bog vidi, čeprav mi Njega ne vidimo. »Ni vsak muslim (pripadnik islama) obenem tudi mu'min (verniki) in

⁷ Nasr, *n. d.*, str. 43.

⁸ V islamu poznamo pet praktičnih temeljnih dolžnosti, in sicer: šehada (verovanje v Boga in priznanje Muhammeda za Božjega poslanca), namaz (petdnevna molitev), post v mesecu ramazanu, zekat (versko materialno darovanje) in hadž (romanje v Mekko).

ni vsak mu'min obenem tudi muhsin (pripadnik tretje ravni), čeprav mora biti muhsin obenem tudi mu'min in muslim«. ⁹

Osnova islamskega razumevanja duhovnosti je torej pridobiti Božjo naklonjenost. Božje naklonjenosti ne pridobivamo samo skozi molitvene obrede, temveč tudi s svojimi dejanji, mislimi, besedami, občutji, medsebojnimi odnosi ipd. Tako islamsko dojetje duhovnosti postane vsakdanji način življenja, ker je islam način življenja in vsak naš »korak« je lahko duhovnost. Takole meni Muhammed Hamidullah: »Ukvarjanje zgolj in samo z vero brez prakse nima veliko vrednosti. Izvajanje dobrih del brez verovanja v Boga je s stališča družbe morda boljše kot delati zlo, vendar v duhovnem pogledu ne more prinesiti veliko dobrega«. ¹⁰

V moderni dobi so nastala nova gibanja, poimenovana »womanspirit« (nov pojem izražanja duhovnosti žensk, novodobna duhovnost), kar naj bi promoviralo duhovno iskanje in ustvarjalnost žensk v duhovnem pomenu ali nastanek t. i. feministične duhovnosti. ¹¹ Ta nova gibanja bi bilo težko primerjati s konceptom islamske duhovnosti, kajti kot je bilo že navedeno, islam kot način življenja pomeni duhovnost (kar bi lahko pomenilo, da že v osnovi ni potrebe po novem načinu izražanja duhovnosti). Gledano z druge plati so novodobna duhovna gibanja nastala predvsem zato, »da bi presegla znanstvene in religijske okvire pogleda na svet«, ¹² kar pa je spet v nasprotju z dojetjem islamske duhovnosti.

Izražanje duhovnosti

Ali je duhovnost v današnjem času postala potreba? Po mnenju znanega evropskega muslimanskega intelektualca Tarika Ramadana se v današnjem času »spiritualno življenje zelo pogosto meša z različnimi

⁹ Nasr, *n. d.*, str. 93.

¹⁰ Hamidullah, *n. d.*, str. 45.

¹¹ Več lahko preberemo v članku »New age in ženska duhovnost« avtorice Tine Ban (T. Ban, New age in ženska duhovnost, *Ženske in religija. Poligrafi*, 12, 2007, str. 145-161).

¹² Ban, *n. d.*, str. 146.

tehnikami«, s pomočjo katerih osebe pridejo do duhovnosti, za katero si morajo vzeti dodaten čas.¹³

Muslimanka živi z občutkom duhovnosti. To je del njene osebnosti, njenega vsakdanjika. Kot smo že omenili, v islamu duhovnost težko delimo na moško in žensko. Ena od obveznosti vsake muslimanke ob spolni zrelosti je hidžab.¹⁴ Hidžab se omeni vsakokrat, ko govorimo o islamu, a na zelo stereotipen način. Termin hidžab je v ožjem pomenu pokrivanje ženskega telesa oziroma način oblačenja. Hidžab je islamski ženski dress code, muslimansko razumevanje dostojnosti, ki pa ne pomeni omalovaževanja druge perspektive. Hidžab ni samo meter blaga, hidžab je veliko več.

Dress code muslimanke se povezuje z močno simboliko, ki ima oporo v sami religiji. Tako hidžab pomeni predanost Bogu, nositi hidžab pomeni »*ibadet*« – storiti oziroma prakticirati Bogu drago dejanje, hidžab pomeni dostojanstvo, daje občutek zaščite, popolnosti, hidžab je duhovni mir. Tako ženska s hidžabom pomeni osebo, ki sledi določenim načelom svoje vere in ne deluje v nasprotju z njimi. Slediti načelom svoje vere pomeni prilagajanje in v določenih stvareh tudi odrekanje, obenem pa tudi čut osebne in družbene odgovornosti. Omenjeno prilagajanje in odrekanje, če ju opazujemo z drugega zornega kota, kot zunanji opazovalec, lahko privede do napačnega vtisa oziroma napačnega razumevanja hidžaba kot celote, kot osebnosti. Velikokrat se zaradi prilagajanja in odrekanja zbudi še kakšen neljub predsodek, ki pa ni upravičen. Hidžab ni samo zunanja obleka, je tudi notranja, tista moralna, in kot taka zahteva tudi odnos in spoštovanje vrednot, ki jih zapoveduje vera. Ženska, ki hidžab nosi s srcem, sledi pozitivnim moralnim vrednotam, a hkrati upošteva vrednoto strpnosti, ki je ena temeljnih islamskih vrednot, kajti islam je strpnost. S hidžabom izraža tudi svojo notranjo duhovno zavest. In zato hidžab kot notranja in moralna obleka ovrže vse predsodke o prisilnem nošenju hidžaba.

¹³ T. Ramadan, *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, Udruženje Ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2007, str. 149.

¹⁴ Termin hidžab se je med muslimani uveljavil kot izraz, ki se nanaša na oblačilno prakso muslimank ter na moralne vrednote in načela, ki se priporočajo tako ženskam kot moškim. Beseda, ki se pogosto uporablja v slovenskem okolju, pomeni naglavno ruto.

Odnos islama do poslanstva materinstva se izraža skozi pregovor poslanca (hadis) Muhammeda, naj je mir z njim: »Džennet (Raj) je pod materinimi nogami.« Poslanec Muhammed, naj bo mir z njim, je tistim otrokom, ki spoštujejo svoje matere, obljubil Džennet (Raj). Njena vloga pri oblikovanju fizične in duhovne osebnosti je velika. Zato je mati kar za tri mesta pred očetom. Mati otroku daje del sebe med nosečnostjo, porodom in dojenjem. Mati je tista, ki otrokom privzgoji vse, kar je lepega, plemenitega in vzvišenega. Ona oplemeniti otrokovo dušo ter vanjo vnaša ljubezen, spoštovanje in vse tisto, s čimer se človek bogati. Mati ni samo tista, ki otroka doji in ga s tem hrani, posreduje mu več kot samo hrano – dušo in srce. Od tod velika pozornost islama do mater in žena, ki prevzamejo skrb za dom in družino. Seveda to ženska, ki je že v osnovi predana Bogu in se zaveda Njegovega obstoja, počne s srcem in v Njegovem imenu ter ob tem verjame, da bo za ves svoj trud nagrajena. Zato je vloga matere in žene duhovnost, duhovnost, ki je obenem tudi odgovornost, za katero je včasih vredno ostati doma.¹⁵

Vendar hidžab in materinstvo nista edina načina izražanja zavesti o duhovnosti v islamu. Obstajajo še številni drugi načini, od vsakodnevnih ritualnih molitev (petkratne dnevne molitve), posta v mesecu ramazanu, verske materialne daritve (zekat), ki izraža razsežnost družbene odgovornosti muslimanov, do tistih, ki potrebujejo pomoč, obisk svetega mesta Mekke/romanje (Hadž), in tistih prikritih načinov, ki niso tako izraženi (ali pa so): nasmeh, iskrena pomoč drugemu, s spoštovanjem starejših izražamo spoštovanje do Boga, vsak izraz prijaznosti do živih bitij, darežljivost, zaupanje, odstranjevanje ovir s poti (drevje, veje, vse, kar bi oviralo prehodnost) in številna druga dejanja.

¹⁵ Velikokrat srečamo predsodek, da so muslimanke zatirane in da niso enakopravne z moškimi tudi zato, ker morajo biti doma ter lahko opravljajo le vlogo matere in žene. Seveda v resnici ni tako. Prav zaradi zgornje obrazložitve je zaželeno, da ženska, ko si lahko to privoščiti, ostane doma in skrbi za vzgojo otrok. To tudi ne pomeni, da se ji ni dovoljeno izobraževati. Obstaja veliko mater, ki so uspešne tudi na drugih področjih in opravljajo obe vlogi: vlogo matere in zaposlene ženske. Da bi ženski uspelo izpolniti svojo vlogo, ki ji jo je namenil islam, mora biti vsestransko izobražena, pa tudi če gre samo za vzgojo otrok. Ženska kot pomemben člen družbe je enako kot moški odgovorna za dobro družbe in skupnosti. Kur'an jo tako kot moškega zavezuje, da skrbi za splošne interese. Ta njena skrb in želja po napredku sta lahko izražena kot oblika duhovnosti.

Islamska duhovnost je vsestranska in je kot taka v vsaki pori našega življenja. »Ona (duhovnost) se začne natančno tam, kjer se posameznik zave svoje človeške odgovornosti pred Bogom in ljudmi tako, da v sebi občuti potrebo po Njem. Ta občutek naj bi se razširil na vse segmente našega življenja in naj bi pomenil duhovno vajo, ki presega okvire obredne religijske prakse, in njeni rezultati bi morali biti vidni povsod in vedno: v načinu, kako oseba obravnava svoje telo, upravlja svoje bogastvo, izvaja poklicne aktivnosti, živi z drugimi in kakšen je njen odnos do vseh živih bitij, odnos do okolja ipd.«¹⁶

Zelo zanimivo je, da Tarik Ramadan razlikuje med dvema vrstama duhovnosti: aktivno in inteligentno. Aktivna bi ustrezala vzorcu Ihsana – da se v vsakem trenutku zavedamo Njegove prisotnosti; tako naj bi se izražala t. i. aktivna duhovnost. V okviru inteligentne duhovnosti si moramo v vsakem trenutku življenja postaviti tri temeljna vprašanja: Kakšen je moj namen pri določenem dejanju? Katere so tiste moralne meje, ki jih ne smem prestopiti? Kakšne bodo posledice mojega dejanja? Po mnenju Tarika Ramadana bodo odgovori na ta tri temeljna vprašanja spremenili naš način dožemanja in življenja.¹⁷

Takšen način življenja, ki teži k temu, da je zavest o Njegovi prisotnosti nenehno del nas in našega življenja, naj bi nas naučil, da poslušamo druge in da smo v dialogu z drugimi. Solidarnost, medsebojno razumevanje in spoštovanje so vidiki vsakodnevnega duhovnega življenja, ko moramo biti znova duhovno odgovorni.

Muslimanke z območja Balkana pripadajo istemu kulturnemu in verskemu vzorcu ter tako enako dojemajo pomen duhovnosti in jo posledično na enak način tudi izražajo. Islam ne pozna ženske in moške duhovnosti; duhovnost je ena, tako kot njen vir. Moški in ženska v islamu kot enakopravni osebi pred Bogom lahko popolnoma enako pristopata k duhovnosti. Duhovnost je edino, v čemer se lahko razlikujeta, saj je lahko pred Bogom nekdo boljši le po višji stopnji bogaboječnosti.

¹⁶ T. Ramadan, *n. d.*, 154–155.

¹⁷ *N. d.*, 154–156.

B i b l i o g r a f i j a

1. Ban, T. (2007), New age in ženska duhovnost, *Ženske in religija. Poligrafi* 12, str. 145-161.
2. Hamidullah, M. (1993), *Uvod u islam*. Zagreb, International association the aid to muslim of Bosnia and Herzegovina.
3. Nasr, S. H. (2002), *Srce islama; trajne vrijednosti za čovječanstvo*. Sarajevo, El-Kalem.
4. Ramadan, T. (2002): *Biti evropski musliman*. Sarajevo, Udruženje Ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
5. Ramadan, T. (2007), *Evro-američki muslimani i budućnost islama*. Sarajevo, Udruženje Ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

T E M P E L J

Če bi živela v davni Indiji,
bi postala tempeljska plesalka.
S svojimi belimi dojkami
bi vabila popotne,
in na tisoče načinov
bi jih učila,
da življenje ni tako samotno.
Nudila bi jim poltene čudeže
in divjo, mehko slast.
Prosila bi Boginjo,
naj jih osvobodi spominov
in jim nakloni pozabljenje,
dokler polegajo z menoj.
Potem bi vsak od njih odšel,
očiščen,
in nikoli me ne bi pozabil.
Del Boginje bi odnesel s seboj.

Barbara Hočevar Balon

MOJE ODKRIVANJE BOGINJE – V ENAJSTIH SLIKAH

E r i k a S c h a u e r

Osebna zgodba

Leto 1972

Gimnazija v Novem mestu, prva ura zgodovine, profesorica razlaga nastanek človeštva, na grafoskopu se pojavi slika kipca Venere iz Willendorfa. Nikoli nisem marala zgodovine, dolgočasili so me opisi bojev za oblast in osvajanj ozemelj, ta slika pa je vsaj za hip vzbudila mojo pozornost. Profesorica je ob tej sliki povedala en sam stavek, ki se ga spominjam še zdaj: »V prazgodovini je človeštvo častilo kult plodnosti.« Zdaj se mi zdi, da sem morda takrat nagonsko začutila, da se za tisto podobo skriva veliko več kot samo čaščenje plodnosti. Moj odpor do zgodovine mi je zdaj popolnoma razumljiv. Globoko v sebi sem verjetno vedno vedela, da je zgodovina samo polovična resnica, samo »njegova zgodba« (angl. his story), podoba obilnega ženskega telesa brez obraza pa se je vžgala vame kot simbol zamoščane »njene zgodbe«. Kot gimnazijka sem bila popolnoma prežeta s patriarhalnimi vrednotami, očeta sem imela raje kot mamo, moške sem spoštovala bolj kot ženske, vsi moji takratni vzorniki so bili moški, o sebi kot ženski pa sploh nisem razmišljala. Hotela sem biti človek, ne ženska; in takrat se še nisem zavedala, v kakšno odtujenost od sebe me je to vodilo. Kljub temu pa se me je ta ženska podoba v poplavi moških zgodovinskih likov močno dotaknila. Veliko pozneje sem prebrala, da je bilo takšnih in podobnih kipcev najdenih ogromno, v knjigah Marije Gimbutas sem videla še veliko različnih upodobitev ženskega lika, kar govori o pomenu ženskega bitja v pradavnini, a Venera iz Willendorfa je ena od najstarejših in jo še vedno vidim kot nekakšno pramater vseh ostalih. Skorajda slišim jo,

kako mi govori: Tu sem takšna, kakršna sem, ne potrebujem dovoljenja, da sem, kakršna sem. Nagovarja me, naj si tudi jaz upam biti takšna, kakršna sem. Izzareva močno, žensko prisotnost, ki je v sodobnem svetu žal ni mogoče čutiti še skoraj nikjer.

Leto 1981

Od dopisovalke iz Velike Britanije dobim feministično revijo *Spare Rib* in odpre se mi nov svet. Naročim se na nemško feministično revijo *Emma*, preberem prvo feministično knjigo nemške feministke Alice Schwarzer *Majhna razlika* in njene velike posledice. Tako me navduši, da jo skoraj celo prevedem ter jo dajem prijateljicam in znankam v branje. V feministični literaturi sem našla novo razlago sveta, ki sem jo takoj prepoznala kot veliko bolj resnično od vsega, kar sem slišala prej. Odkritje feminizma je bilo zame kot razsvetljenje, saj sem skorajda v hipu razumela vse, kar se mi je dogajalo do takrat, vse moje muke in vsa spraševanja so končno dobila odgovore. Najbolj dragoceno od vsega je bilo spoznanje, da z mano ni nič narobe in da tako zelo trpim samo zato, ker živim v družbi, ki je že v svojem temelju nepravilna, v družbi, v kateri je en spol bolj cenjen od drugega in je to sprejeto kot nekaj samoumevnega. Že takoj ob rojstvu sta za dečke in deklice napisana dva različna scenarija. Dečki so vzgajani v bitja, ki bodo pomembna in podpirana, deklice pa v bitja, ki bodo manj pomembna in bodo podpirala druge. S tako izkrivljenim pogledom nastane patriarhalna družba, v kateri je vse, kar počnejo ali izrazijo moški, bolj cenjeno in višje vrednoteno od tistega, kar počnejo ali izrazijo ženske. Ženske bodisi prirojene ali privzgojene lastnosti (razprave o tem, kaj je privzgojeno in kaj prirojeno, se mi zdijo popolna izguba časa), kot so smisel za odnose in komunikacijo, miroljubnost, čut za pravičnost in skrb za sočloveka, patriarhalna družba s pridom izkorišča, a žensk za to ne nagrajuje. Žensko delo, ki je v veliki meri podpornega značaja in brez katerega družba sploh ne bi mogla obstajati, ni cenjeno – iz preprostega razloga: ker ga opravljajo ženske, ki so sistematično vzgajane tako, da ne cenijo samih sebe. Zaradi različnega vrednotenja spolov pride tudi do tega, da ženske med seboj tekmujejo za pozornost moških. Če so moški tisti, ki imajo v svetu moč in ki določajo, kaj je pomembno in kaj ni, ženske

pa te moči nimajo, je skorajda logično, da se ženske borijo za priznanje moških in moške družbe, saj lahko samo tako pridejo do občutka lastne vrednosti. V resnici pa s tem žrtvujejo same sebe in podpirajo sistem, ki jih tlači in omejuje. V tem obdobju sem spoznala, da se najhujša kršitev človekovih pravic dogaja ženskam in da iz te kršitve izhajajo vse ostale, kajti delitev ljudi na dva spola je temelj naše družbe. Patriarhalne drže in stališča se v svetu odražajo na milijone načinov, in ko sem vse to oza-veščala, je v meni bolj in bolj vrelo in čutila sem vse večjo potrebo po tem, da bi se o tem pogovarjala z drugimi ženskami. Feminizem mi je pomenil gibanje, ki ne more obstajati brez skupnosti, brez povezanosti z drugimi ženskami. Spoznala sem nekaj žensk, ki se niso bale, da jih bodo ljudje imeli za sovražnice moških, in v druženju z njimi sem ime-la občutek, da končno postajam živa. Vsem nam je bilo jasno, da pri feminizmu ne gre za sovraštvo do nikogar. Če smo kaj sovražile, smo sovražile zgolj nepravico. Želele smo, da bi bil v svetu slišan in upo-števan tudi ženski glas. Želele smo nevidno žensko perspektivo narediti vidno. Želele smo boljše življenje za vse. A s svojimi idejami smo bile pred časom. Kot prerokinja Kasandra smo govorile stvari, ki jih družba še ni bila pripravljena slišati. Beseda feminizem je postala osovražena, kar je v patriarhalnem svetu seveda razumljivo. Jaz pa vedno s ponosom povem, da sem feministka, ker mi feminizem pomeni napredno in vi-zionarsko gibanje, ki si prizadeva za boljše življenje vseh bitij na našem planetu in se loteva stvari pri samem korenu. Kakšen bi bil naš svet, če bi bili moški in ženske dejansko enakopravni ter enako cenjeni in upoštevani na vseh področjih življenja? Kaj bi se zgodilo, če ne bi nih-če več hotel igrati predpisane družbene vloge žensk? Kaj sploh je tako imenovana »ženstvenost«, ki jo moramo ženske baje ohranjati za vsako ceno? Kakšno bi bilo moje življenje, če bi ga že od začetka živela kot svobodno bitje? Vse to sem se takrat spraševala, skupaj z drugimi žen-skami, ki so bile dovolj pogumne, da so si postavljale takšna in podobna vprašanja. Želele smo izstopiti iz patriarhalnih kontekstov in razlag ter same odkriti, kdo zares smo. Končno sem našla svoj prostor pod son-cem. Na steno sem si obesila poster z ženskim likom in napisom: »Sem ženska, ki rojeva sâmo sebe.« In prav zares sem se tako počutila – kot da se šele rojevam in niti ne vem, kaj bom postala. To je bil vznemirljiv čas številnih možnosti, čas, ko sem se veselila prihodnosti, veselila sem

se srečanja s sabo, veselila sem se življenja. S pomočjo feminizma sem si upala postaviti pod vprašaj čisto vse, kar me je družba do takrat naučila o ženskah in moških ter svetu nasploh, in začela sem spoznavati, da sem v svojem življenju samo jaz edina in najbolj pristojna avtoriteta. Začela sem si zaupati.

Leto 1985

Ljubljana, ženski večer v klubu K4, odprt samo za ženske, v organizaciji feministične skupine Lilit. Čudovito vzdušje, ki ga je ustvarilo več kot dvesto žensk, ki je za en večer izstopilo iz patriarhalnega sveta. Za en večer smo se umaknile sicer povsod prisotnemu moškemu pogledu. Vedela sem, da živim v svetu, ki se je pet tisoč let razvijal v skladu s predstavami in potrebami moške polovice človeštva in hrepenela sem po tem, da bi odkrila ženski svet. In ta pomemben aprilski večer je bil vsekakor posvečen odkrivanju ženskega sveta, ker smo gledale samo druga drugo in same sebe v očeh drugih žensk. To je bila za večino od nas povsem nova izkušnja. Jaz sem to doživljala kot osvobojenost in postalo mi je še bolj jasno, da v svojem vsakdanu živim kot tujka v moškem svetu, vedno ogrožena, vedno ocenjevana, vedno nadzorovana. Med samimi ženskami pa sem lahko bila to, kar sem. Ni mi bilo treba nikomur ugajati, nisem se počutila kot spolni objekt, nihče me ni nadlegoval, bila sem v javnem prostoru in počutila sem se varno. Prekrasen občutek. Omamljena sem bila od prekipevanja ženske energije, nasmehov, radosti, skorajda ekstatičnega veselja in upanja, da lahko skupaj naredimo revolucijo in ustvarimo svet, ki bo boljši za ženske in za vsa bitja na planetu. Preplavljena z neizmerno ljubeznijo do žensk sem takrat tudi v polnosti dojela, zakaj se patriarhalna družba tako boji združevanja žensk in zakaj ji veliko bolj ustreza, da smo tekmiče. Zaslutila sem namreč, kakšna izjemna sila bi se prebudila, če bi se ženske znebile privzgojenih zgrešenih prepričanj o sebi in delovale skupaj, če bi vedele, da smo pomembne ter da so naše izkušnje in naše zgodbe pomembne. Ženske v tej kulturi večinoma nimamo izkušnje, da smo slišane, zato mnoge nikoli ne razvijemo resničnega zaupanja vase. Nenehno iščemo potrditev zunaj sebe, in ker to počnemo v ženskam nenaklonjeni kulturi, je takšno početje vedno samouničevalno. Ko pa

smo skupaj in ne iščemo potrditve, pač pa preprosto samo smo druga z drugo, si lahko damo dragoceno darilo slišnosti in s tem druga drugi pomagamo do zaupanja vase in v svoje videnje sveta. Ko sem se tistega večera vračala domov, je v meni kar kipel od čustev: Oh, kako rada imam ženske, prav vse so moje sestre! Povezane smo globoko v celicah, razumemo druga drugo, podpiramo druga drugo, skupaj smo močne in nepremagljive. Vsaka zase ne moremo narediti veliko, skupaj pa lahko naredimo vse! Skupaj lahko spremenimo svet! Spremenile bomo svet!

Leto 1987

Kersnikova 4, pisarna ŠKUC-a – na sestanek skupine Lilit pride Meta in zaljubim se na prvi pogled. Šarmantna je, inteligentna, duhovita, samozavestna, a obenem slutim v njej posebno ranljivost. Načeloma ne pijem alkohola, a tisti večer skupaj z njo pijem pivo, smejim se njenim domislicam, vrti se mi v glavi in vem samo to, da sem se zaljubila in da sem srečna, srečna, srečna. Prej sem se vedno zaljubljala v moške in začudilo me je, kako drugačen občutek je bil, ko sem se zaljubila v žensko. Nič ni bilo vnaprej določeno, vse je bilo popolnoma odprto, obenem pa me je prežemala še sladkost upora, saj sem vedela, da sem prekršila glavni patriarhalni tabu – in to je dalo mojemu feminizmu še dodaten zagon. Ženske se lahko borijo proti patriarhatu ali proti čemurkoli, lahko demonstrirajo, lahko pišejo pamflete in knjige, v javnosti lahko počnejo malodane karkoli, a nenapisana družbena zapoved je, da mora ženska v svojem intimnem življenju na prvo mesto postaviti moškega. Če take povezave z moškim nima oziroma je ni vsaj nekoč imela, v javnem življenju nima verodostojnosti, ne jemljejo je resno, potihem jo pomilujejo in – kar je najhuje – tudi sama ponotranji te poglede in se brez povezave z moškim počuti manjvredno. Ko sem se zaljubila v žensko, sem se pridružila ženskam na robu družbe, ženskam, ki v družbi nimajo statusa normalnosti, ženskam, ki morajo pomemben del svojega življenja skrivati. V ženskih krogih sem se razglasila za politično lezbijko. Kaj to pomeni, sem morala takrat in pozneje pogosto razlagati, saj je bil ta pojav pri nas skorajda neznan. Na Zahodu pa je bilo veliko takšnih žensk, ki so zaradi feminističnega prepričanja izbrale lezbištvo kot življenjski stil. Zavračale so sistem moške nadvlade na vseh področjih

življenja, vso svojo energijo so posvečale ženskam in feminističnemu delu. Niso bile spolno dostopne za moške, niso pa nujno imele spolnih stikov z ženskami. Ko se je moje ime pojavilo v prilogi tednika *Mladina*, ki je bila posvečena ljubezni med ženskami, sem v službi na lastni koži izkusila, kaj pomeni biti član prezirane manjšine. Nikoli ne bom pozabila slabo prikritega odpora in strahu na obrazih mojih takratnih sodelavk ter večinoma posmehljivih pogledov sodelavcev. Takrat sem začela razmišljati o tem, da ti ljudje v resnici sploh ne poznajo ljubezni. Če bi jo poznali, ne bi mogli tako gledati na istospolno ljubezen, ker jih ne bi popolnoma nič ogrožala. Če si sam srečen in zadovoljen, privoščiš srečo tudi drugim. Če pa nisi srečen, je ne privoščiš niti drugim. Takrat sem prišla do ideje, da bodo tudi heteroseksualni ljudje lahko začeli ustvarjati bolj ljubeča in enakopravna partnerstva šele takrat, ko bo v družbi popolnoma enako sprejeta tudi homoseksualna ljubezen. Šele takrat bomo lahko svobodno izbrali tisto, kar je za nas najbolj prav. Do takrat pa te svobode nimamo in brez svobode ni ljubezni.

Leto 1988

Od prijateljice iz ZDA dobim revijo *Woman of Power* s podnaslovom »revija za žensko duhovnost, politiko in umetnost«. Revija je polna fantastičnih člankov, intervjujev in fotografij. Nad vsebino sem tako navdušena, da mi zaradi čustvenega vznemirjenja tako razbija srce, da vso noč ne zatisnem očesa. Ja! To je to! Končno! To je prava stvar! V to verjamem in za to se bom borila, za to bom dihala, za to bom živela. Feminizem v skupini *Lilit* mi takrat ni bil več dovolj, čutila sem, da nekaj bistvenega manjka, naši pogovori so postajali vse bolj težavni in nesproščeni, vse več je bilo nesporazumov, ki jih nismo znale razčistiti, vse več je bilo nezadovoljstva, ki ga nismo znale pravilno izraziti. Ženske so skupino zapuščale, velikokrat kar brez razlage. Globoko sem žalovala za vsako posebej in vedela sem, da je z našim feminizmom nekaj zelo narobe. Ko sem prebirala to revijo, pa mi je postajalo jasno, kaj manjka. Manjkala je duša, manjkala je povezava med nami, ki bi temeljila na avtonomiji in notranji moči vsake od nas. Ko zdaj gledam nazaj, se mi zdi, da same pri sebi nismo znale ne ozavestiti ne razgraditi ponotranjenih patriarhalnih vzorcev razmišljanja. Nismo znale razviti globokega

odnosa same s sabo in se zato tudi nismo znale resnično povezati med seboj. Smo pa kljub vsemu naredile veliko za to, da je začel v Sloveniji nastajati prostor za ženski pogled na svet. V tistem času mi je postajalo vse bolj jasno tudi to, da nobena novopridobljena pravica v družbi ne more ženski vrniti tega, kar je v tisočletjih patriarhalne vzgoje izgubila. Samo spreminjanje zakonov ni dovolj. Treba bi bilo spremeniti tudi zavest, a to je počasen in dolgotrajen proces. Velik del mojega takratnega feminističnega delovanja je bil posvečen opazovanju sebe in drugih žensk. Družila sem se z zelo različnimi ženskami, ker so me zanimale ženske zgodbe. Zanimalo me je, kakšne strategije ženske uporabljajo za to, da preživijo v družbi, ki jim je tako zelo nenaklonjena. Velikokrat sem bila žalostna, ko sem opazovala, koliko energije porabljamo za to, da same sebe omejujemo in pohabljam, da bi ustrezale modelom, ki so nam vsiljeni od zunaj. Velikokrat sem bila obupana, ko sem videla, kako zelo smo ponotranjile sovraštvo do žensk in kako neviden je postal seksizem prav zato, ker je tako zelo vseprisoten, celo znotraj nas samih. Hrepenela sem po tem, da bi se čim več žensk uprlo patriarhalni tiraniji, a videla sem samo, da se ji bolj in bolj uklanjamo. Vse večjo osredotočenost žensk na zunanji videz in neusmiljeno obdelovanje svojega telesa, da bi ustrezalo družbenim normam, sem že takrat videla kot simptom ženskega slabega odnosa do sebe in nepriznanega občutka nemoči. Ker nimamo moči skoraj nikjer drugje, skušamo nadzorovati vsaj svoje telo. Sprejele smo to, da smo spol, ki ga drugi gledajo in ocenjujejo; spol, ki mu drugi postavljajo merila o tem, kdaj smo sprejemljive in kdaj ne; spol, katerega telo je družbena last. Skupina Lilit, ki je bila v začetku prostor, kjer smo se lahko ženske o vsem tem pogovarjale, ozaveščale in skušale spreminjati, se je začela preusmerjati v socialno delo z ženskami, žrtvami nasilja. Marsikatera feministka se je umaknila na akademsko raven, ki žal doseže samo manjše število žensk. Tako se mi je začelo dozdevati, da v slovenskem feminizmu zame ni več prostora. Ko pa sem prvič slišala za žensko duhovnost, se je v meni zbudilo novo upanje. Pri ženski duhovnosti gre namreč za spoznavanje sebe, razvijanje ljubezni do sebe in razvijanje svoje notranje moči. In točno to je bilo tisto, kar me je že od vsega začetka mojega feminističnega delovanja najbolj zanimalo – kako bi ženske kljub patriarhalni vzgoji razvile ljubezen do sebe in drugih žensk ter s to ljubeznijo bolj odločno delovale v svojem ožjem

in širšem okolju za skupno dobro. Še vedno mislim, da je nemogoče zares spoštovati sebe kot žensko, obenem pa biti brezбриžna do tega, kar se ženskam dogaja v družbi. Zato se mi ženska duhovnost ni nikoli zdela v nasprotju s feminizmom kot družbenim gibanjem. Vse oblike združevanja žensk z namenom izboljšanja položaja žensk sem z vsem srcem podpirala, tudi če se nisem v celoti strinjala z njihovimi idejami ali načini njihovega delovanja. Čim več različnih ženskih skupin in akcij je obstajalo, tem bolje se mi je zdelo za nas vse. Čutila sem, da imamo vse skupen cilj, in sicer da bo nekoč vsaka ženska dovolj močna in pogumna, da bo lahko rekla: S tem se ne strinjam, v tem te oziroma vas ne podpiram, tako ne gre, to se ne sme. V tistem času sem spoznavala, da obstajajo različne vrste moči in verjela sem, da ženske lahko v svet prinesemo nov model moči – moč, ki ni nadzor nad drugimi, pač pa moč, ki prihaja iz notranjosti, iz povezave s svojim srcem in razumom ter iz zavedanja medsebojne povezanosti vseh in vsega na tem planetu. Sanjala sem o tem, da bi ženske prišle v stik s to svojo močjo in se kolektivno uprle vsemu, kar tepta njihovo dostojanstvo. Vedela sem, da bi za to potrebovale veliko zaupanja vase in veliko poguma. Vedela sem tudi, da je največ, kar lahko damo druga drugi, iskrena podpora pri razvijanju tega zaupanja in poguma. Moje edino vprašanje takrat je bilo kako. Vedela sem, da ne bo lahko.

Leto 1989

Začnejo se srečanja ženske duhovne skupine v okviru sekcije Lilit. Pri Tanji v njeni dnevni sobi se zbere kakih osem žensk, ki hočemo nekaj več od feministične družbene kritike. Hočemo poglobljeni feminizem, hočemo iskreno pogledati vase, hočemo zaceliti rane, ki smo jih dobile v patriarhalnih družinah in družbi, ter hočemo odkriti, kdo smo, kaj si želimo, kaj bi lahko bile in česa smo sposobne. Takrat sem že vedela, da smo ženske v patriarhatu vzgojene tako, da smo velikokrat same sebi in druga drugi najhujše sovražnice. Ozaveščanje in spreminjanje posledic te vzgoje je garaško delo, a brez tega ne moremo priti do svoje notranje moči. Takrat sem se začela tudi spraševati, ali se ženske svoje moči bojimo. Morda tudi zato, ker v svojih celicah še vedno nosimo spomin na strahote, ki so se dogajale v času preganjanja čarovnic. Ženske, ki

so jih uničili v tistem času, so bile žrtve moškega strahu pred žensko močjo. Ta strah je pravzaprav osnova patriarhalne družbene ureditve in smo ga žal ponotranjili vsi, tudi ženske same. Ustanovitev ženske duhovne skupine je predlagala moja prijateljica Biljana, ki sem jo zelo občudovala. Za sabo je imela že leta meditacije, bila je tako umirjena in jasna, tako lepo je znala ubesediti stvari, ki sem jih čutila tudi jaz, a jih nisem znala izraziti. Dala mi je neprecenljivo darilo – ob njej sem prvič dobila izkušnjo popolne sprejetosti in slišnosti, kar je bilo zame nekaj novega. Po tej izkušnji mi je bilo lažje raziskovati svojo notranjost in poiskati stik s svojo dušo, s svojo modrostjo, s svojo močjo. Vedela sem, da se bomo ženske šele takrat, ko bomo našle ta stik v sebi, lahko zares povezale med seboj v skupnem delovanju. Bila sem prepričana, da smo s povezavo feminizma in duhovnosti v tej skupini stopile na pravo pot. Delo smo začele nežno, počasi, najprej z medsebojnim spoznavanjem s pomočjo knjige Jean Shinoda Bolen Boginje v vsaki ženski. Z velikim veseljem in zanosom sem doma prevajala poglavje za poglavjem, da smo se lahko na vsakem srečanju pogovarjale o enem od sedmih arhetipov grških boginj. V sebi sem takoj prepoznala arhetip Artemide, boginje, ki ji povezanost z moškimi ni nič pomembnejša od povezanosti z ženskami. To je deviška boginja v smislu emocionalne samostojnosti in notranje celovitosti, sestrška boginja, ki stoji ženskam brezpogojno ob strani. Verjela sem, da je Artemida tisti del mene, s katerim lahko vsako žensko, ki jo srečam, podprem pri iskanju njene resnice in njene prave poti. Pri tem delovanju sem imela zelo jasno vizijo: ko se bo prebudila Boginja oziroma notranja moč v vsaki od nas, ko bo imela vsaka ženska zaupanje vase in si bo upala naglas izraziti svojo resnico in bo tudi druge ženske podprla pri izražanju njihove resnice, ta svet preprosto ne bo več mogel biti tak, kot je bil.

Leto 1996

Ženske demonstracije ob obisku papeža Janeza Pavla II. v Ljubljani. V tem času me že tako skrbi vse večja moč in vpliv katoliške cerkve v naši družbi, da sem prav vesela, ko slišim za pobudo za ženske demonstracije. Sodelujem pri pripravah in pripravim letak, na katerem je slika švedske feministične slikarke Monice Sjöö, ki mi je bila vedno

zelo všeč. Ogromna ženska, za njo plešejo planeti, med njenimi nogami pa je glava otroka in pod njo napis v angleščini: »Bog, ki rojeva«. Na drugo stran letaka z roko napišem tri vprašanja: »Kakšen bi bil naš svet, če bi namesto moškega, ki umira na križu, častili žensko, ki rojeva? Če bi namesto smrti in strahu pred smrtjo vladala življenje in ljubezen do življenja? Če bi poznali Boginjo?« Na demonstracijah nas je bila samo peščica, v časopisu so zapisali, da nas je bilo z novinarji vred približno trideset. Takrat mi je postalo popolnoma jasno, v kakšni manjšini sem in proti kakšnemu toku plavam. Takrat sem začela tudi več razmišljati o religiji. Začela sem se zavedati, kako zelo pomembna je religija in da ni prav, da kot feministka to področje puščam ob strani. Religiozne ustanove so s svojo hierarhično strukturo in slabim odnosom do žensk pravzaprav temelj patriarhata. Beseda Boginja mi je v tistem času zvenela še precej tuje, nisem je rada uporabljala. Vzgojena sem bila namreč v ateističnem duhu, pozneje pa mi je bil bliže agnostični pogled, ker sem ugotovila, da do resnice o obstoju ali neobstoju tako imenovane višje sile s svojim omejenim človeškim umom ne morem priti. Sem se pa že od nekdaj spraševala, zakaj ljudje hodijo v cerkev. Morda zato, ker samo tam slišijo stvari, ki se ne tičejo zgolj materialnega sveta? Morda iz strahu pred smrtjo? Morda hodijo tja po tolažbo ali po razlago nerazložljivega? Morda slutijo, da niso samo telo in da mora življenje pomeniti še nekaj več? Jih morda tja žene lakota duše? Nobeno materialno bogastvo namreč ne zadovolji duše. Ženske to čutijo bolj kot moški in verjetno zato številčno prevladujejo povsod, kjer je govora o duhovnosti, tako v cerkvah kot tudi v novodobnih duhovnih skupinah. V iskanju hrane za svojo lačno dušo pa mnoge spregledajo, da so vse prevladujoče religije patriarhalne in ženske duše v resnici ne hranijo, temveč jo izčrpavajo. Včasih se mi zdi, da množično sodelovanje žensk v religioznih ustanovah govori predvsem o tem, kako zelo nizko je samospoštovanje žensk v tej družbi. Naučene smo, da bolj zaupamo drugim kot sebi, zato tako zlahka podpiramo sisteme, ki nam škodijo. Religije veliko govorijo o pomenu ljubezni, dobrote in skrbi za druge. To so vrednote, v katere smo ženske vzgajane že od malega. Če bomo še bolj dobre in sočutne, se po mojem mnenju v svetu ne bo nič spremenilo. Bolje bi bilo, če bi se naučile prisluhni same sebi, če bi razvijale svojo avtentičnost in notranjo moč, da bi se lahko uprle vsesplošni moški potrebi po podrejanju in

izkoriščanju žensk. Samo to bi lahko izboljšalo kvaliteto našega življenja in življenja vseh živih bitij. A za takšno delovanje ženska potrebuje zavedanje, da sta božanska moč in avtoriteta znotraj nje, a do tega zavedanja ji Bog ne bo nikoli pomagal, saj ni narejena po njegovi podobi. To, da o Bogu govorimo v moškem spolu, ni tako nedolžno, kot bi številni radi verjeli. Pri tem ne gre samo za slovnico. Če bi bil Bog res brez spola, uporaba besede Boginja ne bi bila sporna in bi jo uporabljali tudi v cerkvah. Moški spol Boga samo še dodatno utrjuje naša globoka podzavestna prepričanja, ki utemeljujejo patriarhalno družbeno ureditev. Če je Bog moškega spola, se zdi nekako naravno, da v svetu vladajo moški in da vse vrednostne sisteme tega sveta določajo moški. Tej vzgoji ne uide nihče, tudi če je odraščal v ateistični družini, saj so religiozni simboli vtakani prav v vse, kar živimo, ter močno vplivajo na to, kako dojemamo in razlagamo sami sebe, svet in življenje. Bog potrjuje legitimnost moške moči in avtoritete, Boginja pa potrjuje legitimnost ženske moči in avtoritete. Vendar pri tem ne gre za prenašanje boja med spoloma z materialne na duhovno raven. Boginja nikoli ne razdružuje, pač pa vedno povezuje. Ko govorimo o Boginji ter njeno simboliko in energijo prinašamo v svet in človeško zavest, s tem samo vzpostavljamo ravnotežje, ki je porušeno že najmanj pet tisoč let. Boginja ni žena Boga, ni hčerka Boga, ni mati Boga. Boginja prinaša v svet žensko prisotnost, ki je zelo drugačna od tiste, ki jo poznamo.

Leto 2000

Glastonbury, Velika Britanija, festival za vse, ki častijo Boginjo, kjer prvič srečam tudi moške, ki delajo za razvoj zavesti Boginje v svetu. Zdi se mi čudoviti. Takrat se zavem, da tudi moški v patriarhatu niso v stiku s svojo resnično notranjo močjo in bi se morali tega šele naučiti. Častilci Boginje, ki jih srečam v Angliji, so obzirni in spoštljivi in prav nič jim ni težko biti v ozadju dogajanja in podpirati ženske pri njihovem delovanju. To prepoznam kot nenavadno in razmišljam, da bi morda moralo biti tako tudi sicer v svetu, da bi se lahko rodilo kaj novega. A za to bomo morali tako ženske kot moški še veliko narediti sami pri sebi. Šele ko se bomo kot celovita bitja srečali v srcu, bomo lahko skupaj ustvarili mir in harmonijo v svetu. Vem, da razmišljam

utopično, a pogovori z moškimi na festivalu mi vzbudijo upanje, da je možno čisto vse. Morda bodo pa tudi moški nekoč prepoznali načine, kako patriarhat škodi tudi njim in morda bodo tudi oni nekoč razumeli, da nasprotje patriarhata ni matriarhat, pač pa egalitarnost. Srečam tudi nekaj žensk, ki so začele gibanje ženske duhovnosti in druženje z njimi me navdihuje. Pogovarjamo se o tem, kaj nam pomeni Boginja in ne morem verjeti, kako različno jo vidimo. Nekaterim pomeni stvarnico, ki življenje daje, ga vzdržuje in ga na koncu jemlje ter preobraža skozi novo rojstvo. Drugi jo vidijo kot troedino božanstvo in me poučijo, da je krščanska sveta trojica privzeta iz poganske tradicije, v kateri so častili troedino žensko božanstvo – devico, mater in modro starko. Nekateri Boginjo vidijo kot življenjsko silo, ki obsega vse, kar obstaja, kot temelj vsega bivanja. Spet drugim pomeni naravo, Gajo, Zemljo. Nekaterim je blizu mitologija in častijo različne boginje kot vidike različnih ženskih izkušenj. Drugim pomeni materinski lik, ki jih – za razliko od strogega Boga – brezpogojno ljubi in sprejema. Nekateri jo čutijo kot energijo, ki prinaša na Zemljo novo zavest. Ko sem na vrsti jaz, povem, da mi Boginja pomeni predvsem simbol individualne in kolektivne ženske moči. Ko se pogovarjamo v skupinah, opazim, da ljudje popolnoma enako sprejemajo istospolne in raznospolne pare in to mi je zelo všeč. Pomembna sta samo ljubezen in spoštovanje, ne pa spol. Očara me barvitost dvoran, slik, oltarjev, vseh prostorov, v katerih se festival dogaja. Predvsem pa me očarajo ljudje s svojo sproščenostjo, igrivostjo, uvidevnostjo, ljubeznivostjo in toplino. Globoko se me dotakne delavnica na temo menstruacije in odnosa žensk do svojega telesa, naplešem se do onemoglosti, brez sramu se razjočem ob pesmi Woman, ki jo na koncertu v čast ženskam zapoje Julie Felix, in ko delamo z glino, se pod mojimi prsti rodi ptičja Boginja, elegantna in skrivnostna, simbol povezave neba in zemlje, tako zelo moja, da preseneti celo mene sâmo. V vsem festivalskem dogajanju se čuti star, keltski duh, ženske in moški izžarevajo radost, svobodo, upanje. Hočem se naužiti te energije do sitega, hočem, da duh ženskega božanstva prežame vsako mojo celico, da bi me lahko napajal še dolgo potem, ko bom spet v Sloveniji. Do takrat sem se z besedo Boginja že dodobra spoprijateljila, moja knjižnica je bila polna knjig o boginjah in o različnih oblikah sodobne ženske duhovnosti. Bolj in bolj mi je postajalo jasno, da je to moja pot, čeprav

je še nisem mogla popolnoma sprejeti, ker se mi je zdela preveč zahtevna in samotna. Feministke večinoma niso naklonjene duhovnosti, v duhovnih krogih pa sem bila zaradi svojega feminizma vedno izpostavljena pokroviteljski kritiki. Začela sem sanjati o tem, kako lepo bi bilo imeti prostor, ki bi bil posvečen ženskim oblikam božanstva, nekakšno svetišče, ki bi bilo prežeto z energijo Boginje ter bi zares hranilo in podpiralo žensko dušo. To bi bil prostor, kjer bi bila v središču ženska in njene izkušnje ter njeno dožemanje sebe in sveta okoli nje. To bi bil prostor, v katerem bi ženske v vseh svojih življenjskih obdobjih lahko varno raziskovale vse svoje notranje pokrajine, odkrивale svoje potenciale in se veselile tega, kar so in kar bodo še postale. Prostor, v katerem bi ženske našle svoj notranji mir in se spomnile, da so vredne ljubezni in spoštovanja v vsakem trenutku. Prostor, kjer bi lahko negovale stik s svetostjo v sebi in ne bi nikoli več nikomur dovolile, da jih tepta, zatira ali na kakršenkoli način žali ali omalovažuje. Z zavestjo Boginje v sebi bi znale bolje poskrbeti zase, za vse, kar imajo rade, in za vse, kar jim je pomembno. S prebujeno Boginjo v sebi ne bi več podpirale ideologij in sistemov, ki jim škodijo.

Leto 2001

Začnejo se ženski pogovorni večeri in obredi ženske duhovne skupine, ki jih ustvarjava s prijateljico Mirjam. Vsako srečanje je edinstveno doživetje, ker so vsakič prisotne druge ženske in vsakič v novi zasedbi skupaj stkemo nekaj čisto novega. Zelo uživam v pogovorih o ženskem prijateljstvu, o našem odnosu do telesa, o mitu lepote, o odnosih med materami in hčerami, o ženski jezi, o ljubezni, o pomeni religije in duhovnosti, o modrosti srca, o tem, kaj vsaki od nas pomeni ženska moč in kdaj jo v sebi začutimo. Ogledamo si filme o preganjanju čarovnic in menstruaciji ter se o vsem predvsem veliko pogovarjamo. Na vsakem srečanju čutim globoko hvaležnost, da so v moje življenje prišle ženske, ki jim ni žal časa in energije za namensko druženje z drugimi ženskami. V očeh vsake od njih vidim odsev Boginje. Vse se zavedamo, da tu ne gre za običajno prijateljsko druženje, pač pa za ustvarjanje novih vzorcev v naši zavesti ter za izboljševanje samopodobe na vseh ravneh, tudi na duhovni, ki je globlja od razum-

skega in emocionalnega. V zavest sveta vtiskujemo nov vzorec ženske povezanosti s sabo in z drugimi ženskami. V času obredov se počutim, kot bi stopila v drug čas in prostor, kjer je žensko bitje popolnoma in absolutno spoštovano takšno, kot je, popolno v svoji človeški nepopolnosti. Te izkušnje ne dobim nikjer drugje, kakor tudi nikjer drugje ne dobim tako globokega uvida v neizmerno milino in veličino ženske duše. Vsa sem prežeta z upanjem in zavedanjem, da skupaj počnemo nekaj zelo pomembnega, a tega ne znam ubesediti, samo izžarevam to zavedanje in ga širim okoli sebe. Pogosto se počutim kot Hestia – tiha in ljubeča čuvarica svetega ženskega ognjišča. Ogromno je spontanosti in smeha ter zlivanja z naravo, z vsakim drevesom, z vsako rastlino, uglaševanja z vsemi naravnimi elementi. V spominu imam na stotine drobnih čarobnih trenutkov ... kako pojemo in bobnamo in plešemo okoli ognja, kako hodimo v temni zimski noči in v debelem snegu proti jami, v kateri potem naredimo čudovit obred v soju sveč, kako skupaj ustvarjamo oltar za praznovanje jesenskega enakonočja, kako se igramo z glino in barvicami, kako na nočnem pohodu skupaj občudujemo svetlikanje trave v siju polne lune. Vse pogovore in obrede izvajamo v krogu, ker je to najboljša naravna oblika, ki poudari, da smo vse enake, vse enako pomembne, vse enako vredne. Na teh obredih, ki smo jih več let ustvarjale v času polnih lun in predkrščanskih praznikov, sem tudi prišla do razumevanja, da je odnos naše kulture do narave enak kot odnos do žensk. Patriarhalna kultura izkorišča Zemljo, jo posiljuje in onesnažuje ter enako izkorišča, posiljuje in onesnažuje tudi žensko, njeno dušo in telo. Ženske pa vse to dopuščamo, ker globoko v podzavesti nosimo prepričanje, da smo manjvredna bitja in da nimamo dovolj moči, da bi karkoli spremenile. Patriarhalna civilizacija se je dvignila nad naravo in nad žensko, kot da je oboje namenjeno samo neskončnemu služenju. A šele takrat, ko bomo lahko videli, da je ženska sveto bitje, bomo lahko videli tudi, da je Zemlja sveto bitje. To, da moški povsod po svetu posiljujejo ženske, te pa si posilstva pogosto ne upajo prijaviti, ker se bojijo družbenega obsojanja, pove vse o položaju žensk v našem svetu. Šele ko bo moški prepoznal Boginjo in bo sposoben videti njen odsev v vsaki ženski, bo konec njegovega nasilja – nad žensko in tudi nad naravo. Ko bomo ženske hodile po svetu svobodno in brez strahu, bomo imeli ljudje

tudi spoštljiv odnos do planeta, na katerem živimo. To dvojje vidim kot neločljivo povezano.

Leto 2010

Prijateljica Anique iz Avstralije me povabi na Kreto, na romanje po svetih krajih iz obdobja neolitika, in sicer kot eno od osmih žensk, v katerih je na prejšnjih srečanjih zaznala iskrico svečenice. Počaščena sem in z veseljem se odzovem povabilu. Kreto sem si že dolgo želela obiskati, ker sem vedela, da je v vsem evropskem prostoru duh Boginje prav tam najbolj ohranjen. Žal kraj bivanja ni bil najbolj posrečeno izbran in tudi z ženskami se nisem ujela najbolje, a vse to mi ni pokvarilo občutka mojega lastnega romanja. Romanje je predvsem pot navznoter in zato ga nobeni zunanji zapleti ne morejo onemogočiti. V hotelski sobi sem si naredila oltarček s kipcem starodavne kačje Boginje, najdene prav na Kreti. Vsak večer sem ob njej prižgala svečko in skoraj vsak dan sem šla v muzej, da sem to podobo Boginje videla v izvorniku. Ko se je program zaključil in so vse ženske odpotovale domov, sem ostala na Kreti še en teden. Odločila sem se, da sama poiščem pot do jame z imenom Scotino, ki je prej kot skupina zaradi slabih smerokazov nismo mogle najti. Ves dan sem porabila za to, več ur sem hodila po samotni pokrajini, se medtem nekajkrat skoraj izgubila in skoraj obupala, a se je vedno – kot po čudežu – pojavil kdo, ki me je usmeril po pravi poti naprej. Jame so mi že od nekdaj vzbujale strah in nelagodje in še nikoli nisem šla v nobeno sama. Ta naj bi bila prva. Dolgo sem stala na vrhu vhoda in se pripravljala na spust v temno brezno. Nikjer ni bilo žive duše in počutila sem se, kot bi bila sama na planetu. Spomnila sem se mita o Inanni in njenega spusta v podzemlje in začutila sem, da bo ta spust moja iniciacija. Svoj strah pred temno jamo sem prepoznala kot strah pred tistim delom svoje ženske identitete, ki ga še nisem odkrila in si ga nisem hotela priznati. Še vedno se nisem zares dobro počutila v koži ženske. Imela sem težaven odnos s svojo mamo, nisem si želela biti takšna kot ona in verjetno sem bila tudi zato vse življenje ubogljiva hči patriarhalnega očeta in sem sprejemala samo tiste vidike sebe, ki jih družba priznava kot dobre in za žensko primerne. Bala sem se svoje lastne teme, bala sem se soočanja z minljivostjo, bala sem se neobvla-

dljivih čustev in še marsičesa. Teoretičnega znanja o ženski duhovnosti sem imela takrat že veliko, a ga nisem še znala spraviti v življenje. Vedela sem, da Boginja ni samo ljubeča, negovalna in ustvarjalna sila, pač pa tudi temna in razdiralna. To je sila Boginje v podobi modre starke, ki stoji na pragu med življenjem in smrtjo ter neusmiljeno uniči vse tisto, kar ne služi več svojemu namenu. Dolgo sem stala na vhodu v jamo in ozaveščala svoje strahove. Vedela pa sem, da bom do poguma prišla samo s pogumnimi dejanji. In tako sem naredila prvi korak v jamo. In drugega. In tretjega. Moji koraki so bili počasni in zelo zavestni, kot bi stopala v neko drugo resničnost. Čisto sama sem bila, obdana samo s črnimi stenami, ki so se lesketale od vlage, iz jame so prihajali čudni, malce strašljivi neznani zvoki in z vsakim korakom sem premagovala svoj strah pred temo in neznanim. Pot navzdol se mi je zdela neskončno dolga. Ko sem prišla do dna, pa me je presenetilo, da je jama pravzaprav topla in prijetna. Imela sem občutek, kot da me pozna, kot da me je že dolgo pričakovala ter me zdaj z veseljem boža in objema. Več kot eno uro sem ostala v njej in uživala v nepričakovanem občutku toplote in varnosti. Počasi, počasi sem to toplino in varnost začutila tudi v svojem telesu in v globini svoje duše. Čim močnejši je bil ta občutek, tem bolj so izginjali moji strahovi. Prišla sem domov, prišla sem v dom znotraj sebe. Ko sem se vrnila spet na svetlobo, sem se počutila zelo drugače. Bila sem močnejša, mirnejša, bolj cela. Podala sem roko modri starki v sebi in to mi je dalo novo moč in zavedanje. Hvala ti, jama Scotino, da si mi omogočila ta nepozabni obred.

Leto 2013

Umre moja mama, človek, ki me je prvi učil, kaj pomeni biti ženska. Ni me učila prav, ker tudi nje ni nihče naučil prav. Mojim interesom se je posmehovala, mojih življenjskih izbir ni podpirala, mene kot samostojnega bitja ni spoštovala. Mame v pravem smislu besede pravzaprav nisem nikoli imela. Brez stika z ljubeznijo Boginje v sebi bi to dejstvo zelo težko prebolela, ker ne bi videla širše slike, ne bi videla, da je bila tudi moja mama samo ena od žensk, ki se je pač na svoj edinstven način trudila, da je preživela v patriarhatu. Številne generacije žensk so bile še pred njo, vsaka generacija je svoje neozaveščene in nezaceljene rane

prenašala na naslednjo, z vsako generacijo se je položaj žensk navidezno izboljševal, vsaj v materialnem smislu, a nespoštovanje ženske je kljub temu ostajalo in ostaja – prepričana sem, da predvsem zato, ker v našem svetu in naši podzavesti vlada samo moški Bog. Še vedno nimamo nobene duhovne tradicije, ki bi bila uglašena z žensko izkušnjo in bi jo lahko matere ponudile svojim hčeram, da bi se te lahko razvile v odrasle ženske, ki spoštujejo same sebe in druge ženske. Brez samospoštovanja pa ženske svojega položaja v družbi ne moremo izboljšati. In to se odraža v sodobnem svetu. Mediji izvajajo vse bolj prefinjeno nasilje nad ženskim telesom, kar je sprejeto že kot nekaj normalnega. Ženske vse bolj uspešno tekmujejo z moškimi za vpliv in oblast na različnih področjih ter ob tem tudi hitro prevzemajo moške poglede na svet in na življenje. Namesto da bi se moški učili tradicionalno ženskega sočutja in sodelovanja, se ženske urijo v tradicionalno moški brezčutnosti in tekmovalnosti. Uspelo nam je dokazati, da zmoremo vse, kar zmorejo moški. Moški pa ne hitijo dokazovati, da zmorejo to, kar zmoremo me. Skrb za druge v družbi še vedno ni cenjena, ne prinaša niti ugleda niti materialne nagrade, zato za moške ni zanimiva in tako to delo ostaja na ramenih žensk. Številne ženske so zato preobremenjene in nimajo energije za iskanje svoje resnice in svoje notranje moči. Ujele so se v past tekmovanja za zunanjo moč in družbeno potrditev. Brez stika s svojo notranjo resnico pa so vse bolj ranljive in še hitreje podležejo družbenim zapovedim, morda celo še bolj kot nekoč. Žalostna sem, ko opazujem navidezno samozavestne najstnice in vidim, da se stvari niso kaj dosti spremenile. Patriarhat je samo spremenil svoje oblike in načine delovanja, nikakor pa ni izgubil svoje moči. Ženske smo še vedno ujete v teorije in koncepte, ki ne odražajo naše izkušnje in doživljanja sveta. Svojo dragoceno energijo še vedno porabljamo za to, da podpiramo oder, na katerem moški igrajo vse glavne vloge. Še vedno smo tiste, ki izražamo in živimo čustveno plat človeške izkušnje, da se moškim ni treba soočati s svojo čustvenostjo in lahko še naprej živijo v utvari, da so razumni pol človeštva. V družbi je vse več potrošništva, materializma, površnosti in poudarjanja zunanjega videza namesto vsebine, vse več je agresivnih reklam, polnih laži. Laži pa naredijo ljudi grobe in tako je vsakovrstnega nasilja vedno več. V takem svetu ženske ne moremo biti srečne. V takem svetu ne more biti srečen nihče. To je svet, kakršnega

si nikoli nisem želela. Ženske se še nismo povezale z Boginjo v sebi in nismo združile svojih moči, da bi preprečile tak razvoj. Ideje ženskega duhovnega gibanja niso prodrle v širšo družbo, Boginja je še vedno v podzemlju. Začenjam verjeti, da je takšna pač pot evolucije človeštva. Patriarhalne norosti in pohlepa se verjetno ne da več zaustaviti, ker je v sami naravi patriarhata, da nikoli ne prizna poraza, pa tudi če to pomeni, da mora uničiti samega sebe. Tako bomo ženske in moški skupaj zdrveli v prepad in še ena civilizacija bo propadla, tako kot že številne pred njo. Mojega idealizma ni več, vere v kolektivni upor žensk ni več. Zagrnila me je temna noč duše, vse se ruši tudi v mojem osebem življenju, dobivam udarec za udarcem. A kljub vsemu ne obupujem, ker se zavedam, da gre samo za nujno obdobje preobrazbe. Kačja Boginja v meni se levi, moj življenjski ritem se spreminja. Skozi žensko duhovnost sem že popolnoma sprejela dejstvo cikličnega razvoja. Tako kot se v naravi menjavajo letni časi, se tudi obdobja v mojem življenju vedno znova začnejo in končujejo. Vse se ves čas spreminja, vsak trenutek je drugačen. V tem težkem času preobrazbe v meni umira vse tisto, česar ne potrebujem več. Prepuščam se modrosti svoje notranje Boginje in zaupam, da me na koncu tega obdobja čaka novo rojstvo. Tu in tam ga že zaslutim, tu in tam celo ugledam svetlobo na koncu predora. Morda pa vse skupaj le ni tako brezupno. Morda pa Boginja vendarle prihaja v zavest ljudi. Vidim jo v vse večji skrbi za naš planet. Zagledam jo kdaj pa kdaj v kakšni ženski, ki pogumno zaplava proti toku. Vidim jo v vsakem lepem dejanju, ki ga ženske zavestno naredijo za dobrobit drugih žensk. Ja, Boginja se prebuja, ja, Boginja prihaja iz podzemlja – pa čeprav ne tako, kot sem si predstavljala pred dvajsetimi leti. Njenega delovanja ni mogoče predvideti, njene poti so nedoumljive ...

P O V Z E T K I

Maca Jogan

Ženske in zmešnjave v »naravnem redu«

Spolni red v družbi, po katerem je ženskemu spolu pripadalo podrejeno mesto, je stoletja veljal kot naravni pojav, ki so ga upravičevala različna duhovna sredstva. Avtorica najprej oriše dve ključni obliki duhovnosti (religijsko in znanstveno), ki ju povezuje skupni ustvarjalec (moški) in podoben način utemeljevanja nadrejenosti moškega spola (kot posrednika božje volje in nosilca razuma). Ti dve duhovnosti v sodobnosti soobstajata, vendar se obe počasi spreminjata (sicer neenako, religijska bolj površinsko, znanstvena začetno strukturno), k čemur prispeva vedno večji delež žensk – tako v ustvarjanju znanstvene duhovnosti kot predvsem vedno večja udeležba žensk v javnem delovanju.

Jedro prispevka je namenjeno predstavitvi sprememb v množični zavesti v slovenski postsocialistični družbi v odnosu do tradicionalnega spolnega reda. Na podlagi raziskav slovenskega javnega mnenja (kot sestavine mednarodnega raziskovanja vrednot in stališč) v obdobju od 1991 do 2012 ugotavlja krčenje naklonjenosti tradicionalnemu seksističnemu določanju identitete in družbene vloge žensk (in moških) ter večinsko sprejemanje enakostne usmeritve kljub očitnim prizadevanjem za oživljanje »naravnega reda«.

Ključne besede: androcentrizem, katoliška Cerkev, spolni red, retradicionalizacija, post-socializem, znanost, javno mnenje

Nadja Furlan Štante

Ženska duhovnost v Sloveniji: med tabujem in prakso

Prispevek v prvi vrsti opozori na pomembno, a (skozi zgodovino) čestokrat prezrto dimenzijo spola na polju duhovnosti. Osredotoči se na vprašanje različnih pojavnih oblik ženskih duhovnosti in duhovnih praks. Opredeli mesto, ki ga ima duhovnost v sodobnem post-modernem svetu ter izpostavi nujno po oblikovanju nove kolektivne zavesti in obuditve ženskega principa. Na kratko opozori na navzočnost predsodkov in negativnih spolnih stereotipov v slovenski katoliški Cerkvi, navezaje se na vprašanje pomena ženske kot duhovne spremljevalke na Slovenskem. Prispevek izpostavi nujno po transformaciji kolektivnega spomina moške

dominacije na področju duhovnosti v smeri egalitarnega opolnomočenja žensk in ženskega principa.

Ključne besede: duhovnost, spol, predsodki, Boginja, ženska duhovnost, ženski princip

Marjana Harcet

Ko zrcalce obmolkne in se prebudi želja po subjektivnosti

Razumevanje sveta kot bistveno neutemeljenega in vsega, kar nas obkroža kot pretočno in spremenljivo, odpira vprašanje ali lahko postmoderna misel karkoli ponudi feminizmu. Je postmoderna zgolj ovira ali je lahko tudi osnova feministični misli in kam bi v tem kontekstu lahko umestili žensko (krščansko) duhovnost? Prispevek se zato ozre k nekaterim filozofskim premisam Nietzscheja, Heideggra in Vattima ter k feminističnim izhodiščem, ki so jih vzpostavile in na katerih so gradile Wolf, Beauvoir, Irigaray in Braidotti. Slednje pokažejo, da je potrebno preseči miselnost po kateri je ženska zrcalo in njena primarna funkcija krepitev moči moškega ali katerega drugega drugega (pa četudi ženske), in izvesti rekonstrukcijo in ošibitev pojma subjekta, ki v tem protislovnem procesu pravzaprav postane okrepitev.

Ključne besede: ženska, zrcalo, duhovnost, postmodernizem, feminizem

Tina Ban

Sveti kraji novodobniške duhovnosti

Sveti prostor je univerzalen religijski koncept, ki ni opredeljen le v teoretskem religioznem imaginariju, temveč je kot živo izkustvo od nekdanj vpet tudi v povsem otipljivo religijsko in kulturno življenje najrazličnejših ljudstev. Materijalni zemeljski prostor se v evropski religijski simboliki navadno predstavlja kot ženski simbolni pol, ki se postavlja nasproti svojemu kozmičnemu protipolu, tj. duhovnemu, neotipljivemu nebesnemu svodu, ki ima moški značaj. Zato lahko posvečevanje zemeljskega prostora razumemo kot tisto religijsko dejavnost, ki simbolno podpira ženski vidik bivanja, in v tem smislu ga lahko obravnavamo kot del ženske duhovnosti.

Skozi zgodovino so tudi na Slovenskem vzniknili različni sveti kraji, ki so prevzeli bodisi podobo krajinskih ali pa zidanih svetišč. Oblikovale so se tudi različne prakse njihovega čaščenja, ki so se izražale skozi poganske obredne obrazce, kasneje skozi krščansko romarsko duhovnost, danes pa tudi skozi zanimive sinkretične prakse novodobniške duhovnosti. Prav tem, svetim krajem novodobniške duhovnosti, procesu njihovega nastajanja ter praksam njihovega izkustvenega doživljanja članek namenja največ pozornosti. Pri tem ugotavlja, da številna novodobniška svetišča stojijo na krajih, ki jih je v preteklosti posvetilo že krščanstvo ali pa pred njim že poganske religije. Sprašuje se, ali razlogi za to res izvirajo le iz svojevrstne, sinkretične narave novodobniške duhovnosti, ki novodobnike spodbuja k integraciji „starih modrosti“ in drugih prvin starejših religij, ali pa te prostore nemara opredeljuje nekakšna numinozna arhetipska matrica, ki kliče k njihovi posvetitvi in mistifikaciji?

Ključne besede: novodobniška duhovnost, novopoganstvo, panteizem, sveti kraji, romanja, geomantija, radiestezija

Sonja Bezjak

Ženske v katoliških samostanih: matere, sestre in delavke

Ženske, ki so stopile na (katoliško) redovniško pot, so v religijskem jeziku pogosto imenovane duhovne matere, Kristusove neveste, deklice Gospodove ipd. Avtorica želi s prispevkom obiti religijski jezik, ki z izbranim poimenovanjem odvrta pozornost od vsakodnevnih razsežnosti tega družbenega pojava. Cilj njene sociološke analize je odgovoriti na sledeča vprašanja: katerim družbenim plastem so pripadale ženske, ki so vstopale v samostane, kako so se v samostanih preživljale, kakšne zadolžitve so imele, katere poklice so opravljale, kako pogosto so bile v stikih z okoljem zunaj samostana ipd. Tako želi naslikati okoliščine, v katerih so živele in delovale ženske v katoliških samostanih. V pričujočem prispevku se bralec seznanja z nekaterimi značilnostmi redovnega življenja v srednjeveških ženskih samostanih, pa tudi z značilnostmi modernejših oblik redovnega življenja, ki so se razširile zlasti od konca 19. stoletja naprej. Z iskanjem odgovorov na zastavljena vprašanja skuša avtorica odgovoriti tudi na vprašanje, ali so ženski samostani prispevali k emancipaciji žensk ali pa so jo s svojim posebnim načinom delovanja celo zavirali. Ne gre namreč spregledati, da je žensko redovništvo del hierarhično urejene rimskokatoliške cerkvene organizacije, v kateri so položaji odločanja in moči tudi danes pridržani moškimi.

Ključne besede: redovništvo, neenakost spolov, redovnice, RKC, samostani, redovi

Snežna Večko

»V enem samem poletu ljubezni ...«: Duhovnost Uršulink na Slovenskem

Članek predstavlja mericiansko duhovnost slovenskih uršulink in poteze, ki jih imajo kot hčere slovenskega naroda. Uršulinska duhovnost združuje ljubezen do Boga in dejavnosti v dobro človeku. Središče duhovnosti svete Angele, ustanoviteljice Družbe svete Uršule, je deviška posvetitev Jezusu Kristusu. Izraža se v pojmu zaročniški odnos. Zaročniško/poročni odnos med Jezusom Kristusom in posamezno članico obsega njeno celotno človeško stvarnost, saj se zaročenka popolnoma izroča svojemu božanskemu Ljubitelju. Dar ljubezni Božjega Sina in njen odgovor vzpostavi medsebojno občestvo, odnos, ki ju združi v skupnost oseb, ki jima podeli novo identiteto Soproga in soproge. Temeljni odnos, ki ga živi uršulinka kot zaročenka/soproga Božjega Sina, je ljubezen, ki razvija vso njeno človeško naravo tako, da se posveča skrbi za druge na enak način, kot neguje njun temeljni odnos. V duhovnosti slovenskih uršulink je bil kristocentrični značaj vedno opazen.

Ključne besede: Slovenske uršulinke, Bog, Jezus Kristus, človek, ljubezen, deviška posvetitev, zaročenka

Ela Porić

Duhovnost je njen način življenja

Duhovnost se manifestira v vsakem religijskem univerzumu, vendar je način dojemanja in razumevanja Duha oziroma duhovnosti pri vsaki religiji drugačen. V islamu je duhovnost vse tisto, kar je razodetje Vzvišenega Boga, in vse, kar vodi k Njemu. Članek predstavlja dojemanje islamskega koncepta duhovnosti, odgovarja na vprašanje, ali lahko govorimo o »ženskih« oblikah izražanja duhovnosti in za katere oblike gre. Članek uvodoma podrobno približa prvi vir duhovnosti, se nadaljuje s predstavitev nekaj izbranih načinov izražanja duhovnosti ter na koncu poudari, da islam ne razlikuje med moško in žensko duhovnostjo.

Ključne besede: islam, duhovnost, ženske

Erika Schauer

Moje odkrivanje Boginje – v enajstih slikah

Prispevek predstavlja opis osebnega duhovnega iskanja in zorenja v teku par desetletij, s prikazom nekaterih ključnih dogodkov, kot so delovanje v feministični skupini v osemdesetih letih, srečanje s političnim lezbištvom, seznanitev z gibanjem ženske duhovnosti na Zahodu, delo v ženskih duhovnih skupinah, potovanje v Glastonbury in romanje na Kreto. Glavni poudarek pa je na opisu notranjega procesa ozaveščanja sebe kot ženske in na razmišljanjih o položaju žensk v družbi.

Ključne besede: feminizem, ženska, duhovnost, Boginja

A B S T R A C T S

Maca Jogan

Women and the Confusion in the »Natural Order«

The social gender order with included woman's subjection has been in force through centuries as a natural phenomenon, justified by various spiritual means. The author firstly delineates two key forms of spirituality (religious and scientific) that are connected by the common creator (man) and also by the similar mode of the basing of male superiority (man as a mediator of God's will and as a stakeholder of reason). In contemporaneity, these two spiritualities do coexist, but both are in slow change (otherwise unequally, the religious one more on the surface, the scientific is on the beginning of structural changes) due to the increasing portion of women in the shaping of scientific spirituality as above all their greater and greater participation in public activities and life.

The article is focused on the presentation of changes of mass awareness in Slovenian post-socialist society in regard to the traditional gender order. The data collected by ISSP, EVS (within the Slovenian public opinion poll) investigations from 1991 to 2012 show (partially also gender different) the decrease of the favour to the traditional sexist determination of identity and social role of women (and men) and the increasing acceptance of the egalitarian orientation in spite of the endeavours for the revitalization of the "natural order".

Key words: androcentrism, Catholic Church, gender order, re-traditionalization, post-socialism, science, public opinion

Nadja Furlan Štante

Women's Spirituality in Slovenia: Between Taboo and Existence

Paper deals, in the first place, with utmost important but moreover (historically) overlooked gender dimension in the field of spirituality. It focuses on different forms of women's spirituality and spiritual praxes and defines the post of spirituality in contemporary post-modern world and points out the urge to modify new collective awareness and revival of women's principle.

In short, it defines presence of negative gender stereotypes and prejudices regarding the question of meaning of women as spiritual companion in Slovenian Catholic religious sphere.

The contribution points out the urgency for transformation of collective memory of men's domination on the field of spirituality in terms of egalitarian empowerment of women and feminine's principle.

Key words: spirituality, gender, prejudices, Goddess, women's spirituality, feminist spirituality, feminine principle

Marjana Harcet

When the mirror is silent and the desire of subjectivity arises

Understanding of the world as essentially unfounded and of everything that surrounds us as a flow and variable, raises the question of whether the postmodern thought can offer anything at all to feminism. Is postmodernism an obstacle or it can also be also the basis of feminist thought and where can be placed a female in this context (Christian) spirituality? Article therefore looks into some of the philosophical premises of Nietzsche, Heidegger and Vattimo and into feminist postulates established and built by Wolf, Beauvoir, Irigaray and Braidotti, as they show the need to overcome the mentality according to which a woman is a mirror and its primary function the empowerment of man or some other third party, and to carry out reconstruction and weakening of the concept of the subject, which in this paradoxical process actually becomes empowering.

Key words: woman, mirror, spirituality, postmodernism, feminism

Tina Ban

Sacred places of Slovenia's New Age Spirituality

The term "Sacred Place" is a universal concept that was adopted by most religions and cultures, a concept that exists not only on a theological level, but also on an experiential level that involves a genuine religious experience. In European religious symbolism, the earthly material plane is primarily attributed female characteristics while the heavenly, spiritual and intangible realm is considered male. Accordingly, religious activities that involve the sanctification of earthly locations

may therefore be considered supportive of the female aspect of the universe and consequently as a part of female spirituality. Slovenia too is abound in sacred places, many of which have been revered to since ancient times. While some were marked by no more than simple natural means, others were developed using complex architecture such as monuments or shrines. Correspondingly, local cultures began adopting different forms of worship – from the pagan rituals of days gone by, subsequent Christian pilgrimage, to the modern day syncretic practices of New Age spirituality. In addition to these, the article also investigates various practices that are used for identifying such locations and deliberates the interesting fact that many of the locations considered sacred by New Age spiritual movements coincide with places that were already considered sacred by older pagan religions and/or Christianity. As closure, the article attempts to answer the question whether this coincidence stems from the specific and syncretic character of New Age spirituality which encourages its believers to integrate with the ancient wisdom of older religions, or whether it has more to do with the universal archetypal structural matrix of such places, a matrix that calls for their sanctification and mystification.

Key words: New Age Spirituality, Neopaganism, Pantheism, Sacred Places, Pilgrimage, Geomancy, Radiesthesia

Sonja Bezjak

What were women doing in the convents?

For women, who joined Catholic religious orders, religious language often uses terms like: spiritual mothers, Christ Brides, Lord's Servants etc. In this paper author tends to avoid religious vocabulary, which hides different dimensions of this phenomenon. The aim of her sociological analysis is to answer the following questions: from which layers of the social structure women were recruited to religious orders, what kind of work they did to survive, what were their obligations in the monasteries, what were their occupations, how frequent were the contacts with the world outside the convents etc. Answering these questions she tends to draw the circumstances in which women in Catholic convents worked and lived. The paper presents the certain characteristics of religious life in medieval women monasteries and those of religious life in religious orders and congregations, that emerged later from the end of 19th century on. The aim of this paper is also to answer the question, whether convents presented an opportunity for women's emancipation. It should not be overseen that women monasticism belongs to the hierarchically

structured Catholic Church organization, in which the positions of government and power to make decisions are reserved to men.

Key words: monasticism, religious vocation, nuns, Roman Catholic Church, religious orders, gender inequality

Snežna Večko

»In One and the Same Movement of Love...«: Spirituality of Ursulines in Slovenia

The article presents the Merician spirituality of the Slovenian Ursulines and the features they have as the daughters of the Slovenian nation. The spirituality of the Ursulines unites love of God and activities for the benefit of people. The centre of the spirituality of Saint Angela, the Foundress of the Company of Saint Ursula, is virginal consecration to Jesus Christ. It is expressed in the notion of nuptial relationship. Betrothal/spousal relation between Jesus Christ and an individual member includes her whole human reality, since the fiancée delivers herself completely to her Divine Lover. The gift of love of the Son of God and her response establishes mutual communion, relationship which unites them in a community of persons which grants a new identity of the Spouse and a spouse. The fundamental relationship lived by an Ursuline as a fiancée/spouse of the Son of God is love which develops her potential so that she dedicates herself to care for other persons in the same manner as she nourishes their basic relationship. In the spirituality of the Slovenian Ursuline convents the Christocentric character was always evident.

Key words: Slovenian Ursulines, God, Jesus Christ, people, love, virginal consecration, fiancée

Ela Porić

Spirituality is Her Way of Life

Spirituality is manifested in all religious communities but the way in which the Spirit or spirituality are perceived and understood differs between individual religions. In Islam, spirituality is everything that reveals the Compassionate God and everything that leads towards Him. This paper presents perceptions of the Islamic concept of spirituality; it answers the question whether it is possible to talk about 'female' forms of expressing spirituality and, if yes, what precisely are these forms.

The introductory part of the article details the initial source of spirituality; we then continue with a presentation of some ways of expressing spirituality and finally conclude that Islam makes no distinction between male and female spirituality.

Key words: Islam, spirituality, women

Erika Schauer

My Discovering the Goddess - in Eleven Pictures

The paper presents a description of the personal spiritual quest and maturation in the course of a few decades, showing some of the key events such as the engagement in the feminist group in the eighties, meeting with political lesbianism, familiarization with the movement of women's spirituality in the West, working in a women's spiritual group, a trip to Glastonbury and a pilgrimage to Crete. The main focus is on the description of the internal process of self awareness of female identity, and the reflections on the position of women in society.

Key words: feminism, women, spirituality, Goddess

AVTORICE / AUTHORS

MACA JOGAN

Dr. Maca Jogan (1943) je diplomirana sociologinja, zaslužna profesorica Univerze v Ljubljani (FDV). Težišča njenega raziskovalnega in pedagoškega dela so (bila): razvoj socioloških teorij, zgodovina sociologije na Slovenskem in sociologija spolov. Doslej je v domačih in tujih znanstvenih časopisih in knjigah objavila vrsto člankov in razprav ter izdala knjige: *Sociologija reda* (1978), *Ženska, cerkev in družina* (1986), *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma* (1990), *Sodobne smeri v sociološki teoriji* (1995), *Seksizem v vsakdanjem življenju* (2001) ter *Sociologija in seksizem* (2014).

Maca Jogan (1943) is professor emeritus at the University of Ljubljana, Slovenia. Her main research is in the fields of the history of sociological theory and of the gender studies. She is author of the books (in Slovene): *Sociology of Order* (1978), *Women and Discrimination* (1986), *Woman, Church and Family* (1986), *Social Construction of Gender Hierarchy* (1990), *Contemporary Streams in Sociological Theory* (1995), *Sexism in the Everyday Life* (2001), *Sociology and the Sexism* (2014).

NADJA FURLAN ŠTANTE

Dr. Nadja Furlan Štante je znanstvena sodelavka na Znanstveno-raziskovalnem središču Univerze na Primorskem in docentka na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem. Na Oddelku za filozofijo predava Zgodovino religij. Fokus njenega znanstvenoraziskovalnega dela je osredinjen na ženske religijske študije in ekofeminizem.

Dr. Nadja Furlan Štante is Research Associate at Science and Research Centre, University of Primorska and Associate Professor at Faculty of Humanities, University of Primorska where she lectures History of Religions. Her current research interests are women's religious studies and ecofeminism.

MARJANA HARCET

Dr. Marjana Harcet se posveča vprašanju spolov v različnih družbeno-kulturnih kontekstih in vplivom verstev nanje. Svoje delo na tem področju je

začela z raziskovanjem aplikativnih možnosti šibke filozofije Giannija Vattima, nadaljevala s teološko primerjavo vloge žensk v islamu in krščanstvu, kot Fulbrightova raziskovalka pa se je posvetila vprašanju vpliva feminizma na medverski in medkulturni dialog. Njena monografija *Alahove neveste: med podrejenostjo in avtonomijo*, predstavlja kulturno in versko (dis)kontinuiteto med islamskimi in predislamskimi praksami v arabskem svetu ter primerjavi teh s krščanskim pogledom na žensko.

Dr. Marjana Harget focuses on gender issues in different socio-cultural contexts and on the influence of religion on them. Her work in this area began by exploring the possibilities of weak thought of Gianni Vattimo and continued with theological comparison the role of women in Islam and Christianity. Her book, *Allah brides: between the subordination and autonomy*, represents the cultural and religious (dis)continuity between Islamic and pre-Islamic practices in the Arab world in comparison with the Christian view of the woman.

TINA BAN

Tina Ban je doktorirala na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani na temo sodobnih duhovnih gibanj. Na istem oddelku je bila nekaj časa zaposlena kot raziskovalka pri projektu evropskega programa DAPHNE na temo pravne zaščite žensk in otrok pred nasiljem. Je avtorica znanstvene monografije *Novodobniška duhovnost* ter različnih znanstvenih, strokovnih in novinarskih člankov. Trenutno je zaposlena v svobodnem poklicu, kjer se ukvarja s proučevanjem in predstavljanjem kulturne dediščine slovenskega prostora.

Tina Ban received a PhD in the Department of Sociology, Faculty of Arts in field of modern spiritual movements. In the same department she was for some time employed as a researcher on the EU project DAPHNE on the legal protection of women and children against violence. She is the author of scientific monograph *New Age Spirituality* and she wrote various scientific, professional and journalistic articles. She is currently self-employed and engaged in the study and presentation of the cultural heritage of Slovenian territory.

SONJA BEZJAK

Dr. Sonja Bezjak, univ. dipl. soc., raziskovalno pozornost namenja vprašanju položaja in vloge žensk v katoliški cerkvi. Zadnja leta je raziskovala žensko redovništvo v katoliški cerkvi. S tega področja je objavila znanstveno monografijo z naslovom *Kristusove neveste*, slovensko žensko redovništvo v 20. stoletju (2011)

ter več znanstvenih prispevkov. Zaposlena je v Arhivu družboslovnih podatkov na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

Dr. Sonja Bezjak's research interest is focused on the position and role of women in Catholic church. During the last years she was surveying women monasticism in the Catholic Church. She published several scientific papers and a scientific monograph entitled *Christ Brides*, Slovenian women monasticism in the 20th century (2011). She works at the Social Science Data Archives, Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.

TEREZIJA SNEŽNA VEČKO

Dr. Terezija Snežna Večko je upokojena predavateljica na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, kjer je predavala Sveto pismo Stare zaveze. V svojem raziskovanju se osredotoča predvsem na spokorne molitve iz obdobja drugega templja. Sodelovala je pri pripravi *Standardnega prevoda Svetega pisma* (Ljubljana 1996), trenutno prevaja *Sveto pismo: Jeruzalemska izdaja*.

je upokojena predavateljica na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, kjer je predavala Sveto pismo Stare zaveze. V svojem raziskovanju se osredotoča predvsem na spokorne molitve iz obdobja drugega templja. Sodelovala je v pripravi *Standardnega prevoda Svetega pisma* (Ljubljana 1996), zdaj prevaja za *Sveto pismo: Jeruzalemska izdaja*.

ELA PORIĆ

Ela Porić je zaposlena v Kulturno-izobraževalnem zavodu Averroes in opravlja dejavnosti s področja kulture in izobraževanja. Izvaja in razvija različne izobraževalne programe v zvezi z islamom in sodeluje pri pedagoškem delu, namenjenem otrokom kot tudi odraslim.

Ela Porić is employed with the Averroes Cultural and Educational Institute that pursues activities in the realm of culture and education. Ela develops and conducts various educational programs concerning Islam and is involved in pedagogic work intended both for children and adults

ERIKA SCHAUER

Erika Schauer je po izobrazbi anglistka in nemcistka, po prepričanju radikalna duhovna feministka. V osemdesetih letih aktivna v feministični Sekciji Lilit (pod okri-

ljem ŠKUC-Foruma), v lezbični skupini LL in v Ženski duhovni skupini. Je raziskovalka medosebnih odnosov, še zlasti odnosov med ženskami in odnosa ženske do same sebe v vseh vidikih, od materialnih do duhovnih.

Erika Schauer completed her BA in English and German literature at the University of Ljubljana. She identifies herself as a radical spiritual feminist. In the eighties, she was active in the feminist group Lilit (which was part of ŠKUC-Forum, Student Cultural Center), in the lesbian group LL and in Women's Spirituality Group within the Lilit group. Her primary area of interest is the exploration of interpersonal relationships, with an emphasis on the relationships among women as well as the relationship of woman to herself in all aspects, from the material ones to the spiritual ones.



Univerzitetna založba **Annales**



P O L I G R A F I

doslej izšlo:

Hermetizem
Religija in psihologija – Carl Gustav Jung
Mislec neskončnosti Giordano Bruno
Logos in kozmos
Panteizem
O Božjem bivanju
2000 po Kristusu
Mesijanska zgodovina
Sebstvo in meditacija
Religija in umetnost podobe
Protestantizem
Nikolaj Kuzanski
Renesančne mitologije
Ples življenja, ples smrti
Ars magna
Antični mit in literatura
O ljubezni
Ameriška filozofija religije
Poetika in simbolika prostora
Mistika in literatura
Solidarity and interculturality
Šamanizem
On community
Ženska in religija
Mediterranean lectures in philosophy
Svoboda in demokracija
Človekove pravice
Ethical gestures
Krogotok rojstva in smrti
Natural history
Modeli sveta
Bodily proximity
Država in moralnost
Living with consequences
Mistika in misel

D U H O V N O S T Ž E N S K
N A S L O V E N S K E M

Nadja Furlan Štante, Marjana Harcet: *Žensko obličje duhovnosti:
zborniku na pot*

Maca Jogan: *Ženske in zmešnjave v »naravnem redu«*

Nadja Furlan Štante: *Ženska duhovnost v Sloveniji: med tabujem in
prakso*

Marjana Harcet: *Ko zrcalce obmolkne in se prebudi želja po
subjektivnosti*

Tina Ban: *Sveti kraji novodobniške duhovnosti*

Sonja Bezjak: *Kaj so počele ženske v samostanih?*

Snežna Večko: *»V enem samem poletu ljubezni ...«: Duhovnost uršulink
na Slovenskem*

Ela Porić: *Duhovnost je njen način življenja*

Erika Schauer: *Moje odkrivanje boginje – v enajstih slikah*

