

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sonja Bezjak

**DINAMIKA SLOVENSKEGA ŽENSKEGA REDOVNIŠTVA  
V 20. STOLETJU**

doktorska disertacija

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

LJUBLJANA, 2010

*Posebej se zahvaljujem redovnicam in redovnikom, ki so mi s svojim  
pričevanjem približali redovništvo.  
Za vso pomoč se zahvaljujem tudi mentorju. Še posebej, ker mi je pomagal  
ohranjati distanco do predmeta preučevanja.  
Staršem in vsem najbližjim pa za podporo in razumevanje.*



## Povzetek

Za slovensko žensko redovništvo je skozi celotno prvo polovico 20. stoletja značilna rast števila članic, števila redov in njihovih dejavnosti, drugo polovico 20. stoletja pa sta prav nasprotno zaznamovala upad števila članic in radikalno zmanjšanje števila njihovih dejavnosti. Na gibanje števila redov, redovnih skupnosti in njihovih članic neposredno in posredno vplivajo družbeni dejavniki. Neposredno vplivajo cerkvene in posvetne oblasti. Cerkvene oblasti formalnopravno (po cerkvenem pravu) potrdijo obstoj redov in odobrijo pravila za njihovo delovanje. Preko tega vzvoda moči lahko kadarkoli posežejo v njihovo delovanje. Po drugi strani delovanje redovnih skupnosti posredno ali neposredno regulirajo tudi posvetne oblasti. Z zakoni in drugimi ukrepi lahko spodbudijo ali zavrejo njihov razvoj.

Posredno je redovništvo kot družbeni fenomen odvisno tudi od širših družbenih sprememb: zgodovinskih, kulturnih, političnih, demografskih in drugih. V disertaciji smo to skušali pokazati s pomočjo sekularizacijskih teorij in teorije religije Starka in Bainbridgea (2007). Modernizacijo družbe je spremljal sekularizacijski proces, kar med drugim pomeni, da se je pomen religijskih organizacij v družbi zmanjšal zaradi večanja pomena sekularnih organizacij. Poleg sprememb na družbeni in organizacijski ravni se je sekularizacija odvila tudi na individualni ravni – to pomeni, da je moderni človek svoj smisel vse pogosteje iskal zunaj religijskih konceptov. Ker se je delež religioznih v drugi polovici 20. stoletja manjšal, so redovi kot religijske organizacije vse težje rekrutirali člane. Medtem ko zmanjševanje števila članic redov na zahodu v glavnem razumemo kot del procesa spontane sekularizacije, upad števila redovnic na Slovenskem razlagamo tudi kot del procesa konfliktne sekularizacije, ki je delovanje redov pri nas omejila že sredi 20. stoletja.

Redovništvo je mogoče obravnavati tudi z vidika teorije o religijskih nagradah in kompenzatorjih (Stark in Bainbridge 2007). Pomen redov se je povečal v prvi polovici 20. stoletja, ko je primanjkovalo družbenih nagrad. Ker namesto resničnih, preverljivih nagrad redovi ponujajo kompenzatorje (obljube o nagradah) "presežne" vrednosti, motivirajo deprivilegirane posameznike, da so pripravljeni sprejemati visoke stroške. S tem, ko so določeni segmenti populacije pripravljeni na "žrtvovanje" in na odpovedovanje nagradam, ker čakajo, da bodo v "onostranstvu" deležni "presežnih" nagrad, imajo drugi v "tostranstvu" do redkih nagrad boljši dostop. Ko se je v drugi polovici 20. stoletja z razvojem sekularnih oblik povečalo število družbenih nagrad, se je zanimanje posameznic za redove kot ženske religijske organizacije zmanjšalo.

Znotraj široko zastavljenega teoretičnega koncepta so se med raziskovanjem odpirala dodatna vprašanja, ki so segla na najrazličnejša področja človekovega delovanja. V analizi smo sicer prednost dali strukturi, pa vendar smo določeno mero pozornosti želeli nameniti tudi posamezniku kot akterju.

Zbrani statistični in zgodovinski podatki o slovenskem ženskem redovništvu bodo (lahko) v pomoč raziskovalcem, ki jih zanimajo vprašanja religijskih poklicev, religijskih organizacij, (ne)enakopravnosti spolov, totalne ustanove, religijskega čustvovanja, razvoj civilnih poklicev učiteljice in medicinske sestre, migracije, poročnosti in rodnosti ...

**Ključne besede:** katoliški redovi, redovnice, ženski redovi, statistika ženskih redovniških poklicev, posvečeno življenje, religijske organizacije, religioznost, Rimskokatoliška cerkev.

## Summary

Characteristics of the Slovenian female monasticism through the entire first half of the 20th century are the growth in the number of members and the number of orders and their activities; on the contrary the second half of the 20th century was marked by the membership decline and radical reduction of their activities. The trend of the number of religious orders, order communities and their members was directly and indirectly affected by social factors. Direct affect have the Church and the secular authorities. The Church authorities formally (by the Church law) confirm the existence of the religious orders and approve the rules for their operation. This power can be used to intervene in their operation at any time. On the other hand, the operation of order communities is directly or indirectly regulated by the secular authorities. The laws and other measures can encourage or impede their development.

Indirectly, monasticism as a social phenomenon depends upon the broader social change: historical, cultural, political, demographic and other. In this work we have tried to show this through secularization theories and the theory of religion by Stark and Bainbridge (2007). Modernization of the society was accompanied by the secularization process, which means among other things, that the importance of religious organizations in the society diminished due to increasing importance of secular organizations. In addition, the secularization took place at the individual level – modern man sought his meaning more and more beyond the concepts of religion. As the percentage of religious people diminished in the second half of the 20th century it became very difficult for the religious orders to recruit members. While reducing the number of the members of the religious orders in the West is associated mainly with the effects of spontaneous secularization, the decline in Slovenia was accelerated by the conflict secularization, which has restricted the operation of the religious orders in the mid 20th century.

Monasticism can be seen in the light of the theory of religious rewards and compensators. The importance of religious orders has increased in the first half of the 20th century, when people faced the deficiency of social rewards. Because religious orders offer compensators (promise of the award) of the “surplus” value instead of a real, verifiable rewards, they motivate “vulnerable” individuals that are willing to “pay” high costs. Thus, when certain segments of the population are willing to “sacrifice” and resign the rewards, because they are waiting to be exceedingly rewarded in the world beyond, others have better access to the seldom awards in this world. When the amount of the social awards increased in the second half of the 20th century with the development of secular forms, the women’s interest for the religious orders

as the women's religious organizations declined.

**Key words:** Slovenian female monasticism, nuns, women's religious orders, statistics of female religious vocations, consecrated life, religious organizations, religiosity, Catholic religious orders

# Kazalo

Uvod.....	11
Prispevek k razvoju znanstvenega področja.....	19
Kritika kot poskus distanciranja od obstoječega diskurza.....	22
1. Statistika ženskega redovništva na Slovenskem v 20. stoletju.....	30
1.1 Število redovnic na Slovenskem v 20. stoletju.....	34
1.2 Število redovnic glede na število žensk na Slovenskem v 20. stoletju.....	41
1.3 Gibanje števila redov v ljubljanski škofiji.....	45
1.4 Kontemplativni in aktivni redovi v ljubljanski škofiji.....	47
1.5 Povprečna starost slovenskih redovnic v 20. stoletju.....	50
1.6 Pregled gibanja števila redovnic v svetu v drugi polovici 20. stoletja.....	51
1.7 Pridobivanje kvalitativnih podatkov o redovništvu.....	55
2. Opredelitev raziskovalnega področja: slovensko žensko redovništvo v 20. stoletju.....	62
2.1 Redovništvo kot družbeni fenomen.....	63
2.1.1 Svobodnost sprejemanja odločitve za življenje v redovni ustanovi.....	65
2.1.2 Tri odpovedi – konstitutivni elementi redovniškega poklica.....	69
2.2 Redovništvo v strukturi Katoliške cerkve.....	75
2.3 Redovništvo – zunajsvetni način iskanja religijske odrešitve.....	80
2.3.1 Misticism in asketizem kot načina iskanja religijske odrešitve.....	83
2.3.2 Svetzavračajoče in znotrajsvetne oblike iskanja religijske odrešitve.....	91
2.3.3. Notranja dinamika reda: od zunajsvetnosti k znotrajsvetnosti in obratno.....	95
2.4 Samota v skupnosti – element puščavništva v redovništvu.....	98
2.5 Čustva v redovništvu kot predmet sociološke analize.....	105
2.6 Ljubezen in pokorščina – primarna in sekundarna čustva v redovni ustanovi.....	111
2.7 Redovna ustanova kot totalna ustanova.....	119
2.8 Mehanizmi upravljanja s čustvi v redovni ustanovi.....	122
2.8.1 Posvečene osebe.....	124
2.8.2 Posvečeni prostor.....	128
2.8.3 Posvečeni čas.....	130
2.8.4 Kontemplacija odnos s transcendentnim.....	132
2.8.5 Molk in tišina ter molitvene in kontemplativne tehnike.....	134
2.9 Sinteza.....	136
3. Gibanje števila redovnic kot eden od vidikov sekularizacije v 20. stoletju.....	138
3.1 Družbena sekularizacija.....	140
3.2 Organizacijska sekularizacija.....	140
3.3 Individualna sekularizacija.....	141
3.4 Sekularizacija v Sloveniji.....	141
3.5 Manifestna in konfliktna sekularizacija.....	142
3.6 Desekularizacija, kontrasekularizacija in revitalizacija religije (Vrcan).....	147
4. Redovništvo v luči posameznikovega delovanja.....	151
4.1. Redovništvo in teorija religije (Stark in Bainbridge).....	151
4.2 Kompenzatorji in nagrade redovniškega poklica.....	153
4.3 Posebne nagrade redovniškega poklica.....	156
4.4 Stroški redovniškega poklica.....	158
4.5 Religijske organizacije: sekte in cerkve.....	161
4.6 Pomen občutenja eksistencialne varnosti pri razumevanju religije in religioznosti.....	163
4.7 Sinteza.....	164
5. Rast števila redovnic na Slovenskem v prvi polovici 20. stoletja.....	166
5.1 Strategije Cerkev zoper sekularizacijo.....	168
5.1.1 Aktiviranje katoliških vernikov ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja.....	172
5.1.2 Angažiranje redov del širše aktivacije katoliških vernikov.....	179



5.1.3 Redovnice in šolstvo na Slovenskem.....	184
5.1.4 Redovnice in zdravstvo na Slovenskem.....	188
5.2 Konstrukcija ženske identitete na prehodu iz 19. v 20. stoletje.....	202
5.2.1 Zaposlovanje in domestifikacija žensk.....	206
5.2.2. Izobraževanje žensk: učenke in učiteljice.....	213
5.3 Vpliv demografskega neravnovesja na število redovnic.....	224
5.3.1 Kristusove neveste.....	228
5.3.2 Nezakonske matere .....	230
5.3.3 Redovi legitimna izbira za samske ženske .....	233
5.4 Ženski redovi priložnost za vzgojo kristjanov.....	237
5.5 Dejavniki gibanja števila redovnic v prvi polovici 20. stoletja.....	242
6. Upad števila redovnic na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja.....	247
6.1 Učinki konfliktna sekularizacije – po drugi svetovni vojni.....	249
6.2 Učinki spontane sekularizacije - po drugi svetovni vojni.....	256
6.2.1 Manjša rast števila redovnic v začetku 70-ih let 20. stoletja.....	256
6.2.2 Kontinuirano zmanjševanje števila redovnic .....	258
6.3 Sekularizacija ženskega spola.....	259
6.4 Pluralizacija vlog.....	264
6.5 Medijska podoba redovnice ob koncu 20. stoletja v Sloveniji.....	270
V nadaljevanju bomo navedli primere, na osnovi katerih smo izoblikovali poskusne sklope predstav o redovnicah. ....	271
6.5.1 Poročanje o redovnicah kot junakinjah.....	272
6.5.2 Poročanje o bivših redovnicah.....	273
6.5.3 Utrjevanje značajskih potez o redovnicah.....	274
6.6 Sekularizacija redovništva.....	283
6.7 Sinteza .....	285
6.8 Redovništvo v začetku 21. stoletja.....	286
6.8.1 Predkoncepcijski in pokoncepcijski model redovništva.....	288
6.8.2 Krepitev monastičnih elementov redovnega življenja.....	290
6.9 Položaj redov v Sloveniji danes .....	299
6.10 Dejavniki gibanja števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja.....	302
Zaključek.....	307
Literatura.....	315

## Uvod

Začetki meniških oblik v krščanstvu segajo v 3. oziroma 4. stoletje, ko so začele nastajati prve skupnostne oblike življenja, utemeljenega na askezi in namenjenega religijskemu čaščenju. Puščavniške oblike religijskega čaščenja, za katere je značilno življenje v samoti, v izolaciji od drugih, se v krščanstvu pojavijo že pred tem. Ker ima ta fenomen relativno dolgo zgodovino, je lahko zanimiv predmet sociološkega preučevanja tako z vidika opazovanja oblike (forme) kot z vidika opazovanja vsebine. Uporaben je lahko za tiste, ki jih zanimajo religijske organizacije, in za tiste, ki jih zanima religioznost posameznikov. V disertaciji bomo preverili, ali določeni družbeni dejavniki vplivajo na to, da se "vsebina" redovništva in njegove pojavne oblike (forma) v času in prostoru spreminjajo. Da bi se fenomenu raziskovalno čim bolj približali, smo predmet preučevanja omejili. Zato v večjem delu disertacije ne bomo govorili o redovništvu nasploh, pač pa o slovenskem ženskem redovništvu v 20. stoletju. V disertaciji bomo v glavnem govorili o katoliškem redovništvu, pravoslavne meniške oblike pa bomo obravnavali le bežno na določenih mestih. Da bomo v analizi obravnavali le žensko redovništvo, moško pa puščali ob strani, smo se odločili s posebnim razlogom. Ker ženske v Rimskokatoliški cerkvi (RKC) ne morejo opravljati duhovniškega poklica, je redovniški poklic zanje najvišja oblika zunajsvetnega, poklicnega religijskega čaščenja. Ker so redovniki v RKC največkrat hkrati tudi duhovniki, bi se v analizi, ki bi hkrati obravnavala moško in žensko redovništvo, morali soočiti še z razmejevanjem duhovniškega poklica od redovniškega in njunim vzajemnim učinkovanjem. Pozornost disertacije bomo torej usmerili k spremembam znotraj slovenskega ženskega redovništva v 20. stoletju.

Osnovni cilj disertacije je predstaviti gibanje števila ženskih redov kot religijskih organizacij in gibanje števila redovnic kot pripadnic religijskih organizacij. Drugi cilj disertacije je ponuditi sociološko razlago, ki bo po eni strani dopolnila obstoječe poglede teologov in zgodovinarjev na fenomen pri nas in po drugi strani sociologiji ponudila možnost primerjave fenomena z drugimi religijskimi ali nereligijskimi fenomeni. Ker sociološke opredelitve slovenskega ženskega redovništva še nimamo, bo velik del našega raziskovanja imel značaj primarne analize: zastaviti meje predmeta preučevanja in relevantna raziskovalna vprašanja, najti prave metode pridobivanja podatkov ter poiskati ustrezen teoretski okvir. Redovništvo bomo obravnavali s teoretičnimi in empiričnimi orodji ter povezovali kvalitativne in

kvantitativne podatke o redovništvu.

### **Teoretski okvir**

Pri preučevanju redovništva imamo kot sociologi že v izhodišču dve konceptualni možnosti: ali bomo redovništvo opazovali kot strukturo ali kot delovanje. "P/roblem struktura/delovanje pa označuje dilemo, ki se nanaša na *ontološko* naravo predmeta sociološke analize, na vprašanje, ali je družba za akterje nekaj zunanjega in določujočega, nekaj, kar se dogaja v polju izven njihovega vpliva." (Stankovič 2001, 17) Čeprav se nam družba kaže kot nekaj zunanjega, moramo imeti v uvidu, da ni neodvisna od dejanj posameznikov. Zato menimo, da je za razlago redovništva kot družbenega fenomena pomembno upoštevati obe teoretski opoziciji: strukturo in delovanje, sistem in posameznika.

Ker je redovništvo religijski fenomen, sprememb v 20. stoletju ne moremo razumeti, ne da bi upoštevali sekularizacijski vidik. S sekularizacijsko tezo bomo skušali opredeliti strukturne pogoje in dejavnike, ki so vplivali na zmanjševanje pomena religije v družbi in bi lahko vplivali tudi na spremembe v redovništvu. Sekularizacijski proces je v sociologiji mogoče pojasnjevati na več načinov. Teče lahko na različnih nivojih, družbenem, organizacijskem, individualnem (Dobbelaere 2002), in na različne načine, spontano, latentno, manifestno, konfliktno (Martin 1993). Cerkev in njene organizacije se nanj lahko različno odzivajo, npr. z interno sekularizacijo (Berger 1969), kontrasekularizacijo, desekularizacijo ali revitalizacijo religije (Vrcan 1986). Proces se odvija za oba spola različno (Brown 2001). S pomočjo teorij izbranih avtorjev bomo skušali osvetliti gibanje števila redovnic pa tudi spremembe v načinih redovnega življenja v 20. stoletju.

Posameznikovo delovanje bomo v analizo vpeljali z obravnavo posameznikove religioznosti. Pri tem si bomo pomagali s teorijo religije Starka in Bainbridgea (2007), ki človekovo delovanje razume kot racionalno izbiranje med stroški in nagradami. Posameznikovo izbiranje, ki je pogojeno s kulturnimi, zgodovinskimi, socialnimi, političnimi, ideološkimi in drugimi dejavniki, proizvaja družbene spremembe in določa gibanje fenomenov. Skušali bomo preveriti, ali je tudi redovništvo mogoče opazovati z vidika izbiranja med nagradami in stroški. Pri tem se bomo posebej posvetili njenemu konceptu kompenzatorjev – obljub o nagradah, ki jih razširjajo religijske organizacije.

Ker bi za enakovredno obravnavo obeh vidikov – strukture in delovanja – potrebovali veliko več časa in prostora, kot ga dopušča obseg zastavljene disertacije, smo se odločili, da bomo v začetni fazi sociološkega preučevanja slovenskega ženskega redovništva izpostavili in opredelili predvsem strukturne pogoje. Le v izjemnih primerih lahko opazujemo, da posamezniki cerkvene organizacije pomembneje predrugačijo (npr. ustanovitelji in prenovitelji redov). Institucijska, organizacijska in moralna moč Cerkve namreč v večini primerov močno presega zmožnosti posameznikov, torej posameznih ljudi. Kadar posamezniki s svojim delovanjem odstopajo od ciljev in pričakovanj obstoječih organizacij, jih te (lahko) onemogočijo. S tem ne želimo zmanjšati pomena subjektivnih dejavnikov in pogojev, ki posameznike privedejo do določenih izbir in odločitev za vstop v red (npr. tradicija duhovniških in redovniških poklicev v družini). Vendar menimo, da bo o posamezniku smiselno spregovoriti, šele ko bomo preverili, kateri strukturni pogoji na formalni ravni opredeljujejo in zamejujejo redovništvo in s tem večini posameznikov (nad)določajo polje legitimnega delovanja.

Opredelitev strukturnih pogojev se zdi posebej pomembna v družbenem prostoru, kjer skorajda ni razprav, ki bi pri obravnavi redovništva presegle teološki ali redovniški diskurz in vsaj iz načelnih razlogov skušale zavzeti kritično distanco do redovniške problematike. Takšnega stališča ne zavzemamo zato, ker bi menili, da religije in njenih organizacij ni mogoče preučevati drugače kot kritično, pač pa zato, da bi obstoječi diskurz, ki se izraža tudi v medijskem prostoru, soočili z novimi, drugačnimi, drugimi vprašanji, za katera menimo, da so pri obravnavi redovništva prav tako relevantna. V primeru (kakršnihkoli) organizacij se zdi kritični diskurz zmeraj zdrav, saj deluje kot neke vrste varovalo pred deviacijami in zlorabami. Še posebej pomembno je to v primeru organizacij, ki imajo značilnosti totalnih ustanov, saj je tam moč posameznika v primerjavi z močjo institucije zanemarljiva. Pa tudi v primeru poklicev, ki v družbi uživajo poseben ugled, denimo zdravniki, duhovniki, redovnice, pri katerih je že poklic sam opredeljen s tolikšno mero spoštovanja, da so posamezniki "za uniformo" skorajda nedotakljivi in je vprašanje njihove moralne ali strokovne (ne)spornosti skorajda "nemisljivo" in "nevprašljivo". Prav ta uniformiranost poklica, ki se izraža tako v zasebnem kot javnem diskurzu, dvoma in kritične presoje velikokrat ne dopušča.

Da bi v katoliškem kulturnem in religijskem okolju zavzeli določeno mero kritične distance do redovniškega diskurza, bomo na kratko predstavili Feuerbachovo znanstveno interpretacijo ideje o Bogu (1841/1982). Da bi v moškosrediščnem okolju zavzeli določeno mero kritične

distance do položaja žensk, bomo fenomen obravnavali z vidika vprašanj konstrukcije ženske identitete in (ne)enakopravnosti spolov v družbi. Obe izbrani znanstveni paradigmi, ki pa sta v svojem pogledu in razlagah omejeni z lastnimi pojmi, koncepti in idejami, jemljemo kot možna pogleda na fenomen in njegove pojavne oblike. Če bomo nekatere vidike redovništva zaradi izbora teorij pustili ob strani, to še ne pomeni, da jih imamo za nerelevantne in da se z drugimi teorijami ne da pojasniti teh istih vidikov. Pač pa da smo se v analizi, s katero želimo postaviti sociološki okvir preučevanja slovenskega ženskega redovništva, omejili tako, da smo uporabili koncepte, s katerimi je bilo mogoče zastaviti sociološka vprašanja, ki jih dosedanje teološke in redovniške interpretacije zaradi zavezanosti drugim metodam in načinom obravnave niso zajele.

### **Kvantitativne in kvalitativne metode preučevanja**

Statistična slika preučevanega predmeta (število redov, število redovnic, njihova povprečna starost, povprečna starost ob vstopu, število redovnic učiteljic, število "kornih sester", število vstopov po desetletjih idr.) je lahko osnova za ugotavljanje splošnih lastnosti in zakonitosti fenomena ter odskočna deska za nadaljnje raziskovanje. Za potrebe analize bomo kvantitativne podatke črpali iz sekundarnih virov – iz letopisov, šematizmov in naslovnikov Cerkev na Slovenskem oziroma njenih škofij. Čeprav statistični podatki o članstvu v redovih na prvi pogled nimajo velike informativne vrednosti, raziskovalcu denimo omogočijo, da slovensko redovništvo primerja z ameriškim, evropsko z azijskim in afriškim ipd. Podatke o redovništvu lahko raziskovalec oblikuje tudi v nove kategorije (npr. število redovnic na 10.000 žensk), s čimer si dodatno poveča možnosti primerjave z drugimi družbenimi fenomeni (npr. z demografskim neravnovesjem). Podatke o številu redovnic bomo primerjali s podatki o številu žensk v populaciji in jih skušali umestiti tudi v slovenski demografski kontekst, pri čemer si bomo pomagali s sociološko analizo rodnosti na Slovenskem (Šircelj 2006).

Ker je redovništvo organizacijsko in doktrinarno vpeto v hierarhično strukturo RKC, si bomo pri opredelitvi redovniških pojmov ("posvečeno življenje", "božji klic", "Kristusova nevesta" ipd.) pomagali s teološkimi in redovniškimi viri. Da bi rast članstva v redovih lahko pojasnili v kontekstu splošne rasti članstva v religijskih organizacijah, se bomo posvetili cerkvenim dokumentom (npr. okrožnicam papežev) in drugim zgodovinskim virom, iz katerih bo mogoče razbrati strategije Cerkev za delovanje v družbi. Poleg zgodovinskih virov bomo

skušali upoštevati tudi javni diskurz o redovništvu, ki ga je mogoče zaznati iz časopisnih prispevkov obravnavanega obdobja, iz brošur ali knjig, ki so jih izdali redovi sami, iz cerkvenih priročnikov (npr. *Nevesta Kristusova ali Podučna in molitvena knjiga za pobožne krščanske device* (Waldner 1894)) ipd.

Zaradi časovne oddaljenosti preučevanega obdobja in omejene informativne vrednosti statističnih podatkov bo šele umestitev v širši družbeni kontekst omogočila ustrezno interpretacijo fenomena. V tem oziru bo disertacija dobila značaj sekundarne analize. Pri umestitvi fenomena v širši družbeni kontekst (zgodovinski, politični, demografski in kulturni) si bomo pomagali s splošnimi zgodovinskimi viri (npr. *Zgodovina slovenskega naroda* (Mal 1993) in *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918* (Gestrin in Melik 1966)). Da bi razumeli pomen delovanja redovnic na področju šolstva in zdravstva, se bomo morali seznaniti z zgodovino profesionalizacije obeh področij. Pri obravnavi ženskega redovništva se bomo posvetili tudi konstrukciji ženske identitete in religioznosti žensk, s čimer bomo posegli na področje vprašanja (ne)enakopravnosti spolov.

Podatki, ki jih je mogoče črpati iz pisnih virov, velikokrat govorijo o formi, medtem pa lahko določene uvide v redovno življenje iz različnih razlogov izpustijo. Kadar z razpoložljivimi viri ne bomo mogli v celoti odgovoriti na zastavljena raziskovalna vprašanja, si bomo pomagali tudi s kvalitativnimi metodami. V primerih, ko bomo skušali opredeliti oddaljeni zgodovinski čas in aktualno redovništvo ter odgovoriti na vprašanja, ki svojega mesta v literaturi iz različnih razlogov niso dobila, bomo podatke črpali iz pogovorov z redovnicami. Kvalitativne metode (problemsko usmerjeni pogovori, odprti, nestandardizirani intervjuji in nestandardizirano opazovanje) bomo uporabili zato, da bi fenomen čim bolj spoznali v njegovi neposredni realnosti. Pri tem mislimo zlasti na občutenja, doživljanja, razumevanje, dojemanje, način govora, način življenja, osebne in družbene okoliščine, iz katerih redovnice izhajajo, kje so izvedele za redovni način življenja, kako so svojo odločitev sporočile svojim domačim, na kak način so vstopile, kako in kje so se izobraževale. Kako danes vidijo svoj red, ali imajo priliv kandidat, kako gledajo na druge redove, zakaj menijo, da imajo danes kontemplativni redovi več poklicev kot aktivni ipd. Namen neposrednega stika z redovnicami je zajeti čim širši spekter vidikov redovnega življenja. Odgovori na navedena vprašanja nam bodo tako kot podatki iz drugih virov v pomoč pri interpretaciji statističnih podatkov in pri razumevanju redovništva nasploh.

## **Hipoteze**

Navedene teorije in vire, napovedane metode in vprašanja bomo uporabili in združili v dveh poglavjih, v katerih se bomo posvetili preverjanju hipotez in skušali ponuditi sociološke razlage obravnavanega fenomena. V poglavju, ki se nanaša na redovništvo v predvojnem času, torej v prvi polovici 20. stoletja, bomo preverili tri hipoteze. V posebnem poglavju bomo opredelili povojno redovništvo, torej redovništvo v drugi polovici 20. stoletja, in preverili četrto hipotezo.

**Hipoteza 1:** Uspeh redov kot religijskih organizacij je v prvi polovici 20. stoletja del sistematične aktivacije vernikov, ki je tekla pod okriljem Cerkve v boju proti sekularizaciji.

Delovna vprašanja: Ali so bili in kako so bili redovi vključeni v sistematično aktivacijo vernikov? Kateri organizacijski ukrepi Cerkve in kateri ukrepi sekularnih oblasti so spodbujali njihovo rast? Kateri ukrepi Cerkve in sekularne oblasti so njihovo rast zavirali?

Pri preverjanju hipoteze si bomo pomagali zlasti z zgodovinskimi viri, iz katerih bomo skušali ugotoviti prisotnost in naraščanje cerkvenih organizacij v prvi polovici 20. stoletja. Z analizo papeških okrožnic in časopisnih prispevkov, ki so v tistem času poročali o pomenu boja, borbe, o dosežkih papeške strategije ipd., bomo skušali opredeliti sistematičnost aktivacije vernikov in vsebino cerkvene strategije.

Drugo hipotezo smo oblikovali na osnovi raziskav ameriških raziskovalcev (Ebaugh in dr. 1996), ki pravijo, da so redovi v začetku 20. stoletja predstavljali kanal za dvig na lestvici socialne mobilnosti za katoliška dekleta iz delavskih, migrantskih, kmečkih okolij.

**Hipoteza 2:** Redovi v prvi polovici 20. stoletja pri nas predstavljajo izobrazbeno in poklicno priložnost za ženske iz nižjih slojev, da s pomočjo redov postanejo učiteljice, vzgojiteljice, medicinske sestre, negovalke.

Delovna vprašanja: Ali so redovi za ženske predstavljali priložnost za pridobitev izobrazbe? Ali so predstavljali priložnost za zaposlitev? Ali so bili priložnost za ženske iz nižjih slojev?

Hipotezo bomo preverjali z analizo zgodovinskih virov (redovniška literatura, zgodovina

redov, zgodovina učiteljskega poklica in poklica medicinske sestre) in cerkvenega prava, kjer se nanaša na pravo redov. Tako pridobljene podatke bomo tam, kjer bo to potrebno, dopolnili z analizo časopisnih člankov, iz katerih bo mogoče črpati izpovedi redovnic, ki so vstopale v 20-ih in 30-ih letih 20. stoletja, ter s pogovori z današnjimi redovnicami.

**Hipoteza 3:** Na veliko rast števila redovnic pri nas je v prvi polovici 20. stoletja vplivalo tudi zmanjšanje deleža moških v populaciji, kar je bila posledica smrtnih žrtev obeh svetovnih vojn.

Delovna vprašanja: Ali je število redovnic bilo povezano s številom moških v populaciji? Ali sta na rast števila redovnic posredno res vplivali obe svetovni vojni? Kakšne družbene nagrade so redovi nadomeščali?

Hipotezo bomo preverjali s pomočjo statističnih podatkov o redovnicah, ki jih bomo povezali s podatkom o številu žensk v populaciji. Preverili bomo, ali obstaja povezanost med številom redovnic in manjkom moških v populaciji. Ali se statistične regije med seboj razlikujejo po številu redovnic (redovnice bomo razdelili v statistične regije glede na kraj njihovega rojstva). Pri interpretaciji ugotovitev se bomo navezali na raziskavo o rodnosti pri nas v 20. stoletju (Šircelj 2006) in obravnavali proces konstrukcije ženske identitete pri nas v prvi polovici 20. stoletja.

**Hipoteza 4:** Upad zanimanja žensk za redovniški poklic je v drugi polovici 20. stoletja povezan s kompleksom družbenih sprememb:

1. učinki konfliktne sekularizacije,
2. konec demografskega neravnovesja med spoloma,
3. povečanje sekularnih izobrazbenih in poklicnih možnosti za ženske,
4. pluralizacija spolnih identitet,
5. spremenjena in sekularizirana podoba ženske.

S četrto hipotezo bomo skušali predstaviti širok sklop družbenih dejavnikov, ki so v drugi polovici 20. stoletja na zahodu sprožili zmanjševanje pomena religije v družbi, in preverili, ali so ti vplivali tudi na upad zanimanja žensk za redovniški poklic. Učinke konfliktne sekularizacije, konec demografskega neravnovesja, povečane sekularne možnosti za ženske in pluralizacijo spolnih identitet bomo ugotavljali z analizo sekundarnih virov in tako skušali



ugotoviti njihov učinek na žensko redovništvo. Da bi preverili, ali na upad zanimanja vpliva tudi sekularizirana podoba ženske, bomo izvedli kratko analizo časopisnih člankov o redovnicah ob koncu 20. stoletja, s čimer bomo ugotavljali medijsko poročanje o redovniškem poklicu in skušali primerjati javni diskurz v prvi polovici 20. stoletja in ob koncu 20. stoletja.

Na koncu disertacije bomo spregovorili še o sodobnem ženskem redovništvu in skušali opredeliti njegove značilnosti. Predstavili bomo tudi položaj redov in stanje ženskega redovništva na Slovenskem v začetku 21. stoletja. Skratka na raziskovalni poti bomo predvsem skušali preveriti, ali je redovništvo fenomen, za katerega lahko rečemo, da je odvisen od družbenih dejavnikov. Pri tem bomo seveda te dejavnike skušali tudi opredeliti kolikor bo mogoče dosledno.

## Prispevek k razvoju znanstvenega področja

1. Z disertacijo bomo skušali analizo ženskega redovništva na Slovenskem in diskurz o tej temi usmeriti k tistim družbenim dejavnikom, ki so ob dosedanjih teoloških (Kvaternik 2004 in Kolar 2005) in zgodovinskih analizah redov in/ali redovniškega poklica (Hančič 2000 in Mlinarič 2005) velikokrat ostali sociološko nepojasneni. Npr. o tem, da je podatkov o življenju v ženskih samostanih pri nas zelo malo in da "še zlasti /.../ o tem ni kritičnih zapisov" (Leskošek 2002, 138), kot je v knjigi *Zavrnjena tradicija* zapisala Vesna Leskošek; njena je tudi ocena, da je bil "k/onec 19. in v začetku 20. stoletja /.../ čas, ko je začelo število žensk, ki so se odločale za samostansko življenje, upadati" (Leskošek 2002, 137). Takšne predstave so povsem razumljive, saj podatki o številu redovnic v našem prostoru do sedaj niso bili zbrani in pregledno predstavljeni. Z disertacijo želimo popraviti dva napačna vtisa:

1. da število redovnic upada od začetka 20. stoletja;
2. da je upad števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja izključno posledica ukrepov komunističnega oziroma socialističnega režima

Tako pri nas kot na zahodu je število redovnic močno naraščalo od začetka 20. stoletja pa do sredine 20. stoletja. Čeprav so neposreden vzrok za nenaden upad števila redovnic pri nas res ukrepi povojne politične oblasti, je zaradi širših družbenih sprememb v sredini 60-ih let 20. stoletja število redovnic začelo upadati tudi na zahodu. Zato so ocene in posploševanja o "krivdi" komunističnega režima za zmanjšanje števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja poenostavljene in prikrijejo številne družbene vzroke, ki so rast števila redovnic najprej sploh spodbudili, in raznolike družbene vzroke, ki so slednjič prispevali tudi k upadu zanimanja za redovniški poklic. Poleg konfliktna sekularizacije, ki je očitno zmanjšala pomen religijskih organizacij pri nas po drugi svetovni vojni, se pri nas vse premalo pozornosti posveča tudi procesu t. i. spontane sekularizacije, s katerim razlagamo upad števila redovnic na zahodu.

2. S sociološko razlago bomo poskusili čim bolj opredeliti slovensko žensko redovništvo (vsebinsko in formativno) in s tem prispevati k boljšemu družboslovnemu razumevanju vprašanja (ne)enakopravnega položaja in vloge žensk v 20. stoletju pri nas. Thompsonova (1986, 284) pravi, da je žensko redovništvo v raziskovalnem smislu spregledano, saj so ga v veliki meri ob strani puščali tako cerkveni kot sekularni raziskovalci. Čeprav ne moremo reči, da se cerkveni zgodovinarji pri nas z redovništvom ne ukvarjajo, se zdi, da so v veliki meri redovništvo ob strani puščali zlasti necerkveni raziskovalci. Po mnenju Thompsonove bi se za žensko redovništvo morali veliko bolj zanimati tisti, ki se ukvarjajo z zgodovino Cerkev, tisti,

ki se ukvarjajo s t. i. ženskim vprašanjem, z zgodovino oblikovanja poklicev (medicinske sestre, učiteljice, socialne delavke), z migracijami (v ZDA so bile redovnice pogosto pionirke v migracijah). Za žensko redovništvo pa bi se morali zanimati tudi sociologi in drugi, ki se zanimajo za življenje in izkušnje žensk. (Thompson 1986, 286) Upamo, da bo pričujoče delo v pomoč slovenskim raziskovalcem na navedenih področjih.

3. S sociološkimi analizami redovništva se v glavnem ukvarjajo ameriški avtorji, najdemo pa tudi kakšnega evropskega. Zanje pogosto velja, da izhajajo iz redovniških vrst (Hill 1971, Neal 1971, Wittberg 1996, Armstrong 1997), kar na neki način pomeni, da redovništvo preučujejo od znotraj. Njihove analize govorijo o redovih kot družbenih institucijah in jih popisujejo kot sekte (Hill 1971), kot revitalizatorje verskih idej (Finke in Wittberg 2000), kot totalne ustanove (Servais in Hambye 1971), kot organizacije (O'Connell 1971) ... Drugi avtorji svoje ugotovitve o spremembah v redovništvu utemeljujejo na socio-demografskih statistikah (Ebaugh in dr. 1996, Stark in Finke 2000, Finke in Wittberg 2000). Zbrani podatki o kontinuiranem zmanjševanju števila članov v redovih v drugi polovici 20. stoletja dokazujejo, da so redovi kot institucije v modernizirani in ekonomsko razviti družbi v upadu. Te ugotovitve, ki dajejo vpogled v redovništvo na globalni ravni, pomembno dopolnijo raziskave o sekularizaciji na societalni in organizacijski ravni. Dasiravno so preučevanja fenomenov na mednarodni ravni zelo pomembna, saj nakazujejo spremembe družbenih fenomenov na globalni ravni, pa zaradi splošnosti, ki jo zahtevajo, ob strani puščajo kompleksnost (specifičnih) družbenih okoliščin in konkretnih posameznikov, ki so z njimi soočeni.

Ker smo v naši analizi spoznavni interes iz globalne perspektive zožili na slovenski primer, smo se lahko temeljiteje posvetili nacionalnim pa tudi regionalnim posebnostim, ki so spodbujale zanimanje za redovniški poklic. S primerjavo statističnih regij v Sloveniji smo prišli do ugotovitve, da je zanimanje za redovniški poklic bilo značilno večje tam, kjer je bil večji primanjkljaj moških v populaciji in kjer je bila katoliška moralna regulativa najbolj stroga in je imela Cerkev na posameznike največji vpliv (jugovzhodna Slovenija). Ter da je bilo zanimanje za redovniške poklice bistveno manjše tam, kjer demografsko ravnovesje med spoloma ni bilo porušeno (Primorska) in kjer katoliška moralna regulativa zaradi zgodovinskih okoliščin ni imela takega vpliva (Koroška). Čeprav bi že statistični podatki nacionalne ravni potrdili domnevo o povezanosti primanjkljaja moških v populaciji z zanimanjem žensk za vstop v redove, je umestitev v zgodovinski kontekst pokazala pomen

kulturnih razlik pri sprejetju odločitve za vstop. S tem so se odprla nova vprašanja, ki segajo zlasti na področje preučevanja vpliva Cerkve na življenje ljudi, vprašanja (ne)enakopravnosti spolov in drugih regionalnih razlik.

S sociološko interpretacijo želimo opozoriti na tiste vidike redovništva, za katere menimo, da so pogojeni z danimi družbenimi okoliščinami, čeprav se v teološkem, redovniškem, medijskem ... diskurzu največkrat interpretirajo kot subjektivni. V teološkem in redovniškem diskurzu se tako interpretirajo zaradi ideologije, ki vse posameznikovo delovanje razlaga na osnovi vere v obstoj Boga. V medijskem prostoru pri nas pa se taisti jezik in vrednotenja uporabljajo brez sekularne distance ali refleksije morebiti tudi zato, ker področje pri nas še ni sociološko raziskano. Z razlagami, da je temeljni in morda celo edini razlog za vstop v samostan posamezničino (subjektivno) izkustvo t. i. božjega klica, se prikrije pomen družbenih mehanizmov (političnih, cerkvenih, gospodarskih ...) in njihove moči pri razumevanju posameznikovega delovanja v strukturi družbe.

V tem trojem vidimo temeljni prispevek k razvoju znanstvenega področja.

## **Kritika kot poskus distanciranja od obstoječega diskurza**

Preden se bomo posvetili sociološki obravnavi redovništva, želimo razgrniti okvir razmišljanja in konceptov, ki se bodo v disertaciji pojavljali na različnih mestih. Tako smo se odločili, da nam izhodiščnih idej ne bi bilo treba razlagati sproti in z bazičnimi vprašanji obremenjevati razprave, ki bo tam usmerjena v praktične in pojavne vidike preučevanega fenomena.

### **Kritična drža do redovniškega diskurza in poskus vpeljave Feuerbachove interpretacije Boga**

V redovniškem poklicu sta celoten način življenja in delovanja utemeljena na veri v Boga – v nadnaravno, presežno, transcendentno, metafizično avtoriteto in na zavezanosti hierarhično strukturirani religijski organizaciji. Posebne zahteve in odpovedi redovnega življenja so (religijsko) utemeljene kot od Boga naložene. Ker naj bi izpolnjevanje naloženih zahtev služilo Bogu, za katerega verujejo, da presega vse, kar je tostranskega, posameznik iz zahtev in odpovedi redovnega življenja zase in pred drugimi črpa moč in legitimnost za svoje delovanje. Medtem ko torej teološki in redovniški diskurz temeljita na postavki o obstoju Boga in iz nje razlagata religijske pojave, smo v sociologiji zavezani, da govorimo le o tistih razsežnostih redovniškega življenja, ki jih je mogoče znanstveno preveriti. "Raziskuje in razmišlja se v okviru domneve, da je religija **človekov proizvod**, človekova projekcija." (Smrke 2000, 20) Ker se znanost ne more zadovoljiti z religijskimi razlagami religijskih pojavov, išče lastne razlage. V našem primeru je verske koncepte in pojme treba razumeti sociološko. To pomeni, da je do pojmov in idej, ki jih uporablja religija, treba zavzeti distanco.

Ker je jezik tisto, s čimer raziskovalec "prehaja" od religijskih interpretacij k znanstveni perspektivi, je pomen in uporabo verske govorice za znanstvene potrebe treba "na novo" opredeliti. Redovniški jezik in govor raziskovalcu po eni strani pomagata razumeti, zakaj članica reda sprejme zahteve in odpovedi redovnega življenja (religijsko doživljanje in delovanje, razumevanje sveta in človekovega položaja v njem ipd.). Po drugi strani pa nas lahko ta isti govor s svojim besediščem in interpretacijami, pojmovno in konceptualno omejuje, če ga v znanosti uporabljamo nereflektirano. Da bi ozavestili pomen in uporabo redovniškega jezika, se bomo, preden začnemo analizo, skušali od redovniškega diskurza nekoliko oddaljiti. Demistificirali oziroma "razčarali" ga bomo s pomočjo Feuerbachove

ideje, da gre v religiji "zgolj" za človekovo samopodvojitv.

Feuerbachovo delo *Bistvo krščanstva* (1982), ki je prvič izšlo leta 1841, je v duhu radikalnih razsvetljenskih idej zastavljeno kot ena prvih znanstvenih kritik religije. "Feuerbach je od čiste misli poklical nazaj na čutni zor, od duha nazaj na človeka, skupaj z naravo kot njegovo bazo." (Bloch 2008, 40) "Nemška mladina tistih časov je bila prepričana, da namesto neba končno vidi zemljo, človeško, totransko." (Bloch 2008, 41) Z osnovnim izhodiščem je Feuerbach vzpostavil obzorje sodobnega znanstvenega obravnavanja religije. (Kerševan 1982, 46) Z umestitvijo človeka na mesto Boga lahko Feuerbachovo pisanje pomeni okvir, če želimo vzpostaviti distanco do samoumevnosti teološkega diskurza in do samoumevnosti verskih konceptov, v katere se preučevalec religije s pristopom empatije, torej vživljanja v "vernika", lahko kaj hitro nevede in nehote ujame.

Z govoricu kot denimo: "*Bog me je poklical v redovno življenje*", "*le zaradi neposredne izkušnje Boga lahko vztrajam v takšnem življenju*", "*Bogu sem se zaobljubila*", "*Bog me sili*" ipd., religijski diskurz v redovništvu dosega svoje vrhunce, saj se celotno redovno življenje razlaga "z Bogom in v njem". Zato se zdi drža, ki redovniški diskurz demistificira oziroma razčara, toliko bolj pomembna. Feuerbach o religiji spregovori tako, da idejo Boga privede nazaj na zemljo – izvor Boga postavi v človeka. Heglovo misel, da se človek po predmetu zave samega sebe, da je torej zavest o predmetu človekovo samozavedanje, privede Feuerbach do občega in filozofskega uvida: /.../ "torej tudi religiozni predmet ne more biti nič drugega kot opredmeteno človekovo bistvo." (Kirn 1982, 25) S takšno interpretacijo religije pa v znanosti spodbudi nove premisleke.

Religija je podvojitv človeka: postavlja si Boga kot sebi *nasprotno* bitje. Bog *ni* to, kar je *človek* – človek *ni* to, kar je *Bog*. Bog je neskončno, človek končno bitje; Bog je popoln, človek nepopoln; Bog je večni, človek ne; Bog je vsemogočen, človek ne; Bog je svet, človek grešen. Bog in človek sta skrajnosti: Bog je vseskozi pozitiven, je pojem vseh realnosti, človek je vseskozi negativen, je pojem vseh ničnosti. /.../ Dokazati moramo torej, da je to nasprotje, razkol med Bogom in človekom, ki ga je začela religija, *razkol človeka z lastnim bistvom*. (Feuerbach 1982, 113)

Obrat človeka k sebi, k svojemu notranjemu bistvu, ki ga religija interpretira kot obrat k

Bogu, Feuerbach vidi kot umik od "krutosti" narave, ki je za človekovo trpljenje in za njegove tožbe o bolečini neobčutljiva. Človek se obrne vase, da bi skrit in varen pred brezčutno naravo in očitnimi predmeti, svetom, ki ga obdaja, "oskrbel" svojo bolečino, se ji posvetil, ji prisluhnil in tako "olajšal" svoje srce. "*To olajšanje srca, ta izrečena skrivnost, ta sporočena duševna bolečina je Bog.*" (Feuerbach 1982, 193) "Pogovor in olajšanje srca" stečeta v molitvi. V redovniškem diskurzu je molitev /.../ "prijateljsko srečevanje in zaupen pogovor z njim, o katerem vemo, da nas ljubi". (Debevec 2005, 80). Po Feuerbachu je molitev pogovor človeka s samim seboj, s svojim srcem, je /.../ "odprava vseh razkropljenih predstav, vseh motečih vplivov od zunaj, vrnitev k samemu sebi, da bi se vedel le do lastnega bistva." (Feuerbach 1982, 195). Redovniški govor prežema ideja o Bogu kot ločenem, izločenem subjektu, ki človeka "obišče", se z njim "pogovarja", ga "tolaži", "daje upanje", je "prijatelj" in "zakonski partner" ... Medtem pa Feuerbachov diskurz idejo o Bogu iz "dveh akterjev" skrči na enega samega. Bog ni nič zunanjega, drugega, od človeka ločenega, pač pa je notranji, je človekova projekcija samega sebe v drugo. "Delo ni zanimivo samo z zgodovinsko-religiološkega, ampak tudi s filološkega vidika. Smisel mnogih pojmov razkriva s terminološko-jezikovno analizo." (Kirn 1982, 14)

Feuerbach v poglavju z naslovom *Krščanski pomen svobodnega celibata in meništva* pozornost nameni tudi redovništvu. Po Feuerbachu je krščansko meništvo posledica vere v nebesa, ki izniči vrednost življenja tukaj in povečuje življenje po smrti. "Samostansko življenje kot asketsko življenje sploh je nebeško življenje, ki ga moramo izpričati in ga tudi lahko izpričamo na zemlji." (Feuerbach 1982, 230) Smisel meniškega mrtvičenja telesa je v krščanstvu opredeljen s potrebo po odmiranju telesa. Telo, ki je povezovalni člen med svetom in dušo, mora umreti, da bi lahko sledilo duši, ki pripada nebesom. Smisel in povečevanje celibata v krščanstvu Feuerbach razloži kot odločitev za brezgrešno življenje. Zakaj naj bi se človek poročil, če je dojel, da je namenjen nebesom. Nebesa pa zakonskega življenja sploh ne poznajo. (Feuerbach 1982, 230–232) Avtor izpostavi izločenost redovnikov iz sveta, s katero dobi "potreba po bogu" – po intenzivnem odnosu človeka s samim seboj – toliko večji pomen. "Bog mi predstavlja rod in drugega človeka; da, če se odvrnem od sveta v ločitvi, mi postane *Bog* šele resnično *potreben*, šele tedaj občutim, kaj je Bog in kaj bi mi moral biti." (Feuerbach 1982, 228)

Vprašanje zanikanje Boga in vere, ki je v 17. in 18. stoletju bilo značilno za meščansko razsvetljevsko materialistično razumevanje religije, je Feuerbach pustil za seboj in se posvetil

vsebini religije. (Kirn 1982, 27) Njegovo delo je redke primer poglobljenega prikaza religije, ki nas sili k bistvu religije in nas odvrta od njenih obrobni, nebistvenih sestavin ali poljubnih modni ali tradicionalni predstav o religiozni predstavah. (Kerševan 1982, 44) Od nastanka Feuerbachove interpretacije religije, ki je le ena od znanstvenih perspektiv, je minilo več kot 150 let. Če bi se želeli bolj temeljito posvetiti Feuerbachovi razpravi, bi se morali posvetiti družbenozgodovinski okoliščinam, v katerih je filozofsko delo *Bistvo krščanstva* nastalo. Posvetiti bi se morali tudi nadaljnjemu razvoju njegove ideje, ki je med drugim vplivala tudi na Marxovo kritiko religije, in jo primerjati še z drugimi filozofskimi perspektivami in pogledi, ki segajo na področje kritike religije.

Pri vpeljavi Feuerbacha nam ne bo šlo za to, da bi dokazovali, da je to nesporno pravilen pogled na religijo, pač pa smo njegov pogled predstavili kot možno alternativo pri poskusu znanstvene razlage religijskih pojavov. Pa tudi kot teoretsko "pomagalo", ki nas je pred vstopom v področje obravnave redovništva opomnilo, da je razlage, ki jih same o sebi ponujajo religijske organizacije, v znanosti treba utemeljiti drugače. Feuerbachova ideja, da religija ni nič drugega kot človekova samopodvojitve, se zdi raziskovalno zanimiva tudi zato, ker nas opozori, da pri iskanju razlag o družbi in njenih pojavih ne gre spregledati niti psiholoških procesov in moči, ki izvira iz njih. Ker pa je naš osnovni cilj ponuditi sociološko razlago redovniškega fenomena in njegovih pojavnih oblik, bomo psihološke uvide in možne poglede nanj pustili ob strani. Prav tako se več kot toliko ne bomo posvečali idejam nemškega filozofa Ludwiga Feuerbacha iz 19. stoletja, saj bi nas to odvedlo od iskanja sociološke interpretacije dinamike slovenskega ženskega redovništva v družbenozgodovinskem kontekstu 20. stoletja. Od Feuerbachovega bistva religije kot opredmetenega človekovega bistva se bomo oddaljili in se usmerili k praktičnim, pojavnim razsežnostim religije in njihovim materialnim razsežnostim, ki so bile za Feuerbachovo filozofsko misel manj pomembne, za nas pa predstavljajo osnovni cilj disertacije.



## Vprašanje obravnave spola v sociologiji in feminizmu

Ker je zgodovina žensk še zmeraj precej neraziskana, je začetke feminizma težko natančno določiti. Pojem feminizem kot oznaka za politično gibanje naj bi bil v splošno rabo stopil okoli leta 1910. (Jalušič 1993, 108) V 20. stoletju je feministično gibanje zajelo povsem raznolika področja delovanja in med seboj nepovezane in zelo različne težave delavk, istospolno usmerjenih, črnk ..., kar je pripeljalo do notranje diverzifikacije dotlej precej enotnega gibanja. Razvijale pa so se tudi povsem raznolike, celo med seboj nasprotujoče si teoretične premise tega pojma. "Radikalni feminizem se naslanja na monolitne in fiksne kategorije, socialistični in psihoanalitični feminizem pa jih skušata razgraditi, pokazati njihovo notranjo krizo, razkriti, npr. kako smo v nezavednem nekaj drugega od zavestno privzetih družbenih vlog." (Rose 1993, 13) Zato od 80-ih let naprej ni več smiselno govoriti o enem samem feminizmu, pač pa je ustrezno govoriti o različnih feminizmih. (Segal 1993, 20)

Vzporedno z razvojem posvetne feministične misli se je ta razvijala tudi v Cerkvi. V času od 1960 do 1975 govorimo o prvem valu feministične teologije. V okviru razprav drugega vatikanskega koncila so si ženske v cerkvi prizadevale za spremembo cerkvenega prava, /.../ "za univerzitetno teološko izobrazbo žensk, za vzpostavitev novih moralnih načel v smislu enakovrednosti in enakopravnosti spolov". (Furlan 2006, 170) Feministične teologinje so kritizirale patriarhalni odnos drugega vatikanskega koncila do žensk, znotraj Cerkve nastajajo ženska teološka združenja, konference feminističnih teologinj in drugo. (Furlan 2006, 170–172) Feminizem kot politično gibanje je v ZDA dosegel tudi redovnice. V disertaciji bomo spregovorili tudi o tem, in sicer z razlogom, da bi opozorili na raznolikosti znotraj "zahodnega" ženskega redovništva. Za primerjavo bomo ameriško žensko redovništvo postavili ob bok slovenskemu in preverili, ali je tudi pri nas mogoče govoriti o feminizmu ali o feminizmih znotraj ženskega redovništva.

"Žensko vprašanje v Jugoslaviji je postalo relevantno predvsem med drugo svetovno vojno, saj so si tedaj zelo prizadevali pritegniti v partizanske vrste čim več žensk. Žensko vprašanje pa je spet hitro, že leta 1945, postalo irelevantno." (Ule 1993, 120) Čeprav so pri nas že pred vojno obstajali zametki "ženskih študij", je domača literatura o ženskah, o položaju žensk in ženskih gibanjih po vojni ostala v glavnem neprebrana (tudi iz ideoloških razlogov). Na začetku 80-ih so se v javnost začele prebijati študije o ženskah, ki pa so zmeraj morale zavzeti kritično distanco do "zahodnega meščanskega feminizma". (Jalušič 1993, 113) O bolj avtonomnem ženskem gibanju in ženskih študijah na Slovenskem govorimo šele od sredine

80-ih let. (Ule 1993, 122)

Pri diskusiji o tem, kaj so študije spolov, ženske študije ali morda celo feministične študije, zato nikakor ne bi smeli misliti na prestiž in eno samo razlago. Pomembno je predvsem, da ženske študije, študije spolov ... sploh so, in to številne. Samo tako bo namreč mogoče misliti na celo vrsto definicij in različnih diskurzov, ki morda ne govorijo celo neposredno o ženski ali o ženskah, temveč posredujejo med različnimi pozicijami v tistem, kar se imenuje "družbeno", "politično", "človek", "civilno", "pravice", "manjšine" itd. in kar je odprto za rekonstrukcijo ali pa je celo že deloma rekonstruirano. (Jalušič 1993, 117)

### **Redovništvo v perspektivi vprašanja (ne)enakopravnosti žensk v družbi**

Ker smo že v naslovu disertacije opredelili, da gre za žensko redovništvo, se je odprla možnost, če ne celo zavezanost, da fenomen obravnavamo tudi z vidika vprašanja (ne)enakopravnosti spolov v družbi. V tradicionalnih moškosrediščnih družbah pripadnice ženskega spola praviloma nimajo enakopravnega dostopa do položajev moči odločanja. Njihova moč odločanja je velikokrat omejena na sfero zasebnega delovanja, ki velja za prvinsko, naravno, nagonsko in na poklice in vloge, ki so opredeljeni, kot da izvirajo iz posebne ženske narave. V javni sferi je bila vloga žensk glede na vlogo moških pogosto reducirana ali je sploh ni bilo (nimajo volilne pravice, nimajo možnosti izobraževanja ali zaposlovanja, nimajo dostopa do sfere javnega delovanja). Volilno pravico so ženske v Jugoslaviji, Italiji in na Portugalskem dobile leta 1945. V Belgiji in Kanadi leta 1948, v Švici pa šele leta 1971. (G. Antić 1993, 129) Ženska identiteta in smisel delovanja ženske – torej njeno samorazumevanje in razumevanje sveta sta v tradicionalni moškosrediščni družbi značilno določena z njenim t. i. pomočniškim položajem.

Ker se z modernizacijo družbe sekularizacija odvija tudi na ravni zavesti, se moramo v disertaciji posvetiti tudi spremembam v (samo)prepoznavanju položaja žensk in njihove vloge v družbi. Ker bomo obravnavali ženski redovniški poklic, ki je v tradicionalnih okoliščinah objektiviziral ideal tradicionalne ženske vloge (žena in mati) in v Cerkvi veljal za kriterij presoje ženskega dostojanstva, se zdi obravnavo vprašanja (ne)enakopravnosti spolov toliko bolj smotrna in ob preučevanju ženskega redovništva neobhodna. Na vprašanje

(ne)enakopravnega vrednotenja tistega, kar velja za "moško" in "žensko", želimo ponuditi znanstveni pogled in tako redovništvo kot preučevani fenomen postaviti pred druga, nova vprašanja, ki jih redovniški in teološki diskurz ne predpostavljata. Na vprašanja – izkoriščanja, podrejenosti, izključitev, ki jih v sociologiji strnemo v konceptih, kot so spol, razred in rasa (Segal 1993, 20) – nikoli ne moremo odgovoriti zadostno oziroma se zdi, da se je k njim smiselno vračati vedno znova. Zato niti v primeru obravnave ženskega redovništva v nekem točno določenem družbenem kontekstu ne želimo mimo vprašanj podrejenosti, izključenosti in izkoriščanja, ki so vezana na ženski spol.

Pluralizacija ženske identitete in identitetni premiki nasploh so se v drugi polovici 20. stoletja odrazili tudi v spremembi položaja in vloge žensk v javni in zasebni sferi. Iz tega nujno sledi vprašanje, kaj se je v smislu identitetnih premikov v zadnjih desetletjih dogajalo na področju ženskega redovništva? Pri tem naš namen ni politično delovati ali dajati vrednostne ocene, pač pa redovništvo kot predmet sociološke analize premisliti v relaciji do procesa konstrukcije družbenega spola (ang. "*gender*"). Ker se družbeno konstruirana razlika med spoloma odraža v različnih socialnih pričakovanjih, govorici, doživljanju vsakdanjega in zasebnega življenja in tudi v različnem imaginariju različnih spolov, pomenijo analize spola (biološkega in družbenega) veliko več kot le informacijo o položaju in vlogi žensk v družbi. (Rener 1993, 156)

Monografske študije in konkretne biografije na področju zgodovine žensk zgodovini zastavljajo nova ali drugačna vprašanja in dopuščajo različnost interpretacij. (Pagon 1993, 52) V tem smislu pa zgodovina k novim premislekom vabi tudi druge discipline. Obravnava redovništva kot posebne oblike življenja, ki predpostavlja koncentracijo religioznosti in omejitev, ki izvirajo iz družbenega spola, lahko po našem mnenju prispeva k razpravam o religioznosti žensk in njihovih pojavnih oblikah v moškosrediščnih družbah. Po drugi strani pa prinese tudi druga, drugačna vprašanja. Denimo, kako interpretirati redovniški poklic, ki v tradicionalnem okolju velja za ugledno izbiro za ženske in ki istočasno zahteva odpoved zakonskemu stanu in materinstvu – ki sta temelj ženskega dostojanstva? Ali je potemtakem redove mogoče gledati kot "zametke" ali "nastavke" emancipacije žensk ali morebiti celo feminizma? Ameriška sociologinja Helen Ebaugh vidi redovnice kljub njihovi skromnosti, potrpežljivosti, vdanosti, vernosti ... kot nenačrtne, nenamenske feministke, in sicer iz treh razlogov:

- za katoliška dekleta v imigrantskih skupnostih so predstavljale vzor (ang. "*role*

*model*") izobražene in zaposlene ženske,

- kot profesionalno usposobljene za poklice na različnih področjih,
- kot samske ženske v družbi, kjer je bil prevladujoč normativ: žene-matere. (Ebaugh 1993, 134)

Po drugi strani ne moremo mimo dejstva, da redovi zmeraj delujejo s privoljenjem cerkvenih oblasti in pod njihovim nadzorom. Ženske so torej v redovih smele delovati, vendar le v skladu s katoliškim naukom oziroma s pričakovanji katoliških oblasti (na nadnacionalni, nacionalni, škofijski in/ali župnijski ravni). Tako lahko redove gledamo kot gibanja, v katerih so ženske sicer imele možnost delovanja v javni sferi. Lahko jih torej gledamo kot kanale, kjer so ženske pridobile in ohranile družbeni ugled, ne da bi zato morale postati zakonske žene ali biološke matere. Istočasno pa lahko redove gledamo kot okvir, v katerega je religijski sistem, utemeljen na moškosrediščnem principu, "ujel" in "zaprl" ženske, ki so se želele na legitimen način udeleževati zunaj zasebne sfere. Redovniški poklic kot ugledna religijska možnost delovanja v javni sferi je od žensk namreč terjal, da se odpovejo družinskemu in zasebnemu življenju in da so v celoti na voljo religijski organizaciji, ki bo skladno s svojimi cilji upravljala z njihovim življenjem od vstopa v samostan do smrti. Pri tovrstnih interpretacijah, ko skušamo idejo izostriti, lahko seveda zapademo v pretiravanja in redove gledamo zgolj kot emancipacijske kanale ali zgolj kot "zapore", vendar s tem tvegamo, da bomo izgubili vpogled v pomenskost enega ali drugega. Naša želja je, da bi v disertaciji odpirali čim več različnih vidikov in s tem fenomen naredili zanimiv za različna področja družboslovnega preučevanja.

## 1. Statistika ženskega redovništva na Slovenskem v 20. stoletju

Področje slovenskega ženskega redovništva kot enovitega fenomena je v smislu sociološke analize, ki bi obsegala statistične podatke in slikala demografsko podobo ženske redovniške populacije, še precej neobdelano področje. Z nekaj osnovnimi statističnimi podatki se je mogoče seznaniti v Kolarjevem delu *Iskalci boga* (2005), v katerem nas avtor predvsem z zgodovinskega in teološkega vidika seznanja z redovi, ki so delovali ali še delujejo na naših tleh in z njihovimi dejavnostmi. S statističnega vidika avtor ponudi nekaj posamičnih podatkov o številu redovnic za določena leta<sup>1</sup>. Določene statistične podatke o ženskem redovništvu pri nas predstavi Peter Kvaternik (2004), in sicer primerja rast in upad števila redovnic med letoma 1978 in 2000, primerja poprečne starosti redovnic med posameznimi redovi, navede podatke o gibanju števila novink med letoma 1945 in 2002 ter poda podatke o številu redovnic v posameznih starostnih razredih. V nadaljevanju bomo podatke navedenih avtorjev skušali dopolniti s čim bolj celovitim pregledom gibanja števila redovnic pri nas v 20. stoletju.

K skromnim statističnim analizam je gotovo veliko prispevala neurejena in nepregledna statistika na področju redovništva na nacionalni ravni. Do te ugotovitve smo prišli že leta 2003: "Podatkov o številu redovnic ni bilo moč pridobiti iz nobenega od državnih registrov. Števila redovnic v Sloveniji ne vodijo niti Statistični urad RS niti Zavod za zdravstveno zavarovanje Slovenije niti Urad za verske skupnosti. Podatkov o številu redovnic (kaj šele podatkov o izstopu redovnic) v Sloveniji naj ne bi imela niti Konferenca redovnih ustanov Slovenije (Ta deluje kot povezovalna ustanova med različnimi redovi, ki delujejo v Sloveniji)." (Bezjak 2003, 83) Najbolj točne podatke o gibanju številu redovnic vodijo redovi sami. Vendar bi bilo iskanje podatkov "od vrat do vrat" ne le zamudno, pač pa tudi dolgotrajno in naporno zlasti zaradi zaupanja, ki si ga mora raziskovalec pridobiti, da bi lahko dobil vpogled v arhive posamičnih redov.

Zato smo se odločili, da bomo podatke o številu članic v redovnih skupnostih črpali iz naslednjih primarnih virov: iz letopisov Cerkve na Slovenskem ter iz šematizmov in letopisov posameznih škofij, ki jih v glavnem hranita škofijska arhiva v Ljubljani in Mariboru,

---

<sup>1</sup> "Po statistiki, ki je bila narejena v letu 1939, je na Slovenskem bilo 16 ženskih redov, v katerih je bilo preko 2300 članic." (Kolar 2005, 276) In na drugem mestu: "Učinkovitost represivnih ukrepov proti redovnicam se kaže v tem, da je dve leti po končani vojni na Slovenskem bilo le še manj kot 1300 sester." (Kolar 2005, 278) In še: "Ženskih redovnih ustanov je bilo konec leta 2004 19. V njih je bilo 643 redovnic, na vstop se je pripravljalo 10 novink." (Kolar 2005, 288)

posamezne primere hranijo tudi druge knjižnice. Ker je zadnji letopis Cerkve pri nas izšel leta 2000, smo podatke o številu redovnic za obdobje po tem letu črpali iz t. i. Naslovnikov slovenskih škofij. Žal pa naslovniki, ki so kot imeniki namenjeni /.../ "predvsem za interno (med)škofijsko, župnijsko in drugo uporabo pri dopisovanju in različnih stikih" /.../ (Naslovník slovenskih škofij 2005/2006, 5), ne vključujejo demografskih podatkov o redovnicah (npr. leto in kraj rojstva, vstopa, zaobljub).

Ker so letopisi posameznih škofij izhajali ob različnih letih in so pri vpisovanju uporabljali različno metodologijo, poleg tega pa so se meje naše države in meje škofij na našem narodnostnem prostoru večkrat spremenile, je medsebojno primerjanje podatkov težko. Da bi se čim bolj izognili napakam, smo za daljši časovni pregled gibanja števila redovnic pri nas izbrali ljubljansko škofijo, katere meje se v opazovanem stoletju niso bistveno spreminjale. V analizo smo vključili vse tiste redovnice, ki so vpisane v uporabljene vire. Med redovnice smo prišteli tudi novinke in kandidatke.

Redovnica, ki je zadolžena za pridobivanje podatkov za prihodnji letopis Cerkve na Slovenskem<sup>2</sup>, prvi po letu 2000, nas je opozorila, da je tudi podatke v letopisih treba jemati nekoliko z rezervo. Da so, sicer kolikor je le mogoče točni, vendar je lahko en posameznik zabeležen večkrat, denimo v primeru, ko istočasno opravlja več funkcij/vlog (npr. je hkrati duhovnik in redovnik). V vednost dajemo tudi, da podatki gotovo ne obsegajo vseh slovenskih redovnic. Tako npr. redovnica Marija Sreš, ki že več kot tri desetletja kot redovnica misijonarka deluje v Indiji (več o tem glej Bezjak 2003), ni zavedena v slovenskih letopisih niti v Naslovniki slovenskih škofij.<sup>3</sup> Kljub možnostim manjših napak smo presodili, da statistika lahko ponudi splošno sliko in s tem pomaga ustvariti ilustrativno predstavo o fenomenu, ki ga preučujemo.

Med statističnimi podatki, ki so dosegljivi v letopisih in so se izkazali za zanimive, so sledeči:

- leto rojstva posameznice,
- leto vstopa posameznice v red,
- njen status v redu (kandidatinja, novinka, redovnica z začasnimi ali večnimi zaobljubami),

---

<sup>2</sup> Predvidoma naj bi izšel v letu 2010 (iz pogovora z redovnico v Korusu, ki koordinira zbiranje podatkov za naslednji letopis).

<sup>3</sup> Marija Sreš je v Sloveniji pogosto deležna medijske pozornosti, saj je izdala tri knjige, večkrat je nastopila na televiziji, dala intervjuje za časopise, sodelovala na okroglih mizah ...).

- leto prvih in morda še večnih zaobljub<sup>4</sup>,
- kraj rojstva posameznice,
- njen poklic,
- naslov prebivanja redovnice v času popisa,
- red, ki mu posameznica v času popisa pripada.

Uporabljeni viri pa žal ne vodijo evidenc o smrti in izstopih redovnic. Teh podatkov, ki bi pomembno dopolnili podobo slovenskega ženskega redovništva, nam ni uspelo dobiti niti iz drugih virov (npr. v Konferenci redovnih ustanov Slovenije – Korusu). Zato ostaja neznanka, koliko je pri nas takih žensk, ki so se kot npr. Vida Žabot po določenem času redovnega življenja odločile za izstop iz reda. Tako je o izstopih na nacionalni ravni mogoče govoriti le na osnovi pričevanj posameznic, ki so o tem pripravljene javno spregovoriti. Teh po naših izkušnjah ni veliko.

Ker nekateri viri obsegajo vse zgoraj navedene kategorije podatkov, drugi le nekatere, primerjava podatkov še zdaleč ni preprosta. Ker so se meje ozemeljskih enot (škofije, država) v 20. stoletju spreminjale, je časovna primerljivost podatkov dodatno otežena. Po prvi svetovni vojni je celotna Primorska ostala zunaj meja naše države. Mariborski škofiji sta leta 1964 bili priključeni Prekmurje in Mežiška dolina. Koprška škofija je v svoji sedanjosti obliki šele od leta 1977. (Škofije na Slovenskem, Pojasnilo 24b SURS) Iz teh razlogov smo se izognili oblikovanju grafa, ki bi predstavil gibanje ženskega redovništva na celotnem slovenskem narodnostnem ozemlju. Da pa bi vendarle izoblikovali verodostojen in ilustrativen graf, smo se pri podatkih omejili na ljubljansko škofijo. Njene meje se v 20. stoletju in do nedavnega niso ključno spreminjale.<sup>5</sup> Spremembe, s katerimi so na naših tleh junija 2006 nastale še tri nove škofije (novomeška, celjska in murskosoboška), nas z analitičnega stališča ne bodo zanimale, saj ne segajo v obdobje preučevanja našega fenomena.

Posamezne podatke smo črpali tudi iz letopisov drugih škofij, kar se bo kasneje izkazalo za koristno. Npr. povprečno starost redovnic v 30-ih letih 20. stoletja smo lahko ugotovili le na podlagi letopisa lavantinske škofije. Letopisi ljubljanske škofije iz 20. stoletja podatka o

4 Zaobljube predstavljajo javno zaprisego redu, s katero se posameznica zaveže k spoštovanju temeljnih redovnih pravil (čistost, pokorščina in uboštvo), ki v glavnem pomenijo odpoved vrednotam in normam posvetnega sveta.

5 "Ljubljanski nadškofiji (ustanovljeni 6. septembra 1462) sta bili nazadnje, 1. novembra 1965, pridruženi obe župniji na Jezerskem iz krške škofije in župnija Davča iz goriške nadškofije." (Pojasnilo 24b, dostopno prek – glej op. 5)

letnici rojstva redovnic ne navajajo. Na podlagi vseslovenskih letopisov za leta 1978, 1985 in 2000 bomo preverili, ali se regije med seboj razlikujejo po številu žensk, ki so vstopile v redove. Tako bomo dobili podatke, ki jih je mogoče umestiti v zgodovinski okvir in jih povezati in primerjati s sorodnimi tematikami (npr. možnosti izobraževanja, zaposlovanja, poročne možnosti, pomen katoliške moralne regulative za življenje ljudi ...).

Na veliko večje težave pa raziskovalec naleti, ko želi pridobljene podatke umestiti v širši geografski prostor. Dolgotrajno in zamudno zbiranje in urejanje podatkov za slovenske razmere nas je odvrnilo od začetnih namer, da bi to isto naredili še za sosednje države in tako pridobili neki širši primerljivi kontekst. Primerjave statističnih podatkov na nadnacionalni oziroma globalni ravni lahko naredimo na osnovi podatkov Statističnega letopisa Cerkve.<sup>6</sup> Pri tem sta nas ovirali dve pomanjkljivosti. Statistike ne vključujejo novonastalih redov, ki jim še ni uspelo pridobiti papeške potrditve, in drugih, ki so škofijskopravni status zadržali iz kakršnikoli drugih razlogov. Ker je letopis v taki obliki začel izhajati šele v 60-ih letih, si lahko z njimi pomagamo le pri opazovanju zadnjih desetletij, za katera pa na zahodu velja kontinuiran upad števila redovnic.

V letopisu zbrane statistike nudijo podatke o številu redovnic z začasnimi in večnimi zaobljubami, število novink, kandidatk in redovnih hiš v vsaki državi. V vsakem letopisu so zbrani podatki o gibanju števila redovnih hiš, kandidatk, novink, redovnic glede na tip zaobljub za obdobje šestih let. Število kandidatk, novink, redovnic z začasnimi in večnimi zaobljubami, smrtnost ter tudi izstope iz redov pa je mogoče opazovati glede na to, ali gre za t. i. avtonomne samostane ali za kongregacije. Podatki o številu redovnic so nam v pomoč, kadar rišemo trend gibanja števila članic na globalni ravni, vendar šele od konca 60-ih let 20. stoletja naprej. Ne omogočajo pa nam podrobnejše analize, saj iz podatkov ni mogoče ugotoviti, za katere redove gre. Čeprav imamo obsežno količino podatkov, ki so zbrani po enotni metodologiji za obdobje štirih desetletij, iz njih ni mogoče ugotoviti niti, kakšno je številčno razmerje med članicami kontemplativnih in aktivnih redov.

Podatki o gibanju števila kontemplativnih redovnic, ki sicer predstavljajo manjši delež redovniške populacije in se v nasprotju z aktivnimi redovi družbenim spremembam ne prilagajajo, bi bogato dopolnili našo analizo. Podatke smo skušali pridobiti od Kongregacije

---

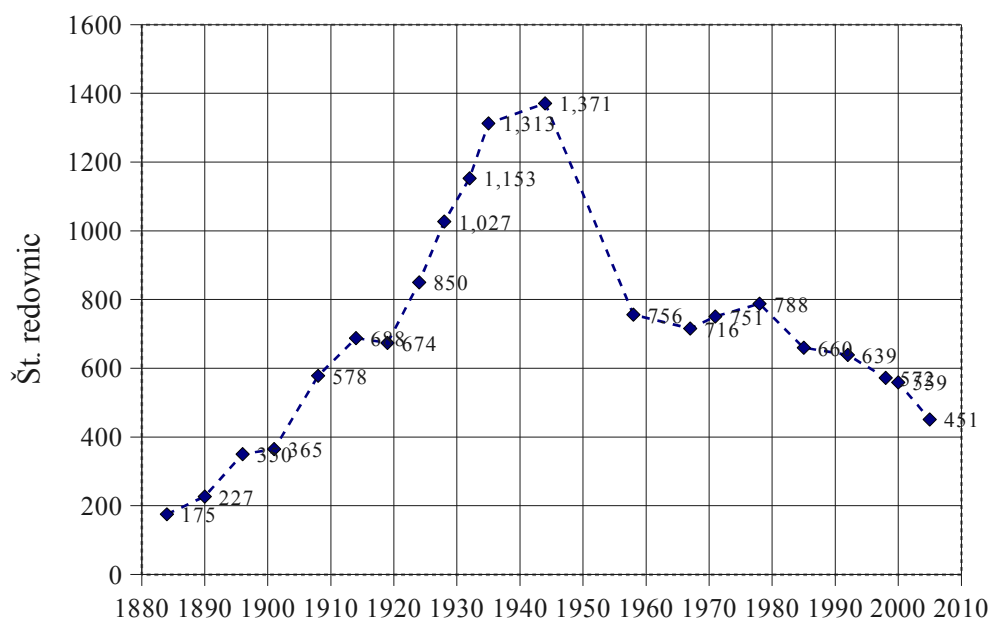
6 Statistical Yearbook of Church oziroma Annuarium statisticum Ecclesiae oz Annuaire statistique de l'Eglise, ki ga izdaja založba Libreria Editrice Vaticana.



ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja, katere trenutni prefekt je Slovenec Franc Rode. Iz Vatikana so nas prijazno oskrbeli s statističnim pregledom, ki nosi naslov *Le Religiose ieri, oggi e domani* avtorja Angela Pardilla (2008).<sup>7</sup> Na 233 straneh se bralec seznanja s papeškopravnimi redovi in številom njihovih pripadnic za leta 1965, 1985, 1995 in 2005. Iz podatkov žal ni razvidno, koliko redov je aktivnih in koliko kontemplativnih. Kar pomeni, da ne moremo sklepati, za kakšno obliko redovnega življenja gre. Ker gre za veliko količino podatkov o avtonomnih samostanih in o redovnih kongregacijah (redovi, ki imajo svoje centralno vodstvo)<sup>8</sup>, so bili podatki za našo analizo malo manj uporabni.

### 1.1 Število redovnic na Slovenskem v 20. stoletju

Graf 1.1: Trend števila redovnic v ljubljanski škofiji v 20. stoletju<sup>9</sup>



7 Zahvaljujem se tajniku prefekta Kongregacije ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja g. Blažu Jezeršku za informacije o knjigi in s. Vidi Tomažič, ki mi je knjigo prijazno posodila.

8 Npr. slovenske uršulinke od začetka 20. stoletja pripadajo Rimski uniji uršulink. To pomeni, da imajo svoje vrhovno vodstvo v Rimu. Predstojnice posameznih redovnih hiš so podrejene predstojnici province, ta pa je podrejena vrhovni predstojnici. V kongregacijah je navada, da so redovnice po določenem obdobju premeščene v drugo redovno hišo, kar pomeni, da se vsakih nekaj let preselijo. Uršulinke v Celovcu se Rimski uniji niso priključile in so ostale avtonomen samostan. To pomeni, da ne pripadajo kaki uršulinski provinci. V avtonomnih samostanih se redovnice ne selijo v druge "sestrinske" samostane in hišna predstojnica je hkrati vrhovna predstojnica. Z drugimi avtonomnimi samostani vzdržujejo prijateljske stike, ki niso urejeni tako formalno kot v primeru unij.

9 Vir: šematizmi, letopisi in naslovniki za leta 1886, 1890, 1896, 1901, 1908, 1914, 1919, 1924, 1928, 1932, 1935, 1944, 1958, 1967, 1971, 1978, 1985, 1992, 1998, 2000, 2005/2006.

Tabela 1.1: Število redovnic v ljubljanski škofiji v 20. stoletju<sup>10</sup>

Leto	Št. redovnic	Leto	Št. redovnic
1884	175	1958	756
1890	227	1967	716
1896	350	1971	751
1901	365	1978	788
1908	578	1985	660
1914	688	1992	639
1919	674	1998	572
1924	850	2000	559
1928	1,027	2005	451
1932	1,153		
1935	1,313		
1944	1,371		

Vse od leta 1884, ko začnemo našo analizo, pa do sredine 20. stoletja število ženskih redovniških poklicev v ljubljanski škofiji narašča. Od leta 1884, ko je škofija štela 175 redovnic, pa do leta 1944 število redovnic naraste na 1371. Od točke, ki po statistikah doseže vrh tik pred koncem druge svetovne vojne, do leta 1958 število redovnic upade na 756 oziroma se zmanjša za okoli 45 %. Ker je naslednji podatek o številu redovnic po letu 1944 šele iz leta 1958, s statistikami točnega leta preloma ne moremo pokazati. Zgodovinski viri usmiljenk, tedaj največje redovne skupnosti za prelomni datum štejejo 8. marec 1948, ko naj bi bile iz zdravstvenih ustanov, ki so bile v pristojnosti ministrstva za narodno zdravje, odpuščene vse usmiljenke. Ministrstvo je redovnicam ponudilo možnost, da z državo kot delodajalcem sklenejo individualno pogodbo o delu, in zahtevalo, da se odpovejo nošnji redovne obleke. Tiste, ki se redovni obleki niso želele odpovedati, so se morale odpovedati civilnemu poklicu. Takrat naj bi večina slovenskih usmiljenk odšla v Srbijo in Makedonijo, kjer so civilni poklic lahko opravljale v redovni obleki. (Rauh 2000) Koliko je bilo takih, ki so po spremembi političnega režima izstopile, žal ne vemo.

Leta 1971 se je število redovnic pri nas nekoliko zvišalo in do leta 1978 celo raslo. Vprašanje je, ali je na rast vplivalo izboljšanje diplomatskih odnosov med SFRJ in Vatikanom. Po drugem vatikanskem koncilu, ko je bila Cerkev mnogo bolj pripravljena na pogovor z drugače mislečimi (marksisti, ateisti, humanisti ...), so se začela usklajevanja o t. i. normalizaciji odnosov med obema državama. Leta 1952 je Jugoslavija prekinila diplomatske odnose z Vatikanom. Leta 1966 sta državi podpisali protokol, kar je pomenilo premik v diplomatskih odnosih v smeri sodelovanja. Leta 1971 je Josip Broz – Tito kot predsednik Jugoslavije v Vatikanu prvič obiskal tedanjega papeža Pavla VI. O tem, da so se od druge

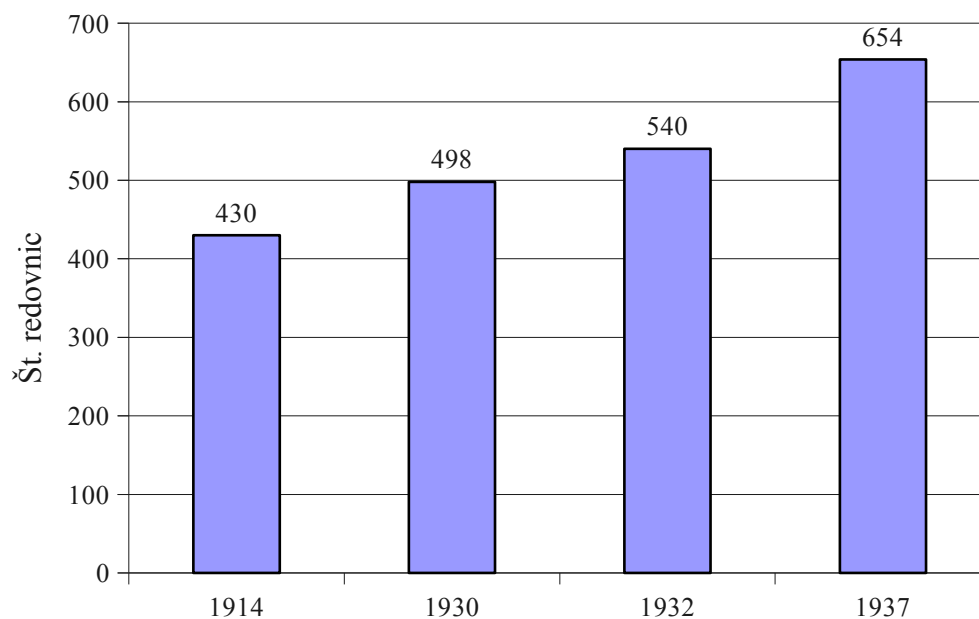
<sup>10</sup> Vir: šematizmi, letopisi in naslovniki za leta 1886, 1890, 1896, 1901, 1908, 1914, 1919, 1924, 1928, 1932, 1935, 1944, 1958, 1967, 1971, 1978, 1985, 1992, 1998, 2000, 2005/2006.

polovice 60-ih let počasi in postopoma začele spreminjati razmere za redove, piše tudi Bogdan Kolar. (v ur. Kogoj 2002, 134)

Kljub manjši rasti je bilo leta 1978 število redovnic še zmeraj za okoli 40 % manjše kot leta 1944. Po letu 1978, ki predstavlja manjši vrh grafa, pa število redovnic stalno upada. Leta 2005 je bilo v ljubljanski škofiji le še 451 redovnic, kar pomeni za okoli 70 % manj kot leta 1944. Če upoštevamo rast prebivalstva, ugotovimo, da je bilo število žensk leta 1991 na sedanjem ozemlju Slovenije za 67 % višje glede na leto 1880. Leta 1880 je na sedanjem slovenskem ozemlju prebivalo 605.259 žensk, leta 1991 pa 1,013.375. (Vertot in dr. 2001, 9) Leta 1992 je bilo število redovnic v ljubljanski škofiji za okoli 265 % višje kot leta 1884. Leta 2005 je bilo število redovnic še zmeraj višje kot leta 1901.

Da bi bralec dobil občutek, da se je število redovnic podobno večalo tudi v lavantinski škofiji, navajamo graf 1.2.

Graf 1.2: Število redovnic v lavantinski škofiji med letoma 1914 in 1937<sup>11</sup>



Iz podatkov je razvidno, da se je število redovnic v mariborski škofiji do leta 1937 povečalo za okoli 50 %. V istem obdobju se je v ljubljanski škofiji število redovnic povečalo za več kot 90 %. Kljub temu da v obeh škofijah govorimo o rasti števila ženskih redovniških poklicev, je več kot očitno, da se je delež redovnic v ljubljanski škofiji večal hitreje.

<sup>11</sup> Podatke smo črpali iz šematizmov za leta 1914, 1930, 1932 in 1937.

Vseslovensko primerjavo podatkov, ki so po enotni metodologiji zbrani v letopisih Cerkve na Slovenskem, lahko naredimo za obdobje po letu 1978, ko se meje treh slovenskih škofij niso več ključno spreminjale (do leta 2006). Iz tabele 1.2 je razvidno, da je leta 2000 v Sloveniji bilo 1126 redovnic. V letu 2000 je bilo število slovenskih redovnic v primerjavi z letom 1978 za 37 % manjše. Od tega je okoli 65 % redovnic delovalo v Sloveniji, okoli 35 % pa v tujini. Leta 1978 je njihova povprečna starost znašala okoli 61 let, leta 2000 pa okoli 64 let.

Tabela 1.2: Upad števila redovnic v Sloveniji glede na leto 1978<sup>12</sup>

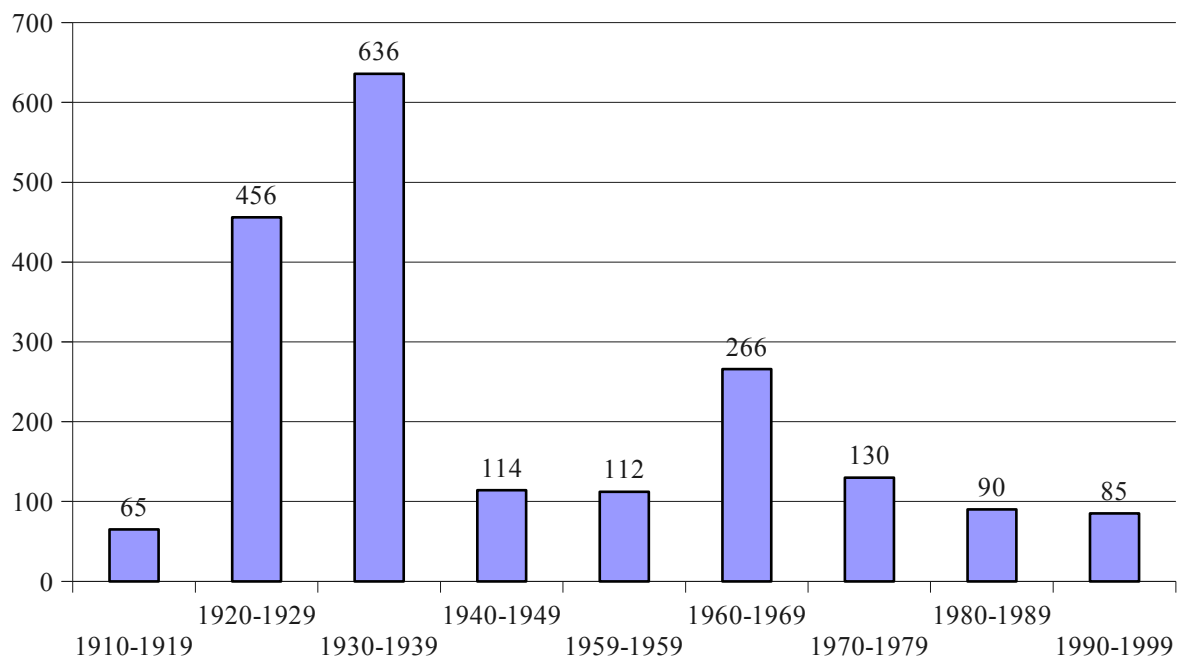
Letopis	št. redovnic	upad glede na 1978
1978	1.783	
1985	1.496	-16%
2000	1.126	-37%

V tabeli 1.2 so vštete vse redovnice, ki so bile vpisane v uporabljene letopise.

---

12 Vir: letopisi cerkve na Slovenskem za leta: 1978, 1985 in 2000.

Graf 1.3: Število vstopov žensk v redove po desetletjih v Sloveniji<sup>13</sup>



Če opazujemo zgolj gibanje skupnega števila redovnic, ne moremo prav natančno videti, kako se giblje število novink. Če ni skupne rasti, lahko sklepamo, da je število vstopov manjše od števila umrlih in takih, ki so izstopile. Iz grafa 1.3, kjer prikažemo samo gibanje števila novink, vidimo, da je število novih članic v Sloveniji v 20. stoletju doseglo dva vrha. V 40-ih letih število novink prvič po treh desetletjih strmo upade. Razmere za redovništvo so se torej poslabšale že z začetkom druge svetovne vojne in ne "še" s koncem druge svetovne vojne. Čas vojne ni bil ugoden niti za življenje redovnic, kaj šele za sprejemanje in "formacijo" novih članic. Npr. magdalenski samostan v Studenicah so leta 1941 zaplenili Nemci in redovnice izgnali na Hrvaško. Po vojni so se vrnile, vendar so 7. maja 1949 samostan spet morale zapustiti zaradi odločitve povojne politične oblasti. (ur. Lešnik 1985, 17) Podobno je bilo z uršulinkami, ki so jih Nemci ob zasedbi Gorenjske izgnali iz Škofje Loke in Mekinj. Večina uršulink se je do konca vojne zatekla v ljubljanski samostan. (Kolar v ur. Kogoj 2002, 119)

V obdobju od leta 1940 do 1960 je pri nas v redove vstopilo v povprečju okoli enajst redovnic letno. V 60-ih letih je v samostane vstopilo okoli 26 žensk na leto. V 70-ih okoli trinajst, v 80-ih devet in v 90-ih okoli osem na leto. Drugi manjši vrh v številu novink, ki se zgodi 60-ih letih, bi morda lahko povezali s spremembami v diplomatskih odnosih med Jugoslavijo in

<sup>13</sup> Vir: Šematizmi, letopisi in naslovniki za leta: 1886, 1890, 1896, 1901, 1908, 1914, 1919, 1924, 1928, 1932, 1935, 1944, 1958, 1967, 1971, 1978, 1985, 1992, 1998, 2000, 2005/2006.

Vatikanom, kar se je odražalo tudi redovništvu. V 60-ih so namreč deloma popustili konfliktni odnosi med državo in Cerkvijo.

Če ne bi bilo spremembe političnega režima, ki je po drugi svetovni vojni omejil delovanje religijskih organizacij, bi verjetno ženske tudi pri nas tako kot na zahodu v redove vstopale vse do konca 60-ih let. Ko so se odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo v 60-ih začeli izboljševati v korist religijskih organizacij, se je zgodil še "zaostali" del vstopov – vstopile so torej tiste, ki prej iz različnih razlogov niso mogle (npr. redovi sploh niso sprejemali novih članic, ker zato niso imeli pogojev). Kljub izboljševanju razmer za religijske organizacije pa se je število redovnic kontinuirano zmanjševalo. Od 70-ih let naprej bomo zmanjševanje števila redovnic tudi pri nas povezovali s procesom družbene sekularizacije, ki se je odvila na spontan način (npr. množično zaposlovanje in izobraževanje žensk v posvetnih poklicih). Če smo na podlagi grafa 1.1 ugotavljali, da se je leta 1945 s spremembo političnega režima zgodila konfliktna oblika sekularizacije, ki se je med drugim izrazila v velikem upadu števila redovnic, iz grafa 1.3 sklepamo, da se je v 70-ih letih, ko število redovnic vnovič upade, sekularizacija pri nas odvila še na spontan način. Upad povezujemo s procesom sekularizacije zavesti oziroma s sekularizacijo na individualni ravni, o kateri pričajo npr. podatki o upadu t. i. cerkvene religioznosti. (Roter 1982) Upad bomo povezali tudi s procesom sekularizacije ženskega spola, ki se je odvil v 70-ih letih. (Brown 2001)

Leta 2000 je na naših tleh bilo 19 različnih ženskih redov. Od tega trije kontemplativne narave (klarise, magdalenke in karmeličanke). Vsi ostali so bili aktivne narave, kar pomeni, da so svoje redovno življenje namenili opravljanju socialnih dejavnosti in širjenju evangelija (krščanskih resnic, načel, vrednot) med ljudmi. V nadaljevanju navajamo pregledno tabelo o številu redov in redovnic na Slovenskem in njihovi povprečni starosti leta 2000. Dodali smo tudi podatek, kdaj in kje na Slovenskem je posamezni red ustanovil svojo prvo redovno hišo. S podatki želimo bralcu pokazati, da je redovništvo ob koncu 20. stoletja kljub kontinuiranemu upadu članstva dinamičen in raznolik fenomen. Pokazati želimo, da so redovi na naša tla prihajali v različnih obdobjih, da so nekateri pri nas prisotni le nekaj desetletij, medtem ko imajo drugi celo večstoletno tradicijo, ter da se med seboj razlikujejo po številu pripadnic kakor tudi po njihovi povprečni starosti.

Tabela 1.3: Ženski redovi na Slovenskem leta 2000<sup>14</sup>

ŠT.	RED	kraj in leto ustanovitve prve hiše pri nas	Leto 2000	
			št.redovnic	povprečna starost
1	Klarise	leta 1300, Mekinje	12	34.2
2	Magdalenke	leta 1858, Studenice	3	78.3
4	Karmeličanke	leta 1889, Ljubljana	26	46.8
5	Uršulinke	leta 1702, Ljubljana	72	55.1
6	Hčere krščanske ljubezni	leta 1843, Maribor	312	66.3
7	Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja, MB	leta 1864, Maribor	231	69.2
8	Šolske sestre III. reda sv. Frančiška, FBS	leta 1869, Sveti Peter pri Mariboru (Malečnik)	45	68.1
	Šolske sestre III. reda sv. Frančiška, FBS – črnogorska provinca		7	72.9
9	Družba Marijinih sester čudodelne svetinje	leta 1878, Ljubljana	107	61.2
10	Uboge šolske sestre de Notre Dame	leta 1886, Šmihel pri Novem mestu	76	67.7
11	Zagrebske usmiljenke	leta 1895, Kamnik	27	84
12	Sestre križniškega reda	leta 1899, Ormož	18	79.4
13	Usmiljene sestre sv. Križa, Graz	leta 1918, Mala Loka	28	70.4
14	Hčere Marije Pomočnice	leta 1936, Ljubljana	89	52.5
15	Sestre usmiljenke sv. Frančiška III. reda	leta 1971, Brežice	3	68.7
16	Skupnost Loyola	leta 1982, Ljubljana	19	35.6
17	Misijonarke ljubezni	leta 1987, Ljubljana	5	40.8
18	Dominikanke sv. Katarine Sienske	leta 1989, Piran	3	68
19	Družba sv. Petra Klaverja	ni podatka, vse redovnice v tujini	8	84.9
	SKUPAJ		1,126	64

\* Poleti 2010 je v Mariboru umrla zadnja članica reda magdalenk na Slovenskem. (Umrla je s. Stanislava Maučec, zadnja sestra magdalenka na Slovenskem 2010)

Leta 2000 je največ pripadnic imel red hčera krščanske ljubezni (usmiljenke sv. Vincencija Pavelskega). Na naših tleh se je red vse do konca druge svetovne vojne v glavnem ukvarjal z negovalnim delom v bolnišnicah. Po številu pripadnic redu usmiljenk sledi red šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja. Redovnice so v Maribor prišle v sredini 19. stoletja in so se vse do konca druge svetovne vojne v glavnem posvečale delu na področju šolstva. Iz tabele je razvidno, da je večina danes delujočih redov na naša tla prišla v drugi polovici 19. stoletja. V prvi polovici 20. stoletja sta se pojavila "samo" dva nova reda. Štirje redi so se na novo naselili po letu 1971. V tem času pa sta se vrnila tudi dva kontemplativna redova, klarise in karmeličanke. Klarise imajo na naših tleh res več kot 700-letno zgodovino, vendar je bila skupnost ukinjena leta 1782 v okviru jožefinskih reform. Tako so po skoraj 200-letni odsotnosti leta 1978 v Sloveniji vnovič ustanovile samostan. Karmeličanski samostan je leta 1948 razpustila povojna politična oblast. Večina karmeličank je takrat odšlo v tujino, v glavnem v Avstrijo. Leta 1967 so se slovenske karmeličanke začele vračati v Slovenijo in so ustanovile prvo manjšo skupnost. Iz podatkov vidimo, da je kljub omejitvam, ki so jih bili samostani deležni v času socializma, ustanavljanje novih redovnih skupnosti in vračanje starih po drugi svetovni vojni teklo vse od leta 1967.

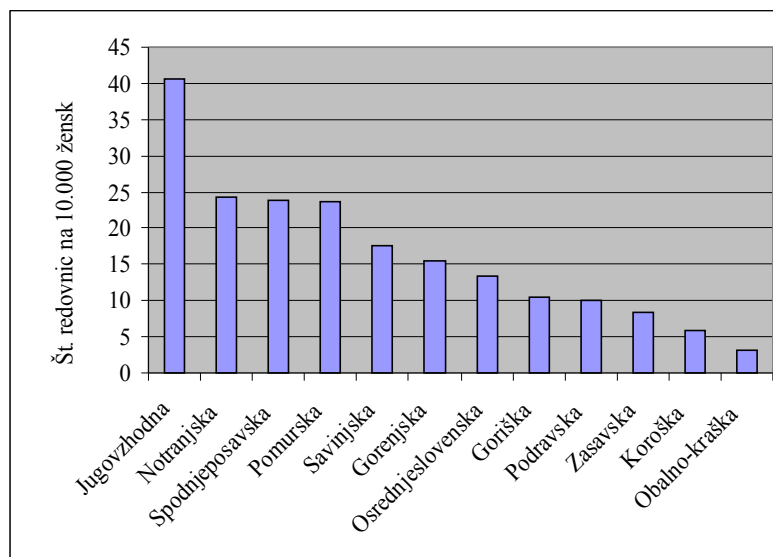
<sup>14</sup> Vir: število redovnic in povprečna starost iz Letopisa Cerkve na Slovenskem (2000). Kraj in leto ustanovitve prve hiše pri nas iz ur. Lešnik (1985) in Kuri (1996).

## 1.2 Število redovnic glede na število žensk na Slovenskem v 20. stoletju

V naslednjih grafih bomo prikazali število redovnic glede na celotno slovensko žensko populacijo. Preverili bomo, ali se statistične regije med seboj razlikujejo po tem, koliko žensk iz regije je vstopilo v red. V nadaljevanju nas bo zanimalo, ali število redovnic rase premo sorazmerno z rastjo ženskega prebivalstva. In končno bomo preverili, ali obstaja povezava med primanjkljajem moških v populaciji glede na število žensk in številom vstopov žensk v redove.

Podatke za vseslovensko analizo smo črpali iz letopisov Cerkve na Slovenskem za leta 1978, 1985 in 2000. Ti so med seboj primerljivi po kategorijah podatkov (npr. vse redovnice imajo pripisan kraj rojstva) kakor tudi po tem, da vsi trije letopisi obsegajo celotno ozemlje današnje Slovenije. Podatke o številu žensk v Sloveniji smo črpali iz popisa prebivalstva za posamezna leta (Ilić in dr. 2006).

Graf 1.4: Število redovnic na 10.000 žensk v statističnih regijah Slovenije.<sup>15</sup>



Glavnina ženske redovniške populacije, ki je vpisana v letopise (1978, 1985 in 2000) izvira iz obdobja pred drugo svetovno vojno, ker pa uporabljeni letopisi iz časa pred drugo svetovno vojno niso enotni in ob imenu in priimku redovnice le redko navajajo še kraj njenega rojstva, smo si pri oblikovanju grafa pomagali drugače. Da bi preverili, ali obstajajo regije, ki po številu redovnic statistično značilno izstopajo, smo vsem redovnicam, ki so bile vpisane v letopise Cerkve za leta 1978, 1985 in 2000, na podlagi podatka o kraju rojstva pripisali

<sup>15</sup> Uporabljeni viri za graf 1.4: letopisi Cerkve na Slovenskem za leta 1978, 1985 in 2000; Ilić in dr. 2006.



regijsko pripadnost.<sup>16</sup> Pri tem naj ne bo odveč, če povemo, da smo za vsako redovnico morali ugotoviti, v katero regijo spada njihov rojstni kraj. Z zajemom podatkov iz treh letopisov smo dobili nabor žensk, ki so v redove vstopile od leta 1894 do leta 2000. Od skupnega števila takih žensk jih je 65 % v redove vstopilo pred letom 1948. Takih, ki so v redove vstopile pred letom 1968, je okoli 80 %. Podatke smo primerjali s številom žensk v vsaki statistični regiji v letu 2000. Na podlagi navedenih podatkov smo izoblikovali kategorijo število redovnic na 10.000 žensk. Na Grafu 1.4 vidimo, katere statistične regije so v 20. stoletju "prispevale" največ redovnic.

Graf 1.4 pa zahteva dopolnitev. Zaradi političnih pretresov, ki so sledili prvi in drugi svetovni vojni in so pomenili spremembo meja naše države, so zunaj nje ostala mesta, ki so za Slovence predstavljala pomembna upravna, gospodarska, socialna, verska in tudi politična središča. Trst, Gorica in Celovec, če omenimo samo največja med njimi. V Grafu 1.4 tako niso zajeti podatki o Slovenkah, ki so (hipotetično rečeno) v prvi polovici 20. stoletja v samostane vstopile v navedenih mestih ali njihovih okrajih. S tem se je odprlo vprašanje, ali je obalno-kraška regija po številu redovnic zadnja med regijami zato, ker nismo upoštevali tistih Slovenk, ki so bile v goriških ali tržaških samostanih. Da bi še enkrat preverili in potrdili domnevo, da obstajajo razlike v številu redovnic na Primorskem, Kranjskem in Štajerskem, bomo primerjali podatke za leto 1914 za tržaško-koprsko škofijo, lavantinsko in ljubljansko škofijo. Podatke bomo relativizirali tako, da bomo število redovnic v posamezni škofiji delili s številom katolikov v škofiji v istem letu.

Tabela 1.4: Primerjava števila redovnic med škofijami za leto 1914<sup>17</sup>

Škofija	Št. redovnic	Št. katolikov	Št. redovnic na 10.000 katolikov*
Tržaško-koprska	262	460,136	5.69
Lavantinska	312	493,800	6.32
Ljubljanska	688	590,458	11.65

\* Za boljšo predstavbo smo podatek zmnožili z 10.000.

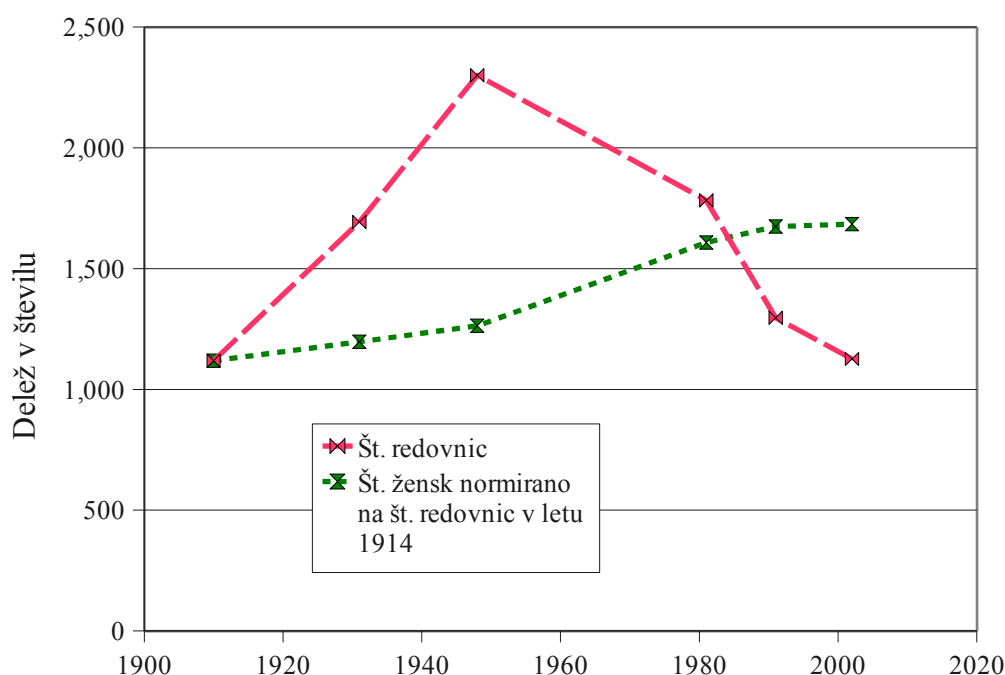
Leta 1914 je bilo v ljubljanski škofiji okoli dvanajst redovnic na 10.000 katolikov. V tržaško-koprski in v lavantinski pa okoli šest redovnic na 10.000 katolikov. Na podlagi podatkov za posamezne škofije za leto 1914 ugotovimo, da je med obravnavanimi škofijami daleč največ

<sup>16</sup> Statistične regije smo določili na osnovi tabele: Statistične regije in njim pripadajoče občine s šiframi. (SURS 2000)

<sup>17</sup> Letopisi navedenih škofij za leto 1914.

redovnic v ljubljanski škofiji. In sicer skoraj dvakrat več, kot jih imata tržaško-koprška ali lavantinska. Ker bi analiza podatkov o redovništvu v posameznih škofijah, ki so ostale zunaj slovenskih državnih meja, zahtevala ogromno dodatnega časa, smo ocenili, da ni smiselna. Prav tako ne vemo, koliko je takih Slovenk, ki so v samostane vstopile drugod v tujini, saj posamične škofije v letopisih vodijo evidence o le tistih redovih, ki so delovali na njenem ozemlju. V šematizmih oziroma letopisih pa ne vodijo evidenc o tistih redovnicah, ki so v škofiji bili rojene in so v samostan vstopile zunaj nje.

Graf 1.5: Število redovnic v primerjavi s številom žensk (normirana vrednost).<sup>18</sup>

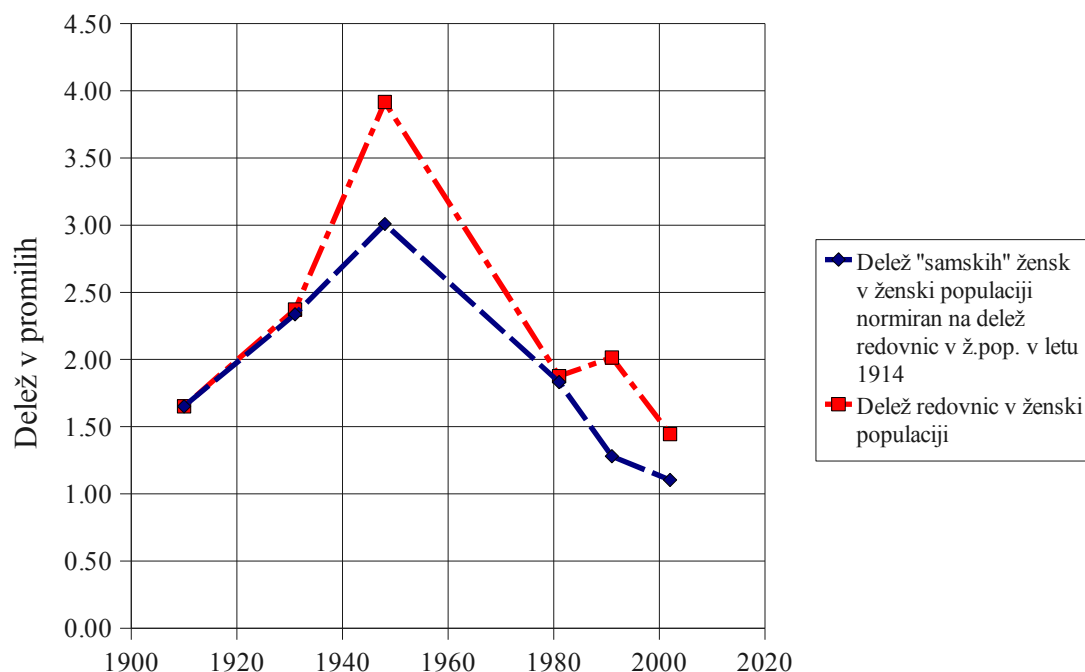


Da bi ovrgli domnevo, da število redovnic raste sorazmerno s številom žensk, smo pripravili graf 1.5, iz katerega je razvidno, da spremenljivki število redovnic in število žensk nista odvisni druga od druge. Podatkom o številu redovnic za posamična leta smo pripisali število žensk v populaciji. Kadar nismo našli podatka o številu redovnic za leto, za katero smo imeli podatek o številu prebivalcev, smo poiskali najbližje leto, pri tem pa se nismo oddaljili za več kot štiri leta. Število žensk in število redovnic smo predstavili kot krivulji na istem grafu. Da bi bili podatki čim bolj ilustrativni, smo število žensk normirali tako, da v začetni točki sovпада s številom redovnic, oziroma smo ga pomnožili s faktorjem 0,00165239 (število redovnic leta 1914 deljeno s številom žensk v letu 1910). S tem smo omogočili opazovanje

<sup>18</sup> Viri : letopisi, šematizmi in naslovniki mariborske in ljubljanske škofije za leta 1914, 1932 in 1992, Kolar 2005; letopisa Cerkve na Slovenskem za leti 1978 in 2000; Vertot 2001; Prva statistična objava št. 44.

gibanj obeh spremenljivk na istem grafu. Število ženskega prebivalstva skozi prvo polovico 20. stoletja zlagoma raste, medtem ko število redovnic raste bistveno hitreje in svoj vrh doseže v letu 1944, od takrat naprej pa strmo pada.

Graf 1.6: Delež redovnic v ženski populaciji v primerjavi z deležem presežka žensk (normirana vrednost).<sup>19</sup>



Graf 1.6 bolj podrobno osvetljuje razmerje med številom redovnic in presežkom žensk v populaciji. Število redovnic smo pod drobnogled postavili kot spremenljivko, ki je odvisna od presežka žensk v populaciji. Podatkom o številu redovnic za posamična leta smo enako kot pri grafu 1.5 pripisali število žensk in še število moških v populaciji. Iz števila žensk in moških v populaciji smo z odštevanjem izračunali presežek žensk in ga primerjali s številom redovnic. Podobno kot pri grafu 1.5 smo delež "samskih" žensk v ženski populaciji (v promilih) pomnožili s faktorjem 0,0336 (število redovnic leta 1914 deljeno s presežkom žensk v populaciji v letu 1910), tako da v letu 1914 sovpada z deležem redovnic v ženski populaciji. Izkazalo se je, da se število redovnic giblje sorazmerno s presežkom žensk oziroma mankom moških v populaciji. Iz grafa vidimo naslednje: večji ko je bil delež žensk glede na število moških v populaciji, več je bilo redovnic.

<sup>19</sup> Viri: letopisi, šematizmi in naslovniki mariborske in ljubljanske škofije za leta 1914, 1932 in 1992, Kolar 2005; letopisa Cerkve na Slovenskem za leti 1978 in 2000; Vertot 2001; Prva statistična objava št. 44.

Iz grafa 1.6 bi lahko dobili napačen vtis, da se takoj po drugi svetovni vojni zmanjša število "samskih" žensk. Pa ni tako, saj je po drugi svetovni vojni manko moških v populaciji glede na število žensk višji kot pred njo. Leta 1931 je delež žensk v populaciji 51,8. Leta 1948 pa 53,1. (Vertot in dr. 2001, 9) Ker med letoma 1948 in 1978 nimamo podatka o številu redovnic na Slovenskem, za to obdobje nismo mogli izračunati obravnavanega deleža. Po tem ključu bi število redovnic po drugi svetovni vojni tudi pri nas moralo naraščati tako kot na zahodu.<sup>20</sup> A se je število redovnic pri nas zaradi ukrepov socialistične oblasti, ki je omejila ali celo prepovedala njihovo delovanje, po drugi svetovni vojni drastično zmanjšalo.

### ***1.3 Gibanje števila redov v ljubljanski škofiji***

Ob koncu 19. stoletja, ko je ljubljanska škofija štela 175 redovnic, so v škofiji delovali trije redovi. Več kot polovico redovnic je pripadalo usmiljenkam oziroma hčeram krščanske ljubezni sv. Vincencija Pavelskega, ki so se v glavnem posvečale negi bolnih in starih. Drugo večjo skupino redovnic so tvorile uršulinke, ki so se posvečale vzgoji in izobraževanju. Notredamske šolske sestre so svojo skupnost šele začele vzpostavljati – statistike beležijo, da so leta 1884 bile v ljubljanski škofiji samo tri redovnice. Leta 1944, ko je bilo število redovnic pri nas največje, so v ljubljanski škofiji še zmeraj prevladovale usmiljenke. Skoraj polovica vseh redovnic ljubljanske škofije je pripadala redu usmiljenk oziroma hčeram krščanske ljubezni.

Do leta 1944 je število redov v ljubljanski škofiji tako naraslo, da so ženske (lahko) izbirale že med 14 redovi. Kljub temu da v zadnjih desetletjih število redovnic kontinuirano upada, se je do leta 2000 število redov v ljubljanski škofiji povečalo na 15. Večanje števila ženskih redov bomo povezali z diverzifikacijo družbenega življenja. S širitvijo svojih dejavnosti na različna področja socialnega življenja in s prilagajanjem pravil specifičnim potrebam posameznih delovnih področij so redovi vse bolj razbijali tradicionalno uniformno redovniško skupnost. Npr. ker usmiljenke, ki so kot medicinske sestre delale po bolnišnicah, zaradi redovnih pravil niso smele bolnikov obiskovati po domovih, je njihova ljubljanska predstojnica Leopoldina Brandis leta 1878 ustanovila red Marijinih bolniških sester in zanje spisala pravila, ki so jih zavezovala k obiskovanju bolnikov na domovih.

---

<sup>20</sup> ZDA, Kanada, Francija, Nemčija, Nizozemska, Velika Britanija, Španija, Portugalska. (Stark in Finke 2000, 135)

Tabela 1.5: Ženski redovi v ljubljanski škofiji v 20. stoletju<sup>21</sup>

Redovi v ljubljanski škofiji leta		1884	1944	2000
		število redovnic		
1	Uršulinke	71	143	57
2	Uboge šolske sestre de Notre Dame	3	79	30
3	Hčere krščanske ljubezni – usmiljenke	101	588	118
4	Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja		159	107
5	Karmeličanke		22	25
6	Usmiljene sestre sv. Križa		61	33
7	Frančiškanke Marijine misijonarke		11	22
8	Sestre križniškega reda		30	5
9	Družba Marijinih sester čudežne svetinje – Marijine bolniške sestre		128	78
10	Šolske sestre – frančiškanke brezmadežnega spočetja		116	14
11	Sestre Marijinega obiskanja		5	0
12	Hčere Marije Pomočnice – salezijanke		16	40
13	Družba sv. Petra Klaverja		7	0
14	Usmiljene sestre iz Verone		6	0
15	Misijonarke ljubezni			4
16	Skupnost Loyola			14
17	Zagrebške usmiljenke			10
18	Sestre usmiljenke sv. Frančiška III. reda			3
<b>Št. redovnic skupaj za posamezno leto</b>		<b>175</b>	<b>1,371</b>	<b>560</b>

V lavantinski škofiji niti število redov niti število redovnic v času pred drugo svetovno vojno ni bilo tako visoko kot v ljubljanski. Za podrobnosti glej tabelo 1.6.

Tabela 1.6: Ženski redovi v lavantinski škofiji leta 1937<sup>22</sup>

Redovi v lavantinski škofiji leta 1937		Št. redovnic
1	Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja	237
2	Hčere krščanske ljubezni – usmiljenke	197
3	Šolske sestre – frančiškanke brezmadežnega spočetja	162
4	Sestre križniškega reda	42
5	Magdalenke	34
6	Družba Marijinih sester čudežne svetinje – Marijine bolniške sestre	21
7	Usmiljene sestre sv. Križa	19
8	Katehistinje Evharističnega križarstva	5
9	Uboge šolske sestre de Notre Dame	3
<b>Skupaj</b>		<b>720</b>

Podobno kot v ljubljanski škofiji so tudi v lavantinski škofiji glavnino predstavljali aktivni redovi. Med temi je več kot polovica redovnic delala na področju šolstva. Edini kontemplativni red so bile magdalenke, ki so v letu 1937 imele 34 članic.

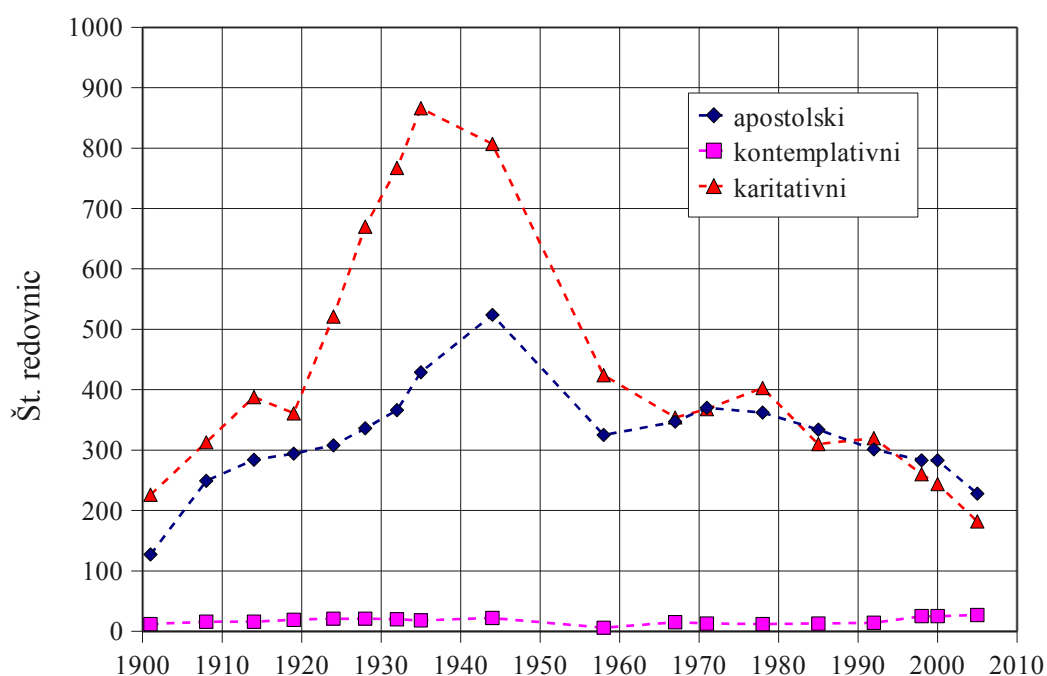
21 Vir: letopisi ljubljanske škofije za leto 1884 in 1944 ter letopis Cerkev na Slovenskem za leto 2000.

22 Vir: šematizem lavantinske škofije za leto 1937.

## 1.4 Kontemplativni in aktivni redovi v ljubljanski škofiji

Kontemplativne oziroma premišljevalne redove imenujemo tudi svetobežni, ker so praviloma umaknjeni od sveta. Velikokrat celo na odročnih in težko dostopnih krajih (npr. Velika kartuzija oziroma Grand Chartreuse nad Grenoblom v Franciji). Menihi in nune se v takih redovih prvenstveno posvečajo molitvi in kontemplaciji. V drugo skupino pa štejemo take, ki so v svetu dejavno udeleženi in ga s svojimi aktivnostmi želijo spremeniti – zato jih imenujemo aktivni. Cerkev aktivne redove deli na apostolske, ki se posvečajo vzgoji in izobraževanju, ter na karitativne, ki so namenjeni negi in zdravstvu. Po letu 1947 je Cerkev dovolila tudi ustanavljanje t. i. svetnih ustanov, za katere velja, da naj bi se njihovi zaobljubljeni člani v svetu bolj intenzivno posvečali druženju z laiki.

Graf 1.7: Primerjava števila redovnic glede na dejavnost reda v ljubljanski škofiji<sup>23</sup>



Večino ženske redovniške populacije v ljubljanski škofiji v 20. stoletju predstavljajo članice aktivnih redov. Leta 1901 je 65 % redovnic pripadalo karitativnim redovom in 35 % apostolskim. Leta 2005 je 55 % redovnic pripadalo apostolskim in 45 % karitativnim. Število žensk je v karitativnih redovih od leta 1901 do leta 1944 naraslo za dvainpolkrat. Po vojni, od leta 1944 pa do leta 2005, je upadlo za skoraj 80 %. Največji delež med karitativnimi redovi predstavljajo usmiljenke sv. Vincencija Pavelskega oziroma hčere krščanske ljubezni. V

<sup>23</sup> Vir: šematizmi, letopisi in naslovniki za leta 1886, 1890, 1896, 1901, 1908, 1914, 1919, 1924, 1928, 1932, 1935, 1944, 1958, 1967, 1971, 1978, 1985, 1992, 1998, 2000, 2005/2006.

obdobju od leta 1856, ko je red prevzel oskrbo v splošni bolnici na Zaloški cesti 2 v Ljubljani, pa do leta 1935 so prevzele oskrbovanje 18 ustanov, namenjenih zdravljenju oziroma vzgoji<sup>24</sup>. Leta 1935 je v ljubljanski škofiji za red delalo 658 redovnic.<sup>25</sup> Podobna dinamika velja tudi za redove, specializirane za področje vzgoje in šolstva. Število žensk je v apostolskih redovih od leta 1901 do leta 1944 naraslo za več kot trikrat, od leta 1944 pa do leta 2005 pa upadlo za okoli 55 %. Med apostolskimi redovi so v obravnavanem obdobju v ljubljanski škofiji najštevilčnejši red uršulinke. Leta 1935 je bilo v ljubljanski škofiji 186 uršulink.<sup>26</sup>

---

24 Seznam ustanov, v katerih so leta 1935 delovale hčere krščanske ljubezni:

1. Splošna bolnica v Ljubljani, Zaloška cesta 2 (ust. 1856),
2. Umobolnica na Studencu, pošta Devica Marija v Polju (ust. 1875),
3. Zavetišče sv. Jožefa v Ljubljani, Vidovdanska cesta 9 (ust. 1876),
4. Ženska kaznilnica v Begunjah pri Lescah (ust. 1877),
5. Sirotišče "Lichtenthurnov zavod" v Ljubljani, Ambrožev trg 8 (ust. 1878),
6. Otroška bolnica v Ljubljani, Streliška ulica 15 (ust. 1880),
7. Sanatorij "Leonišče" v Ljubljani, Zaloška cesta 11 (ust. 1894),
8. Marijin dom v Kočevju (ust. 1895): a) dekliško sirotišče in vzgojevališče,  
b) enorazredna osnovna šola,  
c) štirirazredna meščanska šola,  
d) otroški vrtec,
9. Bolnica v Krškem (ust. 1899),
10. Javna ženska bolnica v Novem mestu (ust. 1908)
11. Hiralnica, zavetišče sv. Vincencija v Mengšu (ust. 1921),
12. Bolnica za duševne bolezni v Ljubljani, Poljanski nasip 52 (ust. 1922),
13. Mladinsko zavetišče na Glincah, Vič (ust. 1922),
14. Banovinski dečji dom v Ljubljani, Streliška ulica 14 (ust. 1923),
15. Ženska bolnica v Ljubljani, Stara pot 3 (ust. 1923)
16. Mestna hiralnica v Radečah pri Zidanem Mostu (ust. 1927)
17. Izolirnica v Zagorju ob Savi (ust. 1929),
18. Ubožnica v Sostrem, Dolnja Hrušica (ust. 1929),
19. Sanatorij "Šlajmarjev dom" v Ljubljani, Zaloška cesta 9 (ust. 1933). (Letopis ljubljanske škofije za leto 1935)

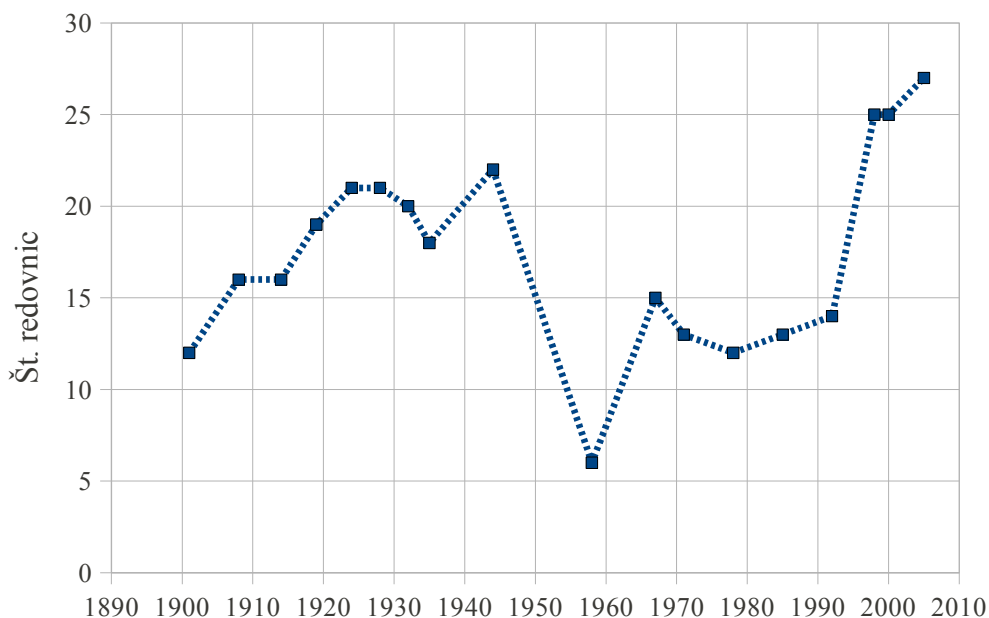
25 Vir: Letopis ljubljanske škofije za leto 1935.

26 Redovne hiše uršulink v ljubljanski škofiji leta 1935:

1. Redovna hiša v Ljubljani, Kongresni trg 17 in 18, je vodila dekliške šole: zabavišče, petrazredna osnovna, štirirazredna meščanska, ženska realna gimnazija, ženska učiteljska šola s štirirazredno vadnico. Vse s pravico javnosti.
2. Redovna hiša v Mekinjah je vodila štirirazredno meščansko šolo s pravico javnosti.
3. Redovna hiša v Škofji Loki je vodila dekliške šole:
  - a) notranji šoli: štirirazredna meščanska šola in ženska učiteljska šola.
  - b) vnanje: zabavišče, posebej za dečke in deklice in osemrazredna osnovna šola. Vse s pravico javnosti. (Letopis ljubljanske škofije za leto 1935)

Kot zanimivost bomo izpostavili gibanje števila karmeličank, ki so vse do leta 2000 predstavljale edini kontemplativni red na tleh ljubljanske škofije. Čeprav je število redovnic manjše, vidimo, da se je njihovo število ob koncu 20. stoletja v primerjavi s sredino stoletja celo nekoliko povečalo.

Graf 1.8: Gibanje števila kontemplativnih redovnic v ljubljanski škofiji v 20. stoletju<sup>27</sup>



Graf 1.8 ne vključuje kontemplativnih redov iz mariborske škofije. V mariborski škofiji (za zdaj) karmeličanske skupnosti ni, delujejo pa klarise, do nedavnega so tudi magdalenke. Klarise so se v Nazarjah naselile leta 1978 in ob koncu 20. stoletja prav tako beležijo rast števila pripadnic. Leta 1978 je red štel tri redovnice, leta 2005 pa že 20. Medtem vse kaže, da bodo magdalenke zaradi pomanjkanja članic v mariborski škofiji prenehale delovati. Po podatkih Naslovnika slovenskih škofij 2005/2006 je red štel samo še eno članico. Zadnja "mariborska" magdalenka je umrla poleti 2010.

<sup>27</sup> Vir: šematizmi, letopisi in naslovniki za leta 1886, 1890, 1896, 1901, 1908, 1914, 1919, 1924, 1928, 1932, 1935, 1944, 1958, 1967, 1971, 1978, 1985, 1992, 1998, 2000, 2005/2006.



### ***1.5 Povprečna starost slovenskih redovnic v 20. stoletju***

Letopisi ljubljanske škofije v prvi polovici 20. stoletja niso navajali podatkov o letu rojstva redovnic, iz česar bi lahko izračunali poprečno starost. Da bi dobili vtis, kolikšna je bila povprečna starost redovniške populacije, ko je bila ta najmočnejša, smo si pomagali s podatki mariborske škofije<sup>28</sup>. Leta 1932 so bile "mariborske" redovnice v poprečju stare 37 let in pol. Šolske sestre, ki so vpisane v letopis lavantinske škofije za leto 1932, so bile ob vstopu v red v poprečju stare okoli 23 let in usmiljene sestre sv. Križa okoli 25. Pri magdalenkah so bile t. i. korarice ob vstopu v samostan v poprečju stare 25 let, t. i. laike pa 28 let. Leta 2000 so bile slovenske redovnice v poprečju stare 64 let. V nekaj več kot šestih desetletjih se je redovniška populacija postarala za skoraj 30 let. Višanje poprečne starosti redovniške populacije povezujemo z zmanjšanim številom vstopov, ki bi redove "mladili" in tudi z daljšanjem življenjske dobe. V času pred drugo svetovno vojno so redovnice predstavljale pomembno delovno silo na področju socialnih storitev. Na začetku 21. stoletja je ta ista generacija delavk, ki še zmeraj tvori glavnino slovenske redovniške populacije, upokojena, zato samostani danes vse bolj spominjajo na domove za ostarele.

Razvrstitev redov glede na povprečno starost članic pokaže, da so med najmlajšimi tisti redovi, ki so se na naših tleh pojavili zadnji. Od 35 do 45 let so v poprečju stare članice karmeličanskega in klariškega reda ter članice Skupnosti Loyola in Marijinih misijonark. Okoli skupne povprečne starosti 64 let se gibljejo tisti redovi, ki so imeli v 20-ih. in 30-ih letih največ pripadnic in jih imajo še danes največ. Za podatke o povprečni starosti članic posameznih ženskih redov pri nas glej tabelo 1.3.

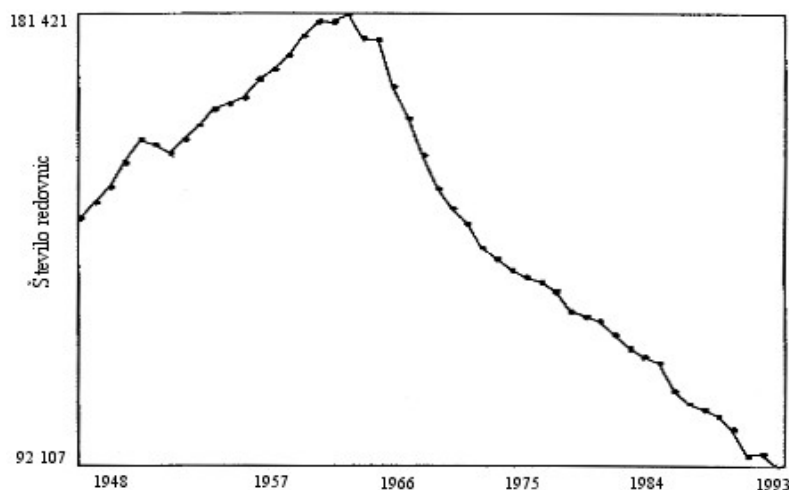
---

28 Šematizem mariborske škofije za leto 1932.

## 1.6 Pregled gibanja števila redovnic v svetu v drugi polovici 20. stoletja

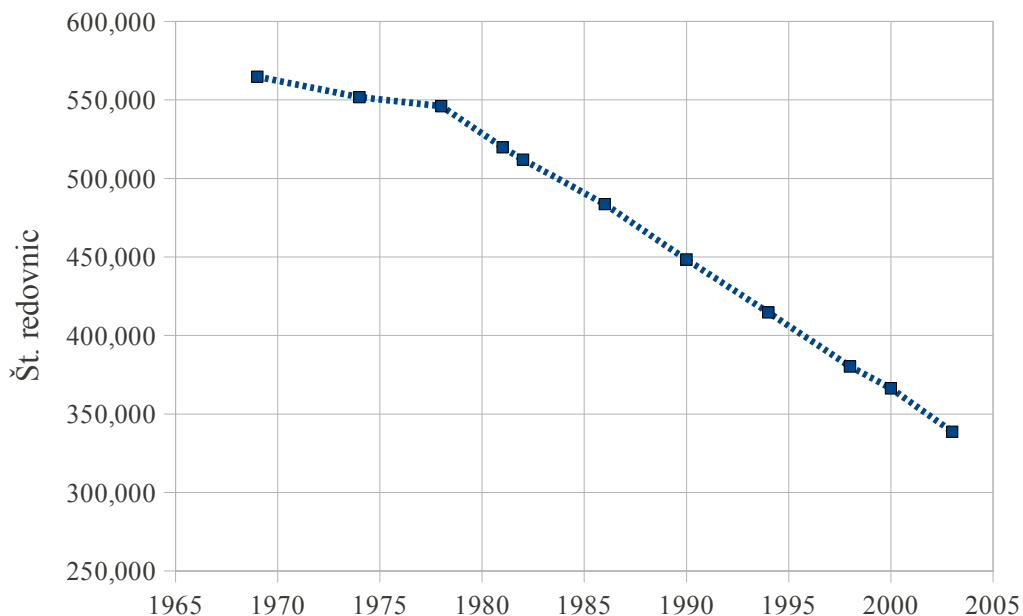
S statističnim pregledom smo pokazali, da je število redovnic pri nas v prvi polovici 20. stoletja naraščalo in začelo upadati v času druge svetovne vojne. Prave predstave o pomenu gibanja števila redovnic ne moremo dobiti, če podatkov ne umestimo v globalni kontekst.

Graf 1.9: Število ameriških redovnic med letom 1948 in 1995



Vir: Stark in Finke (2000, 131)

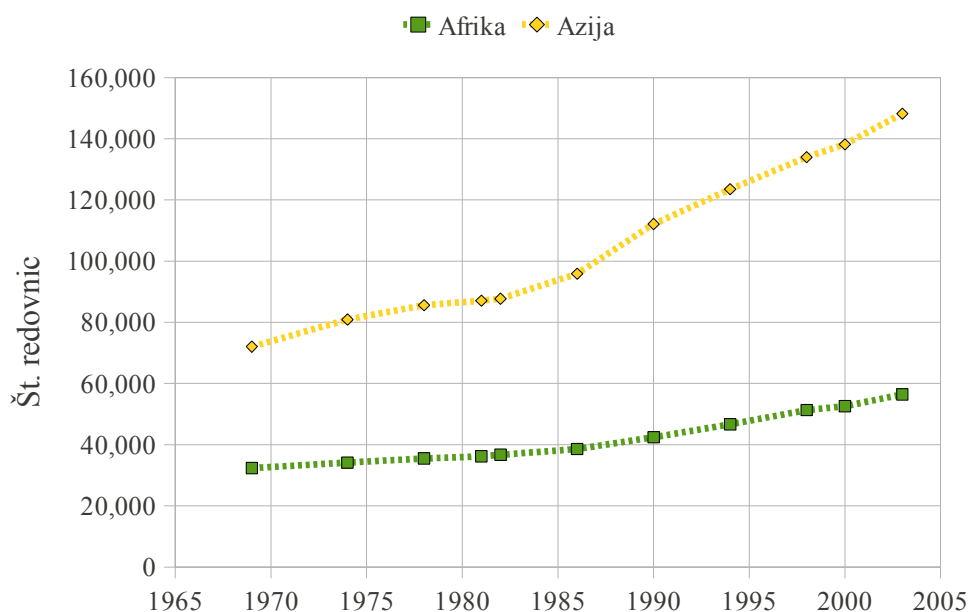
Graf 1.10: Upad števila redovnic v Evropi med letoma 1969 in 2003.<sup>29</sup>



<sup>29</sup> Vir: Statistical Yearbook of Church za leta 1969, 1974, 1978, 1981, 1982, 1986, 1990, 1994, 1998, 2000 in 2003.

Podatki za Evropo kažejo, da se je število redovnic v obdobju 1969–2003 zmanjšalo za 40 %. Število redovnic v ZDA pa se je v istem obdobju zmanjšalo za 54 %. Ker razpoložljivi podatki o številu redovnic ne segajo v čas pred drugo svetovno vojno, ne moremo ugotoviti, kdaj točno je bilo število redovnic v Evropi najvišje in kdaj točno se je zgodil prelom in je število začelo upadati. Sklepamo, da za Evropo v splošnem velja podoben trend, kot ga vidimo v grafu 1.9. Kljub temu da se je sekularizacija redov kot religijskih institucij na naših tleh zgodila takoj po drugi svetovni vojni, na podlagi podatkov o upadu števila redovnic ob koncu 20. stoletja sklepamo, da je žensko redovništvo na Slovenskem podvrženo podobnim trendom in se na družbene okoliščine odziva podobno kot evropsko in ameriško. Zato ga lahko umestimo v koncept zahodnega redovništva, ki se zadnja desetletja kaže kot upadajoče. V nadaljevanju pogledimo, kako je s podatki o številu katoliških redovnic v Afriki in Aziji.

Graf 1.11: Rast števila redovnic v Afriki in Aziji med letoma 1969 in 2003.<sup>30</sup>



Podatki za Afriko kažejo, da je bilo tam število redovnic leta 2003 za 74 % večje kot leta 1969. V Aziji je bilo število redovnic v istem obdobju celo za 106 % večje. Katoliška cerkev v zadnjem stoletju beleži najvišjo stopnjo rasti članstva prav v Afriki. Skoraj polovica vseh odraslih krščenih je zabeleženih v Afriki. Zaradi velike rasti duhovniških in redovniških poklicev nigerijski kardinal pravi, da se afriška Cerkev /.../ "čuti pripravljena, da se usmeri v univerzalno misijonsko delovanje, da se torej afriški misijonarji podajo oznanjat evangelij po

<sup>30</sup> Vir: Statistical Yearbook of Church za leta 1969, 1974, 1978, 1981, 1982, 1986, 1990, 1994, 1998, 2000 in 2003.

vsem svetu". (Misijonarji v Afriki in misijonarji iz Afrike 2010) Hitra rast katoliške populacije je močno pogojena s poročenimi konvertiti, ki krstijo svoje komaj rojene otroke. Ker sta celibat in neporočenost temelja redovniškega poklica, ti konvertiti ne predstavljajo potenciala za redovniške poklice. Kršчени otroci konvertitov pa morajo najprej odrasti, preden lahko postanejo kandidati za redove. Zato velika rast števila pripadnikov Katoliške cerkve še ne more pomeniti takojšnje rasti števila redovniških poklicev. (Ebaugh in dr. 1996, 177) Rast števila redovniških poklicev v teh okoljih bomo bolj kot z rastjo katoliškega prebivalstva povezali z nižjo ekonomsko razvitostjo in z dejavnostmi Cerkve, ki na račun ekonomske nadmoči zahoda zapolnjuje vrzeli v nerazvitem sekularnem sistemu. Podobno kot pri nas v 19. in prvi polovici 20. stoletja, ko sekularna država še ni vzpostavila sistema socialnih storitev, vzpostavljajo katoliški misijonarji v Afriki in Aziji področja, kot so šolstvo in zdravstvo.

Šolanje je za mnogo otrok v Angoli le skrita in nikoli uresničljiva želja. Več kot polovica otrok in mladih nima nikoli priložnosti, da bi prestopili korak čez šolski prag. Šol ni dovolj, mnogi otroci in njihovi starši pa nimajo niti najmanjših sredstev, da bi se otroci v šolo lahko vpisali ali po vpisu šolanje nadaljevali. Statistični podatki govorijo o tem, da od 50 % otrok, ki imajo možnost začeti šolanje, do osmega razreda lahko pride le polovica. Do srednje šole uspe priti trem odstotkom otrok, do univerze le polovici odstotka vseh otrok. V Angoli je več kot 60 % nepismenih ljudi. Državne šole so poleg nedostopnosti mnogim obenem še neučinkovite, saj mnogi po štirih razredih šole ne znajo niti brati niti pisati ali računati. (Botrstvo Angola 2010)

Navedeno besedilo je s spletne strani, s katero slovenski misijonarji vabijo Slovence, da bi darovali sredstva za šolanje otrok v katoliških misijonih. V angolskem centru, kjer deluje slovenska misijonarka, potrebujejo sredstva za šolanje najrevnejših otrok. "S prispevkom, ki ga botri nakazujejo otrokom v Angoli, jim je omogočen nakup šolskega materiala, podpora učiteljem, najbolj potrebnim pa tudi dnevni obrok hrane." (Botrstvo Angola 2010)

Leta 2010 so slovenske redovnice kot misijonarke delovale v 25 različnih državah v desetih različnih redovih. Od tega največ v Afriki. "Misijonarji in misijonarke gradijo cerkve, šole,

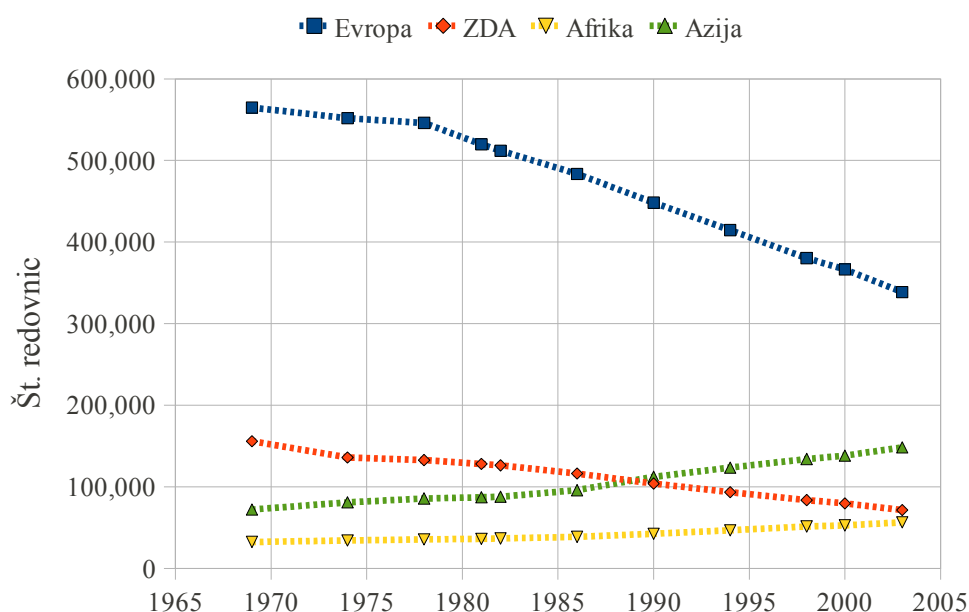
dispanzerje, ceste ..., ob tem pa se tudi aktivno ukvarjajo z ozaveščanjem ljudi v šolah, zdravstvenih centrih." (Botrstvo Angola 2010) V nadaljevanju navajamo pregledno tabelo:

Tabela 1.7: Število slovenskih redovnic misijonark zunaj Slovenije (2010)

Red	Št. redovnic	Država delovanja
1 Hčere krščanske ljubezni oz. usmiljenke	16	Burundi, Ruanda, Madagaskar, Čile, Turčija, Grčija, Albanija, Poljska
2 Hčere Marije Pomočnice oz. salezijanke	4	Kamobdža, Brazilija, Mozambik in Izrael
3 Frančiškanke Marijine misijonarke	4	Mehika, Kanada, Rusija, Kongo
4 Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja	4	Paragvaj, Egipt
5 Uršulinke	4	Peru, Bocvana, Senegal
6 Misijonarke Jezusa Kristusa	2	Indija, Čad
7 Marijine sestre čudodelne svetinje	2	Ukrajina
8 Šolske sestre de Notre Dame	1	Albanija
9 Kombonijanke	1	Egipt
10 Frančiškanka brezmadežnega spočetja	1	Slonokoščena obala
<b>Skupaj redovnic in držav</b>	<b>39</b>	<b>25</b>

O bolj podrobnih razlogih za rast redovniških in duhovniških poklicev v tretjem svetu v disertaciji ne bomo razpravljali.

Graf 1.12: Gibanje števila redovnic v Evropi in ZDA ter Afriki in Aziji med letoma 1969 in 2003<sup>31</sup>



Iz grafa 1.12 dobimo splošen vtis o ženskem redovništvu v Katoliški cerkvi v drugi polovici 20. stoletja. Vidimo, da glavnino redovniške populacije predstavljajo redovnice, ki delujejo na evropskih tleh in da je po številu ameriško redovništvo bolj primerljivo z afriškim in azijskim

31 Vir: Statistical Yearbook of Church za leta 1969, 1974, 1978, 1981, 1982, 1986, 1990, 1994, 1998, 2000 in 2003.

kot z evropskim. Za ameriške tako kot za evropske v drugi polovici 20. stoletja velja trend upadanja. Za redovništvo v Afriki in Aziji pa prav nasprotno velja trend rasti.

### ***1.7 Pridobivanje kvalitativnih podatkov o redovništvu***

Statistični in drugi kvantitativni podatki raziskovalcu pomagajo predstaviti splošno sliko predmeta preučevanja. Uporabni so, kadar želimo fenomen in njegovo spreminjanje opazovati in primerjati v različnih kontekstih: npr. v časovnem in prostorskem. Kvantitativnim podatkom lahko dodamo vrednost tako, da jih opremimo s kvalitativnimi podatki. Prednost kvalitativnih podatkov je, da z njimi ugotavljamo in razlagamo posebnosti in izjeme, ki jih kvantitativni podatki ne zaznajo zaradi zožitve na kategorije, kot je denimo redovništvo kot celota. Medtem ko so kvalitativni podatki lahko vsebinsko, pomensko in interpretativno bogatejši od kvantitativnih, pa so prav zaradi svoje raznolikosti velikokrat neprimerni za posploševanja. Pri iskanju ustrezne sociološke interpretacije za preučevanje redovniškega fenomena v slovenskem prostoru v 20. stoletju smo se odločili kombinirati obe metodi, in sicer z razlogom, da bi izkoristili prednosti obeh.

S kvalitativno metodo smo želeli pridobiti podatke, ki jih ni bilo mogoče črpati iz razpoložljivih virov in literature. Naš drugi cilj pa je bil v neposrednem odnosu s članicami redov zajeti čim širši spekter vidikov redovnega življenja, ki nam bodo v pomoč pri interpretaciji gibanja števila ženskega redovništva in pri razumevanju redovništva nasploh.

Osnovni cilji kvalitativne metode:

- pridobiti podatke o oddaljenem zgodovinskem času,
- pridobiti podatke o aktualnem redovništvu,
- spoznati fenomen empirično.

Posebnost kvalitativne metode je, da skuša preučevalec v komunikaciji z "raziskovancem" šele razumeti celoten raziskovalni kontekst. Družbena realnost, ki jo želi raziskovalec razumeti, je s tem podvržena trajnemu interpretacijskemu oziroma reinterpretacijskemu procesu. "Gre za spoznavno metodo, v kateri raziskovalec proces zbiranja podatkov strukturira tako, da v direktnem stiku z delujočimi (raziskovanimi) oblikuje razumevanje njihove resničnosti." (Toš in Hafner Fink 1998, 202)

V nasprotju s kvantitativnimi metodami, kjer raziskovalec v proces empiričnega zbiranja

podatkov vstopa opremljen z jasnimi koncepti in merskimi instrumenti, je pri kvalitativnih metodah proces zbiranja podatkov veliko bolj odprt. To pomeni, da raziskovalec pred začetkom raziskave nima "zafiksiranih" in dokončno opredeljenih pojmov, konceptov in merskih instrumentov, pač pa zbira podatke, razmišlja o njih, dobi nove zamisli in usmeritve, spet zbira informacije itd. "Idealno vlogo raziskovalca označuje Meinfeld kot vlogo "naivno učečega se". (Toš in Hafner Fink 1998, 202) Pred začetkom preučevanja slovenskega redovništva, to je pred pisanjem diplomskega dela (Bezjak 2003), nismo imeli nobene osebne, neposredne izkušnje z ljudmi, ki opravljajo verski poklic. Ker smo imeli veliko distanco do predmeta preučevanja, za nas nobena od preučevanih sestavin redovništva ni bila samoumevna. Pa vendar mora preučevalec to distanco premostiti, če sploh želi priti do veljavnih podatkov. Pri tem je zlasti pomembno, da se med sogovornikoma razvije zadostna mera zaupanja.

Za namene preučevanja smo obiskali šest različnih redov in devet različnih skupnosti. Od tega nekatere večkrat, z nekaterimi sogovornicami pa smo korespondenco začeli ali nadaljevali tudi preko elektronske pošte ali telefona. Pomagali smo si z naslednjimi kvalitativnimi metodami:

- problemsko usmerjeni pogovori,
- odprti, nestandardizirani intervjuji,
- nestandardizirano opazovanje.

Redovništvo se je kot predmet preučevanja izkazalo za specifičen, problematičen, občutljiv fenomen vsaj iz naslednjih razlogov:

- preučevanje posega v človekovo intimo (posameznik težko loči med redovniškim poklicem in svojo osebnostjo),
- preučevanje posega v hierarhično urejeno organizacijo, ki v družbi uživa moralni (ne)ugled (posameznice želijo ugled organizacije, ki ji pripadajo, ohraniti ali obraniti),
- ideološka obremenjenost slovenskega prostora, ki izvira iz povojnih političnih razmer (pri preučevancih vzbuja sum in negotovost),
- razkorak med znanstvenim in religijskim jezikom (prepričanje, da z znanstvenim pristopom ni mogoče razložiti religijskega fenomena, lahko preučevance odvrta od sodelovanja).

Tovrstne težave ne veljajo samo za preučevanje redovništva, pač pa srečajo vsakega raziskovalca, ki se ukvarja s "posebnimi" družbenimi skupinami ali s fenomeni, ki zadevajo osebna, intimna razmerja in lahko vključujejo celo strah posameznika pred organizacijo, ki mu je nadmočna (vojak tvega, če se odkrito pritožuje nad generalom). Naštejmo nekaj primerov: preučevanje življenja ilegalnih priseljencev, spoznavanje mafijskih združb ali nasilnih subkultur pa tudi družinskih in partnerskih razmerij, kadar ta posegajo npr. na področje spolnosti, in podobno. Da bi raziskovalec prišel do veljavnih podatkov, mora najprej preseči navedene ovire. Pri tem je ključnega pomena, da si med udeleženci raziskave pridobi osebno zaupanje. Ker smo bili v našem primeru zunanji, necerkveni raziskovalci, je bila izgradnja zaupnega odnosa posebno pomembna in ne povsem preprosta. Pridobiti smo morali sogovornike, ki so poznali sociološko disciplino in ji priznavali možnost relevantnega popisovanja družbenih oblik. Taki sogovorniki so se izkazali za pomoč pri drugih udeležencih, ki so bili manj zaupljivi. V praktičnem smislu je to pomenilo, da nas je redovnica, redovnik ali duhovnik drugi redovnici priporočil za pogovor. Pri navezovanju stikov je bilo zlasti pomembno, da smo že imeli pogovore z drugimi. Saj je potem bil vtis, da je pogovor precej običajna praksa. V dveh primerih, ko sem se predstavila zgolj kot raziskovalka, me niso sprejeli – s preprostim argumentom, da se za raziskovalne namene lahko informiram iz literature. Pri njih pa se lahko oglasim le, če se zanimam za vstop.

Pri uporabi kvalitativnih metod je pomembno, da se raziskovalec spozna z vsakdanjikom preučevancev, da spozna in deloma tudi "osvoji" njihove jezik, pogled na svet, razumevanje pojmov, miselnih konceptov ipd. S tem je raziskovalec veliko bolj zapleten v predmet preučevanja, saj pri zbiranju podatkov intervenira v družbeno realnost, ki jo preučuje. Izkazalo se je, da lahko zastavljanje določenih vprašanj, če niso izražena v ustreznem jeziku, celo škoduje nadaljnjemu pogovoru. Navedimo nekaj odgovorov, ki smo jih dobili na povsem preprosta vprašanja:

- Kako ste se odločili za redovniški poklic? "*Redovnice se za poklic ne odločijo, ampak so vanj poklicane.*"
- Koliko redovnic je upokojenih? "*Sestre se ne upokojijo, ker služijo do smrti.*"
- Kakšna je izobrazba članic skupnosti? "*V kontemplativnih redovih izobrazba ni relevantna, saj smo v samostanu vse enake.*" (Povzeto po pogovorih z redovnicami)

Vse to od raziskovalca zahteva, da pri komunikaciji ohrani načelo odprtosti.



Raziskovalec mora poskrbeti, da bo komunikacija z raziskovancem delovala čim bolj običajno, le tako bosta namreč lahko preseгла emocionalno distanco do "konstruirane raziskovalne situacije". (Toš in Hafner Fink 1998, 202) Pa tudi doseгла stopnjo zaupanja, ki je potrebna, če želi raziskovalec pridobiti veljavne podatke. Kot raziskovalci smo morali poskrbeti, da ne bi dajali vtisa, da gre pri preučevanju za nekaj izjemnega. Kadar smo se predstavili tako, da gre zgolj za nalogo, s katero želimo opisati slovensko žensko redovništvo kot celoto, in povedali, da so članice drugih redov že sodelovale, načeloma ni bilo večjih ovir. Kdaj pa se je izkazalo, da preveč podatkov o sami raziskavi lahko škoduje – saj si sogovornik ustvari svojo predstavo o namenu in poteku preučevanja ter o (ne)smiselnosti takega dela in posledično sodelovanja v raziskavi.

### **1. Odprti, nestandardizirani intervjuji**

Pogovori s članicami redov so običajno potekali nestrukturirano in brez vnaprej natančno določenih vprašanj. Intervjujev oziroma pogovorov med seboj ni mogoče povsem primerjati, ker smo jih opravljali v različnih fazah preučevanja in z različnimi cilji oziroma vprašanji. Z metodo smo skušali pridobiti podatke o redovnicah, ki so bile učiteljice in medicinske sestre v prvi polovici 20. stoletja. Skušali smo dobiti podatke o tem, iz kakšnih družbenih in osebnih okoliščin so izhajale, kako so se rekrutirale (kje so izvedele za redovniški način življenja, kako so to povedale domačim, kako so vstopile), kako in kje so se izobraževale, kako je bilo videti redovno življenje (redovniška obleka, pravila, odnosi med članicami in do zunanjih, številčnost družbenih vlog, možnosti potovanja, izobraževanja, opravljanja profesionalnih poklicev id.). Zanimalo nas je, kaj se je z redovnicami dogajalo takoj po drugi svetovni vojni, kako so se znašle v novih političnih razmerah, ki jim niso bile naklonjene, in kako danes vidijo svoj red, ali imajo priliv kandidat, kako gledajo na druge redove, zakaj menijo, da imajo danes kontemplativni redovi več poklicev kot aktivni ipd.

Na obisku smo večinoma govorili s predstojnicami ali s tistimi redovnicami, ki jih je predstojnica ali kdo drug označil za strokovno najbolj kompetentne za področje, ki nas je zanimalo. Npr. o zgodovini uršulink pri nas smo govorili s s. Marijo Jasno Kogoj, ki je na Teološki fakulteti doktorirala s področja zgodovine ljubljanskih uršulink.

Metodo nestrukturiranega pogovora smo uporabili tudi zato, da smo presegli distanco, ki bi jo lahko spodbudila natančno opredeljena raziskovalna situacija. Izkazalo se je, da kolikor bolj so bila vprašanja strukturirana, toliko bolj splošni in formalni so bili odgovori redovnic. Ob

določenih vprašanjih smo dobili vtis, da odgovori redovnic niso odražali njihovih osebnih stališč, pač pa uradna stališča reda ali Katoliške cerkve. Napetost, ki je izvirala iz umetne, raziskovalne situacije, smo premostili tako, da smo na začetku pogovora prosili sogovornice, da so spregovorile na splošno o zgodovini reda in o zgodovini njihove skupnosti. V nadaljevanju pogovora smo skoraj zmeraj povprašali o osebni odločitvi sogovornice za vstop v samostan. Ob precej nestrukturiranem pogovoru pa smo sproti spraševali še tisto, kar nas je v zvezi z redom ali življenjem v njem posebej zanimalo. Izkazalo se je namreč, da je podatke veliko lažje dobiti in da so tudi pogovori veliko bolj raznoliki in osebni, če pogovor teče v neformalnem slogu.

V nekaj primerih nismo presegli formalnega, institucionalnega govora. Kar povezujemo z nezaupanjem redovnic do raziskav in nasploh do necerkvenih raziskovalcev, zanemariti pa ne gre niti zaobljube, s katero so se redovnice zavezale k pokorščini Bogu, Cerkvi in predstojnici. Če upoštevamo strah posameznice pred kršitvijo zaobljube spoštovanja in lojalnosti hierarhični organizaciji, je formalni govor lažje razumeti. V takih primerih, ko formalnega govora ni bilo mogoče preseči, smo se vprašanjem, ki bi zahtevala osebna stališča spraševanih, preprosto izognili in jih "prihranili" za druge.

## **2. Problemsko usmerjeni pogovori**

Z nekaterimi redovnicami smo se pogovarjali večkrat ali pogovor dopolnjevali z elektronskim dopisovanjem. To je bilo zlasti v primerih, ko so v raziskovalnem procesu zastavila dodatna vprašanja, ki jih v času prvega pogovora še nismo zaznali. Ali pa tudi, kadar smo potrebovali dodatno pomoč pri pojasnjevanju specifičnih redovniških ali teoloških konceptov.

## **3. Nestandardizirano opazovanje**

Ker so pogovori običajno potekali v redovniškem okolju, smo kot raziskovalci sočasno uporabljali tudi metodo nestandardiziranega opazovanja. Ta metoda nam je zlasti pomagala dobiti bolj ilustrativno predstavo o mehanizmih redovnega življenja, o katerih smo sicer brali v redovniški in drugi literaturi na to temo. Pozorni smo bili na mehanizme, ki razločujejo sveto in profano (npr. tišina, nedostopnost klavzurnih prostorov). Značilnosti, ki samostansko okolje vzpostavljajo kot organizacijo: prostori za obiskovalce, vratarica, telefonistka, uradne ure za obiske. Komunikacija in odnosi med sosestrami ipd. Način govora, prehranjevanja, izražanja čustev, navezovanja stikov, telesnega kontakta. Pa tudi povratnega zanimanja za raziskovalni proces in za osebno življenje raziskovalke.

Ker sociološke analize katoliškega ženskega redovništva, ki bi dala splošen vpogled v fenomen, pri nas še nimamo, kvalitativne metode niso služile zgolj zbiranju podatkov, s katerimi bomo preverili hipoteze, pač pa so pogovori z redovnicami služili tudi kot pomoč pri opredelitvi meja preučevanja in pri zastavljanju relevantnih raziskovalnih vprašanj.

### **Raziskovalne dileme in ocena rešitev**

Pri uporabi kvalitativnih metod smo se najprej soočili s težavo, kako kot zunanji raziskovalci sploh priti do sogovornikov, ki bodo pripravljene odgovarjati na sociološka vprašanja. Pri tem se je za nadvse koristno izkazalo oblikovanje lastne, neformalne socialne mreže, kjer smo se lahko izkazali kot zaupanja vredni sogovorniki, ki skušamo razumeti, za kaj v redovništvu gre. Prav tako je bilo pomembno, da pogovori niso bili preveč strukturirani in da je vprašani lahko govoril v jeziku, ki je njemu domač. Seveda pa je za raziskovalca interpretacija takih pogovorov težja, saj mora od "redovniškega govora" prehajati nazaj k sociološkemu, torej znanstvenemu. Za redovniški jezik mora najti ustrezno znanstveno terminologijo in razlago. Po eni strani se mora raziskovalec vživeti v prepričanje vprašanega, da bi čim bolje razumel, kaj skuša ta sporočiti, po drugi strani pa mora takšne razlage reducirati in poenostaviti. Pri tem se pojavi vprašanje, kako premostiti razkorak med empirijo in teorijo oziroma kaj od tega, o čemer redovnice govorijo, sploh lahko znanstveno, sociološko opredelimo.

Pojavila se je tudi dilema, kako ujeti ustrezno ravnovesje med pomenom strukturnih in individualnih dejavnikov. Posameznik, ki je predmet preučevanja, je namreč neizpodbitno prepričan, da je svobodno in neodvisno od zunanjih okoliščin ter skladno z voljo Boga sprejel odločitev za tako radikalno obliko življenja, kot je redovno življenje. Mi pa skušamo pokazati, da tisto, kar je subjektivno videti kot posameznikova svobodna odločitev, pomembno določajo tudi zunanji, objektivni pogoji in dejavniki.

Čeprav menimo, da je redovništvo pogojeno tudi z individualnimi dejavniki in da pri tem nikakor ne gre zanemarjati moči posameznika – kajti brez delovanja posameznic redovništvo nima prihodnosti –, smo se odločili, da ostanemo na področju opredeljevanja strukturnih dejavnikov. Preučevanje individualnih dejavnikov bi namreč zahtevalo druge metode (npr. poglobljena analiza (avto)biografskih zapisov ali nekrologov, ki jih hranijo redovniški arhivi, anketa med redovniško populacijo, reprezentativno število intervjujev), gotovo pa tudi drug teoretski okvir. V primerih, ko so pogovori odpirali nova področja raziskovanja in bi to pomenilo oddaljevanje od zastavljenih hipotez, smo se odločili, da vprašanja (za zdaj)

pustimo ob strani.

Raziskovanje so nekoliko otežili tudi t. i. verska čustva in zavezanost posameznic verski organizaciji. Po eni strani so vprašanja segala na področje posameznikove zasebnosti, njegovih najbolj intimnih odločitev, po drugi strani pa so lahko nenamerno delovala kot kritika organizacije, ki se ji je posameznica "zaobljubila". Velika razdalja med znanstvenim in religijskim diskurzom in pojmovanjem pomeni tudi veliko razdaljo med spraševalcem in spraševanim. Izkazalo se je, da je relevantne podatke veliko lažje pridobiti, če sogovornika zmoreta vzpostaviti neformalno, morda celo prijateljsko vez. V tem primeru sta oba zaščitena pred "zadrego" čudnih vprašanj in čudnih odgovorov, ker je pogovor bolj sproščen in manj formalen. Takšni informanti so za raziskovalca in raziskovalni proces lahko zelo pomembni. Medtem ko z večino sogovornikov raziskovalec ne preseže formalnega govora – ta se kaže v veliki podobnosti, celo identičnosti stavkov, povsem različnih govornic –, mu sogovornik, s katerim sta vzpostavila večjo mero zaupanja, lahko odgovori na veliko več vprašanj – tudi kritičnih.

V majhnem slovenskem prostoru je raziskovalec soočen tudi s tem, kako zagotoviti anonimnost sodelujočih in kako ohraniti zaupanje sodelujočih tudi po tem, ko se s podatki "vrne" v sociološki diskurz, ki zaradi zavezanosti znanstveni disciplini na določenih mestih zahteva hermenevtiko dvoma in določeno mero (kritične) distance. V našem primeru smo se odločili, da bomo identiteto sogovornic in sogovornikov zakrili tako, da celotnih pogovorov v disertaciji (v prilogi) ne bomo objavili. Iz celotnih zapisov bi poznavalec slovenskega redovništva brez težav identificiral, kdo so bile sogovornice. Četudi zabrišemo ime in ne navedemo reda, bo poznavalec že iz pogovora brez težav ugotovil, za kateri red gre in za katero redovno hišo. Citate iz pogovorov, ki jih navajamo v besedilu, smo opremili le z informacijo o tem, ali gre za aktivni ali kontemplativni red. Oznaki smo pridali dve številki: pripadnice istega reda so označene z enako številko in z različnimi zaporednimi številkami. Npr. oznaki "Aktivna 1.1" in "Aktivna 1.2" označujeta pripadnici istega reda, in sicer gre za aktivni red.

## 2. Opredelitev raziskovalnega področja: slovensko žensko redovništvo v 20. stoletju

V najširšem smislu bomo redovništvo kot družbeni fenomen opisali s pojmom red in redovnica. **Red** je organizacija Rimskokatoliške cerkve. **Redovnica** je pripadnica oziroma članica te organizacije. Redu se bomo posvetili zato, da bi čim boljše spoznali formalno strukturo in organiziranost redovništva ter opredelili njegov položaj v družbeni strukturi. Redovnice kot posameznice pa bomo opazovali zato, da bi odkrili tiste vidike, ki strukturo redovništva tvorijo, ohranjajo in (pre)oblikujejo – in s tem prispevajo tudi k dinamiki, to je k spremenljivosti fenomena. Če uporabimo Simmlovo (2000) konceptualizacijo, bomo kratko rečeno opazovali formo in življenje.

Ker začetki redovništva segajo v začetke krščanstva in ker ima fenomen globalne razsežnosti, se raziskovalcu odpirajo številne možnosti preučevanja. Za namen raziskave bomo predmet preučevanja zožili. In sicer ne bomo govorili o redovništvu nasploh, pač pa o slovenskem ženskem redovništvu v 20. stoletju. Kjer bomo ocenili, da je to potrebno ali posebej zanimivo za boljše razumevanje preučevanega fenomena, se bomo ozrli globlje v zgodovino in pogledali preko naših narodnostnih meja.

Termine red, redovnica ali redovnik, redovniški poklic, redovna skupnost ali ustanova, redovno življenje bomo v disertaciji uporabljali za rimskokatoliške verske redove in njihove pripadnike. Redovno pravo loči med tremi oblikami redovnega življenja: meniška, redovna in kongregacijska. Menihi in nune prebivajo v samostanih in polagajo t. i. slovesne zaobljube. Člani redov izrečejo zaobljube, ki so podobne meniškim – to pomeni, da jih ob določenem času sprejmejo "za večno". Vendar ne bivajo v samostanu, ampak v redovni hiši. Člani in članice redov niso menihi in nune, pač pa redovniki in redovnice. Kongregacije se od redovnih in meniških oblik življenja razlikujejo po tem, da člani ne sprejmejo večnih zaobljub, pač pa začasne, ki jih obnavljajo skladno z lastnim pravom. (Papež 1999, 238–239) Poleg teh so tudi druge razlike, denimo notranja organizacija življenja in odnos z lokalnimi cerkvenimi oblastmi. Ker je način življenja članic kongregacij v ozirih, ki so zanimivi za našo obravnavo, precej podoben redovnemu načinu življenja, bomo tudi te članice imenovali redovnice. Pri nas so članice kongregacije denimo usmiljenke – hčere krščanske ljubezni.

Ker bomo v disertaciji pozorni predvsem na tiste elemente življenja, ki so vsem trem oblikam

skupni (tri zaobljube, življenje v skupnosti, poslanstvo), bomo pojma red in redovnica uporabljali za vse tri oblike. Kadar bomo pojem red ali redovnica razumeli v drugem pomenu, bomo to nedvomno izrazili (npr. moški redovi ali protestantski redovi ali pravoslavni samostani). Kadar bodo uporabljeni pojmi nosili ideološki pomen, npr. ustanova posvečenega življenja ali Kristusova nevesta, jih bomo dali v navednice ali opremili z okrajšavo "t. i." in s tem pokazali, da se od ideološkega pomena distanciramo. Največkrat bo to potrebno, kadar bomo uporabljali pojme teoloških virov in literaturo, ki jo pišejo pripadniki redov in ki jo izdajajo redovi (npr. brošure o življenju v redovih, življenjepisi ustanoviteljev).

### ***2.1 Redovništvo kot družbeni fenomen***

Redovi so religijske organizacije. Ker so integralni del strukture Rimskokatoliške cerkve, so formalnopravno podrejeni cerkvenim oblastem (papežu ali škofu). Redovnica je posameznica, ki formalno pripada določenemu redu. Svojo pripadnost redu izkaže tako, da v posebnem obredu javno izpove t. i. zaobljube čistosti, ubožstva in pokorščine. Sociološko bomo tri redovniške zaobljube imenovali odpovedi spolnosti, lastnini in določenim življenjskim svoboščinam ter jih označili za konstitutivne elemente redovniškega poklica. Redovništvo se kot specifičen družbeni in religijski sistem namreč vzpostavlja tako, da so se posamezniki pripravljani ali primorani odpovedati pomembnim segmentom družbenega in osebnega življenja. Zaradi odpovedi, ki jih sociološko lahko imenujemo tudi visoki stroški redovniškega življenja, mora institucija posameznike oskrbeti z nagradami, ki stroške upravičijo. Že s tem, ko redovno življenje imenuje "ustanova posvečenega življenja" (glej npr. Papež 1999 ali Štrukelj 1986), Cerkev redovno življenje vzpostavlja kot posebno kategorijo. S takim pojmovanjem na drugi strani vzpostavlja kategorijo neposvečenega življenja kot manj posebnega in manj vrednega. Tisti, ki služijo "Bogu posvečeno življenje", veljajo v Rimskokatoliški cerkvi za posebej izbrane zato, ker naj bi jih bil v tak način življenja povabil Bog. Po katoliški doktrini članstvo v redovni skupnosti ni zgolj stvar posameznikove odločitve, pač pa velja za posameznikov odgovor na povabilo Boga.

"Redovne skupnosti, rojene ne iz krvi, ne iz poželenja mesa, ne iz osebnih simpatij ali človeških nagibov, ampak iz Boga (*Jn* 1,13), iz božjega poklica in božje privlačnosti, so živo znamenje prvenstva božje ljubezni, ki opravlja svoja čudovita dela, in ljubezni do Boga in do bratov, kot je to razodeval in izpolnjeval Jezus Kristus." (Bratsko življenje v skupnosti 1994, 7) Redovno življenje zato ne velja za običajno, pač pa želi delovati kot posebno in večvredno,

ker naj bi izviral iz Boga in naj bi posnemalo Boga. Kadar širše družbeno okolje redovniškemu poklicu tak status prizna, si posameznik z vstopom v samostan lahko zagotovi ugleden družbeni status. Ugled pa je že lahko nagrada, ki za posameznika upraviči stroške redovniškega poklica. V začetku 20. stoletja, ko je bilo število redovnic pri nas v največjem porastu, je bilo razlikovanje med t. i. posvečenim in neposvečenim stanom zelo jasno izraženo. V knjižici z naslovom Redovniški poklici, ki je izšla leta 1928, beremo:

Redovniški stan nadkriljuje vse druge stanove, ker odstranja ovire, ki zadržujejo dušo na poti popolnosti, in ker človeka na najpopolnejši način posveti Bogu in njegovi službi. Svet s svojimi neprestanimi zabavami in nasladami pač prelahko zamori pobožnost v srcih in celo najboljšemu kristjanu je često zelo zelo težko odtegniti se popolnoma vplivu duha mlačnosti v verskih zadevah, ki dandanes skoraj povsod tako silno gospodari. Obdajajo ga ljudje s popolnoma posvetnim življenjem, ki ga s svojim slabim grešnim zgledom skušajo potegniti za seboj v blato greha in strasti. Marsikatera sveta duša bi se tako rada zbrala in se pogovarjala z Bogom v molitvi, a vidi, da more le prav malo časa posvetiti Bogu. Skrb za družino, razne obveznosti in dolžnosti, ki so združene s poklicem in se jim ni mogoče izogniti, jo le preveč pritegnejo nase in puste malo časa za Boga. V redu je pa skrb za dušo prva in glavna dolžnost. In veliko življenjsko opravilo redovnikovo je, da dan za dnem napreduje v svetosti. (Doyle 1928, 38–39)

### 2.1.1 Svobodnost sprejemanja odločitve za življenje v redovni ustanovi

Z analizo avtobiografskih izjav posameznic z izkušnjo redovniškega poklica (Bezjak 2003) smo ugotovili, da na posameznično odločitev za vstop v redovno ustanovo vplivajo neformalni, tranzicijski in formalni dejavniki. Neformalni dejavniki, ki pogojujejo posameznično odločitev za vstop v redovno ustanovo, so zunaj domene redovne ustanove. Tranzicijski dejavniki so na prehodu med neformalnimi in formalnimi dejavniki in odigrajo odločilno vlogo v času sprejemanja dokončne odločitve za vstop. Formalni dejavniki začnejo delovati, ko se posameznica vključi v redovno ustanovo.<sup>32</sup>

Za **neformalna dejavnika** smo označili primarno socializacijo in seznanjenost posameznice z redovniškim poklicem. V času primarne socializacije posameznik osvoji vrednote in norme svojega okolja. Če človek sprejme vrednote religijskega nauka, spoštuje norme in sankcije za reguliranje obnašanja na različnih področjih, se v tem času oblikuje tudi njegova religioznost kot vrednotna orientacija. (Jogan 1990, 81) Posameznice, ki so izhajale iz tradicionalnih katoliških družin in so bile deležne spodbud<sup>33</sup> v smeri sprejemanja odločitve za vstop v redovno ustanovo, smo v diplomskem delu prišteli v t. i. optimistično skupino. V analitične namene pa smo oblikovali še t. i. pesimistično skupino. Vanjo smo prišteli vse tiste, ki so pred odločitvijo za vstop doživele veliko nezaupanje v sekularni sistem in imele dramatično izkušnjo (smrt v družini, preizkušnja bolezni, vojne ...). Če je za posameznice iz optimistične skupine religija predstavljala pomembno sestavino njihovega osebnega in družinskega življenja, je bilo za posameznice iz pesimistične skupine odločilno, da so sekularni svet doživele kot poln tveganj in negotovosti. Redovna ustanova pa je zanje delovala kot varen, urejen in predvidljiv pristan. Pri oblikovanju odločitve za vstop je pomembna tudi seznanjenost z redovniškim poklicem. Okolje, ki redovniškega poklica ne pozna, posameznicam te možnosti ne ponuja. V okoljih, kjer so redovnice imele aktivnejšo vlogo (vodile so šole, zavode, internate, bolnišnice), so posameznice navajale, da so se z redom zblížale tako, da so obiskovale njihovo šolo, bile zaposlene v njihovih bolnišnicah ipd. V okoljih, kjer redovi niso bili dejavno prisotni v okolju, se za bolj pomembne izkažejo neformalne socialne mreže, denimo kdo od poznanih je že vstopil, tradicija redovniških ali duhovniških poklicev v družini, vstop je predlagal duhovnik in drugo.

---

32 Mehanizme, ki posameznico od vloge vernice in pripadnice Katoliške cerkve privedejo do vloge profesionalne vernice in pripadnice redovne skupnosti, smo bolj podrobno opisali v diplomskem delu. (Bezjak 2003, 1. pogl.)

33 Ni nujno, da so spodbude prišle s strani družine, lahko je tako učinkovala okolica (prijateljice, sosede, učiteljice).



Med **tranzicijske dejavnike**, ki na posameznico delujejo v času sprejemanja odločitve za vstop, smo prišteli izkušnjo t. i. božjega klica in spodbude, ki jih je posameznica deležna od pristojnih oseb (redovnica, predstojnica, duhovnik). T. i. božji klic je v Rimskokatoliški cerkvi opredeljen kot nagovor, ki ga je posameznik deležen s strani Boga. Božji klic v RKC razložijo kot neko splošno poklicanost, kot željo, da bi sledili božjemu načrtu. Nekatere posameznice pripovedujejo tudi o izkušnji t. i. posebnega božjega klica. Pravijo, da so občutile, videle, slišale ali kako drugače fizično ali psihično zaznale božjo prisotnost. Največkrat izkušnjo opišejo kot konkreten trenutek transcendence, trenutek "srečanja z Bogom". Ponavadi je to tako močna emocionalna izkušnja, da so prepričane, da se je dejansko zgodila.

*"V rokah sem držala majhno razpelo, ki ga je stric prinesel iz Lurda. In v tistem trenutku me je obšlo, kakor toplina objema, začutila sem Glas in Pogled, stisnila križec na prsi in kakor ozarjene duše vzplamtela v sveti norosti neskončne, vseprežemajoče Ljubezni. Po misli in čez je kakor iz vsega, kar sem kdaj zmogla dojeti in biti, vzkipel odločen, zaljubljeni 'DA'. In dvomov ni bilo več." (Žabot 2002, 44)*

Po Jamesu izhaja občutenje božje prisotnosti oziroma božjih nagovorov iz posameznikove podzavesti – iz sfere dojetanja, ki presega racionalno dojetanje. "Celotno podzavestno življenje, impulzi, vera, potrebe in slutnje so pripravili predpostavke, iz katerih zavest črpa težo svojih zaključkov. Nekaj v vas pa preprosto *ve*, da so ti zaključki resničnejši od vsakega racionalističnega dlakocepljenja, ne glede na argumente, ki jih to ponuja." (James 1902/1990, 50) Po tem doživetju /.../ "so lahko kritični argumenti še tako močni, pa ne bodo izpodbili posameznikove vere". (James 1902/1990, 50) Kadar posameznice niso imele "konkretne izkušnje z Bogom", pač pa govorijo o splošnem občutenju, hrepenenju, potrebi po "služenju Bogu", Cerkev to imenuje splošna poklicanost.

Ko posameznica pristojni osebi (redovnica, redovna predstojnica, duhovnik) zaupa svoj "božji klic", ki ga sociološko lahko razumemo kot motivacijo za vstop v red, preide s polja osebnega doživljanja na polje, kjer delujejo formalni in institucionalni dejavniki. Na voljo so ji osebe, ki veljajo za kompetentne pri ugotavljanju njene primernosti za redovniški način življenja. Končno so pri sprejemu posameznice v red pomembni tudi **formalni pogoji**, ki so stvar redovniške tradicije in zahtev uradne RKC. Formalni pogoji za vstop se v času spreminjajo in so na neki način zmeraj rezultat širšega družbenega konsenza: zahtev Cerkve in posvetnih

oblasti ter posameznikov, ki se za tak način življenja odločajo. V 30-ih letih 20. stoletja je po cerkvenem zakoniku veljalo, da "Bog v redovniški stan nikakor ne kliče" tistih, ki bi denimo morali skrbeti za očeta ali mater, starega očeta ali staro mater, če so ti v stiski. (Doyle 1928, 14) Proces sprejemanja odločitve za vstop in sam vstop v red opredeljujejo različni družbeni dejavniki in pogoji.

In prav to dejstvo pod vprašaj postavlja posameznikovo svobodno voljo pri sprejemanju odločitve za vstop. Ker naj bi v primeru t. i. božjega klica šlo za avtoriteto najvišjega merila, je "nagovorjeni" posameznik po nauku Cerkve dolžan odgovoriti na povabilo. "Če pomeni svobodno sprejetje poklicanosti in poslanosti moment teološke posebitve, tedaj more njuna odklonitev osebo najgloblje ogroziti: odklonitev ne bo sicer osebe v človeku uničila, a njeno obličje bo tako izmaličila, da se ga ne bo dalo več prepoznati." (TD II/2 v Štrukelj 1986, 166) Štrukelj razlikuje več oblik zavrnitve klica. Kadar je ta manj zavestna, bo posameznik vse življenje nesrečen, prazen, nestalen. Ne bo mogel imeti otrok ali pa mu bodo pomrli. Ne bo se poročil ali pa bo ločen. Česar se loti, vse spodleti in podobno. Še veliko bolj usodne posledice naj bi čakale tiste, ki so klic zavestno zavrnili. Ti naj bi bili *vrženi v ogenj, da bi zgoreli, so odlomljene veje*. (Štrukelj 1986, 162–168).

O nujnosti izpolnitve "božjega klica" tistim znotraj in tistim zunaj ne govori zgolj redovniška literatura, pač pa konkretne primere potrditve iščejo tudi v praksi. Ena od redovnic nam je v pogovoru povedala:

*Da jih obiskujejo dekleta, ki v samostan niso vstopila, čeprav so imela klic. Četudi so poročene in imajo družino, se v svetu mučijo. Nesreče in žalosti ne zmorejo premostiti. In dodala, da redovnice težko gledajo trpljenje takih žensk. (povzeto po Kontemplativna 2.1, 2009)*

Po katoliški doktrini morajo verniki kot obvezo vzeti "božji klic", ki ga razumejo kot povabilo v t. i. posvečeno življenje, v duhovniški ali redovni stan. Kdor bi povabilo zavrnil, po nauku tvega, da si bo v življenju nakopal precej resne težave. Upoštevajoč literaturo, ki jo berejo novinci (denimo jezuiti in uršulinke berejo Štrukelj 1986), se zdi, da je pomen človekove svobode pravzaprav zelo zmanjšan. Saj je tisti, ki čuti motivacijo za vstop, po interpretacijah, kot jih navaja Štrukelj (1986, 162–168), pravzaprav dolžan vstopiti.

"Posvečeno življenje" je opredeljeno kot posebno, večvredno, izjemno, življenje za izbrane.

Redovniška tradicija uči, da je to življenje, ki se je posamezniku vrnilo od zunaj. Kot da je Bog postavil zahtevo neodvisno od posameznikove volje in sedaj terja njeno izvršitev. Tak diskurz pa v bistvu zmanjšuje ali zanemarja pomen posameznikovih osebnih motivov, interese religijske organizacije in pomen širših družbenih dejavnikov. Posameznik in organizacija sta po takih razlagah dolžna tisto, kar Cerkev opredeljuje kot "božja volja", uresničiti v obliki t. i. posvečenega življenja, sicer bo predvsem posameznik kaznovan. Ko posameznik svoje življenje uskladi z "božjim načrtom", ga torej na neki način daje v upravljanje cerkveni organizaciji. Posameznikova pripravljenost na odpovedovanje posvetnemu je preoblikovana v vrednoto. Žrtvovanje je krepost, ki "zaobljubljenim" posameznikom v družbi in v Cerkvi (lahko) prinese ugleden status.

Vprašanje svobode odločanja zadeva tudi možnost izstopa iz redovne ustanove. Časi, kot jih Diderot opiše v romanu z naslovom *Redovnica*,<sup>34</sup> ko junakinja samostanskega življenja ni mogla zapustiti, ker ji Cerkev kljub prošnji ni podelila odveze od večnih zaobljub, so minili. Formalno gledano, ima redovnica danes v vsakem trenutku možnost izbire: ostati v skupnosti ali iz nje izstopiti. Določen je formalni postopek, v katerem posameznica pisno navede razloge za izstop, najvišja cerkvena avtoriteta, ki je potrdila njen sprejem v redovno ustanovo (papež ali škof), pa ji po določenem času odobri spregled zaobljub, kar pomeni, da se posameznica tudi formalnopravno razide z ustanovo, kateri se je z zaobljubami zavezala. "Izstop iz redovne ustanove pomeni izgubo redovnopravnega položaja in z njim tudi vseh pravic in dolžnosti, poleg tega pa izstop pomeni vrnitev v laiški stan in popolno prekinitev z redovno ustanovo." (Papež 1999, 163)

Z analizo avtobiografskih izpovedi posameznic z izkušnjo redovniškega poklica (Bezjak 2003) smo ugotovili, da v zadnjih desetletjih ni problematičen formalnopravni vidik izstopa, pač pa ostaja bolj problematična specifičnost redovniškega življenja, ki redovnice determinira do te mere, da v sekularnem svetu niso več zmožne živeti. Veščine, izkušnje in sposobnosti, ki jih posameznice pridobijo v redovni ustanovi, lahko ob vračanju v sekularni svet posameznici povzročijo težave pri prilagajanju, ki so posledica institucionaliziranosti. To je lahko še bolj izrazito v primerih izstopa iz kontemplativnih ustanov, ki so po načinu življenja radikalno drugačne od okolja, in v primerih, ko je posameznica v ustanovi preživela večje število let. Zastavi se vprašanje, ali so vse redovnice, ki ostajajo v redovnih ustanovah, tam res zato, ker

---

<sup>34</sup> Morda je bralcu bolj znan po romanu posneti film *The Nun's Story* (1959), v katerem je redovnico upodobila igralka Audrey Hepburn.

se jim to zdi najboljša življenjska izbira, ali pa so nekatere tam zato, ker po več letih redovniškega življenja ne izpolnjujejo pogojev za življenje v sekularnem svetu, ker torej druge izbire nimajo. (Bezjak 2004, 1028–1032)

V tem smislu se svobodnost posameznikove odločitve za življenje v redovni ustanovi zdi vprašljiva. V empiričnem delu disertacije, kjer bomo preverjali, ali družbeni dejavniki vplivajo na število redovnic, bomo svobodnost odločitve za življenje v redovni ustanovi še nekoliko premislili.

### **2.1.2 Tri odpovedi – konstitutivni elementi redovniškega poklica**

Zaobljube čistosti, pokorščine in uboštva vernike, ki jih sprejmejo in se o njih izpovejo v predpisanem obredu, vzpostavljajo kot posebno skupino v RKC. Poleg duhovnikov, redovnikov in redovnic Cerkev sem šteje še puščavnike oziroma samotarje, red devic ter posvečene vdove in vdovce. (Papež 1999, 38–40) Redovniki in redovnice se od ostalih razlikujejo po tem, da jih družijo še t. i. bratsko življenje – to je življenje v skupnosti.

Redovne zaobljube naj bi, teološko gledano, predstavljale najbolj odlične med vsemi obljubami, ki jih "človek lahko da Bogu". (Doyle 1928, 42) "Čistost, uboštvo in pokorščina", naj bi po redovnem pravu nasprotovali "trem človekovim klasičnim poželenjem": "poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja (1 Jn 2, 16). (Papež 1999, 21) Kristjanu naj bi bile v pomoč na njegovi poti k religijski popolnosti tako, da bi ga odvrčale od hrepenenja po bogastvu in po čutnem uživanju ter od tega, da bi mislil na zemeljsko slavo in čast. "Kdor obljubi Bogu uboštvo, se odreče lastnini, ki jo ima ali bi jo mogel pridobiti, in ne more prosto razpolagati z denarjem ali imetjem. Po tej obljubi daruje Bogu zunanje dobrine tega sveta. Po obljubi devištva žrtvuje Bogu lastno telo, po obljubi pokorščine pa mu da najdragocenejše, kar ima in kar mu more dati: svobodo in voljo." (Doyle 1928, 42)

*"Ampak ko odgovorimo na klic, gremo na to pot ekskluzivnega, kjer smo popolnoma podrejene bogu. /.../ Vsemu se radikalno odpoveš. Odpoveš se svojim načrtom, karieri, užitku, vsemu, in to te spremeni. To te psihično spremeni in živiš ekskluzivističen stil." (Aktivna 1.1, 2005)*

Sociološko bomo tri zaobljube imenovali odpovedi: spolnosti, lastnini in v določenih primerih celo svobodni volji. Tako odpovedovanje pa končno pomeni odpoved pomembnim segmentom posameznikovega življenja, denimo partnerskemu ali družinskemu življenju,

svobodnemu izražanju osebnih stališč, posedovanju osebne lastnine ali denarja, svobodnemu razpolaganju z zasluženim plačilom in drugo. Zaradi t. i. zaobljube uboštva so nekateri člani v popolni finančni odvisnosti od religijske organizacije. Če bomo opredelili, kaj odpovedi za posameznike v praksi pomenijo, bomo morda razumeli, v kakšnih okoliščinah te odpovedi dobijo širšo družbeno veljavo in postanejo relevantna življenjska alternativa in zakaj v drugih okoliščinah te iste odpovedi za posameznike nimajo enakega pomena.

### **Odpoved lastnini oziroma zaobljuba uboštva**

Ne glede na gmotni položaj pred vstopom v red so članice istega reda s premoženjskega vidika vsaj teoretično izenačene. Vstop v redovno skupnost lahko za tiste z dna socialne lestvice pomeni izboljšanje socialno-ekonomskega položaja. Za tiste z vrha socialne lestvice pa odpoved premoženju (lahko) pomeni poslabšanje gmotnega položaja. V analizah socialno-ekonomskih sprememb, ki naj bi vplivale na silno rast števila redovniških poklicev, Ebaugh in dr. (1996) ameriške ženske redove iz začetka 20. stoletja opisujejo kot kanal, po katerem so ženske iz nižjih socialnih slojev lahko napredovale po lestvici socialne mobilnosti. Z zaobljubo uboštva so te ženske svoj slabši gmotni položaj v bistvu izboljšale. Ker so redovi imeli v lasti šole ali pa so jih vsaj upravljali in ker so kot neke vrste poklicna združenja delovali tudi na drugih področjih, so si z vstopom v red ženske izboljšale možnosti za pridobitev izobrazbe in zaposlitve.

Vendar pa so tudi znotraj samostana obstajale vrednostne razlike med redovnicami. Vse do drugega vatikanskega koncila (1962–1965) so se redovnice delile na t. i. korne sestre in na t. i. laikinje. Korne sestre so izhajale iz višjih slojev, bile so izobražene in so opravljale profesionalne poklice. Laikinje so bile slabše izobražene ali brez izobrazbe in so opravljale gospodinjska in gospodarska dela, s katerimi so prispevale k vzdrževanju samostanskega življenja in samostanskega gospodarstva. Zato ne moremo reči, da je zaobljuba uboštva v praksi zares pomenila statusno izenačenje žensk v samostanih.

V družbi preobilja zaobljuba uboštva dobi drug pomen, kot ga je imela v družbi pomanjkanja. Cerkev zaobljubo uboštva danes promovira na tak način: /.../ "evangeljski svet uboštva je močan izziv današnjemu zmaterializiranemu in pohlepному življenju ter izraža solidarnost z ubogimi in brezpravnimi." (Papež 1999, 21) Zanimanje za redove, ki od posameznic zahtevajo skrajno odpovedovanje materialnim dobrinam,<sup>35</sup> lahko razumemo tudi kot upor

---

35 Npr. radikalno odpovedovanje bosonogih karmeličank, ki so vse leto bose in pozimi praviloma brez kurjave.

potrošniški družbi. Uboštvo kot način življenja, ki simbolizira izkazovanje solidarnosti z ubogimi, lahko pomeni ohranjanje ali pa celo izboljšanje posameznikovega družbenega statusa. Pri tem pa je to, ali je posameznica v resnici svoj gmotni položaj z vstopom v red izboljšala ali poslabšala, navzven nevidno in nepomembno.

### **Odpoved življenjskim svoboščinam oziroma t. i. zaobljuba pokorščine**

Zaobljuba pokorščine pomeni podrejanje posameznikove svobodne volje zahtevam redovnih predstojnikov. V hierarhiji reda je predstojnikov lahko več: hišni, provincialni in generalni. Zaobljuba pokorščine pomeni tudi pokorščino predstavnikom cerkvene oblasti (lokalni škof in/ali papež) ter spoštovanje hierarhične strukture in uradne politike Cerkve. (Papež 1999, 26) Kadar cerkvene oblasti presodijo, da je članica reda nepokorna, (lahko) uvedejo sankcije.

Denimo ameriško redovnico Gramickovo in duhovnika Nugenta, ki sta se zavzemala za enake pravice homoseksualcev v Cerkvi, je leta 1999 Ratzinger, tedanji prefekt Kongregacije za nauk vere, označil za neprimerna za opravljanje kakršnekoli službe znotraj njunih redovnih skupnosti in jima trajno prepovedal (!) opravljati kakršnokoli delo, ki je povezano z istospolno usmerjenimi osebami. Drugi primer je angleška redovnica Lavinia Byrne, ki si je prizadevala, da bi vsi pripadniki cerkvenega občestva bili enakopravno zastopani na vseh vodstvenih položajih, kjer je mogoče sprejemati odločitve. Zavzemala se je tudi za ordinacijo žensk. Leta 1996 je Kongregacija za nauk vere dosegla, da je ameriška katoliška založba sežgala 1300 izvodov njene knjige z naslovom *Women at the Altar* (leta 1996!). Po številnih pritiskih, ki jih je bila deležna s strani rimskih cerkvenih oblasti, je po 36 letih redovnega življenja izstopila kljub podpori, ki jo je imela v svoji redovni skupnosti, v škofiji in v angleški javnosti.<sup>36</sup>

Uveljavljanje stališč, ki se razlikujejo od uradnega nauka Rimskokatoliške cerkve ali od politike Cerkve, lahko pomeni nepokorščino. Večje kršitve lahko pripeljejo do izključitve iz redovne ustanove, lahko pa cerkvene sankcije posameznico privedejo do odločitve za izstop. Tako izstope iz redovnih ustanov lahko razlagamo tudi kot nestrinjanje s skupnostjo, z redom ali s stališči in politiko Cerkve. Denimo leta 1967 je 400 ameriških redovnic skupaj s predstojnico<sup>37</sup> papeža zaprosila za izstop, ker cerkvena oblast ni potrdila predloga sprememb

<sup>36</sup> Več o tem glej Bezjak 2003, 4. poglavje.

<sup>37</sup> Gre za ameriški red *The Immaculate Heart of Mary Sisters* iz Los Angelesa. Članice reda so veljale za izobražene in visoko usposobljene. Leta 1962 jih je njihov lokalni predstojnik opozoril, da bodo morale prilagoditi svoja teološka stališča, če želijo ohraniti svoj kanonični položaj. Ko so mu leta 1967 posredovale svoj predlog sprememb, ki naj bi ga pripravile skladno s pobudami drugega vatikanskega koncila, je predstojnik

njihovih konstitucij. To je največja skupina ameriških redovnic, ki se je po izstopu iz redovne skupnosti preoblikovala v laiško. (Ebaugh 1993, 140)

V družbi, kjer je posameznik nenehno prisiljen v svobodno izbiranje in odločanje, lahko zaobljubo pokorščine oziroma posameznično odpoved nekaterim življenjskim svoboščinam razumemo tudi kot pobeg od izbir in kot podreditev nekemu vnaprej določenemu življenjskemu obrazcu. V tem primeru pokorščina za posameznico ne predstavlja stroška, pač pa je lahko videti kot razbremenitev. Ker je pokorščina kot odpoved svobodni volji v nasprotju s sodobnimi demokratičnimi načeli, je toliko bolj pomembno, da je njeno pojmovanje ustrezno utemeljeno. Da so posamezniki pripravljeni sprejemati odpovedi, morajo te biti primerno ovrednotene.

*"To je ta naša obljava pokorščine, ki velja tudi v majhnih zadevah. Ubogljivost je krepost, ne breme. Navsezadnje smo se svobodno odločile, da bomo ubogljive."* (s. Metka Vrabič v Ivelja 2010)

Takšno pojmovanje je jasno izraženo tudi v redovnem pravu: v Kristusu je "kultura svobode pristna vrednota", zato med pokorščino in svobodo ni nasprotja; nasprotno – pokorščina vodi do resnične svobode." (Papež 1999, 21) Uboštvo in pokorščina nista opredeljena kot odpovedi, kot strošek, kot breme, pač pa ju morajo člani razumeti kot vrlino, kot krepost, kot orodje, s pomočjo katerega posameznik v družbi dobi poseben, celo večvreden status.

---

predlog zavrnil. Zaradi nesoglasij s predstojnikom so se pritožile rimskim oblastem. Da bi se izognile škandalom, so rimske cerkvene oblasti podprle lokalno. Raje, kot bi se podredile moško–središnji avtoritarni in hierarhični strukturi, je 400 članic skupaj s predstojnico zapustilo red in ustanovilo laiško skupnost. 50 jih je v redu ostalo. (Ebaugh 1993, 140)

### **Odpoved spolnosti, materinstvu in zakonski zvezi oziroma t. i. zaobljuba čistosti**

Zaobljuba čistosti zahteva odpoved spolnosti, s tem pa tudi zakonski zvezi in biološkemu materinstvu. V tradicionalnem okolju, kjer ženska potrdi svoje dostojanstvo z vlogo poročene matere, bi redovniški poklic lahko razumeli, kot da je v nasprotju z družbenimi normami in pričakovanji. Pa vendar ni tako, saj je obred izpovedovanja zaobljub ovrednoten kot poroka "z Bogom in Cerkvijo", skrb za druge in ljubezen do drugega pa veljata za duhovno materinstvo. Kljub celibatu redovniški poklic ni v nasprotju s tradicionalno vlogo ženske, pač pa je vstop v red mogoče razumeti kot legitimen nadomestek za odpoved družbeni zahtevi po poroki in rojevanju.

Predpostavljamo, da lahko v tradicionalni družbi t. i. zaobljuba čistosti dobi večji pomen, ko posamezniki zakonske zveze in materinstva ne morejo uresničiti ali si takšnega življenja ne želijo. Zanimalo nas bo, ali se je v tradicionalnem okolju zanimanje žensk za redove povečalo, ko je v populaciji primanjkovalo moških? Ali je tudi nestrpnost do samskih žensk, nezakonskih mater in istospolno usmerjenih prispevala k temu, da so se ženske odločale za samostansko življenje?

Redovi in gotovo tudi njihovi člani se med seboj ločijo po tem, kako dosledno se treh odpovedi oziroma t. i. zaobljub držijo. Različnost interpretacije zaobljube pokorščine lahko merimo po tem, ali v redu prevladuje avtoritarni ali demokratični način vodenja in odločanja, glede na to bi jih lahko delili na konservativne in liberalne. Po interpretaciji zaobljube uboštva bi redove lahko delili na radikalno uboštvne in take, ki so po porabi materialnih sredstev zelo podobni drugim, necerkvenim organizacijam (posedujejo nepremičnine, avtomobile, mobilne telefone, računalnike). Denimo skupnost klaris v Nazarjah, ki živi po prvotnem pravilu sv. Klare, skladno s konstitucijami ne sme posedovati več zemljišča, kot ga lahko članice skupnosti same obdelajo, in več, kot potrebujejo za lastne potrebe, ki so utemeljene v radikalnem uboštvu. Zato pogled trenutne predstojnice skupnosti klaris ni kritičen do razlastnitvenja klariških samostanov po drugi svetovni vojni. Samostani, ki so v Jugoslaviji živeli po t. i. urbanskem pravilu, so posedovali več zemljišča, kot ga je predvidela njihova ustanoviteljica. Po njenem mnenju so se skupnosti klaris zaradi ukrepov povojne oblasti bile prisiljene vrniti k temeljem, ki jih je v 13. stoletju postavila njihova ustanoviteljica Klara Asiška. (povzeto po intervjuju s M. Katarino 2009)

Tako uboštvo kot pokorščina nimata dokončne razlage in Cerkev pri obojem redovom in



njihovim članom dopušča interpretacijski prostor. Medtem pa tako za ženske kot za moške v primeru t. i. zaobljube čistosti velja absolutna odpoved spolnosti oziroma celibat. Spolna aktivnost članom redov ni dovoljena, niti deloma niti na samo določene načine. "Lastno pravo ustanov posvečenega življenja ne more samo po sebi kaj lastnega dodati k objektu zaobljube čistosti, lahko pa določa ascetična in disciplinska sredstva in oblike, ki pomagajo živeti to krepost in zaobljubo." (Papež 1999, 23) Kljub formalnopравни togosti in strogosti, ki jo RKC izraža v odnosu do spolnosti, pa kot raziskovalci menimo, da v praksi prihaja do odklonov. Dokaz je aktualno odkrivanje pedofilskih afer v duhovniških vrstah. Verjamemo, da to ni edini način, kako posamezniki, ki so zavezani celibatu, sproščajo svojo spolno energijo. Zaradi stroge prepovedi spolne aktivnosti zunanji opazovalec težko ugotavlja, kakšni so ti načini in kako pogosti so, če so. Če pri analizi ženskega redovništva ne upoštevamo odpovedi spolnosti, iz uvida izpustimo enega od treh temeljnih konstruktov redovniškega poklica, s tem pa morebiti tudi vzgibe, dejavnike in okoliščine, ki so posameznice pripeljali do vstopa v red. Menimo, da zanimanja žensk za redove ni mogoče razumeti, ne da bi se posvetili procesu konstrukcije ženske identitete v tradicionalni in moderni družbi in vplivu religije nanjo.

Na vprašanje, v kakšnih okoliščinah postane življenje, ki je utemeljeno na odpovedi pomembnim segmentom zasebnega življenja, sprejemljiva življenjska alternativa, bomo skušali odgovoriti v 5. in 6. poglavju. Na tem mestu bomo le nakazali smeri razmišljanja. Menimo, da so redovi aktualna in legitimna izbira:

1. v razmerah, ko predstavljajo verodostojne strukture (Berger 1969) in imajo moč, da objektivizirajo kozmizirani nomos. Če ima Cerkev kot religijska organizacija v družbi moč, lahko posamezniki, ki so se skladno z idealom Cerkve pripravljani žrtvovati in odpovedovati, v družbi uživajo poseben ugled. Redovno življenje je opredeljeno kot posnemanje Kristusovega življenja. Ko objektivizirajo Kristusovo življenje, člani redov drugim vernikom dokazujejo, da je mogoče trpeti in prevzemati celo bremena, kot je odpoved družini, spolnosti, materialnim dobrinam. Objektivizirajo tudi vero – zaupanje, da bodo za svoje odpovedi poplačani po smrti, kot obljublja Cerkev.
2. V okoliščinah pomanjkanja družbenih nagrad religijske organizacije bolj uspešno nudijo obljube o nagradah. V tuzemskosti se posamezniki zadovoljijo z obljubo, da bodo nagrado prejeli po smrti. Boljši dostop do nagrad imajo tisti, ki imajo moč. (Stark in Bainbridge 2007)

## 2.2 Redovništvo v strukturi Katoliške cerkve

Cerkev vernike deli na klerike in laike. Na kleriško in laiško deli tudi redovništvo. Ker ženske v RKC ne morejo sprejeti diakonata<sup>38</sup> in ne morejo pridobiti statusa klerika, so ženski redovi avtomatično in izključno laiški. (Papež 1999, 7) Medtem so moške redovne ustanove lahko kleriške ali mešane, torej kleriško-laiške. Iz tabele 2.1 je razvidno, da je med slovenskimi redovniki danes le okoli 10 % t. i. laikov, ostali člani moških redov so hkrati tudi duhovniki. Zanimivo bi bilo pogledati, kakšna je socio-demografska struktura tistih redovnikov, ki nimajo "duhovniškega posvečenja".

Tabela 2.1: Moški redovi na Slovenskem in status njihovih članov leta 2005<sup>39</sup>

	Moški red	Patri	Bratje	Ostali*	Skupaj
1	salezijanci	119	13	2	134
2	frančiškani	91	17	1	109
3	jezuiti	56	4	7	67
4	minoriti	51	4	5	60
5	lazaristi	54	4	1	59
6	kapucini	38		2	40
7	kartuzijani	12			12
8	cistercijani	7	3	1	11
9	križniki	4			4
10	dominikanci	3			3
11	klaretinci	3			3
12	benediktinci	1			1
	<b>Skupaj</b>	<b>439</b>	<b>45</b>	<b>19</b>	<b>503</b>

\*Ostali: študentje, sholastiki, t. i. tretjeredniki.

\*\* Pri kapucinih in kartuzijanih ni podatka o tem, ali je član reda pater (duhovnik) ali ni.

Za redove kot religijske organizacije tudi velja, da morajo biti ločeni po spolu. Vse dosedanje pobude o ustanovitvi t. i. spolno mešanih ustanov so bile zavrnjene. (Papež 1999, 37)

Po zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917 je bil položaj redov in njihovih članov v cerkveni strukturi precej razločno opredeljen. "Redovniki imajo prednost pred laiki; duhovniški redovi pred laiškimi; redovni kanoniki pred menihi; menihi pred ostalimi redovniki s slovesnimi zaobljubami; redovniki s slovesnimi zaobljubami pred redovniškimi kongregacijami, papeškopravne kongregacije pred škofijskopравnimi kongregacijami." (Kan. 491 ZCP 1917/1944, 208–209)

Sicer pa je, gledano od zunaj, formalnopravni status članov v RKC nekoliko zagoneten. Cerkveno pravo med laike prišteva tiste, ki niso prejeli "svetega reda" in potemtakem ne

38 Med klerike sodijo diakoni, duhovniki, škofje ...

39 Vir: Naslovník slovenskih škofij 2005/2006.

pripadajo "redovniškemu stanu". Hkrati pa, kot smo že omenili, ženske v Katoliški cerkvi ne morejo postati kleriki in so torej zmeraj laiki. Pa vendar je tudi za ženske temeljni pogoj za polnopravno redovno življenje prejem t. i. svetega reda. Po cerkvenem zakoniku redovniški stan tudi ni neki tretji stan niti ni nekaj vmesnega, saj je povsem določljivo, da ga sestavljajo kleriki in laiki. Prav tako je zagoneten položaj redov samih, ki so kot religijske institucije del Cerkve, hkrati pa niso del njene hierarhične strukture. (Papež 1999, 7)

Porodili sta se nam dve možni razlagi takega statusa redovništva v cerkveni strukturi. Prvo bomo navezali na androcentrično usmerjenost Rimskokatoliške cerkve, ki ženskam na strukturnem nivoju onemogoča vstop v kleriški stan, saj ta pomeni dostop do položajev moči in odločanja. Ker je ženskam na osnovi spola pripisan laiški stan, so avtomatično izključene s položajev moči odločanja, ki so rezervirani izključno za moški spol. Leta 1994 je papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu *Ordinatio Sacerdotalis* zapisal: "Duhovniško posvečenje, ki ga je Kristus zaupal svojim apostolom in pomeni oblast učenja, posvečevanja in vodenja vernikov, je v Katoliški cerkvi že od samega začetka rezervirano za moške." (*Ordinatio Sacerdotalis* 1994) S tem je tedanji papež zaključil razprave o možnosti posvečenja žensk v duhovnice in posledično v klerike. Ena od slovenskih redovnic je v pogovoru z nami dejala, da je v Cerkvi več možnosti, da bi se odpravil celibat, kot da bi prišlo do posvečevanja žensk za duhovnice. Prizadevanja žensk za duhovniški poklic je sogovornica označila za odraz ženskih frustracij.

*"Meni se zdi pod častjo, da nekatere silijo v moško. Smo drugačne, ponosne moramo biti na svojo drugačnost in jo poiskati v Cerkvi. Saj ne rečem, mogoče bi lahko imela žena več besede v Cerkvi in je ima še premalo. Ampak rešitve ne vidim v tem, da se bori za isto mesto. Duhovniška služba je moška. Me lahko imamo drugo službo, še zlasti, če pomislimo na Marijo, ki ni bila duhovnica." (Aktivna 1.4, 2005)*

Komentar redovnice se nanaša na vprašanje položaja žensk v cerkveni strukturi, ki je ostal nespremenjen, medtem ko se je položaj žensk v moderni družbi spremenil.

Drugo razlago bomo navezali na možnosti delovanja posameznikov znotraj hierarhično strukturirane Cerkve. Zaradi specifičnega položaja redov, ki so integralni del Cerkve in hkrati niso del njene hierarhične strukture, lahko redovništvo razumemo kot posebno polje delovanja, na katerem imajo verniki možnost "eksperimentirati" z novostmi, vendar le pod

nadzorom cerkvenih oblasti. "Od najzgodnejših začetkov Katoliške cerkve redovi predstavljajo najbolj radikalna znotrajcerkvena gibanja. Oblikujejo se kot odziv na težave v Cerкви ali v kulturi, s tem pa iščejo način, kako povzročiti ali preprečiti spremembo." (Finke in Wittberg 2000, 156) Redove ameriška avtorja vidita kot relativno varne kanale za ideološko eksperimentiranje in prilagajanje. S tem, ko Cerkev najbolj radikalne pozive za spremembe kanalizira v redove, preprečuje pogoste razkole in si dopusti možnost, da na selektiven način vključuje novosti. Ker člani redov niso del formalne strukture, ki vlada Cerкви, imajo po njunem mnenju večjo moč eksperimentiranja z novimi oblikami, tehnologijami in ideologijami, ki naslavlja nove izzive. (Finke in Wittberg 2000, 156) V primerih, ko se Cerkev z delovanjem redov ne strinja, je v njeni moči, da jih sankcionira (prenovi, ukine, prepove). O tem, kako je Cerkev v preteklosti ukinjala tista gibanja, za katera je menila, da so zanjo škodljiva, priča več primerov. Med najbolj znanimi iz zgodovine so gotovo ukinitev templjarjev, begin, začasna ukinitev jezuitov. Po mnenju Finka in Wittbergove (2000, 157) redovi kot "sektaška" gibanja v Cerкви spodbujajo:

- organizacijsko rast,
- razvoj novosti in prilagajanje verovanja času in kulturi,
- predstavljajo institucijsko podporo tisti obliki vere, ki predpostavlja večjo "versko gorečnost".

Na način, ko Cerkev redove ohranja znotraj svoje strukture in jih hkrati drži v "varni" razdalji, s katere nimajo moči vplivati na sprejemanje odločitev, vernikom do neke mere dopušča dinamiko in prenavljanje organizacij, hkrati pa ima popolno oblast, da njihovo delovanje onemogoči, kadar se ji to zdi primerno ali potrebno.

Tako kot je v moči Cerkve, da lahko redove ukine, je v njeni pristojnosti tudi legitimiziranje redov oziroma cerkvena oblast je tista, ki skupnosti prizna legitimen obstoj. Glede na to, ali je ustanovitev reda priznal papež ali lokalni škof, redovno pravo redove deli na škofijskopravne in papeškopravne. Tiste redovne ustanove, katerih nastanek je formalno potrdil papež, so po notranjem vodstvu in disciplini podrejene papežu in njihov vrhovni predstojnik ima posebne obveznosti do papeža. Tiste redovne ustanove, ki jih po predhodnem posvetu s papežem na svojem ozemlju ustanovi krajevni škof, pa sodijo pod krajevno cerkveno oblast. "Pospeševati poklice posvečenega življenja spada med "posebno skrb" krajevnega škofa, saj bi krajevna Cerkev, ki bi ostala brez ustanov posvečenega življenja, ne izgubila samo mnogih duhovnih darov, središča molitve in specifične oblike apostolata in pastorage, temveč bi tvegala, da

sčasoma oslabi v misijonskem duhu, ki je lasten tolikim ustanovam posvečenega življenja." (Posvečeno življenje v Papež 1999, 47)

S tem v zvezi omenimo zanimivost, da je ljubljanski škof Karel Janez grof Herberstein (1772–1787) v času jožefinskih reform, ki je bil nenaklonjen zlasti kontemplativnim redovom, cesarju Jožefu II. predlagal, da bi bilo treba samostane podrediti krajevnim škofom. Saj bi sicer po njegovem mnenju obstajala nevarnost, da bodo člani samostanov nadaljevali s posredovanjem skrivnih pritožb papežu v Rim. Ko je Jožefu II. leta 1781 predlagal še preoblikovanje meja ljubljanske škofije, je za svojo škofijo predlagal ukinitev arhidiakonotov. (Arhidiakonati 2010) Pri tem je posebej izpostavil arhidiakonata stiških in kostanjeviških patrov, ki so župnike in kaplane nastavljali svobodno, torej neodvisno od škofa. Še istega leta je Jožef II. prepovedal vse povezave avstrijskih samostanov z zunanjimi, torej neavstrijskimi hišami in njihovimi generalnimi predstojniki, nadzor nad samostani pa prenesel na škofo. (Kušej 1908, 235) Iz zgodovinskega primera je razvidno, da v praksi ni zanemarljivo, komu so redovi podrejeni. Kadar so interesi krajevnih cerkvenih oblasti različni od interesov redov, ki so po pravu neposredno podrejeni papežu, lahko na lokalni ravni pride do znotrajcerkvenih trenj. Ta primer pa odpre še en vidik razprave. Rimska kurija ima na nivoju posameznih držav dva kanala za uveljavljanje svojih interesov in politike: poleg tega, da svoj vpliv uveljavlja preko krajevnih škofovskih oblasti, jo lahko neposredno, torej mimo krajevnih škofov uveljavlja tudi z delovanjem papeškopravnih redov, ki so neposredno podrejeni generalnemu predstojniku v Rimu, ta pa je podrejen papežu.

Cerkveno pravo med t. i. ustanove posvečenega življenja prišteva še puščavniško ali samotarsko obliko življenja, t. i. red devic in t. i. posvečeno življenje vdov in vdovcev. Ovdoveli in device se k t. i. devištvu zavežejo pri krajevnem škofu, vendar živijo kot laiki v svetu in ne v samostanu. Puščavniki in puščavnice pa živijo v samoti, kjer naj bi se predajali postu in pokori. Tudi ti so neposredno podrejeni krajevnemu škofu. (Posvečeno življenje 1996, 11–12) Vse navedene oblike življenja imajo svoje korenine v začetku krščanstva. Npr. red vdov je obstajal vse do 10. stoletja in se je ponovno pojavil po prvi svetovni vojni. (Papež 1999, 40) Zanimivo sociološko vprašanje je, ali je nastanek reda vdov mogoče povezati s povečanjem števila vdov v populaciji, ki so povezane s smrtnimi izgubami mož v prvi svetovni vojni. Papež Janez Pavel II. je "devicam, vdovam in puščavnikom" namenil posebno pozornost in poudaril njihov pomen za Cerkev.

Cerkveni zakonik pa dopušča tudi ustanavljanje povsem novih oblik t. i. posvečenega življenja, kar je pomembna sprememba, saj je od 4. lateranskega koncila (leta 1215) pa do konca drugega vatikanskega koncila (leta 1965) veljala prepoved ustanavljanja novih oblik redovniškega življenja. (Papež 1999, 41) Kljub prepovedi nastajanja novih redovnih oblik so v navedenem obdobju nastale številne kongregacije, ki so v načinu življenja posnemale redovno življenje.

Sklenimo. Da posameznica postane profesionalna vernica in polnopravna članica katoliškega reda, se mora javno zavezati, da bo spoštovala temeljne norme redovnega življenja. Z zaobljubami, ki so temelj redovniškega poklica, so redovnice podrejene cerkvenim in redovnim oblastem. S tem, ko posameznice sprejemajo in prenašajo/nosijo norme in vrednote redovniškega življenja, omogočajo obstoj in reprodukcijo redovništva kot družbenega fenomena. Odvezo od sprejetih zaobljub oziroma formalnopravno vrnitev med laične neredovne vernike lahko redovnici podeli le papež kot najvišja avtoriteta v hierarhični lestvici Cerkve. Pri potrjevanju in ohranjanju redov kot religijskih institucij so odločilnega pomena cerkvene oblasti. Te podeljujejo legitimnost najprej redovom in potem vsaki posameznici, ki želi postati profesionalna vernica. Tako so redovnice in redovi podrejeni Cerkvi in dolžni sprejemati pravila in politike, ki jih sprejemajo vatikanski uradi.

### **2.3 Redovništvo – zunajsvetni način iskanja religijske odrešitve**

Temeljno poslanstvo vseh članov redov je, da delujejo kot neke vrste *forma viva* – živi posnemovalci in pričevalci Boga, ki naj bi se v zgodovini utelesil kot Jezus Kristus. Iz t. i. kristološke tipologije, ki jo navajamo v nadaljevanju, je razvidno, kateri vidik Kristusovega življenja skušajo posnemati različni tipi redov:

- kontemplativni/premišljevalni redovi – osrednji vzor je podoba Kristusa, ki moli;
- ustanove apostolskega življenja – osrednji vzor je podoba Kristusa, ki oznanja;
- karitativne ustanove – osrednji vzor je podoba Kristusa, ki ljudem izkazuje dobrote;
- svetni instituti – osrednji vzor je podoba Kristusa, ki se z ljudmi družijo;
- družbe apostolskega življenja – osrednji vzor je podoba Kristusa, ki oznanja in izkazuje dobrote. (Papež 1999, 33–34)

S tem, ko naj bi posnemali različne vidike Jezusovega življenja, člani redov v bistvu objektivizirajo Jezusovo življenje, kot naj bi se odvijalo pred 2000 leti. Pri tem ni nepomembno, da Jezusovo življenje "poustvarjajo" skladno z naukom Rimskokatoliške cerkve, kar pomeni, da z načinom življenja in dela objektivizirajo – dokazujejo/pričajo – religijski nauk RKC. Jezusovo življenje ni zgodba iz oddaljenega zgodovinskega časa, s katero se srečamo ob prebiranju denimo zgodovinskih del ali ob nedeljski pridigi. "Uteleženo" oziroma objektivizirano v redovniškem življenju, ki skuša posnemati nauk o Kristusovem življenju, deluje, kot da se Kristusovo življenje odvija tukaj in zdaj v konkretnih, živečih in delujočih posameznikih. Religijske organizacije skrbijo, da redovniška realnost, ki jo živijo posamezniki v konkretnem času in prostoru, ne ostane omejena na posameznikovo subjektivno doživljanje. Ker jo posamezniki konstruirajo, poustvarjajo skupaj s člani redov in drugimi, ki redovni način življenja sprejemajo kot legitimno možnost, se jim ta kaže kot objektivna, nadrejena, neskončna in večna.

Cerkev na strukturni ravni opredeli način življenja in dela članov redov tako, da le-ti služijo ciljem organizacije skladno s cerkvenim naukom in s tem prispevajo k objektivizaciji kozmiziranega nomosa. V cerkvenem dokumentu denimo piše, da naj bi člani redov /.../ "prispevali k razodevanju skrivnosti in poslanstva Cerkev" in /.../ "sodelovali pri obnovi družbe". (Posvečeno življenje 1996, 7) To pomeni, da člani redov ne zadovoljujejo zgolj svoje osebne potrebe po iskanju religijske odrešitve, pač pa morajo služiti potrebam in ciljem Cerkev. V nadaljevanju bomo cilje organizacije kot npr. ohranjanje in večanje njenega vpliva

in moči pustili ob strani in se posvetili posamezniku kot iskalcu religijske odrešitve.

Redovništvo kot način iskanja religijske odrešitve je v prvi vrsti opredeljeno s pripadnostjo krščanskemu prostoru. S tem ne želimo reči, da druge religije ne poznajo meniških oblik, saj so bralcu gotovo znani budistični menihi in nune, islamski sufiji. Poudariti želimo, da se asketske oblike iskanja religijske odrešitve razlikujejo že znotraj krščanstva. Med seboj se razlikujejo po formi, torej po načinu življenja oziroma iskanja religijske odrešitve, ki se izraža v različnih metodah, tehnikah in pravilih redovnega življenja. Vsebinsko se med seboj razlikujejo po tem, kateri vidik Jezusovega življenja posnemajo. Krščanske asketske oblike religijskega čaščenja pa se med seboj značilno razlikujejo tudi po tem, ali gre za vzhodno krščanstvo, RKC ali za protestantizem.

Izvor redovništva sega v začetke krščanstva. Cerkveni zgodovinarji ga povezujejo s puščavnikom sv. Pahomijem (3. in 4. stoletje), ki je po vrnitvi iz "puščave"<sup>40</sup> oblikoval prvo krščansko skupnostno obliko življenja. Menihe je združil pod skupno streho, poskrbel, da so imeli skupne obede in da so tudi molili skupaj. (Kolar 2005, 26) Že iz Pahomijevega primera lahko sklepamo, da krščanska zgodovina pozna vsaj dve temeljni obliki iskanja religijske odrešitve: puščavniško oziroma eremitsko oziroma anahoretsko in skupnostno oziroma cenobitsko. Delitev na puščavniške in skupnostne oblike se nanaša na razlike v notranjem ustroju redovnega življenja in na razlike v odnosu do transcendentnega.

Puščavniški način iskanja religijske odrešitve je individualiziran in od posameznika zahteva, da se (raz)loči od skupnosti. Razločitev pomeni ločenost od širšega okolja in tudi ločenost od meniške skupnosti, kolikor je to pač mogoče. V bolj ekstremnih oblikah, ki so bolj značilne za vzhodno krščanstvo in so manj pogoste v zahodnem, to pomeni, da se posameznik, kolikor je mogoče, izolira od vseh ljudi. Določen čas preživi v samoti, denimo v votlini ali v jami na odročnem kraju, kjer se v glavnem intenzivno posveča molitvi in pokori.<sup>41</sup> Čeprav RKC puščavništvo kot legitimno obliko iskanja religijske odrešitve dopušča tudi laikom, se laičkim oblikam puščavništva v disertaciji ne bomo posvečali. Omejili se bomo na redovniške oblike puščavništva.

Medtem ko so puščavniške oblike iskanja religijske odrešitve bolj individualizirane, saj

---

40 Obdobje življenja, ki naj bi ga bil sv. Pahomij preživel v osami in namenil molitvi in pokori.

41 Za utemeljitelja puščavništva v krščanstvu velja sv. Anton Puščavnik (3. in 4. stoletje).



posamezniki odrešitev iščejo sami, brez pomoči skupnosti, za cenobitske oblike velja, da so člani veliko bolj odvisni od kolektivnih dejavnosti znotraj skupnosti. Ker velja prepričanje, da lahko člani le skupaj, z medsebojno pomočjo, pridejo do religijske odrešitve, posamezniki v takih skupnostih malo časa preživijo sami. Med zahodnimi redovi prevladujejo tisti, ki imajo značilnosti skupnostnih oblik. Vendar najdemo tudi take, ki vsebujejo elemente puščavništva. Med delujočimi redovi na naših tleh so elementi puščavništva najbolj prepoznavni pri kartuzijanih in pri karmeličankah.

Poleg delitve na puščavniške in skupnostne oblike redovnega življenja pa redove delimo tudi na premišljevalne oziroma kontemplativne in na dejavne oziroma aktivne. Ta delitev opredeljuje, kak odnos je red vzpostavil do okolja. Ali so redovniki v svojem okolju dejavno udeleženi ali pa s svojim načinom življenja in dela v okolje ne posegajo aktivno in so obenem organizirani tako, da tudi okolje čim manj posega v njihovo skupnost. Da bi lahko člani v miru premišljevali, se kontemplativne skupnosti skušajo izolirati pred okolico. Samostan običajno ograjuje visok zid, ki tako tistim zunaj kot tistim znotraj preprečuje izmenjavo informacij. Nekatere skupnosti so svoje samostane umestile v podeželsko okolje, daleč od urbanega življenja. V takih oblikah redovnega življenja ima religijsko čaščenje – molitev in kontemplacija, religijski obredi – osrednje mesto. Denimo molijo osem ali več ur dnevno, v nekaterih primerih tudi ponoči.

Medtem ko so premišljevalni redovi, kolikor je mogoče, ločeni od okolja, so aktivni redovi do okolja veliko bolj odprti. Med dejavne redove sodijo tisti, ki po t. i. kristološki delitvi posnemajo dejavnosti, ki naj bi jih Kristus opravljal med ljudmi: oznanja (ustanove apostolskega življenja), izkazuje dobrote (karitativne ustanove), se z ljudmi družijo (svetni instituti). Zanje velja, da so zmanjšali obseg religijskega čaščenja in metode prilagodili okolju, da bi tako bili čim bolj uspešni pri širjenju evangelijskega nauka med ljudmi. Da bi se približali ljudem, so aktivni redovi v primerjavi s kontemplativnimi opustili določene meniške elemente (npr. klavzuro, redovno obleko), ki članom skupnosti pomagajo vzdrževati razliko do okolja.

Delitev na puščavniške in skupnostne oblike iskanja religijske odrešitve ter na premišljevalne in aktivne izhaja iz zgodovine redov oziroma iz cerkvene zgodovine. V nadaljevanju bomo primerjavi puščavniško in skupnostno ter kontemplativno in aktivno iskanje religijske odrešitve opredelili s pomočjo teoretskih dihotomij Maxa Webra:

1. asketizem in misticizem ter
2. zunajsvetno in znotrajsvetno iskanje religijske odrešitve. (Weber 1922/1993)

S tem bomo termine, ki so cerkvenozgodovinskega izvora, pojasnili s sociološko teorijo. Ker se je pri pojasnjevanju religije Weber naslonil na zgodovinski razvoj družbe, bomo tudi mi ubrali isto pot in redovništvo opazovali z vidika kulturnih sprememb ter z vidika cerkvenozgodovinskega razvoja. Razločitev na vzhodno in zahodno krščanstvo ter kasneje v 16. stoletju še razkol znotraj zahodne cerkve in nastanek protestantizma so vplivali tudi na redovništvo in njegove pojavne oblike. Webrove dihotomije so idealnotipski konstrukti, ki jih bomo postavili na dve skrajnosti zamišljenega kontinuuma. Glede na razlike med njimi bomo redove na zamišljenem kontinuumu umestili bližje eni ali drugi skrajnosti. Poleg tega, da se redovi med seboj razlikujejo, pa lahko razlike opazimo tudi znotraj posameznega reda, če npr. med seboj primerjamo različna časovna obdobja.

### **2.3.1 Misticizem in asketizem kot načina iskanja religijske odrešitve**

To, kar ljudje pojmujejo kot odnos s transcendentnim, se v praksi kaže drugačno od odnosov, ki jih ima človek z drugimi ljudmi, pa tudi od odnosa, ki ga ima sam s seboj. Iz tega odnosa izvirajo denimo religijska združenja in organizacije, ki jih brez verovanja, da gre za odnos z Bogom, v taki obliki gotovo ne bi bilo. Religijske organizacije lahko popišemo kot običajne družbene organizacije. Če pa želimo opisati, po čem se razlikujejo od drugih družbenih organizacij, se moramo posvetiti religijski komponenti. Nekatere znanstvene perspektive skušajo odnos s transcendentnim opisati na psihološki način. Denimo Feuerbach (1841/1982), ki pravi, da je odnos posameznika z Bogom pravzaprav njegov odnos s samim seboj. V disertaciji nas psihološki vidiki odnosa ne bodo zanimali, pač pa bomo skušali pojasniti družbene vidike, pojavne posebnosti in vsebinske razlike, ki izvirajo iz tega odnosa.

Posameznikov odnos do transcendentnega bomo opredelili kot iskanje religijske odrešitve, ki ga skuša Weber (1922/1993) opisati z dvema teoretskima shemama: z misticizmom in asketizmom. Na osnovi Webrove teoretske dihotomije bomo skušali popisati različne poti doživljanja in uresničevanja odnosa s tistim, ki ga religiozni ljudje imenujejo Bog.

**Asketizem** bomo vzeli kot analitično orodje za opisovanje načina iskanja religijske odrešitve, ki se kaže kot sistematično in metodično vedenje ali znanje, ki ga posameznik osvoji z

disciplino, redom, vajo, z odpovedovanjem, žrtvovanjem, zatajevanjem. **Misticizem**, drugi način iskanja religijske odrešitve, pa bomo v analizi razumeli kot posameznikovo individualno doživljanje, emocionalno izkustvo, čustveno stanje, ki ima takšno prepričevalno moč, da lahko povzroči spremembo pri posamezniku ali v družbi. Če lahko asketizem popisujemo kot disciplino, ki ima svojo racionalno logiko, se pri popisovanju misticizma teoretično spopadamo s čustvi, doživljanjem, iracionalnim, umu nedojemljivim, z nepopisljivim, ki ima lahko za posameznika veliko večjo moč ravno zato, ker se ga ne da popolnoma popisati, razodeti drugemu, demistificirati, in je lahko kot misterij, za katerega velja, da izvira v Bogu, izvor človekove moči. V praksi se oba načina iskanja religijske odrešitve v največ primerih prepletata. Pa vendar imajo določene pojavne oblike več mističnih in druge več asketičnih prvin.

Družbeno dimenzijo "odnosa z Bogom" lahko opazujemo kot posameznikov odnos do družbe, do okolja. "Religiozni virtuoz je lahko bil prepričan o svojem milostnem stanju, tako da se je imel bodisi za posodo bodisi za orodje božje moči. V prvem primeru se je njegovo religiozno življenje nagibalo k mistični čustveni kulturi, v drugem k asketskemu delovanju." (Weber 1947/2002, 112) Asket se čuti poklicanega, da okolje preoblikuje po "božjem načrtu" – skladno z etiko, ki mu je bila razodeta v okviru njegove religijske tradicije. V tem smislu asket sebe vidi kot orodje v božjih rokah. Drugače pa sebe vidi mistik, ki je pripravljen, da že tukaj na zemlji kot posoda sprejme transcendentno. Ker je njegovo dožemanje veliko bolj odvisno od notranjega doživljanja in veliko manj od konkretne akcije, ki bi jo lahko prepoznali, saj bi bila vidna oziroma preverljiva, so lahko mistiki navzven videti pasivni. V očeh asketa lahko mistik deluje, kot da svoj čas posveča uživanju v občutjih, ki jih je sam proizvedel in za katera misli, da so dokaz božje milosti. S stališča mistika je asket videti, kot da se ukvarja s posvetnimi zadevami, ki so za Boga postranskega pomena. (Weber 1922/1993)

## **Razvoj krščanske askeze po Weberu**

Weber (1922/1993) je razvoj krščanske askeze razložil glede na misticizem. Modernizacija družbe se je po Weberu odvila z racionalizacijskim procesom, v katerem je bilo vse manj mističnih elementov in vse več asketskih. Weber je razvoj obravnaval s pomočjo zgodovinskega razvoja krščanstva. V zgodnjem krščanstvu je bila askeza v glavnem omejena na meniške celice in povezana z odhodi redkih posameznikov v osamo. Že v prvih stoletjih so iz samotarskih oblik nastale skupnostne oblike askeze – sprva puščavništvo in kasneje meniške skupnosti.

V pravoslavju in v Rimskokatoliški cerkvi je asketizem v svoji popolni, idealni obliki rezerviran za "posebej izvoljene" oziroma je namenjen tistim, ki veljajo za "poklicane od Boga". "Običajni" verniki so strogih asketskih, meniških standardov načeloma oproščeni. Od takega pojmovanja in razlik v iskanju religijske odrešitve se je protestantizem oddaljil. Martin Luther, bivši avguštinec, je namreč meniško življenje označil kot /.../ "produkt egoistične, posvetnim dolžnostim izmikajoče se trdosrčnosti". (Weber 1947/2002, 74) Samostane je ukinil in askezo kot etiko vsakdanjega življenja naložil vsem – vsi verniki naj bi bili "poklicani", da živijo kot menihi, toda ne izločeni od sveta, ampak v svetu. "Askeza, ki je poprej uhajala iz vsakdanjega posvetnega življenja, je zdaj zadela ob jez in strastno resnim duhovnim naravam, iz katerih je meništvo dotlej črpalo svoje najboljše članstvo, ni ostalo drugega, kakor da so se oklenile asketskih idealov v posvetnem poklicnem življenju." (Weber 1947/2002, 123) Protestantizem je z askezo skušal zajeti čim širše množice. Aristokracija od "pregrešnega" sveta umaknjenih menihov je bila odpravljena, vzpostavljala se je nova aristokracija, ki je svojo izvoljenost, poklicanost in vero preizkušala v posvetnem poklicu. (Weber 1947/2002, 123–124)

Krščanska askeza, ki je sprva veljala za radikalno obliko življenja, utemeljenega na odpovedovanju, ki ga zmorejo le redki, postane z racionalizacijskim procesom normativen sistem za regulacijo vsakdanjega življenja vseh pripadnikov Protestantske cerkve. Znotraj krščanskih ločin so različne stopnje in oblike askeze namenjene različnim ciljnim skupinam.

Asket, ki živi v svetu, je racionalist, ne le v smislu racionalne sistematizacije lastnega življenjskega vzorca, pač pa v zavračanju vsega, kar je etično iracionalno, estetsko ali odvisno od njegovih čustvenih reakcij do sveta in njegovih institucij. Prepoznamo ga po metodični kontroli njegovega lastnega življenja ali vedenja. Primer

takega znotrajsvetnega asketizma je asketski protestantizem, za katerega velja, da je izpolnjevanje obveznosti znotraj sveta edina metoda, s katero je mogoče dokazati religijsko odliko. (Weber 1922/1993, 168)

"Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da se je protestantizem znebil treh najstarejših in najmočnejših spremljevalk svetega – misterioznega, čudežnega in čarobnega." (Berger 1969, 111) Weber je to imenoval odčaranje sveta (*die Entzauberung der Welt*) in pri tem mislil na eliminacijo čarobnega iz sveta.

Na eno stran kontinuuma krščanske askeze lahko umestimo vzhodnokrščanske meniške ustanove, ki so se s svojim izhodišnim religijskim optimizmom in relativno gotovostjo usmerile v mistiko in kontemplacijo. (Smrke 1996, 86) Na drugo stran umestimo posvetne protestantske oblike askeze, kjer so bila vsa magična pomagala odstranjena in je edino znamenje izvoljenosti človekova delovna uspešnost. Med oba skrajna pola krščanskih asketskih oblik življenja bomo umestili zahodno redovništvo in njegove raznotere oblike – ene imajo več mističnih elementov, druge manj.

Kljub Webrovemu (1993) teoretskemu opozicioniranju obeh pojmov asketizem v krščanstvu ni opredeljen kot nasprotje, pač pa kot dopolnitev misticizma – kot priprava na mistično izkušnjo. Leksikon krščanske etike (ur. Štuhec in Mlinar 2009) pravi, da so asketske vaje smiselne le takrat, kadar odstranjujejo ovire na poti do izkušanja t. i. božje ljubezni. Trapist Thomas Merton v delu "An Introduction to Christian Mysticism" (2008, 22) pravi, da sta misticizem in askeza v krščanstvu dve plati iste medalje in da v meniški tradiciji ne smemo pojasnjevati enega brez drugega. Krščansko askezo je po njegovem mnenju treba razumeti kot pripravo na mistiko. Askezo vidi kot trening za mistično "srečanje z Bogom". Mlinar askezo razume kot sredstvo, ki posameznika pripelje do t. i. Jakobovih stopnic.<sup>42</sup> Posamezniku naj bi bila v pomoč le toliko, da ga privede do točke spoznanja, da lahko "Bog govori z njim osebno". Ko se začne soočenje s svetostjo, ki ga zahodna tradicija imenuje mistika, postane askeza nepotrebna. (Mlinar 1994, 113, 124)

Redovništvo je kot način življenja in delovanja utemeljeno na asketskem idealu. Askeza

---

42 Prispodoba o Jakobovih stopnicah: ko se angeli vzpenjajo po stopnicah, Bogu prinašajo Jakobove strahove, trpljenje in krivdo. Ko se spuščajo, Jakobu prinašajo božjo navzočnost, božje besede in božjo obljubo.

pomeni duhovno vadbo, ki se kaže kot spokorniško življenje. Kot posameznikovo odpovedovanje, odrekanje, zatajevanje, vzdržnost, post, telesno mrtvičenje in omejevanje, dihalne vaje, nošnja spokorniških oblačil ipd. Z askezo naj bi se kristjan osvobodil t. i. egoistične težnje in dosegel /.../ "spokojnost, brezstrastje ali ravnodušnost /.../ polnost vseh kreposti, mir in svoboda, združena z odpovedjo vsem končnim stvarjem". (Debevec 1994, 33) Poleg aktivnega odpovedovanja, ki pomeni obvladovanje posameznikove lastne volje, askeza pomeni tudi pasivno sprejemanje, kadar se nanaša na stvari, ki niso odvisne od posameznikove volje (krivice, trpljenja, bolezni ...). (Platovnjak v ur. Štuhec in Mlinar 2009)

Čeprav je misticizem in asketizem zastavil kot dva nasprotujoča si teoretična koncepta, je Weber opozoril: "Kombinacije mističnih in asketskih značilnosti dokazujejo, da lahko ti heterogeni elementi obstajajo v kombinacijah, kot jih poznajo monastični redovi na zahodu." (Weber 1922/1993, 177) Pri odločitvi za vstop tako posamezniki izbirajo med redovi, ki so izrazito asketski in so odstranili vse mistične elemente, in takimi, ki kljub izrazitemu asketizmu vključujejo tudi mistične prvine. Puščavniške, torej individualizirane oblike askeze poudarjajo pomen samote in radikalne izločenosti od drugih. Pri "odnosu z Bogom" sta v puščavniških oblikah pomen skupnosti in posvetnega dela zmanjšana, kar posameznika spodbuja, da se neposredno "obrača na Boga". V tihoti in samoti celice, ki jo s prisposodbo imenujejo puščava, se človek lažje osredotoča na samega sebe in na Boga. V takih skupnostih posamezniki živijo v izolaciji in odrekanju vsemu, kar velja za odvečno in za posvetno, in sicer z namenom, da bi v intenzivni osredotočenosti na tisto, kar imenujejo Bog, doživeli mistično izkustvo – "srečali, slišali, okusili, otipali Boga".

Prav nasprotno pa so člani meniških oblik, ki poudarjajo kolektivno iskanje religijske odrešitve, prepričani, da bodo do religijske odrešitve prišli s skupnimi močmi, torej kot kolektiv v skupnosti in ne vsak posebej v samoti. Skupnostni oziroma cenobitski način redovnega življenja vključuje intenzivno omejevanje, celo zatiranje individualnega, saj nihče ne sme izstopati po svojih "izjemnih", posebnih, drugačnih, individualnih izkustvih, ki bi naj bila plod posameznikovega individualnega stika z Bogom.

## **Mistika in posameznik: "božji klic" in druga mistična izkustva**

Mistiko v krščanstvu razumejo kot na osebni izkušnji temelječe spoznanje Boga. Mistični elementi so sestavni del verovanj in praks. Zadevajo pa pripravo na to, kar posamezniki opisujejo kot neposredno ali posredno prisotnost svetega, kot zavest o njem in kot odziv nanj. (Širca 2007, 14–16) Pri tem ne smemo zanemariti vpliva in pomena krščanske tradicije, ki posameznika usmerja v točno določen način doživljanja in točno določeno interpretacijo tega istega doživljanja. V krščanskem okolju posameznik mistične izkušnje opisuje kot intenzivno občutenje zunanje, od njega ločene sile, za katero verjame, da je zajela njegovo telo in um. Občutenje, ki ga lahko doživi in razume kot govor ali vonj ali dotik, običajno ne traja dolgo – največ uro ali dve. A se lahko naslednjič nadaljuje, kot da ni bilo prekinitve.

Posamezniku se (lahko) zdi, da v času trajanja izkustva "preroški govor", "avtomatično pisanje" ipd. ne prihaja od njega samega, pač pa od nekoga drugega. Za posameznika so mistične izkušnje polne pomena, lahko jih doživi kot neke vrste razsvetljenje in ga lahko z visoko avtoriteto spremljajo še dolgo po doživetju. (James 1902/1985, 380–381) Po takšni izkušnji, ki jo posameznik občuti kot nadnaravno, je (še bolj) trdno prepričan o obstoju in delovanju transcendentnega. Neizpodbitno verjame, da njegovo izkustvo izvira iz t. i. presežnega, od tistega, ki je kot Bog zunaj njega in visoko nad njim. "Posameznikova trpljenje in smrt postaneta banalna ter nepomembna in temeljno neresnična v primerjavi z vseobsegajočo realnostjo mistične izkušnje združitve, kakor postane neresnično tudi vse posvetno življenje posameznika." (Berger 1969, 63) Kot primer mističnega izkustva lahko označimo t. i. posebni božji klic. Ker velja za prepoznavno znamenje posameznikove primernosti za vstop v red, je to izkustvo med člani redov precej razširjeno. Več o tem: glej poglavje *2.1.1 Svobodnost sprejemanja odločitve za življenje v redovni skupnosti*.

V času trajanja mističnega izkustva je posameznik prepričan, da je na neki način odvzet s tega sveta in da je v intenzivnem odnosu z božjim. Če predpostavimo, da je udeleženec odnosa med Bogom in posameznikom en sam<sup>43</sup>, lahko poenostavimo in rečemo, da ima ta isti posameznik, ko govori s položaja in vloge Boga, neprimerno več moči, da s pomočjo lastne domišljije in navdiha prevrednoti obstoječe in institucionalizirano vedenje in znanje in uveljavi spremembo. S tega vidika lahko misticizem razumemo kot vir posameznikove moči, ki lahko v družbi sproži spremembo in omogoča družbeno dinamiko. O mistični izkušnji in

---

<sup>43</sup> Tukaj se sklicujemo na že citiranega Feuerbacha (1982), ki je vpeljal idejo, da je Bog posledica posameznikovega razkola s samim seboj. Feuerbacha razumemo kot eno od možnih znanstvenih razlag religije.

spoznanjih, ki izvirajo iz nje, posameznik ali pa njegovi interpreti pripovedujejo kot o božjem razodetju, ki je prišlo po izbranem posamezniku. Če "božji klic" učinkuje tako, da posameznika, torej konkretnega človeka, motivira za vstop v samostan, pa nekatera mistična izkustva dobijo nadosebno veljavo oziroma širše družbeno priznanje. V takih primerih posameznikovo izkustvo, ki velja za "božje razodetje", lahko spodbudi širšo družbeno spremembo.

Misticizem je kot analitično orodje za preučevanje redovništva pomemben, ker Cerkev ustanoviteljem ali prenoviteljem redov poseben status običajno priznava prav na osnovi (domnevnih) mističnih izkustev. Kadar se mistično "spoznanje" izkaže koristno za Cerkev, lahko ta uradno potrdi, da je "izbrani" posameznik "zares bil v neposrednem odnosu z Bogom". Frančišek Asiški, ustanovitelj frančiškanskega reda in eden najbolj priljubljenih katoliških svetnikov, naj ne bi od Boga prejel samo besed, pač pa tudi telesna znamenja v obliki stigme. Terezijo Avilsko (1515–1582), ki je skupaj z Janezom od Križa v 16. stoletju prenovila karmeličanski red, je papež Pij X. imenoval "mojster psihologije mistike". "Pred njo nihče ni mističnih doživetij in izkustev tako natančno opredelil kot ona in tudi za njo nihče ni mogel njenim opazovanjem dati nič novega." (Debevec 2005, 138) Status mistika ima tudi njen sodobnik in ustanovitelj jezuitskega reda Ignacij Loyolski (1491–1556). Njegova mistična izkustva so sledila dolgotrajnemu obdobju okrevanja po bolezni. Angela Merici (1474–1540), ustanoviteljica uršulink in sodobnica Terezije Avilske in Ignacija Loyolskega, naj bi prav tako imela mistična izkustva:

V videnju ji je bilo dano gledati device v družbi angelov, lestev med zemljo in nebesi ter slišati petje. To videnje se je v njenem življenju odlikavalo v odnosu z Jezusom Kristusom. Radostni okus nebes je zanjo pomenil intimni odnos z Božjim Sinom, ki se ji je razodeval kot Ženin, njen edini zaklad, njena sreča, njena varnost. Ta zaročniški odnos ji je omogočal živeti karizmatično, v Svetem Duhu, ter z upanjem in drznostjo. (Uršulinke 2010)

Podobnih primerov mističnih izkustev je v zgodovini redovništva še veliko, vendar nam ne čas ne prostor bolj podrobne analize žal ne dopuščata.

T. i. mistična doživetja, ki so dobila legitimnost oziroma širše priznanje v Cerkvi ali v družbi, lahko opazujemo tudi kot izraz potrebe oziroma težnje posameznikov po reformi v Cerkvi ali



v družbi. "Preoblečena" v misticizem so reformna prizadevanja posameznikov ali gibanj prevrednotena tako, da ne delujejo kot pobuda konkretnega posameznika, pač pa kot zahteva Boga. Reforme na osnovi mističnih izkustev je Cerkev v zgodovini dopustila, če so priznavale strukturo uradne Cerkve. Denimo Terezija Avilska je pri reorganizaciji karmeličanskih samostanov poudarila nenehno molitev in klavzurno življenje. Smisel prenove redovnega življenja je utemeljila kot pomoč Cerkvi v boju zoper reformacijo. Skupaj z Janezom od Križa je Terezija Avilska ustanovila 17 ženskih in 15 moških kontemplativnih, svetobežnih samostanov. (Debevec 2005, 31) Prav tako v boju zoper reformacijo je njen sodobnik Ignacij Loyolski ustanovil Jezusovo družbo. Družba je za tisti čas bila precej sekularna, saj jezuiti niso nosili redovne obleke in niso poznali skupne molitve. V nasprotju s karmeličankami, ki so Cerkvi služile z molitvijo in z življenjem za samostanskimi zidovi, so jezuiti vpliv Rimskokatoliške cerkve širili z dejavnostmi v svetu. V času, preden je papež jezuitski red (začasno) razpustil (1773–1814), so jezuiti razvili največjo mrežo univerz in šol v Evropi. S primeroma smo želeli pokazati, kako sta Terezija Avilska in Ignacij Loyolski vsak na svoj način "služila" Cerkvi. Obema mistikoma je Cerkev priznala njun prispevek.

Če je cerkvena oblast ocenila, da posamezniki ali gibanja s svojimi mističnimi razodetji ogrožajo njeno strukturo, je s pozicije moči zamejila delovanje mističnih posameznikov, ki so bili mnogo manj organizirani kot Cerkev. V 15. stoletju je inkvizicija, ki jo je papež zaupal dominikanskemu redu, mistike podvrgle strogemu nadzoru, zasliševanju in obsodbam. T. i. rensko mistiko, ki je kritizirala skorumpiranost bogate Rimskokatoliške cerkve in klera, je inkvizicija zaradi radikalnih stališč označila za polno vraževerij in čarovništva ter začela silovit pregon članov gibanja. (Merton 2008, 214–219) Spoznanja, ki naj bi izvirala iz mističnih izkustev, so lahko skladna s cerkvenim naukom in lahko posamezniki zanje dobijo potrditev že v času življenja (kot npr. Katarina Sienska<sup>44</sup> in Terezija Avilska).<sup>45</sup> Če bi cerkvena oblast presodila, da so njihove ugotovitve zanjo nesprejemljive, bi jih lahko preganjala kot denimo Maistra Eckharta in t. i. renski misticizem.

---

44 Dominikanska tretjerednica (Kolar 2005), laična mistikinja, ki ji Cerkev pripisuje zasluge, da je pripomogla k vrnitvi papeškega sedeža iz Avginona v Rim.

45 Janez Pavel II. v cerkvenem dokumentu Posvečeno življenje navaja primere ustanoviteljev, ki so imeli živ čut za Cerkev: /.../ "predanost Frančiška Asiškega do "gosпода papeža", hčerinsko podjetnost Katarine Sienske do njega, ki ga imenuje "sladki Kristus na zemlji", apostolsko pokorščino in "sentire cum Ecclesia", čutenje s Cerkvijo Ignacija Loyolskega in veselo izpoved vere Terezije Velike "Sem hči Cerkve". (Posvečeno življenje 1996, 49)

### 2.3.2 Svetzavračajoče in znotrajsvetne oblike iskanja religijske odrešitve

Če želijo posamezniki v vzhodnem krščanstvu in v RKC dosledno slediti načinu iskanja religijske odrešitve, jih to lahko privede do "zavračanja" sveta. Odpovedati se morajo socialnim in psihičnim vezem z družino, posedovanju materialnih dobrin ter političnim, ekonomskim, umetniškim in spolnim aktivnostim. Po Weberu se odpovejo vsem posvetnim zanimanjem, ki naj bi človeka odvrčale od Boga. Weber tako obliko odpovedovanja imenuje svetzavračajoči asketizem. V nem. originalu: "*weltablehnende Askeze*" in v angleškem prevodu: "*world-rejecting asceticism*". (Weber 1922/1993, 166)

Dosledno iskanje religijske odrešitve lahko posameznika privede do druge oblike asketizma, in sicer, da se udeležuje institucij. Čeprav je torej udeležen v svetu, skuša delovati opozicijsko – svoje religijsko prepričanje in svoje sposobnosti razume kot orožje božje volje. Do sveta čuti odgovornost, da ga spremeni skladno s svojimi asketskimi ideali – lahko celo postane reformator ali revolucionar. Tak način iskanja religijske odrešitve Weber imenuje znotrajsvetni asketizem. V nem. originalu: "*inner-weltliche Askeze*" in v angleškem prevodu: "*inner-worldly asceticism*". (Weber 1922/1993, 166)

Webrovo teoretsko dihotomijo svetzavračajoče oziroma zunajsvetno in znotrajsvetno bomo uporabili za opredelitev načina, na katerega so redovnice in redovi vključeni v družbeno okolje.

Ker redovi od svojih članov zahtevajo, da se s sprejemom treh zaobljub odpovejo pomembnim življenjskim svoboščinam (spolnosti, družini, lastnini ...), je njihov način iskanja religijske odrešitve zmeraj svetzavračajoč. Zaradi treh zaobljub so člani redov temeljno (raz)ločeni od ostalega laiškega občestva. Člani redov so v družbi v posebnem položaju, ker naj bi jih k tako posebnemu načinu življenja in dela poklical Bog, ugled pa lahko uživajo tudi zato, ker se radikalno odpovedujejo: hrani, prostoru, fizičnim stikom, čustvenim vezem in drugo. Ker zavračajo pomembne segmente družbenega in osebnega življenja, lahko rečemo, da je za člane redov značilen svetzavračajoči oziroma zunajsvetni način iskanja religijske odrešitve.

Za pravoslavne meniške oblike je poleg izrazite usmerjenost v mistiko in kontemplacijo značilno tudi zavračanje posvetnih dejavnosti. Pravoslavni menihi in nune so praviloma

intenzivno osredotočeni na specifične religijske prakse (molitev, kontemplacija, meniški rituali).

*"Kajti dela meniha so ljubiti, se kesati in prositi Boga za odpuščanje. In ker pač tega ne more početi 24 ur, dela tudi druge stvari: spi, dela, lahko pomaga drugim, lahko uči druge ..., vendar to ni njegovo glavno osredotočenje. Ni pridiganje, ni učenje, ni pomaganje bolnim – vse to je drugotnega pomena."* (pravoslavna nuna Aemiliane v Drobnič 2006, 61)

*"Pravoslavno meništvu ne gre pričevati v svet, ampak vabi svet v samostan. Kajti tu se odvija meniško življenje in ne na ulici, tu je moč začutiti Boga in duha meništvu. Pravoslavno meništvu želi, da ljudje postanejo kot menihi, ne pa da menihi postanejo kot ljudje. Da ljudje prejmejo in so deležni meniškega duha in ne obratno: da se menihi zgledujejo po svetu in ljudeh ter prevzamejo njihovega duha. In to je eden od razlogov, zakaj za pravoslavje ni značilno t. i. misijonarjenje, ampak samostanski način življenja."* (pravoslavna nuna Pahomija v Drobnič 2006, 84)

V protestantizmu, ki je zunajsvetni oziroma svetzavračajoči način iskanja religijske odrešitve zavrnil, za orodje religijske odrešitve velja delo in /.../ "je izpolnjevanje posvetnih dolžnosti vsekakor edina pot, kako ugajati Bogu, da je zgolj in edino to po božji volji in da ima zato sleherni dovoljeni poklic enako veljavo pred Bogom". (Weber 1947/2002, 74) Z dobrimi deli človek nabira znamenja, vendar za to, da bo po smrti odrešen, v tostranstvu nima nikakršnih trdnih dokazov.

Čeprav so člani katoliških redov pri iskanju religijske odrešitve asketi, ki svet zavračajo in so po tem bolj podobni vzhodnim krščanskim meniškimi oblikam, se tudi katoliškimi redovi med seboj razlikujejo po tem, kakšen je njihov odnos do sveta. Eden od načinov za opredeljevanje razlik med njimi je, da se posvetimo odnosu, ki ga imajo redovi do dela. Ker so katoliški samostani v preteklosti predstavljali pomembna izobraževalna, kulturna in tudi gospodarska središča, lahko rečemo, da posvetnih dejavnosti in posledično tudi sveta niso zavračali v taki meri kot pravoslavni samostani. Njihove dejavnosti so pogosto potekale v povezavi s socialnim, kulturnim, ekonomskim, političnim, intelektualnim okoljem. Benediktinski rek *"ora et labora"*, moli in delaj, prežema celotno zahodno meniško tradicijo.

Zahodni redovi se med seboj razlikujejo tudi po dejavnostih, ki jih opravljajo njihovi člani, da bi dosegli religijsko odrešitev. Že iz t. i. kristološke tipologije redov je bilo razvidno, da

kontemplativni oziroma premišljevalni redovi posnemajo Kristusa, ki moli v samoti. Medtem pa drugi redovi od svojih članov zahtevajo dejavno udeležbo v svetu. Vendar so zaradi treh zaobljub v svetu dejavni na svojstven način. V prvi polovici 20. stoletja je večina redovnic pri nas opravljala delo bolniških sester, negovalk, učiteljic, vzgojiteljic, kuharic, snažilk in podobno. Čeprav so Boga "častile" na zunajsveten način (niso se smele poročiti in imeti družine, za svoje delo niso prejemale plačila), so to počele z delom, ki danes velja za povsem posvetno. Vendar je bil osnovni namen njihovega dela in udeležbe v javni sferi širjenje krščanskega nauka – religijskih norm in vrednot.

Da so lahko poučevale, so redovnice tako kot posvetne učiteljice morale doseči formalno stopnjo izobrazbe. Pravila redovnega življenja v takih skupnostih pa so celo bila prilagojena šolskemu letu in šolskemu urniku. Še bolj očitno je to bilo v primeru usmiljenk – hčera krščanske ljubezni, ki niso živele v samostanih, pač pa so bile nastanjene kar v bolnišnicah, torej na delovnem mestu. Večino svojega delovnega dne so preživele med bolniki, s sosestrami so se srečale pri kosilu in molitvi ter zvečer pred spanjem. Čeprav so zaradi treh zaobljub te redovnice še zmeraj živele svetzavračajoči asketizem, pa je v določenih vidikih njihova oblika delovanja v svetu veliko bolj podobna protestantskemu laškemu življenju kot življenju v vzhodnokrščanskih samostanih ali v zahodnih kotemplativnih/premišljevalnih redovih, ki jim zaradi njihovega umika pred "grešnim" svetom rečemo tudi svetobežni. Čeprav se člani aktivnih redov pri svojem delovanju odpovejo osebni lastnini in nadzirajo, celo zatirajo svoje osebne želje in potrebe, pa vendar posvetnega ne zavračajo v taki meri kot premišljevalni redovi. Da bi čim bolj učinkovito služili Bogu in Cerkvi, pri svojem delu uporabljajo posvetna sredstva in načine.

Zato bomo rekli, da kljub svetzavračajočemu načinu iskanja religijske odrešitve, ki velja za vse zahodne redovi, nekateri med njimi vendarle prakticirajo, kar je sicer značilno za znotrajsvetne oblike askeze. To zlasti velja za aktivne redove, ki imajo za cilj svet uskladiti z religijsko etiko, ki ji sami pripadajo. Ker so v okolju dejavno udeleženi, so veliko bolj izpostavljeni družbenim spremembam. Nanje se lahko odzivajo tako, da se prilagajajo. Če se denimo modernizirajo, zmanjšujejo napetost z okoljem. Lahko pa se odzovejo tako, da vztrajajo pri obstoječem ali se celo obračajo k preteklemu (npr. so tradicionalno-konservativno usmerjeni). Medtem ko so aktivni redovi prisiljeni obravnavati družbene spremembe in se glede njih opredeljevati, so premišljevalni iz tega bistveno bolj izvzeti, saj so molitvene in kontemplativne tehnike edina sredstva, s katerimi skušajo učinkovati na svet.

Aktivni pa to skušajo doseči tudi s pomočjo posvetnih sredstev, denimo v šolah, bolnišnicah, na duhovnih vajah za mladino, poletnih taborih za otroke, romanjih za zakonske pare, s spletnimi animacijami ipd.

Vzemimo za primer kartuzijane, ki živijo za visokim obzidjem v Pleterjah po pravilih sv. Bruna iz 11. stoletja in so z zunanjim okoljem prekinili in radikalno omejili stike. Zdaj pa puščavniške kartuzijane primerjajmo s svetno ustanovo Don Boskove prostovoljke, ki je bila ustanovljena v začetku 20. stoletja, v Sloveniji pa je prisotna od leta 1982. Don Boskove prostovoljke sprejmejo tri zaobljube, vendar tega ne naredijo v javnem, pač pa v tajnem obredu. Njihovo članstvo v skupnosti ostane tajno – nimajo redovne obleke, živijo individualno, z drugimi članicami skupnosti se srečajo le občasno, razen duhovnika in posebej določenih cerkvenih dostojanstvenikov nihče ne ve za njihovo članstvo v skupnosti. Njihov namen je, da družbo spreminjajo od znotraj, torej na prikrit način. Dasiravno tudi za Don Boskove prostovoljke tako kot za kartuzijane velja, da religijsko odrešitev iščejo na zunajsvetni način, ne moremo mimo dejstva, da sta njihova načina radikalno različna. Lahko bi rekli, da so kartuzijani pri tem v veliki napetosti z okoljem, medtem pa so "prostovoljke" svoj način delovanja prilagodile tako, da "od zunaj" sploh ni mogoče prepoznati, da gre zunajsvetni način iskanja religijske odrešitve. Na spletni strani, kjer predstavljajo svoj način delovanja, je zapisano: *./.../ "v vsakem življenjskem položaju živimo dve razsežnosti: svetnost in posvečenost. ./.../ Don Boskova prostovoljka je poklicana, da živi ta dar v svetu, ne da bi jo karkoli razlikovalo od drugih in da pričuje za čisto, ubogo in pokorno ljubezen."* (Don Boskove prostovoljke 2010)

Pa vendar zaradi treh zaobljub, ki Don Boskovim prostovoljkam prepovedujejo zakonsko življenje in spolne aktivnosti ter od njih zahtevajo pokorščino, tudi v njihovem primeru govorimo o zunajsvetnem iskanju religijske odrešitve. Vendar pa imajo aktivni redovi, če jih na zamišljenem kontinuumu umestimo med teoretska koncepta zunajsvetno in znotrajsvetno, več prvin znotrajsvetnosti, kot jih imajo premišljevalni, ki so izrazito svetzavračajoči.

### **2.3.3. Notranja dinamika reda: od zunajsvetnosti k znotrajsvetnosti in obratno**

Pri redovništvu ne gre samo za razlike, ki izvirajo iz pripadnosti kulturnemu prostoru in zgodovinskemu času, pač pa ima vsak red, od nastanka in dokler obstaja, tudi svojo notranjo dinamiko, ki jo je mogoče primerjati z drugimi, (ne)religijskimi organizacijami, gibanji, društvi ipd. Da bi bralcu pokazali, da svetobežnost in radikalno zavračanje posvetnih načinov in sredstev nista zgolj posledici časa in prostora, ki mu red pripada, se bomo ob koncu naslonili še na tradicijo sociologov, ki religijske organizacije opazujejo na kontinuumu sekta–cerkev. Stark in Bainbridge (2007) religijska gibanja umeščata na kontinuum, ki ga na eni strani določajo sekte kot religijska gibanja z visoko stopnjo napetosti v odnosu do sociokulturnega okolja in ga na drugem koncu določajo cerkve kot religijske skupine z majhno stopnjo napetosti do okolja. (Finke in Wittberg 2000, 155) Weber meni, da je za svetzavračajoče, torej za zunajsvetne oblike iskanja religijske odrešitve značilno, da so v veliki napetosti s posvetnim okoljem – saj se ne odpovejo le posvetnim interesom, pač pa jih svet zanima le toliko, kolikor bi lahko ogrožal njihov religijski interes. (Parsons v predgovoru v Weber 1922/1993, lxi) Z lastnim razvojem, ki je pogojen s številom članov, njihovimi dejavnostmi, voditelji ipd., in tudi pod vplivom družbenih sprememb se skupine lahko premikajo v eno ali drugo stran kontinuuma.

Navedimo primer. Benediktinski red je v 6. stoletju ustanovil sv. Benedikt. Sv. Bernard je v 11. stoletju prenovil benediktinski samostan, ki mu je sam pripadal, in sicer tako, da je v življenje uvedel izvorno pravilo sv. Benedikta. S tem je postavil temelje cistercijanskega reda. Prva cistercijanska skupnost je pod vodstvom prenovitelja Bernarda živela povsem ločena od sveta<sup>46</sup> in je Benediktovo pravilo skušala živeti dobesedno. To pomenilo, da so opustili številne privilegije, ki so jih benediktinci uvedli v stoletjih po smrti svojega ustanovitelja sv. Benedikta. Vendar je tudi razvoj cistercijanskega reda šel naprej. "Če so prvi cistercijani iskali predvsem samoto in zbranost, so njihovi nasledniki po Bernardovem zgledu služili celotnemu krščanskemu občestvu s spisi, pridigarstvom in širjenjem svoje kulture." (Kolar 2005, 89). V 12. stoletju so cistercijani bili v življenjskem zagonu. Veliko število samostanov in naraščanje števila članov je na začetku 13. stoletja redu začelo jemati izvorne moči. Njihovi samostani so postali močna gospodarska središča, njihovi pripadniki pa so se vse bolj oddaljevali od asketsko-kontemplativnega ideala izpred sto let. (Kolar 2005, 89) Stroga pravila meniškega

---

<sup>46</sup> Red je dobil ime po pokrajini Citeaux oziroma latinsko Cistercium v Franciji, kjer so živeli prvi menihi cistercijani. (Kuri 1996, 9)

življenja so vse bolj nadomeščala pravila, prilagojena sekularnim okoliščinam. S tem se je manjšala napetost z okoljem, religijska skupina pa se je na kontinuumu iz smeri sekte premikala v smeri t. i. cerkvenosti.

Poglejmo še en primer. Temeljno vodilo življenja sv. Klare in sv. Frančiška iz Assisija je bilo živeti v popolnem uboštvu in odrekanju. Po njuni smrti so cerkvene oblasti njuna pravila redovnega življenja prilagajale in klarise razbremenile uboštva, ki jim ga je predpisala ustanoviteljica. Po papežu Urbanu IV., ki je "privilegij" uboštva omilil, so samostane klaris, ki so tudi pri nas bili znani po bogatem premoženju, imenovali urbanke. Na naših tleh so vsi samostani klaris razen goriškega pripadali veji urbank (Mekinje, Koper, Št. Vid na Koroškem, Škofja Loka, Ljubljana in po nekaterih podatkih še Celje), kar pomeni, da so samostani imeli premoženje in da so z njim svobodno razpolagali.<sup>47</sup> (Hančič 2000, 18) Ko so klarise leta 1978 po skoraj 200-letni odsotnosti na naših tleh ustanovile skupnost, so za redovno življenje sprejele prvotno redovno pravilo ustanoviteljice sv. Klare Asiške, po katerem sme skupnost posedovati le toliko zemljišča, kot ga zmorejo obdelati redovnice in kolikor ga skupnost potrebuje za preživetje.

Povsem drugačen je primer uršulink, ki jih je v 16. stoletju ustanovila laikinja Angela Merici. Prepričana, da človek za posvetitev Bogu ne potrebuje samostana, je ustanovila /.../ "laiško združenje mladih žena, posvečenih krščanski vzgoji, brez javnih ali slovesnih zaobljub, brez skupnega življenja in klavzure, ki cenijo pogosto molitev in spoved in se dnevno udeležujejo maše". (Kolar 2005, 134)<sup>48</sup> Po njeni smrti je papež laiški družbi dal redovne značilnosti: redovno obleko in hierarhičen način vodenja, ki je pomenil tudi podredivitev papežu. V letih po tridentinskem koncilu (1545–1563) je papež zahteve celo okrepil in z odlokom *Circa pastoralis* vsem ženskim redovnim skupnostim z zaobljubami naložil strogo klavzuro, ki je veljala tudi za vse tretjeredniške ali druge oblike s skupnim načinom življenja in četudi niso imeli zaobljub. V ozračju protireformacijskih zahtev je papež Pij V. vse vmesne oblike med regularnim in sekularnim načinom redovniškega življenja zavrnil. Klavzura in slovesne

---

47 Redovnice so lahko kupovale premoženje, ki je šele po njihovi smrti pripadlo samostanu. (Hančič v ur. Ambrož 2004)

48 "Angela Merici je na temelju svoje duhovne izkušnje učila, da za posvetitev Bogu človek ne potrebuje samostanskega okolja – umika iz tega sveta. Lahko to živi tudi sredi vsakdanjega življenja v krogu lastne družine ali kot služkinja. Ta ideja je bila za takratni čas revolucionarna, ker je posegla v družbeno strukturo. V takratni družbi je namreč veljal patrimonialni sistem: dedoval je moški, ženska je dobila svoj delež v obliki dote. Poleg tega pa je bil moški tisti, ki je bil dolžan bdeti nad častjo hčerke/sestre/žene. Ko je Angela Merici vzpostavila družbeno strukturo za ženske, ki so se posvetile Bogu sredi sveta, je posegla v ustaljene vzorce o moškem in ženski, o odnosu z Bogom, o družbenih razmerjih. Formalizacija posvečenosti žene sredi sveta je poleg zakona in samostana pomenilo tretjo, novo pot." (Uršulinke 2010)

zaobljube sta postala ključna elementa za opredeljevanje meniškega stanu. (Kolar 2005, 140–141) S predpisi o samostanskem življenju v izolaciji je Cerkev pomenišila laiško združenje vernic in povečala napetost uršulinskega načina življenja v odnosu do družbenega okolja. Kot bomo videli v naslednjih poglavjih, je v zgodovini redovništva bilo več takih primerov (npr. šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja in Marijine bolniške sestre).

Takih primerov, ko so redovi doživljali prenove in se oddaljevali od pravil ustanovitelja ali se jim ponovno približevali in s tem večali ali manjšali napetost z okoljem, je več. Napetost do okolja so redovi zmanjševali ali povečevali tudi na zahtevo cerkvenih oblasti. Denimo aktualna cerkvena oblast, ki jo predstavlja papež Benedikt XVI., od ameriških ženskih redov zahteva, da se distancirajo od t. i. sekularne mentalitete in t. i. feminističnega duha. V tem smislu lahko sklepamo, da je namen apostolske vizitacije povečati napetost redov z družbenim okoljem. Več o tem bomo govorili v šestem poglavju.

Webrova dihotomija asketizem in misticizem nam je bila v pomoč pri opredelitvi odnosa, ki ga posameznik razume kot odnos z Bogom, izraža pa se v notranjem ustroju redovnega življenja – v odnosih med člani redov in v načinih religijskega čaščenja. Dihotomija zunajsvetno in znotrajsvetno nam je bila v pomoč pri opredelitvi odnosa, ki ga ima red do okolja, ki ga obdaja. Obe dihotomiji sta vsebinsko zelo kompleksni in terjata veliko mero zgodovinskega poznavanja. Zato smo si pri razumevanju redovništva pomagali še s poenostavljenim orodjem. Tehnicistično smo se omejili na odprtost oziroma zaprtost reda do okolja in na stopnjo napetosti med redom in okoljem. Ugotovili smo, da so redovi svojo moč večkrat okrepili tako, da so povečali napetost z okoljem. Stark in Bainbridge pravita: "Medtem ko religijske skupnosti z nizko napetostjo izgubljajo moč, se skupine z visoko napetostjo zmanjševanju upirajo tako, da ignorirajo intelektualne trende v svojem družbeno-kulturnem okolju, dodatno moč pa črpajo iz skupnosti, ki so nekoliko zunaj osrednjega kulturnega toka." (Stark in Bainbridge 2007, 307)



## ***2.4 Samota v skupnosti – element puščavništva v redovništvu***

Obravnavane teoretične koncepte bomo uporabili na primeru kontemplativnih redov. Te smo izbrali za to, ker je njihov način življenja v primerjavi z aktivnimi redovi bolj razpoznaven in specifičen in ga je zato analitično lažje obravnavati. Na Slovenskem danes delujejo štirje premišljevalni, kontemplativni, svetobežni redovi: med ženskimi karmeličanke in klarise ter med moškimi kartuzijani in cistercijani. Za vse velja, da živijo skupnostno obliko življenja: živijo pod skupno streho, imajo skupne obede in obrede, enaka oblačila, do potankosti določen urnik. Razen v izjemnih primerih in iz resnih razlogov<sup>49</sup> ne smejo bivati zunaj skupnosti, to je zunaj redovne hiše. (Bratsko življenje v skupnosti 1994, 54) Za vse štiri redove je značilna izrazito poudarjena zunajsvetnost, ki se kaže kot radikalna oblika klavzure. Člani naštetih redov živijo za "samostanskimi zidovi", v relativni izolaciji od zunanjega okolja.

Kljub naštetim podobnostim med njimi se karmeličanke in kartuzijani po notranjem ustroju redovnega življenja in po načinu odnosa, ki ga člani gojijo do transcendentnega, razlikujejo od klaris in cistercijanov. Življenje karmeličank in kartuzijanov označujejo prvine puščavništva, čeprav člani teh redov niso puščavniki v pravem pomenu besede – da bi torej za dalj časa zapustili skupnost in zares živeli v popolni izolaciji od drugih. Notranji ustroj življenja v teh samostanih zaznamuje samota, člani pa so pri kontemplativnih in molitvenih tehnikah, s katerimi častijo Boga, bolj pogosto usmerjeni sami vase in so iz istega razloga v primerjavi z drugimi manj usmerjeni v skupnost. Samota in obrnjenost samega vase naj bi posameznika spodbudila k notranjemu dialogu, ki je opredeljen kot dialog z Bogom. Občutek neposredne usmerjenosti na Boga spodbuja mistična doživetja. Puščavništvo in težnja po misticizmu karmeličanke spodbujata, da v redovnem življenju razvijajo individualen, sebi lasten odnos do Boga. Medtem pa za skupnost klaris velja prav nasprotno, in sicer klarise Bogu "služijo" le skupaj in le kot skupnost lahko dosežejo religijsko odrešitev. Na primeru slovenskih karmeličank in kartuzijanov bomo izpostavili elemente puščavništva, mistike in zunajsvetnosti.

---

49 Npr. študijski, zdravstvene težave.

## **Karmeličanke na Slovenskem**

Moški karmeličanski red je nastal v 13. stoletju na gori Karmel v severnem Izraelu. Zaradi političnih razmer so karmeličani kmalu po nastanku reda odšli na zahod. (Debevec 2005, 28) Preselitev je zanje pomenila, da so puščavniško obliko življenja morali prilagoditi pravilom zahodnega redovništva. Ker je redovništvo na zahodu bilo vse bolj dejavno usmerjeno, so tudi karmeličani morali sprejeti pastoralne obveznosti, ki so jih opravljali uboštvni redovi tistega časa (frančiškani, dominikanci). Ker so izgubili puščavniško identiteto, je red v 15. stoletju doživel svojo največjo krizo.

Ženska veja karmeličanskega reda je bila ustanovljena nekoliko kasneje, leta 1452, in se je hitro razširila po Evropi. Prve karmeličanke so bile puščavnice oziroma rekluze, nekatere pa so živele v manjših skupinah po zasebnih stanovanjih. (Debevec 2005, 29) V 16. stoletju, ki velja za t. i. zlato dobo španskega mysticizma, je karmeličanka Terezija Avilska<sup>50</sup> začela prenovo karmeličanskih samostanov. S karmeličanom Janezom od Križa<sup>51</sup> sta prenovljene karmeličanske skupnosti utemeljila na strogi klavzuri in skrajnem uboštvu (zunajsvetnost) ter poudarila mistično dimenzijo redovnega življenja. "Terezija izhaja iz dogmatične, moralne in disciplinske preнове, ki jo je uveljavil tridentinski koncil po protestantskem razkolu v 16. stoletju, prebuditev notranje vernosti, temelječe na evangeliju in osebnem izkustvu Boga, pa je njena izvirna značilnost in njen dar Cerkvi." (Debevec 2005, 138) V njunem času je bil mysticizem pod stalnim nadzorom inkvizicije. Ker sta mistično življenje zastavila kot upor proti reformatorski miselnosti, ki se je iz nemških dežel razširila tudi v Španijo, in ga zasnovala kot pomoč Cerkvi, sta Terezija Avilska in Janez od Križa pridobila naklonjenost in zaščito uradne Cerkve. (Kolar 2005, 152–153)

Prvi ženski karmeličanski samostan na naših tleh je bil ustanovljen leta 1889 na pobudo Ljubljank, ki je bila zaradi slabega zdravja odpuščena iz dunajskega karmeličanskega samostana. Leta 1944, tik pred koncem vojne, je v samostanu na Selu v Mostah pri Ljubljani živelo 22 redovnic. Skupnost se je od samih začetkov soočala s finančnimi težavami ter z veliko smrtnostjo redovnic. Poleg tega je samostan v tem času utrpel še potres, požar in poplave. 15. oktobra 1948, na praznik sv. Terezije Avilske, so se morale ljubljanske karmeličanke na zahtevo povojne politične oblasti raziti. Starejše redovnice so sčasoma dobile vizume in odšle v samostane v tujino. Mlajše, ki vizumov sprva niso dobile, so se

---

50 S pravim imenom Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, 1515–1582.

51 Juan de Yepes Alvarez, 1542–1591.

vrnile k svojim družinam ali se zaposlile v tovarnah. Sčasoma jih je sedem odšlo v karmel v Linzu, šest pa v karmel na Dunaj. (Čertalič 1995, 22–23) Leta 1967 so se karmeličanke vrnile iz Avstrije in v Mengšu začele vzpostavljati samostansko skupnost. Čez 20 let so se iz začasnega bivališča v Mengšu preselile v novozgrajeni samostan v Sori pri Medvodah, kjer so še danes. (Debevec 2005, 37)

Število redovnic je naraščalo in leta 1992 je iz Sore izšla skupina redovnic in se preselila v novi samostan v Mirni Peči na Dolenjskem. Samostan so zgradile s finančno pomočjo redovnic iz Anglije. (Debevec 2005, 43) V začetku 21. stoletja karmeličanski red na globalni ravni šteje okoli 11.500 redovnic in 823 ženskih samostanov ter okoli 4000 redovnikov v 450 moških skupnostih. (Debevec 2005, 28) Leta 2000 so bile karmeličanke pri nas v povprečju stare 48 let, kar je za okoli 15 let manj, kot je povprečna starost redovnic v Sloveniji. Leta 2010 v Sori pri Medvodah živi 15 redovnic in osem v samostanu v Mirni Peči na Dolenjskem. Razen dveh, ki sta stari 83 in 68 let, so vse redovnice v Sori mlajše od 55 let. Najmlajša šteje 21 let. Podatka za Mirno Peč nimamo. (iz pisma s. Terezke 2010) Poleg gospodinjskih del, obdelovanja vrta, šivanja oblek ... redovnice pečejo hostije in krasijo sveče za različne priložnosti. (Debevec 2005, 113)

### **Kartuzijani na Slovenskem**

Edini moški puščavniški red pri nas predstavljajo kartuzijani. Sv. Bruno je leta 1084 ustanovil prvo kartuzijo, in sicer z namenom, da bi obudil krščansko puščavniško tradicijo 3. in 4. stoletja. Sv. Bruno je menihe je zbral v kraju Chartreuse nad Grenoblom, v Franciji, po katerem je kartuzija (fr. chartreuse) tudi dobila ime. Kartuzijani so puščavništvo deloma prilagodili zahodnemu mišljenju.

Na slovenskih tleh so bile v zgodovini ustanovljene štiri kartuzije: Žička (leta 1165), Jurklošter (leta 1172), Bistra (med letoma 1255 in 1260) ter leta 1407 še Pleterje. Pleterski samostan, ki je še danes najbolj vzhodna in najbolj južna od vseh kartuzij v Evropi, je v 16. stoletju bil tarča turških vpadov, obraniti pa se ni mogel niti vplivov močnega protestantskega gibanja. Zaradi pomanjkanja novih članov so samostansko življenje v Pleterjah sčasoma opustili. V boju proti protestantizmu je Ferdinand II. vanj naselil jezuitski red. Samostan je ob razpustitvi jezuitskega reda leta 1773 prešel v državne roke in končno v zasebne. Samostana v Bistri in v Žičah je leta 1782 ukinil Jožef II., Jurklošter pa je prenehal delovati že v 16. stoletju. Konec 19. stoletja, ko je bilo samostansko posestvo v Pleterjah na prodaj, se je

kartuzijanski prior odločil za nakup in obnovo meniške skupnosti na naših tleh. (Slamič 1938) Danes v Pleterjah živi 14 menihov iz osmih držav. Le dva sta Slovenca. Njihova povprečna starost je 46 let.<sup>52</sup> V 21 samostanih po svetu (od tega je 16 moških in pet ženskih) danes živi in deluje okoli 400 kartuzijanov in kartuzijank. Kartuzijanke imajo po dva samostana v Franciji in Italiji ter enega v Španiji. Šesti je v ustanavljanju v Južni Koreji. (Les Chartreuses dans le monde 2010)

Kartuzijani se pri nas ukvarjajo s pridelavo in prodajo vina, žganja in čebeljih pridelkov. (Kartuzija Pleterje 2010) Pleterski samostan ima v lasti okoli 500 ha gozdov in 40 ha vinogradov in sadovnjakov. Poleg menihov ima kartuzija Pleterje za obdelovanje zemlje zaposlenih še dvanajst "zunanjih" delavcev. (Renko 2008)

V nadaljevanju se bomo posvetili "**samoti**" – elementu, ki ga poudarjajo tako kartuzijani kot karmeličanke. Red kot religijska organizacija je trdna forma, ki od svojih članov zahteva skupnostno življenje osnovano na redovnih pravilih, disciplini in askezi. Za puščavniške redovne oblike pa velja, da poleg obvez, ki jih člani opravljajo skupaj v kolektivu, pravila posameznikom nalagajo, da v samoti, ločeni od drugih, razvijajo individualne načine čaščenja Boga. Samoti dajejo tako velik pomen, da jo imenujejo "zakrament meništva". (Debevec 2005, 77) Za kartuzijane velja:

*"Posebno veselje in smoter našega poklica je bivanje v samoti in tihoti celice. To je sveta zemlja, kraj, na katerem se kot človek s prijateljem pogosto pogovarja Gospod s svojim služabnikom. Tukaj se zvesta duša kajkrat združuje z Božjo Besedo, nevesta z Ženinom; tu se nebesa stikajo z zemljo, božje s človeškim."* (Kartuzija Pleterje 2010)

Kartuzija je grajena tako, da kartuzijani sicer res živijo pod skupno samostansko streho, vendar vsak od njih prebiva v svoji hiši, kjer v samoti preživi večino svojega življenja in ima svoj, od drugih ločen vrt. Z drugimi člani skupnosti se srečuje le ob skupnih molitvah, ob nedeljah in praznikih, ko skupaj obedujejo, ter enkrat tedensko, ko imajo tudi skupen sprehod zunaj samostanskih zidov.<sup>53</sup>

52 Dva Slovenca (stara 68 in 49 let), trije Hrvati (33, 36 in 39 let), dva Madžara (25 in 40 let), dva Slovaka (30 in 41 let), dva Nemca (46 in 75 let), po en Američan (55 let), Švicar (76 let), Poljak (35 let). (iz pisma s kartuzijanskim priorjem, 2. februar 2010)

53 Bralcu, ki bi ga zanimalo, kako je videti življenje v kartuziji, priporočamo ogled dokumentarnega filma z naslovom Die Grosse Stille, Il grande silenzio (2005) režiserja Philipa Gröninga. Nadvse zanimiva je tudi zgodba o nastanku in snemanju dokumentarca v strogo zaprti kartuzijanski skupnosti. Film je posnet v prvi kartuziji, imenovani Grande Chartreuse.

V karmeličanski skupnosti posameznice preživijo skupaj bistveno več časa kot kartuzijani: tri ure dnevno v času liturgije in brevirja, v času obeda in večerje ter dva krat po eno uro v času sprostitve (rekreacije). Preostali čas tudi karmeličanke prebijejo v samoti in tišini. Samostan je načrtovan in grajen tako, da ima vsaka redovnica svojo celico in svojo delovno sobo. V poletnem času redovnice prakticirajo občasni umik v puščavniške hišice, ki so postavljene na samostanskem vrtu. V t. i. eremitažih po vzoru puščavnikov preživljajo desetdnevne duhovne vaje. Redovnice se samoti lahko prepuščajo tudi na sprehajalnih potkah v samostanskem vrtu in med delom, ko so praviloma same, da se izognejo "skušnjavi" govora. (Redek-Leskovec 2000, 54) Namen duhovnih vaj v samoti je, da same iščejo Boga, s katerim se želijo srečati "iz obličja v obličje", želijo "izkusiti njegovo ljubezen in se ji prepustiti".

*"Za tistega, ki se v veri in zaupanju poda vanjo, postane puščava kraj presenečenj."* (Debevec 2005, 77)

"Zato, glej, jo privabim, popeljem jo v puščavo in ji spregovorim na srce." (Oz 2,16) pravi citat iz Svetega pisma, ki ga navajajo karmeličanke. V karmeličanskem samostanu samoto razumejo kot prostor, v katerem se je človek primoran soočiti sam s seboj. Sam se spopade s svojo nemočjo in omejenostjo, ki je v primerjavi z vsemogočnostjo, ki jo pripisujejo Bogu, toliko večja. Po drugi strani pa redovnice svoje misli in občutenja "prenesejo" na Boga, jih "zaupajo" Bogu. Pri "odkrivanju skrivnostnih globin svojega srca" lahko dosežejo mistična izkustva in so prepričane, da jim Bog sam prihaja naproti. (Debevec 2005, 77) Intenzivna osredotočenost posameznikov na same sebe in na Boga je mogoča zato, ker v samostanu radikalno reducirajo stike z drugimi.

Intenzivno čustveno doživljanje Boga in odnosa z njim je v središče karmeličanske duhovnosti prišlo s t. i. terezijansko prenovo v 16. stoletju:

*"Terezija želi privedi človeka do polnega življenja. Pri njej ni nikakršne želje po smrti, nikakršne želje po medlem življenju, temveč želja po močnejšem, globljem, intenzivnejšem bivanju. Terezija hoče biti žareče bivanje v vsej svoji moči."* (Debevec 2005, 138)

Ob jutrih in ob večerih karmeličanke skupaj v istem prostoru opravijo t. i. premišljevalno molitev. Ta se deli na čustveni in razumski del. V razumskem delu molitve naj bi redovnice vsaka zase in v tišini razmišljale in razglabljele. V čustvenem pa /.../ "ga poslušam, mu

odgovarjam, ga gledam, okušam, slavim ..., sprejemam njegovo ljubezen in mu podarjam svojo". (Debevec 2005, 83) Četudi je forma premišljevalne molitve jasno določena in jo redovnice opravljajo skupaj, torej v kolektivu, naj bi vsaka karmeličanka sčasoma razvila svoj "osebni način pogovora z Bogom". "Svetniki se navadno niso natančno držali posebnih metod premišljevalne molitve." (Debevec 2005, 83) Forma deluje le kot "okostje", kot pomoč za usmerjanje misli pri "sklepanju zaupnega prijateljstva z Bogom". "Pri tem delu naprezamo darove domišljije in iznajdljivega razuma, da bi Bogu podarili, kar je najlepšega v nas." (Debevec 2005, 83) Elemente individualnosti, domišljije in iznajdljivosti karmeličanski ženski red spodbuja tudi v času kolektivnih obvez.

Še bolj očitno so pomen individualnega, osebnega, lastnega v odnosu do Boga izrazili puščavniški kartuzijani, ko pravijo, da je institucionalni okvir zgolj "okostje", ki ga mora kartuzijan "svobodno obdati z mesom": "Vsakdo mora torej sam uhoditi pot, ki bo sinteza med njegovim osebnim poklicem in dano strukturo. Ta velika duhovna svoboda sodi k jedru kartuzijanske duhovnosti. Njena oprijemljiva posledica je, da morejo v kartuziji živeti v občestvu ljudje, ki se zelo razlikujejo po izvoru, vzgoji in zanimanjih." (Kartuzijani 2010) Kartuzijani tako sploh nimajo nobenih posebnih molitvenih metod ali tehnik: "Naša naloga je samo očistiti svoje hrepenenje od vsega, kar ni Bog, navaditi se "odpirati vrata in okna božjemu gostu" (Pravila) ter mu dovoliti, da nas ljubi tako, kot hoče on." (Kartuzija Pleterje 2010)

Kljub temu da tako za klariški kot za karmeličanski red velja skupnostna oblika življenja, so karmeličanke po načinu življenja bliže puščavniškim oblikam in težijo k spodbujanju mističnih izkustev. S tem skupnost posameznice spodbuja v razvijanju individualne religioznosti in individualnih načinov stopanja v stik s transcendentnim. Klarise, pri katerih ima skupnost neizpodbitno prednost pred posameznico, so bliže cenobitskim oblikam, pri katerih lahko posameznice le skupaj, kot skupnost, stopajo v stik s transcendentnim. Da bi ohranili "primerno napetost in treznost", molitev in samoto v karmeličanskem redu prekinjajo z delom in srečevanjem v skupnosti. (Debevec 2005, 113–115) Pri klarisah pa sta delo in srečevanje v skupnosti temelj iskanja religijske odrešitve – sta način, da članice skupaj dosežejo religijsko odrešitev.

Če je askeza predvsem vaja, ponavljanje in je rezultat discipline, hoje po utirjeni poti, je misticizem kot način iskanja religijske odrešitve mnogo bolj odprt, manj formaliziran,

dopusten za individualno. Zdi se (tukaj govorimo zgolj hipotetično), da tak laže dopusti dinamiko, inovacijo, individualno vrednotenje v načinih odnosa z Bogom. Pri tem ne smemo obiti dejstva, da meje dopustnega zmeraj določajo cerkvene oblasti, lokalne in vrhovne. Ali se bo posameznik odločil za asketsko ali mistično obliko redovnega življenja in ali se bo raje odločil za aktivni kot premišljevalni red, je stvar spleta različnih okoliščin, dejavnikov in pogojev, denimo, ali posameznik teži h komunitarnemu ali k individualnemu, k racionalnemu ali intuitivnemu, kateri redovi so v njegovem okolju in času sploh na voljo, ali ga bo predstojnik/predstojnica ocenil/a kot primerne za člana skupnosti in drugo.

## **2.5 Čustva v redovništvu kot predmet sociološke analize**

Čustva so se kot predmet preučevanja v sociološki disciplini pojavila relativno pozno. Prvi, ki je prepoznal, da se njihov družbeni pomen izraža v medosebnih interakcijah, je bil nemški sociolog Georg Simmel (1858–1918). V eseju *Sociologija čutov* je Simmel (2000) zapisal, da so bile družbene vede v njegovem času, to je v začetku 20. stoletja, še na stopnji, ko so v svoje obravnave vključevale le zelo velike in očitne socialne tvorbe. Sam je bil mnenja, da se je treba posvetiti tudi mikroravnem preučevanja družbe, kamor je štel tudi poskus analize čustev: "Da se sploh zapletamo v interakcije, je najprej odvisno od tega, da čutno delujemo drug na drugega." (Simmel 2000, 343) V času, ko so se s čustvi v glavnem ukvarjali psihologi, je bil Simmel eden redkih sociologov, ki jih je skušal opredeliti kot predmet sociološke analize. Simmluv poskus sociološke obravnave čustev je dolga desetletja ostal osamljen. Gerhards pravi, da so čustva ostala spregledana ob modernizacijski tezi, ki se je oprla na koncept "racionalizacije". (Gerhards 1986, 901)

Ker čustva vseskozi prežemajo interakcije med posamezniki, jih moramo nujno gledati kot /.../ "vselej prisoten konstituens družbenega življenja". (Šadl 1997, 107) Georg Simmel je čustva imenoval za enega od tvorcev družbene realnosti. Emocionalne vezi eno skupino ločijo od druge tako, da spodbujajo občutke bližine in simpatije. S tem, ko ustvarjajo občutke solidarnosti in skupino notranje stabilizirajo, tvorijo družbeno realnost. (Šadl 1997, 60) Kot funkcijsko alternativo je Simmel čustva postavil ob bok denarju in razumu. Opozoril je, da pri obravnavi čustev ni dovolj, če upoštevamo družbeno-strukturne pogoje, pač pa da moramo v obzir vzeti tudi subjektivne interpretacije teh istih pogojev. Tako ni razlikoval le med subjektom in okoljem, pač pa tudi med subjektom in njegovim dožemanjem okolja kot okolja. (Gerhards 1986, 904–905)

Pri preučevanju čustev je Simmel upošteval dva vidika:

1. Čustva so lahko forme, ki ustvarjajo interakcije.
2. Čustva so lahko posledica doživetih interakcij.

Kadar čustva proizvajajo interakcije, jih Simmel imenuje primarna. Kadar pa so čustva posledica interakcij, jih imenuje sekundarna.<sup>54</sup> Velikokrat je razlika med prvimi in drugimi

---

<sup>54</sup> Sodobna sociologija čustev, ki se je razvijala zlasti od 70-ih let 20. stoletja naprej, s terminoma primarna in sekundarna čustva označuje druge pomene. Termin primarna čustva se nanaša na univerzalna čustva, ki jih je mogoče najti v vseh kulturah in naj bi bila človeku vrojena, so torej biološko pogojena. Termin sekundarna



zgolj analitična in je v praksi ni mogoče izmeriti. (Gerhards 1986, 903). Z upoštevanjem obeh vidikov obravnave čustev in čustvovanja želimo povezati mikro- in mezonivo preučevanja družbe. Na eni strani imamo posameznike, ki se med seboj povezujejo zaradi podobnih čutenj do objekta religijskega čaščenja. Ko so ti isti posamezniki združeni v institucijo ali v organizacijo, pa ta s specifičnimi zahtevami in mehanizmi nadzoruje, spodbuja in zatira njihova čustva. Povezanost in prepletenost primarnih in sekundarnih čustev v religijski organizaciji vidimo kot prepletenost in povezanost posameznikovega intimnega in osebnega čustvovanja z zahtevami organizacije, to je reda. Kako posamezniki in institucije čustva opredeljujejo, nadzorujejo, upravljajo, je odvisno od družbenih okoliščin: primarne socializacije, verske situacije v širšem družbenem okolju, posameznikovih možnosti za delovanje v družbi itd.

Pri analizi čustev v religijski ustanovi pa ne moremo mimo Williama Jamesa in Rudolfa Otta, dveh teoretikov, ki sta se ukvarjala s čustvi na področju religije. Po Jamesu so religijska čustva tako kot vsa druga organskega izvora in imajo kognitivno strukturo ter socialno dimenzijo. (Carrette v ur. Corrigan 2008, 429) "Religiozno občutje" je po Jamesu kolektivno ime za številne občutke: religiozni strah, religiozna ljubezen, religiozno strahospoštovanje, religiozna radost itd. Religiozna ljubezen je naravno občutenje ljubezni, usmerjeno na religiozni objekt, religiozni strah je navaden strah, religiozno strahospoštovanje je enako tistemu, ki ga v poltemi občutimo v gozdu ali v gorski soteski. Razlika je le v tem, da je posameznik prepričan, da je vpet v nadnaravne odnose. (James 1902/1985, 27–28)

Po Rudolfu Ottu je religija posledica izvirnega izkustva, ki ga pripiše svetemu. Tam, kjer James zatrjuje, da religijsko čutenje ni nič posebnega, in ga primerja z drugimi običajnimi občutji, Otto (1917/1993) prav nasprotno zatrjuje, da verska občutenja so nekaj posebnega in nenavadnega. Da so to čutenja, ki so na voljo samo nekaterim, samo izbranim in da jih ni moč preučevati drugače, kot da so *sui generis*. Rudolf Otto (1917/1993) je posameznikov odnos do *numinoznega*<sup>55</sup> opredelil kot odnos majhnega s presežnim. Odnos je utemeljil na klasifikaciji

---

čustva pa se nanaša na tista, ki imajo družbeni izvor in zato kulturno variirajo. V naši obravnavi se bomo pri uporabi pojmov primarna in sekundarna čustva držali pomenov, kot jih je opredelil Georg Simmel.

55 "Izraz *numinozen* je izraz Rudolfa Otta. Povsem korektno ustvarjena beseda ima to prednost, da je širša kakor mana ali sveto, ker zajema obe. Pravzaprav ne bi bilo točno, če bi rekli, da Rudolf Otto omejuje rabo te besede na območje svetega, kot so včasih menda mislili. Po Ottu ustreza izraz *numinozen* določenemu "izvirnemu in svojskemu" občutju; koncept svetega je le njegov končni rezultat. Namesto izraza *numinozno* bi seveda raje uporabili izraz *nadnaravna moč*. Vendar je *nadnaravno* predvsem pojem intelektualne vrste, ki ga dosežemo z antitezo, izhajajoč iz ideje naravnega zakona. Nasprotno pa beseda *numinozen* vzbuja neposreden vtis, spontano reakcijo na silo, ki bi jo v kakšnem drugem trenutku lahko imeli za *nadnaravno*." (Cazeneuve 1986, 31)

čustev:

1. strah in strahospoštovanjem pred nečim neznanskim (tremendum);
2. ponižnost, ki izvira iz občutja ustvarjenosti od nadmočnega (moment nadmočnega);
3. strast, volja, moč, dejavnost, težnja ... izvirajo iz aktiviranja človekove duševnosti (moment energičnega);
4. otrplo začudenje, ki izvira iz tistega, kar je za posameznika nenavadno, nerazumljivo in nepojasnjeno (moment misterija);
5. omamno privlačno in nenavadno očarljivo povzročča ljubezen, sočutje, požrtvovalnost, usmiljenje, žrtvovanje, hvaležnost, blaženost, spokojnost ... in ima subjektivno osrečujočo vrednost (fascinans numena);
6. najnotrajnejša dolžnost za vest, poslušnost in služenje ne zaradi prisile, pač pa iz priznavanja uklonitve najsvetejši vrednoti (augustum po numenu). Slednjega Otto označi za bitni moment numinoznega. (Otto 1917/1993)

Kljub Ottovi pregledni klasifikaciji čustev in obsežni analizi religijskega izkustva bomo sledili Jamesovemu stališču, da so čustva kompleksna interakcija telesa, uma in družbenih tradicij, ki zagotovijo prepričanja, da imajo nekatera izkustva status "višje vrste". (Carette v ur. Corrigan 2008) Pri obravnavi bomo sledili tisti tradiciji, ki skuša popisati družbeni izvor čustev. "Potreba po sakralnem, svetem ne izhaja iz bistva svetega kot takega, sveta per se, temveč se ustvarja in reproducira z različnimi prijemi v sistemu vzgoje in z dejanskimi možnostmi življenja." (Jogan 1990, 81)

Religijskih čustev analitično ne bomo pojmovali kot nekaj posebnega, izrednega, večvrednega. Pa vendar bomo upoštevali, da jih kot posebne pojmuje religijska tradicija, ki čustva spodbuja, jih popisuje in znanje o njih prenaša naprej. Na osnovi čustev, ki veljajo za "posebna", se znotraj splošne in poenotene populacije vzpostavlja skupina posameznikov, ki se čutijo izbrani in poklicani in jim družba tak status (ponekod) tudi priznava. Analiza vzpostavljanja religijskih organizacij, ki upravljajo posameznikova čustva in s tem nadzorujejo življenje in delo posameznika, nam lahko odkrije še eno zanimivo razsežnost redovništva. Namreč: "Razširjenost in trajnost religioznih fenomenov je povezana prav z določenimi občutji, ki so povezani z religioznim in ki jih v kompleksnem smislu označujemo kot občutenje numinoznega. Ta občutenja pa se ohranjajo prav prek interakcij z drugimi, v religioznem ritualu se konstituirajo kot sodoživljanje, skozi vrednostne religijske sisteme pa so deljiva med pripadnike religijskih organizacij." (Kramžar Klemenčič 2002, 153)

Za osnovo analize čustev v redovnih skupnostih bomo vzeli Simmlovo delitev na primarna in sekundarna čustva. Za primarna čustva bomo vzeli tista, ki jih posameznica doživlja, neguje pred vstopom v redovno skupnost, za sekundarna pa tista, ki jih neguje in doživlja od vstopa v redovno skupnost. Moč čustev, kot so hrepenenje, ljubezen, želja po trpljenju idr., ki jih doživlja kot usmerjena na objekt religijskega čaščenja, posameznice vodi v določene interakcije. Analiza procesa sprejemanja odločitve za vstop v redovno skupnost (Bezjak 2003) je pokazala, da so posameznice pred vstopom v samostan velik pomen pripisovale prav čustvom in čutnemu doživljanju. Govorile so o hrepenenju, o ljubezni do Boga, o želji, da bi trpele kot Bog ipd. Čustva so opisovale kot tisti element, ki jih spodbuja v interakcijo in v združevanje s podobno čutečimi. Upoštevajoč Simmlovo delitev, bi taka čustva imenovali primarna. Ko interakcije, utemeljene na čustvih, usmerjenih k objektu religijskega čaščenja, postanejo ustaljene, tvorijo religijske institucije. Če institucije želijo obstati kot objektivirana družbena realnost, morajo poskrbeti, da z emotivnimi tehnikami in praksami točno določena čustva tudi proizvajajo: denimo pripadnost skupnosti, pokorščino religijski avtoriteti (predstojnici, papežu, Bogu). V redovni skupnosti emotivni mehanizmi spodbujajo ljubezen, hrepenenje, čeprav smo oboje opredelili tudi kot primarno čustvo, ki se pojavlja že pred vstopom. Upoštevajoč Simmlovo delitev, bomo čustva, ki jih stimulirajo redovi kot organizacije, imenovali sekundarna. Razliko med enimi in drugimi pa pojasnili tako, da so primarna tista, ki jih posameznica doživlja, izraža, občuti pred vstopom, sekundarna pa so tista, ki jih po vstopu nadzoruje in upravlja skladno z zahtevami redovnega življenja.

Za institucije, ki imajo značaj organizacije in hkrati želijo delovati kot sorodstvene<sup>56</sup> oziroma prijateljske skupnosti, je toliko bolj pomembno, da znajo poskrbeti za upravljanje s čustvi.

*"Skupnost doživljam kot družino, v kateri se medsebojno podpiramo, si zaupamo in rešujemo probleme. Morda ni toliko krvne ljubezni, vendar nas povezuje isti cilj, molitev in delo za Boga."* (s. Barbara v Čebular 2010, 35)

Denimo za vojsko je izjemnega pomena, da pri vojaki spodbuja in ohranja pogum, lojalnost, pripadnost, zanos, navdušenost in da čim bolj zatira strah, gnus, z dolgočasnost, plašnost. (Jelušič 2002) Ker redovi doktrinarno in tudi strukturno sodijo pod ideološko okrilje RKC, ustreznost in neustreznost čustev določajo na svetopisemskem temelju. "Zvestoba, ljubezen, sramežljivost, sočutje itd. nastopajo kot kreposti (trajno in trdno razpoloženje delati dobro),

---

56 Člani redovnih skupnosti se med seboj imenujejo sestre in bratje.

napuh ali ponos, zavist ali nevoščljivost in jeza pa na drugi strani sodijo med glavne ali 'smrtne' grehe (dejanje, ki nasprotuje razumu in je v nasprotju z etično normo: grešnik dela zlo)." (Šadl 1997, 178)

Uresničevanje ljubezni v redovni skupnosti posameznice izražajo kot potrpežljivost, dobrotljivost, veselje zaradi zaslug drugih, ponižnost, skromnost, sočutje, sramežljivost, zvestoba, usmiljenje ... in pomeni doseganje pravih čustev in nagnjenosti. Kadar je namesto ljubezni merilo presoje sebičnost, se pojavljajo nepravilna čustva. (Šadl 1997, 197) Našteta čustva in nagnjenja so v redovni skupnosti ves čas spodbujana, pričakovana in želena. Načinu življenja v redovni skupnosti pa dajejo poseben ton. Institucije z ustaljenimi praksami na ravni vsakdanjega življenja spodbujajo čustva, ki so pomembna za njihov obstoj. Npr. izkazovanje sestrške ljubezni pri delu in rekreaciji, spovedovanje grehov, ki spodbuja občutke krivde in ponižnosti, pokorščina predstojnici ipd.

Rekli bomo, da so čustva, ki so ključnega pomena za obstoj in kontinuiteto organizacij, v redovih institucionalizirana. To pomeni, da so znotraj institucije dobila prostor, čas, formo in tudi zapovedan način izražanja. Ko čustva dobijo institucionalno obliko, jih posamezniki, četudi niso zmeraj odraz njihovih spontanih, notranjih, subjektivnih vzgibov, v zapovedanih okoliščinah "odigrajo". Ena od novinark srečanje z redovnico posrečeno opiše tako:

Ko sem jo zagledala v dvigalu, me je prešinilo, da se moj stereotip o redovnicah znova potrjuje: njen obraz je žarel. Kasneje, med pogovorom, sem skušala za svojo fiksacijo najti bolj oprijemljive razloge. Tudi ko je resna, se smehlja in oči se ji lesketajo, sem bila prepričana prve pol ure. Zaradi poduhovljenega življenja ima bleščečo kožo, sem pomislila nekoliko kasneje. (Ivelja 2010)

S tem pa potrdi tudi naša opažanja, ko smo v pogovorih z redovnicami pogosto razmišljali, ali je vesel in miren izraz dokaz uniformiranega načina izražanja čustev. Redovnica,<sup>57</sup> ki se med drugim ukvarja tudi s psihološkim svetovanjem članom redovnih skupnosti, je opozorila na to, kolikokrat se za veselim in nasmejanim redovniškim izrazom skrivajo bolečine, travme in frustracije. Takšne ugotovitve nakazujejo na uniformiranost religijskega čustvovanja in formaliziranost izražanja čustev, h kateri so zavezani člani religijskih organizacij.

---

57 Imena ne navajamo, da bi ohranili anonimnost sogovornice.

Kot nasprotje kontroliranim čustvom pa v redovih lahko opazujemo tudi t. i. spontana čustva, ki so odraz posameznikovih subjektivnih vzgibov in jih institucije ne upravljajo. (Gordon v Šadl 1997) Ker spontanih čustev institucije ne obvladujejo, je odnos do njih ambivalenten. Kadar niso v interesu institucije, jih te lahko označijo za neustrezna in jih podvržejo sankcijam. Ker pa so /.../ "ravno impulzivna čustva tista, ki so podlaga velikim herojskim dejanjem" (Jelušič 2002, 122), jih institucije vsaj do neke mere dopuščajo.

V redovih pomemben sklop spontanih čustev predstavljajo tista, ki se sproščajo v mističnih izkustvih. V nasprotju z asketizmom, ki pomeni večino zatiranja in obvladovanja subjektivnih čustev in strasti ter podreditev le-teh kolektivnemu čustvovanju in doživljanju, misticizem posameznici dopusti, da se iz kolektivnega izvije in na manj nadzorovan način izrazi čustva, ki so bolj spontana in morda tudi bolj njena. Če so čustva v interesu organizacije, jih bo ta podprla, če ne, jih bo skušala zatreti. Zgodovino misticizma lahko gledamo kot nihanje spontanega med institucionalno sprejemljivim in institucionalno nesprejemljivim, ki se je v določenih obdobjih in v določenih primerih izrodilo v inkvizicijsko preganjanje posameznikov in posameznice (npr. renski misticizem). V drugih primerih pa je cerkvena institucija posameznike in posameznice (npr. Terezija Avilska, Ignacij Loyolski, Katarina Sienska) za njihova mistična izkustva, videnja, doživetja in spoznanja nagradila z najvišjimi cerkvenimi imenovanji – postali so svetniki<sup>58</sup>. V takih primerih lahko postane subjektivna emocionalna izkušnja temelj za (pre)oblikovanje institucij, organizacij ali nasploh za družbeno spremembo.

---

58 "Beatifikacije in kanonizacije so bile v Rimskokatoliški cerkvi vedno politika. Zadevale so interese in vprašanja družbene moči. V širšem sociološkem smislu so bile način uveljavljanja idealov, ki so utrjevali družbeni red, kakršen je v danem času in prostoru ustrezal instituciji in njenim zaveznikom." (Smrke 2010)

## ***2.6 Ljubezen in pokorščina – primarna in sekundarna čustva v redovni ustanovi***

Simmel v eseju *Eros, platonski in sodobni* (Simmel 2000) poudari, da bi se filozofi morali nemudoma posvetiti ljubezni, če bi svoj trud želeli usmerjati primerno življenjski moči, ki jo ima ta v družbi. "Morda je bila med vsemi velikimi življenjskimi vprašanji še najbolj zapostavljena ljubezen, kot da bi šlo za postransko zadevo, navadno pustolovščino subjektivnega duha, ki ni vredna resnega in neusmiljenega objektivnega filozofskega prizadevanja." (Simmel 2000, 217) "Ljubezen najdemo v srčiki religijskega življenja kot temeljni način odnosa med človekom in transcendentnim, kot vodilno motivacijo za moralno življenje in za številne kot končno lastnost transcendentnega." (Martin in Runzo v ur. Corrigan 2008, 310) V teističnih tradicijah<sup>59</sup> ljubezen razumejo, kot da izhaja iz božanskega in priteka ne le k odnosom med človekom in Bogom, pač pa tudi v odnose med ljudmi. V neteističnih tradicijah, kot sta budizem in konfucionizem, je ljubezen lastnost preobražene osebe, ki je skladna z neosebni transcendentni. (Martin in Runzo v ur. Corrigan 2008, 311) Kadar govorimo o ljubezni kot religijskem čustvu, imejmo v ospredju transformacijo oziroma preobrazbo sebstva (jaza). Sprememba naj bi bila posebej intenzivna, kadar je razumljena kot posledica "romantičnega" ljubezenskega odnos med posameznikom in transcendentnim. "Tako ne sme biti presenetljivo, da najdemo krščanske mistike, islamske sufije in hindujske častilce, ko o tej izkušnji govorijo kot o 'trpljenju' ali ognju, ki vse uniči, ali o uničenju jaza v topilnici, ki jo imenujejo ljubezen, ali o anihilizmu." (Martin in Runzo v ur. Corrigan 2008, 312) V takih primerih posamezniki v odnosu do transcendentnega občutijo razpetost med trpljenjem na eni in neopisljivo radostjo na drugi strani. Način preobrazbe posameznika na podlagi t. i. religijske ljubezni je mogoče opazovati s pomočjo institucionaliziranih praks, ritualov, postopkov in načinov, ki "izvablajo" oziroma spodbujajo točno določena religijska čustva ter ustvarjajo prostor posebnemu, religijskemu "svetu ljubezni". Z institucionalizacijo praks, ki zadevajo čustva, so religijske institucije disciplinirale in kanalizirale neobvladljivost, nepredvidljivost, eksplozivnost ljubezni pa tudi drugih čustvenih stanj (ekstaza, upanje, melanholija, sovraštvo, nasilje idr.).

V krščanstvu razlikujejo med erosom kot erotično ljubeznijo in agape (latinsko caritas), ki je usmerjena v Boga, v drugega človeka in v svet. (Škamperle 2004, 4) "Božja ljubezen, ki ni odraz potrebe ali recipročnosti, je agape. Po Avguštinu mora idealna ljubezen med dvema

---

<sup>59</sup> Judovstvo, krščanstvo, islam, bahai, bhakti hinduizem in sikizem.

človekoma spominjati na agape, na božjo ljubezen." (Martin in Runzo v ur. Corrigan 2008, 317) Agape bomo razumeli kot zgodnjekrščanski poskus oddaljiti se od erotične ljubezni, ki naj bi bila pogojna in odvisna od tega, ali jo zaslužimo ali ne. Če naj bi za erotično ljubezen veljalo, da izhaja iz potrebe in iz hrepenenja, torej iz nekega pomanjkanja, naj bi agape izhajala iz preobilja in velja za brezpogojno ljubezen. Agape naj bi veljala za višjo stopnjo ljubezni, ker s tem, ko ljubi, ustvarja vrednost objekta. Eros pa naj bi bil nižja oblika ljubezni, ker ljubi, šele ko prepozna vrednost objekta. (Martin in Runzo v ur. Corrigan 2008, 317)

Krščanski mistiki so se v svojih pisanjih največkrat nanašali na biblično besedilo Visoke pesmi. Govorili so o t. i. zamaknjeni ljubezni, pri čemer so popisovali intenzivno in strastno razmerje med posameznikom oziroma njegovo dušo ter transcendentnim. Odlomek iz Visoke pesmi:

*"Pridi, moj ljubi, pojdiva na deželo, prenočujva po vaseh. Tam ti bom podarila svojo ljubezen. Nadliščki dajejo svoj vonj in pri naših vratih je samo žlahtno sadje: novo in staro, moj ljubi, zate sem ga shranila."* (VP 7,12–7,14)

Kljub ostro začrtani ločnici med erotično ljubeznijo, ki se nanaša na dva posameznika, in tisto, ki se nanaša na transcendentno, so posamezniki za opisovanje t. i. zamaknjene ljubezni uporabljali enake prispodobe kot za opisovanje ljubezni med dvema posameznikoma. Na ta način je erotična ljubezen integrirana v agape. (Martin in Runzo v ur. Corrigan 2008, 313)

Vso razpravo o razlikah med agape in erosom pa bi lahko povzeli v idejo o čistosti in nečistosti ljubezni, ki je odraz izrazito negativnega odnosa Cerkev do spolnosti. Katoliška cerkev po svojem nauku povzdiguje *agape*, ljubezen do bližnjega, in hkrati omejuje, prepoveduje ali celo zatira *eros*, libidinalno ljubezen med posamezniki. Popolno odpoved libidinalni ljubezni zahteva od tistih, ki v Cerkvi opravljajo duhovniški ali redovniški poklic. Celibat ali zaobljuba čistosti od "posvečenih" zahteva popolno odpoved spolnosti. Na vprašanje, kako je v redovni skupnosti kontrolirala potrebo po spolnosti, je bivša hrvaška redovnica odgovorila:

*Ko o nečem ne razmišljate, če tega ne prakticirate, vam ne manjka. Manjka vam tisto, česar ste vajeni. Sprejeti je treba tri zaobljube: čistost, pokorščino in uboštvo. Če živiš čistost, če ne misliš o tem, če misli okupiraš s čim drugim, pozornost preusmeriš drugam, potem ti*

*to sploh ne pade na pamet. Če pa bereš literaturo ali gledaš filme s seksualno vsebino in s pornografijo in si poleg tega še nezadovoljen s svojim poklicem, potem je normalno, da padeš v krizo. Če pa svoje življenje usmeriš tako, da imaš za vse odpovedi kompenzacijo, potem ti nič ne manjka. Če Bog od tebe nekaj pričakuje, potem ti tudi podeli milost, da lahko to preneseš. Meni niti v enem samem trenutku ni manjkal niti partner, niti seks, niti otroci, niti karkoli drugega.*  
(Juretić v Gaura 2008)

Ko začnejo posamezniki kompenzatorje nadomeščati z resničnimi nagradami, lahko postane njihovo delovanje z vidika organizacije in doseganja njenih ciljev nelegitimno. Prav na tem mestu ne smemo mimo aktualnih afer spolnih zlorab otrok, ki jih zadnja leta odkrivajo na Irskem, v Angliji, Nemčiji, Avstriji, Ameriki in (le redko) tudi pri nas. Če se moralnega vrednotenja kršitev celibata, ki zadevajo prakticiranje spolnosti med odraslimi ljudmi, lahko vzdržimo, pa je treba posebej odločno in kritično nastopiti v primerih, v katerih je Cerkev s prikrivanjem identitete duhovnikov kršiteljev in njihovih dejanj vrsto let dopuščala spolne zlorabe otrok. V tem primeru seveda ni šlo za kršitev notranjih pravil, ki bi jih lahko označili kot stvar Cerkve in njenih pripadnikov, ampak za kazniva dejanja, ki jih družba tako moralno kot zakonsko najhujše sankcionira (pravni sistemi nacionalnih držav, Evropske unije).

Ker bi dosledna analiza deviacij, ki izvirajo iz zahteve po odpovedi spolnosti, terjala več prostora pa tudi drugačne metode in posebna vprašanja, se preučevanju problema več kot toliko ne bomo posvečali. Na tem mestu povejmo še, da je lahko problematično, če organizacije postanejo pribežališče ali skrivališče, kjer je mogoče uživati "prepovedane nagrade". O nagradah in kompenzatorjih, ki jih ponujajo religijske organizacije, bomo bolj podrobno govorili v četrtem poglavju. O spolnosti pa smo spregovorili tudi v poglavju Tri odpovedi – konstitutivni elementi redovniškega poklica.

Po eni strani krščanstvo zatira eros, po drugi strani pa povzdiguje agape. Slednja velja za večvredno ljubezen, ker naj bi prihajala od Boga. V teoloških formulacijah se ta ljubezen kaže kot konstituens krščanskih institucij in organizacij. "Ta ljubezen, ki združuje, je ista ljubezen, ki spodbuja, da se tudi drugim posreduje izkušnja občestva z Bogom in z brati. /.../ Božja ljubezen hoče preživeti svet: tako postane bratska skupnost misijonarka te ljubezni in preroško znamenje njene združujoče moči." (Bratsko življenje v skupnosti 1994, 45) Četudi



svetopisemski stavek "Kristusova ljubezen nas sili" (2 Kor 5,14)<sup>60</sup> jasno izraža, da gre, teološko gledano, za zunanjo, od človeka ločeno silo, bomo to "silo" v sociološkem jeziku opredelili kot posamezniku lastno, notranjo težnjo, vzgib, ki ga motivira, da vstopa v točno določene interakcije, ki so utemeljene v religijskem. V nadaljevanju pogledimo, kako o moči ljubezni in njenih povezavah z Bogom govorijo slovenske karmeličanke:

*"Bog je dober, neskončno dober, Bog je sama ljubezen!"* (karmeličanka, 62 let, v Čertalič 1995, 91)

*"Kristusova ljubezen me priganja in gorje mi, če ne bi tega vršila!"* (karmeličanka, 62 let, v Čertalič 1995, 80)

*"Ljubezen do Boga je zmagala in zapustila sem vse."* (karmeličanka, 33 let, v Čertalič 1995, 77)

*"Ob vstopu v samostan sem čutila, da je karmel moj dom in je bilo dotedanje življenje neke vrste izgnanstvo. Bila sem polna hrepenenja po popolnem darovanju Bogu v skritosti pred svetom pa tudi pred seboj. Hotela sem živeti s tistimi, ki z vsem srcem in vso dušo ljubijo Boga."* (karmeličanka, 25 let, v Čertalič 1995, 67)

*"In od trenutka, ko sem večni Ljubezni odgovorila z vsem svojim bitjem, se je ta Ljubezen, ki je počelo, smisel in cilj vsakega življenja in vsega stvarstva, v mojem srcu naselila na poseben način – kot neizrekljiva svetloba in mir. Srečna sem!"* (klarisa Marija Mira Senica v ur. Kužnik 2004, 16. dan Šmarnic)

Sociološko bomo izvor te "notranje sile", ki izhaja iz človeka in se nanj tudi nanaša, iskali v družbeno-strukturnih pogojih in kulturnih ter individualnih okoliščinah, ki posameznika v različnih obdobjih življenja v smislu občutij delajo bolj "ranljivega", dovzetnega, občutljivega (npr. mladostni idealizem, mehanizmi primarne socializacije, izguba pomembnega drugega ali kakšna druga dramatična izkušnja). Religijsko čustvo, ki ga lahko razumemo kot rezultat posameznikovih subjektivnih vzgibov in širših družbenih dejavnikov, je pod vplivom religije predelano in prevrednoteno tako, da ima podobo božje ljubezni.

Teološko gledano, je t. i. Kristusova ljubezen vzrok za oblikovanje redovne skupnosti in

---

60 Navedeno po Posvečeno življenje (1996, 83).

vezivo, ki skupnost ohranja. Ko je skupnost oblikovana, velja ljubezen med pripadniki skupnosti za mehanizem, ki skupnost povezuje. Kristusova ljubezen, ki velja kot motivacija za vstop v redovno ustanovo, v ustanovi dobi dodatne pomene, saj so člani redovne skupnosti dolžni skrbeti za to, da bi tudi drugi izkusili t. i. Kristusovo ljubezen. Da bi širili krščanske vrednote in s tem zadostili ciljem religijske organizacije (ohranjanje ali večanje njenega vpliva v družbi), morajo redovniki in redovnice:

- služiti drugim s ponižnim samodarovanjem brez sleherne preračunljivosti,
- kot Peter vztrajno oznanjati božjo besedo, opominjati, svariti, spodbujati,
- biti potrpežljivi,
- delati in se zelo truditi,
- biti pripravljeni sprejemati tudi trpljenje in mučeniško smrt. (Posvečeno življenje 1996, 81)

Služenje, ponižno samodarovanje brez sleherne preračunljivosti, potrpežljivost ..., vse to je formulirano kot ljubezen, ki pride od Boga in ki jo posameznik s svojim delom izkazuje Bogu. V skrbi za lačne, razočarane, ponižane, s tesnobo zaznamovane, užaljene in ponižane ženske, preganjane, ostarele in tiste, ki nimajo najmanjših sredstev za dostojno preživetje, naj bi redovniki in redovnice kazali, /.../ "da je božja ljubezen temelj in spodbuda za zastonjsko in dejavno ljubezen". (Posvečeno življenje 1996, 81) S svojim načinom življenja in delovanja naj bi posnemali /.../ "Odrešenika, ki je iz ljubezni do človeka postal hlapec". (Posvečeno življenje 1996, 82) Ljubezen, ki naj bi izvirala od Boga, postane mehanizem, ki posamezniku "pomaga", da nase prevzame tudi največja tveganja. Vzor take ljubezni so svetniki, ki so iz ljubezni do Boga bili pripravljeni sprejeti tudi mučeniško smrt. Pripravljenost na tveganje in popolna predanost ciljem religijske organizacije sta prevrednoteni v krepost.

Ljubezen do objekta religijskega čaščenja se izkaže za čustvo, ki igra pomembno vlogo pri sprejemanju odločitve za vstop v redovno ustanovo in za vezivo, ki med člani pomaga soustvarjati redovno skupnost. Pripadnost skupnosti pa poleg ljubezni ohranja tudi pokorščina. Pokorščino gre razumeti kot posameznikovo odpoved določenim življenjskim svoboščinam in podrejanje osebnih želja in ciljev ciljem skupnosti in/ali vodstva. "Podreditev lastne volje predstojnikovi in v njih gledati 'božje namestnike' je žrtev samega sebe in zahteva vero in ljubezen; brez teh dveh temeljnih teoloških kreposti lahko postane pokorščina vprašljiva in problematična." (Papež 1999, 25) Zaradi visokih stroškov redovnega življenja

(redovne zaobljube) je toliko bolj pomembno, da ima institucija dosledno oblikovana pravila in metode, ki med njimi vzpostavljajo emocionalne vezi. Tako za institucije kot za posameznike so pomembni mehanizmi, ki svobodno voljo vsakega posameznika upravljajo tako, da se je ta pripravljen podrediti skupnemu cilju.

*"Spomnim se, ko so me nekoč vzgojiteljice poslale v trgovino. Imela sem svojo predstavo, kako bi veljalo rešiti zadevo. Po kruh bi na primer lahko šla kasneje. Odgovor nadrejene sestre je bil pričakovan: 'Prav, če ne boš ti, bom pa jaz.' Takoj sem ugotovila, da sem ravnala narobe. V zemljo bi se vdrla." (s. Metka Vrabič v Ivelja 2010)*

Cilj skupnosti in/ali organizacije dobi status višjega ali celo najvišjega in ima prednost pred drugimi manjšimi in partikularnimi cilji posameznikov. Na ta način si skupnost ali organizacija zagotovi preživetje in kontinuiran obstoj. Če motive, ki posameznike privedejo v skupnost in s tem skupnost ustvarijo, združimo v pojmu ljubezen, lahko v pojmu pokorščina združimo tisto, kar skupnosti zagotovi, da posamezniki sledijo zastavljenemu skupnemu cilju. Pokorščina zagotovi, da pod pritiski partikularnih interesov skupnost ne razpade na posameznike, ki bi končno lahko živeli le še kot puščavniki – neodvisni drug od drugega in brez posredniške vloge skupnosti in institucij. Npr. Klara Asiška, ustanoviteljica reda klaris, opominja članice svoje skupnosti, naj se /.../ "varujejo prevzetnosti, nečimrnosti, nevoščljivosti, /.../ godrnjanja, nesloge in razdeljenosti". (Škafar v ur. Ambrož 2004, 42) Pokornost je mehanizem, ki zamejuje in nadzoruje tiste značajske lastnosti ali navade, s katerimi bi posameznik odstopal od ciljev ustanove, ki ji pripada.

V krščanskem nauku pokornost pomeni žrtev, vendar je ta žrtev ovrednotena tako, da je za posameznika videti sprejemljiva: "med pokorščino in svobodo ni nasprotja; nasprotno, pokorščina vodi do resnične svobode". (Papež 1999, 21) Tako jo vidijo tudi redovnice:

*"Ubogljivost je krepost, ne breme. Navsezadnje smo se svobodno odločile, da bomo ubogljive." (s. Metka Vrabič v Ivelja 2010)*

Teološko gledano, je posameznik instituciji pokoren, ko se je zaradi ljubezni do Boga pripravljen odpovedati sebi. "Ko pride človek v radikalnost pokorščine, mu je podeljeno tisto, po čemer je v svoji najgloblji notranjosti že vedno hrepenel: ne več razpolagati s seboj. To nikakor ni odsotnost lastne volje, pač pa se zdi prav moja resnična volja, ki je v tem, da se na meni zgodi božja volja, volja cerkvenih predstojnikov." (Adrienne von Speyr v Štrukelj 1986,

231) Kljub temu da je pokorščina poleg uboštvu in čistosti le eden od treh konstitutivnih elementov redovniškega poklica, jo bomo vzeli za najpomembnejšo za ohranjanje redovnih skupnosti. Kršitev katerekoli od treh zaobljub je opredeljena kot nepokorščina: "trdovratna nepokorščina zakonitim predstojnikom v važnih stvareh" pa je zadosten razlog, da se "trdovratni nepokorni" član odslovi iz ustanove. (Kan. 696 § 1 v Papež 1999, 27)

Ljubezen in pokorščina sta čustvi, ki jih je religija na svojstven način priredila in predelala tako, da sta videti usmerjeni na Boga. Upoštevač Simmlov koncept primarnih čustev, bi lahko rekli, da sta občutenje ljubezni do religijskega objekta in potreba po izražanju te ljubezni tisto, kar posameznike spodbuja v interakcije z drugimi, ki podobno občutijo. V redovni skupnosti je življenje organizirano tako, da člani redovne skupnosti t. i. ljubezen do Kristusa ohranjajo, vzdržujejo, doživljajo in izražajo tudi v skupnosti. V tem smislu lahko rečemo, da ima ljubezen, ki je v skupnosti na zapovedan ali vsaj priporočljiv način usmerjena na objekt religijskega čaščenja, značaj čustva, ki ga Simmel imenuje za sekundarno čustvo. Podobno je s pokorščino. Kadar posamezniki čutijo potrebo po podreditvi lastne volje religijski avtoriteti, to je religijski organizaciji, lahko govorimo o pokorščini kot primarnem čustvu, ki podobno čuteče posameznike združi v skupnost. Ko to potrebo sistematično in metodično ustvarja, spodbuja institucija, pa lahko o pokorščini govorimo kot sekundarnem čustvu.

Kadar v redovih govorijo o čustvih (denimo o ljubezni kot počelu in edinem smislu obstoja institucije), lahko rečemo, da bolj kot na birokratske organizacije spominjajo na prijateljske, družinske, partnerske skupnosti. Čeprav so v bistvu organizacije, take skupnosti temeljijo na čustvenih vezeh med člani, ki drug drugemu zagotavljajo emocionalno energijo in institucijam omogočijo preživetje. Kadar v institucijah, ki imajo skupnostni značaj, prihaja do sprememb, je pomembno, da se opredelijo tudi emotivni temelji skupnostnega življenja.

Znova začeti pri Kristusu torej pomeni znova najti prvo ljubezen, navdihujočo iskrico, pri kateri se je začela hoja za Kristusom. /.../ Edino zavest, da smo deležni neskončne ljubezni, nam lahko pomaga premagati vsako osebno težavo ali težavo ustanove. Posvečene osebe ne bodo nikoli mogle biti ustvarjalne, sposobne prenoviti ustanovo in odpreti novih potov za pastoralo, če ne čutijo, da jih poživlja ta ljubezen. Prav ta ljubezen nam daje moč in pogum, vliva drznost in omogoča, da si vse upamo. (Znova začeti pri Kristusu 2003, 41)

"Ravno v tej zahtevi, da je namreč treba religiozno danost nenehno vključevati v čustveni tok in vedno znova oblikovati gibanje tega toka – podobno kot spreminjajoče se vodne kapljice oblikujejo trdno podobo mavrice –, se skrivata moč in globina religije." (Simmel 2000, 285)

Stopnja politizacije čustev, to je potreba po njihovem ponovnem opredeljevanju, je izrazitejša in vidnejša v razgibanih časih spreminjanja ustaljenih družbenih vzorcev. Npr. pri nas na prehodu iz 19. v 20. stoletje, ko je verska prenova vključevala kontrolo čustev. (Šadl 1997, 201) V tem času je Cerkev organizirala in podpirala nastanek različnih religijskih organizacij (bratovščin, redov, družb ...), ki so med ljudmi spodbujale versko gorečnost. Več o tem sledi v petem poglavju.

Redovniški diskurz o čustvih, ki se teološko kažejo kot del odnosa z Bogom (kot da prihajajo od Boga in kot da so k Bogu usmerjena), je specifična oblika religijske predelave primarnih in sekundarnih čustev. Za upravljanje in nadzorovanje čustev ustanove razvijejo mehanizme. O mehanizmih, ki regulirajo čustva v redovni ustanovi, bomo govorili v naslednjem poglavju. Ob tem pa se zastavi tudi vprašanje, kateri družbeni in subjektivni dejavniki sprožijo potrebo po izražanju čustev. O družbenih dejavnikih redovništva bomo govorili v petem in šestem poglavju.

## **2.7 Redovna ustanova kot totalna ustanova**

Mehanizem, s katerim redovne ustanove upravljajo posameznikovo življenje in pri tem natančno regulirajo tudi sfero njegovega doživljanja, bomo skušali opredeliti z opazovanjem redovnih skupnosti kot totalnih ustanov. "Moderna družba je organizirana tako, da posameznik spi, se igra in dela na različnih mestih, z različnimi soudeleženci, pod različnimi avtoritetami in brez enega skupnega racionalnega načrta. Temeljna značilnost totalnih ustanov je, da te meje zlomi in posameznikovo življenje podredi enemu samemu racionalnemu načrtu, katerega namen je uresničiti uradni cilj ustanove." (Goffman 1961/1987, 17) Po Goffmanu za totalne ustanove veljajo naslednje lastnosti:

1. vse dejavnosti posameznikovega vsakdanjega življenja potekajo na istem prostoru in pod isto avtoriteto.
2. Vse dejavnosti potekajo v pričo velikega števila drugih, ki so med seboj enaki in ki morajo stvari početi skupaj.
3. Vse faze dnevnih aktivnosti so jasno določene in načrtovane ter omejene s številnimi formalnimi pravili.
4. Vse aktivnosti se združujejo v edini racionalni načrt, ki je oblikovan tako, da izpolni uradne cilje institucije. (Goffman 1987, 17)

Med redovnimi skupnostmi se Goffmanovi opredelitvi totalnih ustanov najbolj približajo svetobežne, kontemplativne ustanove. Za aktivne, apostolske redove namreč velja, da lahko njihovi člani svoje dejavnosti opravljajo tudi zunaj redovne skupnosti in so torej v neposrednem stiku z "zunanjiimi". Če so redovnice zaposlene kot učiteljice ali kot medicinske sestre, morajo zapuščati prostore redovne skupnosti. Usmiljenke – hčere krščanske ljubezni so pogosto živele kar v bolnišnicah, kjer so bile zaposlene. V času trajanja delovnih obveznosti, ki potekajo zunaj redovne ustanove, so redovnice podrejene delodajalcu, ki je lahko povsem neodvisen od redovne ustanove ali od Cerkve. Zaradi narave poklica, ki ga opravljajo, so lahko stiki z ljudmi raznovrstni in vloge, ki jih opravljajo v svetu, med seboj različne. Prav tako se lahko zgodi, da je urnik redovnega življenja podrejen obveznostim, ki jih član redovne skupnosti opravlja zunaj. Če med seboj primerjamo kontemplativne in apostolske oblike redovnega življenja, bomo rekli, da imajo kontemplativne več značilnosti totalnih ustanov.

Vsaka totalna ustanova /.../ "je eksperimentiranje s posameznikovim jazom". (Goffman 1987, 22) Radikalna reglementiranost vsakdanjega življenja, ki ji je posameznik podvržen z

vstopom v totalno ustanovo, zagotovi pogoje za osebno sesutje posameznika. Če je posameznik pripravljen, da bo sledil voditeljevim navodilom, se bo osebno, individualno, subjektivno v njem umaknilo in dovolilo kolektivnemu, objektiviranemu, zunanjemu, da zavzame osrednje mesto in zgradi novo, trdno, drugačno identiteto, ki je v primeru religijske institucije utemeljena na religioznem. S pomočjo sredstev, ki pomenijo odpovedovanje, zatajevanje, mrtvičenje, individualno v posamezniku izgine in odstopi prostor komunitarnemu.

Za kontemplativne redove velja radikalna oblika resocializacije: /.../ "smisel vseh navidezno nesmiselnih pravil, opazk, postov, pokorščin, kazni, ponižanj in del, ki rutinizirajo eksistenco v kontemplativnem samostanu, je, da nam služijo kot opomin, kdo smo in kdo je Bog – da lahko postanemo bolni zaradi sebe in se obrnemo k njemu v sebi, k naši lastni očiščeni naravi, ki je postala zrcalo njegove velike dobrote in njegove neskončne ljubezni ..." (Merton v Goffman 1987, 49) Za razliko od zavodov, zaporov, bolnišnic, vojske in drugih tipov totalnih ustanov so posamezniki v samostanih osebno motivirani in pripravljeni na sprejemanje pravil in odpovedi ter si pokorščino in podrejanje avtoriteti lahko celo želijo. Posamezniku, ki je sveta naveličan ali ga obremenjuje občutek krivde, lahko mrtvičenje jaza prinese psihološko olajšanje. (Goffman 1987)

Michael Hill pri analizi tipologij verskih redov ugotavlja, da se samostansko življenje v določenih ozirih razlikuje od drugih totalnih ustanov, denimo od življenja v zaporih in bolnišnicah:

- v samostanih ni razlike med zaposlenim osebjem in člani, varovanci, gojenci – vsi so namreč člani skupnosti,
- zato so vsi udeleženci skupnosti podvrženi enakim vrednotam in normam,
- redovni nauk ima funkcijo krepitev odločitve za vstop in skuša posameznike do smrti zadržati v ustanovi, njegov namen ni posameznika pripraviti na vrnitev v zunanji svet,
- menih ali nuna lažje izstopi iz samostana kot zapornik iz zapora. (Hill 1971, 55)

V bolnišnicah, zaporih, prevzgojnih zavodih, na služenju obveznega vojaškega roka ... udeležba posameznikov ni stvar proste izbire in je običajno opredeljena za določen čas, v izjemnih primerih za zmeraj. Redovne skupnosti se od navedenih totalnih ustanov ključno razlikujejo po tem, da posameznice vanje vstopajo prostovoljno<sup>61</sup> in s prepričanjem oziroma

61 Več o tem smo spregovorili v poglavju 2.1.1 Svobodnost sprejemanja odločitve za življenje v redovni

motivacijo, da bodo tam ostale vse življenje. Ker lahko posameznice s formalnopravnega stališča ustanovo kadarkoli zapustijo,<sup>62</sup> je za obstoj redovne skupnosti toliko bolj pomembno, da zna upravljati s posameznikovimi čustvi, ki krepijo občutek pripadnosti in zavezanosti članov skupnosti. Emotivni menedžment se nanaša na odnose med člani skupnosti in na odnos do objekta religijskega čaščenja. Zaradi njihove dvojne narave, ker delujejo kot organizacije (formalna pravila) in kot skupnosti (čustvena povezanost članov), Goffman (1987) totalne ustanove imenuje za družbeni hibrid.

V nadaljevanju bomo pogledali, katera pravila opredeljujejo redovno življenje kot formalno organizacijo in kako rituali regulirajo življenje v redovni skupnosti. Tisti redovi, ki skušajo biti podobni totalnim ustanovam, so veliko bolj podobni prvim meniškim skupnostim in so v tem smislu ključno drugačni od drugih modernih in postmodernih organizacij in skupnosti. Ker je razlika med redovno skupnostjo in njenim okoljem najbolj očitna prav v svetobežnih, premišljevalnih redovih, se bomo tem bolj podrobno posvetili. Vzeli jih bomo za idealnotipski model redovništva, od katerega se aktivni redovi (v nekaterih pogledih) zaradi svoje drugačne narave iskanja religijske odrešitve oddaljujejo ali se mu približujejo.

---

*ustanovi*

62 O težavnosti izstopa iz redovne skupnosti glej Bezjak (2004).



## **2.8 Mehanizmi upravljanja s čustvi v redovni ustanovi**

Ker v totalni ustanovi za vse segmente življenja obstajajo pravila, lahko takšno življenje deluje urejeno in nasprotje anomiji. Na formalnopравnem nivoju opredeljuje redovno skupnost kot organizacijo in njeno vpetost v strukturo Cerkve redovno pravo (Papež 1999). To opredeljuje tudi pravice in odgovornosti članov do reda in do Cerkve. Vsak od redov pa je pri svojem delovanju zavezan lastnim vodilom in konstitucijam, ki jih je potrdil papež ali pristojni škof in s tem redu priznal legitimnost za delovanje. Poleg tega redovi upoštevajo tudi zapuščino pomembnejših likov iz lastne zgodovine.<sup>63</sup> Posamezne redovne hiše ali skupnosti lahko spoštujejo še specifična pravila, pobožnosti, molitve, običaje, ki so stvar tradicije skupnosti.<sup>64</sup> Ker člani redov živijo skladno z vnaprej jasno določenimi in formaliziranimi pravili, je red formalna organizacija.

Da bi posameznica delovala čim bolj skladno s pravili, nameni in cilji organizacije, mora z vstopom v totalno ustanovo na novo zgraditi svojo osebnost in jo čim bolj prilagoditi zahtevam znotraj nje. V procesu preoblikovanja posamezničine identitete je v redovni skupnosti velikega pomena razločevanje realnosti in njenih sestavin na svete in profane. Redovniška identiteta se oblikuje tako, da je čim bolj vezana na sveto in čim manj na profano. Razločevanje svetega in nesvetega poteka s pomočjo ritualov. "Namen tega je postaviti v središče, izraziti in sakralizirati tisto, kar bi bilo sicer razpršeno, neizraženo in profano." (Paden v Smrke 2000, 51) Kadar religije med seboj razlikujemo po stopnji ritualiziranosti, ugotovimo, da so med njimi velike razlike. Razlike pa obstajajo tudi znotraj ene religije. Za krščanstvo velja, da so protestantske cerkve najmanj ritualistične, pravoslavne najbolj, katoliška pa je nekje vmes. In celo znotraj ene cerkve so stopnje ritualiziranosti lahko različne, npr.: /.../ "hiperritualiziranost natančno reglementiranega samostanskega življenja nekega katoliškega reda na eni strani in hiporitualiziranost religijskega življenja zgolj 'občasnega' katoličana na drugi strani". (Smrke 2000, 53)

---

63 Karmeličanke poleg prenoviteljev Terezije Avilske in Janeza od Križa, ki sta redu zagotovila temeljna vodila za življenje, častijo članice in člane redov, ki jim je red priznal izredne dosežke: Marijo Magdaleno de' Pazzi, brata Lovrenca od Vstajenja, Terezijo Margareto Redi od Presvetega Srca Jezusovega, Terezijo sv. Avgušтина in sestre, Mirjam Križanega Jezusa, Terezijo Deteta Jezusa in Presvetega Obličja, Elizabeto Presvete Trojice, Rafaela od sv. Jožefa, Terezijo Jezusovo Andsko, Terezijo Benedikto od Križa – Edith Stein, Tita Brandsmo, Gerarda Tomaža Stantiča ... Slovenske karmeličanke častijo prvi priorici karmeličank v Sloveniji Ano in Agnes Morsey-Picard. (Debevec 2005)

64 Tako je npr. pri klarisah v Nazarjah vsaj ena od redovnic zmeraj pred oltarjem, kar imenujejo stalna adoracija pred Najsvetejšim. Klarise v Dolnicah pri Ljubljani zaradi premajhnega števila članic stalne adoracije ne morejo praktirati.

"Ritual na splošno (sekularni – neverski in verski) je družbena interakcija, v kateri vsak udeleženec izvede vnaprej določeno vlogo. Poteka v določenem času, v določenem časovnem razponu in vsebuje vnaprej določene dogodke. Ko se enkrat začne, mora ritual (obred) po določenem scenariju priti do konca." (Smrke 2000, 50) Po Cazeneuveu se s pomočjo obredov kot simbolnih akcij posameznik povezuje s svetimi silami ali se od njih odmika. Cilji obredov so lahko različni: lahko odstranijo nečistost, lahko upravljajo z magično silo, lahko človeka povežejo s svetim načelom, ki ga presega. (Cazeneuve 1986) Zaradi obredov, ki življenje v samostanu povezujejo s svetim načelom, lahko življenje zunaj samostana deluje profano. Videli bomo, /.../ "da je funkcija nekaterih obredov prav to, da uveljavljajo sveto kot tako, da z negativnimi stališči kažejo, da sveto ločuje od človeškega bivanja prav transcendiranje tega bivanja, da pa obredja s pozitivnimi dejanji hkrati tudi uresničujejo udeležbo človeka v svojih višjih arhetipih se pravi uresničujejo sakralizacijo, posvetitev človeškega bivanja." (Cazeneuve 1986, 185)

Redovne skupnosti z rituali zagotovijo temeljne elemente t. i. ustanove posvečenega življenja: posvečene osebe, posvečeni prostor in posvečeni čas. S pomočjo obredov se redovno življenje sploh tvori in se vzpostavlja kot več vredno od "običajnega" življenja "neredovnikov". Posvečeni prostor, čas in osebe skupaj tvorijo t. i. ustanovo posvečenega življenja. Ta pa kot nekaj posebnega in od drugih družbenih institucij povsem drugačnega obstaja s pomočjo natančno opredeljenih pravil. V primeru zahodnih redov bomo pravila in rituale redovnega življenja strnili v pojem krščanske askeze, utemeljene na zaobljubah pokorščine, čistosti in uboštva, ki simbolizirajo odvzetost od profanega sveta in tvorijo sakralizirano realnost.

Odvzetost od profanega sveta in oblikovanje sakralizirane realnosti bomo preučili na primeru dveh kontemplativnih redovnih skupnosti, ki delujeta pri nas. Na primerih klaris in karmeličank bomo pokazali, kako ustanove poskrbijo za konstrukcijo t. i. ustanove posvečenega življenja. Pozornost bomo namenili obredu posvetitve oseb, posvečenim prostorom in posvečenemu času, ki skupaj tvorijo posebno realnost.

### 2.8.1 Posvečene osebe

Z vstopom v redovno ustanovo se za posameznico začne obdobje t. i. formacije, ki pomeni proces izoblikovanja redovniške identitete in lahko traja več let. Teološki pojem "formacija" bomo nadomestili s sociološkim – resocializacija. V obdobju resocializacije posameznica prekine stike s pomembnimi drugimi iz preteklosti in se pod vodstvom učiteljice novink v celoti posveti spremembam, ki jih zahteva njena nova vloga – redovniški poklic. Proces oblikovanja redovniške identitete običajno vključuje tri faze in tri družbene prehode: postulat, noviciat in vstop v obdobje polnopravnega redovnega življenja. Prehod iz postulata v noviciat simbolizira obred t. i. preobleke. Prehod iz noviciata v redovno življenje pa simbolizira t. i. izrekanje zaobljub: najprej začasnih in potem še večnih. Formacija kot proces oblikovanja redovniške identitete se zaključi z obredom izrekanja večnih zaobljub. Dolžina trajanja posameznih obdobj je odvisna od konstitucij reda in se lahko skrajša ali podaljša skladno s posameznimi prizadevanji ali z oceno pristojnih oseb v skupnosti.

*"Velik obred v tistem času (50-a leta 20. stoletja, op. S. B.) je bila preobleka. To je bilo zelo slovesno – z mašo – in povabljeni so bili sorodniki, čeprav še nismo sprejele nobene zaobljube. Samo preobleka. Včasih je bilo menda še bolj slovesno. No, in potem sem postala novinka." (Aktivna 1.2, 2005)*

T. i. preobleka je prvi obred, ki v redovni skupnosti simbolizira prelom s preteklim življenjem in naznanja začetek novega. "Pri preobleki prejme postulantka novo ime, ki ga določi priorica, navadno v soglasju z njo, in redovno obleko, ki je karmeličanka nikoli več ne odloži, ker je znamenje njenega posvečenja." (Čertalič 1995, 58) Obred, v katerem posameznica sprejme uniformo reda in redovno ime, lahko primerjamo z vstopom v vojsko, kjer posamezniku odvzamejo civilno obleko, mu dajo vojaško uniformo in njegovo ime nadomestijo s številko. S postopkom, ki se v redovništvu imenuje preobleka, institucija na zelo jasn način ogrozi posameznikovo preteklo identiteto in jo nadomesti z novo. (Goffmann 1987) Zelo nazorno je občutenje tega prehoda opisala slovenska pesnica in prevajalka Kristina Brenkova:

*"Po četrtem letniku so me hoteli preobleči in me preimenovati v sestro Ksenijo. Si predstavljate? V tujko. Ker moj oče ni več zmožel plačevati šolanja, naj bi postala redovnica. Imela sem samo sedemnajst let in od hudega sem čez noč osivela. Uprla sem se, zbežala." (Brenkova v Hostnik 2007)*

Z obredom t. i. preobleke posameznica preide iz vloge postulantke v vlogo novinke in postane pripadnica točno določene redovne hiše oziroma samostana in v primeru kongregacij še pripadnica neke province.<sup>65</sup> S sprejemom redovne obleke posameznica sprejme novi način življenja in se obveže, da bo ukinila določena interakcijska polja in okrepila nova. Ker taki prehodi nosijo breme "prave odločitve", prinašajo tudi večje osebne prelome in drame. (Ule in Kuhar 2003) Prav zaradi bremen so taki prehodi veliko bolj ritualizirani in lahko v času osebnih kriz delujejo kot vir obnove in spodbuda za vztrajanje v redovnem življenju.

*"Smisel redovne obleke, kjer smo vse enake v uboštvu, preprostosti in ljubezni, ni razosebljanje, pač pa daje možnost množice."* (Kontemplativna 2.2, 2009)

"Redovna obleka ima še druge vrednote: pomaga k istovetnosti z ustanovo, vzpostavlja potrebno 'ločitev od sveta', vzbuja zavest in občutek skupnosti in enakosti, varuje redovno osebo pred napačnim pojmovanjem svobode v obnašanju, je sredstvo pokore, spokornosti in pomaga k večji pobožnosti." (Papež 1999, 131) Pomen obleke ni samo v razosebljanju, krepitvi pripadnosti skupnosti in razločevanju od okolja, pač pa je njen namen tudi simbolizirati vrednote /.../ "kot znamenje posvečenja in pričevanja o uboštvu". (Debevec 2005, 108) Z uniformo redovnice promovirajo vrednote, h katerim težijo redovi in Cerkev.

Redovna obleka je stvar cerkvene tradicije<sup>66</sup> in tradicije posameznega reda. Kontemplativni redovi imajo pogosto še danes obleke, kot so jih nosili njihovi ustanovitelji. Redovna obleka, kot jo nosijo klarise v Nazarjah, naj bi bila narejena po vzoru obleke, ki jo je nosila Klara Asiška v 13. stoletju. Redovne obleke so pogosto neudobne, težke, segajo do tal in zakrivajo celotno telo. Pajčolan, ki pokriva glavo, sega na obeh straneh čez obraz toliko, da je vidno polje redovnic celo nekoliko zamejeno in da se mora obrniti s celim telesom, če želi pogledati v levo ali desno stran. V tem smislu obleka pomaga nadzirati posamezničino gibanje. Aktivni redovi so obleke pogosto oblikovali tako, da bi bile podobne tistim, katerim so se redovnice skušale približati. Ustanoviteljica šolskih sester svetega Frančiška Kristusa Kralja je v 19. stoletju za svoje članice izbrala obleko, ki je bila podobna /.../ "noši tedanjih žena srednjega stanu". (Kodrič in Palac 1986, 22) Ameriške redovnice usmiljenke Seton Hill, ki so v

---

65 Npr. šest uršulinskih samostanov je pri nas združenih v slovensko provinco. Slovenska provinca pa je od leta 1900 vključena v Rimsko unijo. Rimski uniji pripada več kot 2200 uršulink iz 37 držav. (Uršulinke 2010)

66 Korenine redovniškega pajčolana naj bi izvirale iz svetopisemskega izročila: "Vsaka ženska pa, ki moli ali prerokuje z odkrito glavo, dela sramoto svoji glavi /.../ Zato mora ženska imeti na glavi oblast – zaradi angelov." (1 Kor 11, 5–16) (Sveto pismo na internetu 2010). Cerkev je pokrivanje žensk pri bogoslužju zahtevala do leta 1983. (Kuhns 2003)

državljski vojni skrbele za ranjence, so nosile obleko, ki je bila v tistem času značilna za vdove. (Kuhns 2003)

Ko je drugi vatikanski koncil z dokumentom *Perfectae Caritatis* redovom naložil, naj obleko prilagodijo sodobnim razmeram, so nekateri, zlasti ameriški redovi, redovno obleko v celoti odpravili in jo nadomestili s civilno. Takih redovnic na ulicah, v uradih, v trgovinah, na avtobusih po značilnih "nunskih" oblekah ne prepoznamo več. Civilna obleka poveča anonimnost redovnic in zmanjša družbeni nadzor nad gibanjem in delovanjem redovnic zunaj samostanskih zidov. Z redovno obleko redovnice namreč neposredno izkazujejo pripadnost Cerkvi in redovni skupnosti in nosijo "breme", da se morajo tudi zunaj redov obnašati skladno z zahtevami in pričakovanji o redovniškem poklicu. Vse ženske redovne skupnosti pri nas razen Skupnosti Loyola svojim članicam predpisujejo redovno obleko.

*Kontemplativna redovnica je poudarila, da je bil namen drugega vatikanskega koncila povratek h koreninam in ne oddaljevanje od teh in da je v tem smislu prišlo do napačnega razumevanja odlokov. Kontemplativke, ki živijo za samostanskimi zidovi, niso imele potrebe po spreminjanju obleke in imajo še zmeraj enako, kot jo je predvidela ustanoviteljica. Usmiljenke, ki so bile znane po široki beli čepici, ki je bila sicer prepoznavna, vendar je delo z bolniki oteževala, so obleko po njenem mnenju upravičeno prilagodile. Prilagodile so jo pa tudi tiste, ki se ukvarjajo z dejavnostmi, ki prilagoditve niso zahtevale (npr. šolske, uršulinke ...). Pajčolan so nadomestile s krajšo rutko, da se velikokrat vidijo lasje, krila so skrajšale, da segajo nekoliko pod kolena, oblekle bluzice in mikice, ki poudarijo žensko telo. Smisel redovne obleke je po njenem mnenju prav to, da žensko telo skriva in ga naredi Bogu posvečenega.*  
(povzeto po Kontemplativna 2.2, 2009)

Če njene besede strnemo v sociološki jezik, je funkcija obleke ukinitvev posvetnih lastnosti in vzpostavitev redovniške identitete, ki mora od civilne biti radikalno drugačna in tudi jasno izražena. Redovna obleka v nekaterih redovih še zmeraj predstavlja pomemben del redovniške identitete in je zlasti v funkciji zatajevanja, prikrivanja ženskega telesa. Toliko bolj očitno in dosledno je zatajevanje telesnosti v kontemplativnih redovih.

S t. i. preobleko se za posameznico začne obdobje noviciata, ki je namenjeno globljemu spoznavanju redovne zgodovine, karizme in načina življenja. Redovnica se v tem času opremi z znanji, ki bodo nujna za nemoten potek redovnega življenja. Spoznava se s konstitucijami reda, s pomenom in mestom reda v Cerkvi, spoznava zgodbe o svetnikih in cerkveno leto, se uvaja v liturgijo. Pri karmeličankah obdobje noviciata traja leto dni, pri klarisah pa dve leti. (Lešnik 1985) Obdobje noviciata je namenjeno tudi pripravam na sprejem oziroma izrekanje zaobljub, ki pomenijo konec priprav in začetek polnopravnega redovnega življenja.

Obred izrekanja zaobljub simbolizira posamezničino zavezo skupnosti. Redovnice so skupnosti zavezane tako, da so se v obredu, ki spominja na poroko, zaobljubile Bogu. Po končanem obdobju noviciata se posameznica odloči, ali želi ostati v skupnosti. O tem, ali želi posameznico sprejeti za svojo članico, se odloča tudi skupnost. Če je odgovor obeh strani pozitiven, posameznica predstojnici predloži pisno prošnjo za pristop k zaobljubam. V času začasnih zaobljub se posameznice vadijo samostojnega redovnega življenja v skupnosti – to pomeni, da se morajo razločiti od vodstva učiteljice novink in utrditi temelje redovniške identitete. Začasne zaobljube običajno veljajo le nekaj let. Po preteku tega obdobja se posameznica lahko odloči za obnovo začasnih zaobljub. Če zaobljub ne obnovi, mora pristopiti k večnim zaobljubam ali redovno ustanovo zapustiti.

Redovno pravo nalaga, da se večne zaobljube izpovejo med bogoslužnim obredom ob sodelovanju redovnic in drugih vernikov. O tem se naredi dokument, ki ga podpišejo redovnica, dve priči in predstojnica. Kljub temu da se redovnica zmeraj zaobljubi predstojnici, resničnost zaobljub in novi status redovnice dokončno potrди papež. Obred, v katerem redovnico imenujejo Kristusova nevesta, spominja na sklenitev zakonske zveze med moškim in žensko. Redovnice navidezemu ženinu "podarijo" telo in dušo.<sup>67</sup> (Štrukelj 1986) "Karmeličanka se z javnimi in slovesnimi zaobljubami po Cerkvi posveti Bogu in je tako z novim in posebnim naslovom določena za njegovo čast, za graditev Kristusovega kraljestva in odrešenje sveta." (Debevec 1997, 22) Z zaobljubami, ki naj bi jo za vedno povezale z Bogom, /.../ "se sestra odpove vsaki osebni lastnini ter se do smrti poveže s svojim samostanom in

---

67 Karmeličanka v obredu izpove naslednje besede: "Jaz, sestra ... hočem živeti zvesto povezana z Devico Marijo in hoditi za Kristusom, zato pred svojimi sestrami polagam v tvoje roke, mati priorica, za vedno vsemogočnemu Bogu zaobljube čistosti, ubošva in pokorščine po Pravilu in Konstitucijah bosonogih karmeličank reda blažene Device Marije s Karmelske gore. Iz vsega srca se darujem tej družini, ki jo je ustanovila sv. Terezija, da bi z milostjo Svetega Duha in s pomočjo Božje Matere v nenehni molitvi in evangeljski odpovedi, v službi svete matere Cerkve dosegla popolno ljubezen in na veke slavila Presveto Trojico." (Debevec 2005, 59)

redom." (Čertalič 1995, 58)

Povzemimo. Obred posvetitve osebe je časovno, vsebinsko in ritualno določen. S preobleko ter končno z obredom izrekanja začasnih in večnih zaobljub postane posameznica polnopravna članica skupnosti, do katere ima odgovornosti in obveznosti. Ritual posvetitve pomeni zaključek faze družbenega prehoda v samostansko skupnost. Ta prehod v cerkveni hierarhiji pomeni vertikalni oziroma statusni prehod, s katerim posameznica pridobi ugled in položaj v Cerkvi in možnosti polnopravne participacije v redu (npr. sodeluje pri sprejemu odločitev in volitvah predstojnic). Pomeni pa tudi udeležbeni oziroma horizontalni prehod, saj se posameznica z zaobljubami zaveže, da se bo odrekla številnim drugim interakcijskim poljem (npr. prijateljem, sorodnikom, spolnim partnerjem). Čeprav rituali prehodov veljajo tako za kontemplativne kot za aktivne redove, za kontemplativne velja, da je prelom z zunanjim okoljem veliko bolj radikalen in s tem breme prave odločitve toliko večje.

### 2.8.2 Posvečeni prostor

*"O, ko bi drugi vedeli, kako svobodne smo za temi zidovi! Kako srečne smo v tem življenju!"* (Red ubogih sester sv. Klare 2010)

Za vse oblike redovnega življenja v Katoliški cerkvi zakonik cerkvenega prava zahteva določeno stopnjo izločenosti. Izločenost opredeljuje pojem klavzura, ki se v praksi nanaša na fizični prostor, v katerega smejo vstopati le člani redovne skupnosti. "Klavzura je konkretno uresničevanje pričevanja "ločitve od sveta", ki jo zahteva vsaka oblika posvečenega življenja in podpira kontemplativno razsežnost, zbranost, molitveno in bratsko življenje redovne skupnosti." (Papež 1999, 135) Cerkevni kanon za vse oblike redovnega življenja brez izjeme zahteva, da dostop do določenega dela redovne hiše omejijo samo na člane ustanove. Vsaka hiša mora določiti, kateri prostor bo namenila ločenosti od sveta. Zakonik cerkvenega prava loči štiri oblike klavzure: splošno, strožjo, nunsko ali papeško in konstitucionalno.

**Samostanska klavzura**, strožja oblika, velja za samostane, ki so po naravi namenjeni kontemplaciji, samoti, molku, molitvi, pokori. **Konstitucionalna klavzura** je manj stroga in velja za nunske samostane, ki so delno kontemplativni, ker se ukvarjajo tudi z zunanjimi apostolskimi dejavnostmi. (Papež 1999, 135–138) V primerjavi z aktivnimi redovi je klavzurni prostor kontemplativnih redov bistveno bolj razširjen. Še posebej v primeru **nunske**

### **oziroma papeške klavzure, kjer:**

/.../ pod klavzuro spada ves samostan, kjer nune bivajo, tudi vrt, samostanski kor, ki ga od ostalega prostora, namenjenega vernikom, ločuje pritrjena mreža (način ločitve potrdi Apostolski sedež); govorilnica, ki jo mreža deli na prostor za nune in za obiskovalca. V cerkev smejo nune ali samo nekatere, če to dovoljuje lastno pravo in pod pogojem, da je cerkev prazna. Lastno pravo v skladu z določbami Svetega sedeža predpisuje celotno disciplino o klavzuri: izhodi, vstopi, spregledi itd. (Papež 1999, 137)

Tako je razen prostora, namenjenega obiskovalcem, in (morebiti) še cerkve ali kapele vsa samostanska posest pod klavzuro. Za razliko od aktivnih redov pa kontemplativni poznajo še dodatno omejitvev. Redovnice namreč klavzurnega prostora ne zapuščajo razen v izjemnih primerih in s posebnim dovoljenjem.<sup>68</sup> Kajti zaobljuba klavzure zahteva tudi odpoved profaniziranemu prostoru in posledično tudi odpoved socialnim stikom, naravi, stvarjem oziroma vsemu, kar ni pod "klavzurno streho".

Klavzura oziroma izločenost naj bi članom redovnih skupnosti pomagala poglobiti stik s skupnostjo in z objektom religijskega čaščenja. "Sprejeta kot dar in izbrana kot svoboden odgovor ljubezni je klavzura tisti kraj duhovnega občestva z Bogom in brati in sestrami, kjer omejenost prostora in stikov deluje v prid ponotranjanja evangeljskih vrednot." (Posvečeno življenje 1996, 61) Klavzura je pripomoček, ki skupino članov vzpostavlja kot ekskluzivno, specifično in partikularno skupnost. Vsaki skupnosti zagotovi prostor za druženje s transcendentnim – prostor, kjer je profano in zunajskupnostno izločeno. Tiste, ki so v klavzuri, naj bi varovala pred nepomembnostmi in jih osvobodila nebistvenega. "Klavzura spodbuja trajno hrepenenje srca po nenehnem gledanju Ženina in po nebeški blaženosti v zrenju Gospoda; z darovanjem, predanostjo in zrenjem Boga, z očiščujočim plamenom Božje navzočnosti se nuna pripravlja na polnost blaženosti v nebeškem kraljestvu." (Ambrož 2004, 178)

Zaradi specifične oblike življenja, ki temelji na radikalni izključenosti, izločenosti iz

---

<sup>68</sup> Omenimo samo dve izjemi, ki ju omenjajo slovenski redovi: izhod v primeru volitev ali kakšnih drugih zahtev posvetnih oblasti, ki jih v njihovem imenu ne more opraviti nihče drug, ter v primeru obiska zdravnika, kadar ta zdravljenja ne more izvršiti za samostansko ograjo. Za oboje je zahtevano škofovo dovoljenje. (Lešnik 1985) Karmeličanke (Debevec 2005) omenjajo še srečanja z redovnicami iz drugih karmelov, ki jih organizira redovno vodstvo in so redka.



profanega okolja, si kontemplativni redovi prizadevajo ostajati čim bolj samozadostni, saj jim to omogoča relativno visoko stopnjo zaprtosti do okolja. Velikokrat so umaknjeni na podeželje. V Sloveniji imajo klarise samostan v Nazarjah in v Dolnicah pri Ljubljani. Karmeličanke v Sori pri Medvodah in v Mirni Peči na Dolenjskem. Cistercijani imajo samostan v Stični. Kartuzijani v Pleterjah.<sup>69</sup> Njihova posest je običajno obdana s kamnito ograjo v obliki zidu, ki ne predstavlja samo fizične meje, pač pa tako tistim zunaj kot tistim znotraj zamejuje vidno polje. Stiki z zunanjim svetom so zelo omejeni in o njihovi dolžini, trajanju in pogostosti zmeraj obstajajo pravila. Tako kot za vse ostale dejavnosti tudi dovoljenje za obisk podeli predstojnica oziroma predstojnik samostana. Ker "ljudje od zunaj" lahko prihajajo na obisk k redovnicam, k bogoslužju ali zaradi drugih opravkov, je znotraj samostana določena še ena fizična meja. Stik z redovnicami lahko poteka le preko line, ki je opremljena s kovanimi rešetkami. Te dokončno simbolizirajo ločenost samostanskega življenja od vsega ostalega in opozarjajo, da so redovnice za večno izbrale življenje v izločenosti iz družbe.

### 2.8.3 Posvečeni čas

Sveti prostor je eden od pogojev za to, da obred vzdržuje človeško participacijo s svetim in transcendenco svetega, drugi pogoj je sveti čas. (Cazeneuve 1986, 199)

*"Strogi red, zapovedani posti, nočno bdenje in molitev, spokornost, molk, delo ... O, koliko svobode in veselja nam prinaša to življenje!"* (Red ubogih sester sv. Klare 2010)

V karmeličanskem samostanu redovnice vstajajo ob 5.20 zjutraj in ležejo k počitku ob 22 uri. Dan je razdeljen na tri aktivnosti: molitev, delo in sprostitvev ter počitek. Delu so namenjene slabe štiri ure v dnevu. Sprostitvi oziroma rekreaciji sta namenjeni dve uri v celem dnevu in še ena ura pred spanjem.<sup>70</sup> Sedem ur je v samostanu namenjenih spanju. Preostali čas, to je devet ur, je namenjen molitvi, kontemplaciji, spraševanju vesti, premišljevanju. (Sestre karmeličanke 2010) Vsaka od dejavnosti v karmeličanskem samostanu, ne glede na to, ali jo opravljajo kolektivno ali v samotni, je do minute natančno opredeljena.<sup>71</sup> Visoka stopnja

69 Ni pa to nujno, saj je npr. najstrožji karmeličanski samostan v španskem mestu Avila, ki je rojstni kraj prenoviteljice reda Terezije Avilske.

70 Čas sprostitve oziroma rekreacije je namenjen sproščenemu pogovoru med redovnicami. Predstojnica jih seznani z morebitnimi novostmi, aktualnimi zadevami. V poletnem času se redovnice dobivajo zunaj na vrtu. V slabem vremenu imajo za druženje prostor, imenovan rekreacija. Med t. i. rekreacijo redovnice opravljajo ročna dela ali druga manjša opravila (npr. čiščenje solate, lupljenje krompirja ...). (Leskovec-Redek 2000)

71 5.20 vstajanje; 5.45–6.00 hvalnice; 6.00–7.00 premišljevanje; 7.10–8.00 sveta maša; 8.00–8.15 dopoldanska dnevna molitvena ura; 8.15–8.30 zajtrk; 8.30–11.15 delo in pouk za redovnice v fazi t. i. formacije oziroma resocializacije; 11.15–11.30 opoldanska molitvena ura; 11.35–12.10 kosilo; 12.15–13.15 rekreacija; 13.15–

reglementiranosti velja tudi za klarise.

*Vstajamo četrť ure pred polnočjo in se zberemo v kapeli za nočno molitev. Molimo nekaj nad eno uro. Zjutraj vstanemo ob petih, ob nedeljah in raznih praznikih ob šestih, in opravimo molitve s premišljevanjem in mašo do osmih. Nočni počitek je za nas razdeljen na dva dela, približno tri ure in pol pred polnočjo in toliko po polnoči. Za zajtrk zaužijemo po potrebi kruh in kavo, k skupnemu obedu pa se zberemo opoldne in zvečer. Pri tem imamo kratko branje iz Svetega pisma in nekaj premišljevanja, nato pa beremo druge knjige duhovne vsebine. Ves čas molčimo razen v izjemnih primerih ob posebnih slovesnostih in nekaterih velikih praznikih. (Lešnik 1985, 28).*

Tako kot karmeličanke tudi klarise molijo več kot osem ur dnevno. Poleg dnevnih molitev, ki jih opravljajo skupaj, klarise molijo tudi ponoči, in sicer med polnočjo in drugo uro zjutraj. S čimer je v samostanu klaris tudi nočni počitek razdeljen v dva dela.

Dosledna organiziranost dneva, ki obsega kolektivne in individualne dejavnosti, zagotavlja sveti čas in ga razločuje od običajnega. Denimo ob posebnih priložnostih lahko govorijo, ob nedeljah in praznikih<sup>72</sup> lahko spijo dlje, v času posta ne sprejemajo obiskov ipd. Visoka stopnja reglementiranosti življenja pa zahteva tudi organizacijo navzven. S klarisami je mogoče govoriti po telefonu ali v živo dve uri dopoldan in dve uri popoldan. Med 1. novembrom in 26. decembrom ter v postnem času pred veliko nočjo obiskov ne sprejemajo. (Red ubogih sester sv. Klare 2010) Karmeličanke sprejemajo obiske vsak dan, dve uri v dopoldanskem in dve uri v popoldanskem času. Sicer pa je z redovnicami mogoče komunicirati tudi preko elektronske pošte. Spletno pošto je ena od slovenskih redovnic opisala za veliko bolj primerno kot uporabo telefona. Ker počaka v poštnem nabiralniku, ne moti redovnega življenja.

---

14.15 prosta ura; 14.15–15.15 duhovno branje; 15.15.–16.30 popoldanska dnevna molitvena ura; 15.30–16.35 delo; 16.35–17.00 rožni venec; 17.00–18.00 premišljevanje; 18.00–18.20 večernice; 18.20–18.40 večerja; 18.40–19.45 rekreacija; 19.45–20.00 sklepnice, po 20 uri silencium (strogi molk); 20.00–21.00 prosta ura; 21.00–21.30 bogoslužno branje; 22.00 počitek (Debevec 2005, 18)

72 Kartuzijani, ki zaradi svojega puščavniškega značaja dajejo velik pomen življenju v samoti, v nedeljo in med prazniki živijo bolj skupnostno: "Bratsko občestvo pride v večji meri do izraza ob nedeljah in slovesnih praznikih. Pri konventni maši morejo duhovniki somaševati, skupaj v cerkvi pojemo tudi tretjo, šesto in deveto molitveno uro. Po seksti imamo v refektoriju skupno kosilo, ko jemo tiho, nekdo pa med tem glasno bere duhovna besedila. Po noni se zberemo v kapitlju, kjer imajo patri skupni pomenek do večernic. Bratje imajo tak pomenek enkrat mesečno, ob drugih nedeljah in praznikih pa ta čas preživijo v celici." (Kartuzija Pleterje 2010)

Za "posvečene osebe", ki živijo v "posvečenih prostorih" in v "posvečenem času", je zelo pomembno "negovanje odnosa z objektom religijskega čaščenja". Pri tem ne gre samo za razločitev od "neposvečenega", to je od profanega, pač pa tudi za način, s katerim je urejen odnos do najvišje avtoritete in preko tega tudi odnos med člani skupnosti.

#### **2.8.4 Kontemplacija odnos s transcendentnim**

"Posvečene osebe, posvečeni prostori in posvečeni čas" skupaj tvorijo zunanjo formo, ki omogoči razločitev od okolja in vzpostavitev specifičnega družbenega sistema. Zunajsvetnost je hkrati pogoj za razločitev od "ljudstva" in pogoj za pripadnost "skupnosti izbranih". Znotraj te trdne forme, ki posameznikom zagotovi družbeni položaj profesionalnega vernika, iz katerega sta izpeljana vloga in status t. i. posvečene osebe, institucija zagotovi prakse, tehnike in metode, ki uredijo razmerja med člani in tvorijo skupnost, legitimno formo, znotraj katere se posamezniki držijo dogovorjenih, naloženih pravil, norm in častijo enake vrednote ter priznavajo isto avtoriteto. Na ta način člani skupnosti oblikujejo in ohranjajo medsebojne odnose.

Osnovni namen življenja v kontemplativni redovni skupnosti naj bi bil "negovanje in vzdrževanje odnosa s transcendentnim". Molitvene in kontemplativne tehnike so orodje, ki služi izključno odnosu s transcendentnim, ne glede na to, ali gre za kolektiven ali individualen način komuniciranja z objektom religijskega čaščenja. "Terezija Velika opredeli molitev kot prijateljsko srečevanje in zaupen pogovor z njim, o katerem vemo, da nas ljubi." (Debevec 2005, 80) Namen molitve je čaščenje transcendentnega z namenom, da bi si pridobili njegovo naklonjenost in usmiljenje za lajšanje tuzemskih "tegob" zase in za druge. "Vselej je podmena molitve ta, da človek ne more sam upravljati z numinozno močjo, ker ostane na ravni človeškega bivanja. Lahko se sam obrne k numinoznim arhetipom in jih zaprosi, naj sami v to ali ono smer usmerijo to zunajčloveško moč. Magično zaklinjanje pa, narobe, postavi človeškega agensa na raven numinoznih sil ali, bolje, samo je numinozno, saj je notranje učinkovito. Iz te funkcijske razlike izvira formalna razlika." (Cazeneuve 1986, 229)

Pri klarisah skupnost redovnic nenehno:

*.../ "v ubogi, spokorni osamelosti, dan in noč veselo prepeva hvalnice vsemogočnemu Bogu in prosi Njegovega blagoslova za svoje brate in sestre – za tiste, ki se trudijo z oznanjevanjem evangelija, za tiste, ki trpijo in iščejo smisel življenja, za izkoriščane, odrinjene, razočarane, blodeče ..., tudi za Vas,*

*zate ..."* (Red ubogih sester sv. Klare 2010)

S tem dobi molitev status "koristne" dejavnosti, ki je usmerjena navznoter v skupnost, da bi lahko "proizvajala" korist navzven za okolje. S tem se potrjuje Webrova (1922/1993, 166) teza o svetobežni asketskosti, ki velja za krščanstvo. Zunajsvetnega mistika namreč zunanji svet, torej svet, ki ga obdaja in iz katerega se je izločil, ne zanima. Zanima ga samo njegovo osebno razsvetljenje in "izkušanje" božjega. Zunajsvetni asket pa kljub izločenosti od okolja želi spremembo za okolje, prizadeva si "pomagati" okolju, iz katerega je izločen in zato Boga prosi ne le zase, pač pa tudi za druge. Tako v karmeličanski kot v klariški skupnosti velja molitev za temelj redovnega življenja in določa urnik in dinamiko vsakdana za samostanskimi zidovi. V obeh samostanih redovnice molijo vsaj osem ur dnevno. Poleg molitev, ki so predpisane po urniku, pa naj bi se posameznice molitvi posvečale tudi ves preostali čas. Tako molijo tudi pri delu ali v času t. i. sprostitve.

Da molitev ne bi potihnila niti ponoči, so kontemplativni redovi med seboj uskladili molitvene ure. Tako naj bi karmeličanke pri nas molile od 21. do 22. ure, med 23. uro in eno uro zjutraj molijo klarise, od polnoči do dveh zjutraj molijo kartuzijani in od treh do štirih zjutraj cistercijani. Po četrti uri zjutraj naj bi z molitvami začeli "običajni" redovniki in redovnice ter duhovniki. (Lešnik 1985, 99–102) Čeprav molitev kot neposredni odnos z objektom religijskega čaščenja temeljno določa tudi življenje aktivnih redov, sta pogostost in dolžina molitve prilagojeni naravi dela, ki ga redovnice opravljajo. V kontemplativnih skupnostih je na prvem mestu neposreden odnos z bogom, v aktivnih pa je molitev odrinjena na drugo mesto in so na prvem mestu dela, s katerimi posameznik odrešuje sebe in druge. Npr. za uršulinke: "Sestre, ki so skrbele za pouk in vzgojo, so imele določeno, kdaj naj molijo svoje urne molitve (hore), da ne bi zanemarjale pouka in popravkov nalog." (Göttlicher v ur. Kogoj 2002, 197)

Odnos do transcendentnega poleg pogostosti in obsega molitve določa tudi izbor molitve. Različne molitvene in kontemplativne tehnike članom premišljevalne skupnosti služijo kot pomoč pri vzpostavljanju stika s transcendentnim. "Ker magično zaklinjanje vsebuje svojo moč, se ne more spreminjati, izgovarjati ga je treba enako. Ker molitev ne vsebuje načela svoje učinkovitosti, temveč lahko zgolj kliče k pobudi bitje, ki ima to moč, ni prisiljena v obrazec." (Cazeneuve 1986, 229) "Molitev zato ni nič drugega kakor govorica upanja." (Debevec 2005, 84) Redovi so pri molitvenih in kontemplativnih tehnikah prepuščeni lastni

tradiciji, iznajdljivosti in praksam, ki so jih vključili v svoj rutinizirani vsakdan.

### **2.8.5 Molk in tišina ter molitvene in kontemplativne tehnike**

V premišljevalnih redovih veljata molk in tišina za glavni sredstvi, ki omogočata nemoteno kontemplativno življenje. "Molk nas varuje pred hrupom praznega besedičenja, ki krade toliko ljudem čas in mir srca." (Red ubogih sester sv. Klare 2010) Molk in tišina sta prvi pogoj zbranosti (Debevec 2005, 77), hkrati pa sta tudi izrazni sredstvi, s katerima posameznik izraža spoštovanje ob prisotnosti sakralnega. Klarise strogo molčijo vsak dan med 14.40 in 15.30 uro, to je v času, ko naj bi bil Jezus umiral na križu. Tudi sicer so v kontemplativnih samostanih besede, ki niso del liturgije in so izrečene na glas, omejene na najnujnejše. Praviloma molčijo ves čas, /.../ "kajti mnogo govorjenja ni brez greha". (Debevec 2005, 77). V nujnih primerih lahko kaj vprašajo, vendar morata biti vprašanje in odgovor kratka in čim tišja. V obeh samostanih velja strogi molk oziroma silencio od sklepnic do jutranjih hvalnic. Namen molka je posamezniku zagotoviti tišino, s pomočjo katere bo osredotočenost lažje usmerjal k notranjemu dialogu, k tihemu monologu, ki ga razume kot pogovor s transcendentnim.

*"Morda je za pristno srečanje z Bogom molk najpotrebnejši. Ni tako pomembno, kaj mi povedo drugi, ampak kaj mi Gospod sporoča o njih. Ni tako važno, kaj jaz povem, ampak bolj to, koliko sem prisluhnila njegovemu glasu in kako to posredujem."* (karmeličanka v Leskovec-Redek 2000, 53)

Zaradi radikalne distance do okolja in intenzivnih ter pogostih molitvenih tehnik kontemplativni redovi s svojimi praksami lažje spodbujajo mistična doživetja. Ker pravila celo prepovedujejo aktivno udeležbo v svetu (klarise, karmeličanke, kartuzijani), je "odnos z Bogom" bistveno manj posredovan. Doživijo ga zaradi neposredne usmerjenosti na transcendentno. Zaradi aktivne udeležnosti v svetu in stika s pluralnim okoljem (religijskim, nereligijskim, medijskim, političnim, zgodovinskim ...) so izkustva članov aktivnih redov bolj kot v mističnem utemeljena v etično-moralnem. To pomeni, da redovniki v svetobežnih samostanih bolj razvijajo domišljijiski svet in da je čustveni odnos z objektom religijskega čaščenja tam bolj intenziven kot v redovih, ki so dejavno udeleženi v svetu. Redovniki, ki delujejo v svetu, odnos z božjim doživljajo posredno, in sicer tako, da so v stiku z revščino, bedo, boleznijo drugih. Z objektom religijskega čaščenja so v stiku tako, da skušajo pomagati drugim.

Na zadnji dan smo se zbrali pri Marijinih sestrah v Štepanji vasi v Ljubljani, kjer nam je s. Karmen Bastarda razkrila teoretični in praktični vidik služenja bolnim in ostarelim in s čim vse se srečuje pri vsakdanjem delu. Poudarila je, kako zelo je pomembno telesno, duševno in duhovno poskrbeti za bolnika in tistega, ki mu streže. Kaj hitro namreč lahko pride do stisk, naveličanosti, nezaupanja, strahu, depresije, izčrpanosti ... in v bolniku ne vidimo več Jezusa. Mati Leopoldina Brandis je zapisala: "Naš božji Zveličar sam je tisti, ki ga v bolnikih negujemo in mu strežemo, njemu darujemo svoje napore in moči." (Seminar za novince in novinke 2010)

V kontemplativnih skupnostih v odnosu do Boga nimajo "posrednikov". Prepričani so, da z intenzivnimi molitvenimi in kontemplativnimi tehnikami stopijo na neposreden način v stik z božjim. V premišljevalnih redovih je osebno religijsko izkustvo pogosto edini rezultat redovnega življenja in dokaz "božjega delovanja". Zato je v svetobežnih redovih čustveni, izkustveni vidik redovnega življenja toliko bolj pomemben. Člani aktivnega reda s svojim delom denimo pridobivajo nove kristjane, skrbijo za bolne, vzgajajo mladino ipd.

## **2.9 Sinteza**

V drugem poglavju smo redovništvo opredelili kot družbeni fenomen. Zlasti smo želeli pokazati, da ima raziskovalec pri preučevanju redovništva številne možnosti. S pomočjo Webrovih teoretskih dihotomij asketizem in misticizem ter zunajsvetno in znotrajsvetno smo pokazali, da znotraj fenomena obstajajo različne možnosti življenja in delovanja članov redovnih skupnosti. Da redovništvo ni enoten in celovit sistem, pač pa se v njem odražajo številni zgodovinski, kulturni, politični pa tudi individualni dejavniki. Meje delovanja in življenja redovnikov določa Cerkev, ki so ji redovi in člani redov hierarhično podrejeni. Določa in omejuje pa njihovo delovanje tudi posvetna, od Cerkve ločena oblast. Nastajanje novih ali vračanje starih redovnih oblik in načinov redovnega življenja je tako odvisno od institucionalnih spodbud in tudi možnosti v okolju, kjer delujejo.

Poleg tega imajo redovi tudi svojo lastno, notranjo dinamiko. S tem, ko raste število članov posameznih redov, se le-ti od majhnih skupnosti, ki spominjajo na sekte, premikajo v smeri organizacij. Opuščati začnejo tiste lastnosti, ki jih delajo radikalno drugačne od okolja, in prevzemajo tiste lastnosti, ki jih delajo bolj podobne okolju. Takrat se na kontinuumu čedalje bolj približujejo stanju t. i. cerkvenosti. Zaradi treh zaobljub redovi ohranjajo svoj zunajsvetni položaj. Nekateri redovi prevzamejo elemente, ki sicer veljajo za znotrajsvetne oblike asketizma in so zato z okoljem vsaj navidezno v manjši napetosti.

Čeprav za vse redovne oblike na zahodu velja skupnostni, komunitarni način življenja, nekatere med njimi poudarjajo tudi puščavniške elemente: samoto in individualnost v načinih iskanja religijske odrešitve. S tem pridejo do izraza tiste prvine, ki so bolj prisotne v vzhodnih meniških oblikah in so bile bolj značilne za prve redovne skupnosti na zahodu. Po Webru (1922/1993) naj bi se mistični elementi na zahodu izgubljali z racionalizacijskim procesom, kar je končno privedlo do odprave meniških oblik v protestantizmu.

Za razumevanje redovništva kot družbenega fenomena je pomembno upoštevati tudi način, kako organizacija upravlja s posameznikom. S specifičnim načinom življenja, ki v najbolj radikalnih oblikah pomeni življenje v totalni ustanovi, je posameznik razbremenjen svobodnega upravljanja s svojim življenjem. Za nekatere posameznike je ta razbremenitev lahko nagrada, za druge pomeni odpoved določenim življenjskim svoboščinam strošek. Samostani z rituali, doslednimi pravili in natančno organizacijo življenja posameznikom

zagotavljajo čustvene in materialne nagrade. Čustvene nagrade so veliko bolj v ospredju v kontemplativnih samostanih, materialne (zaposlitev, izobrazba) pa v aktivnih.



### **3. Gibanje števila redovnic kot eden od vidikov sekularizacije v 20. stoletju**

Eden od vidikov modernizacijskega procesa je proces sekularizacije, s katerim opisujemo zmanjševanje moči religije v družbi. Ker je redovništvo kot fenomen sestavljeno iz religijskih organizacij in religioznih posameznikov, je opazovanje tega fenomena v okoliščinah modernizacije družbe lahko zelo zanimivo in pomenljivo. Procesu sekularizaciji se bomo posvetili tako, da bomo upoštevali vpliv, ki ga je imela religija na družbeno življenje v tradicionalnih okoliščinah, in opazovali, kako se je z modernizacijo njen vpliv spreminjal. Menimo namreč, da gibanja števila redovnic v 20. stoletju ne moremo razložiti, ne da bi se teoretično in empirično posvetili zmanjševanju vpliva religije na družbeno življenje.

Zbrani podatki o kontinuiranem zmanjševanju števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja kažejo, da se v zahodni družbi pomen redov kot religijskih organizacij zmanjšuje. Iz tega sklepamo, da je redovništvo podvrženo družbenim spremembam in pritiskom na podobne načine kot druge tradicionalne družbene institucije, denimo zmanjševanje števila zakonskih zvez in naraščanje števila ločitev. Preoblikovanje tradicionalnih ustanov, ki ga nekateri označujejo tudi za krizo, v sociologiji povezujemo z modernizacijo življenja. Silen razvoj znanosti in razmah tehnologije (industrializacija, urbanizacija, množično izobraževanje, zaposlovanje žensk, ločitev dela od doma ...) sta povzročila reorganizacijo javnega in zasebnega življenja v zahodni družbi.

Nastanek nacionalnih držav, vse večje razločevanje Cerkve od države ter modernizacija vsakdanjega življenja so ustvarili pogoje za preoblikovanje ali celo ukinitvev religioznih miselnih konceptov in na njih temelječih tradicionalnih institucij. Družbeno življenje je v moderni pljusnilo preko okvirov tradicionalnih ustanov in sodobni posameznik se v iskanju smisla in pri upravljanju lastne biografije vse manj ozira v neobvladljivo nebo. Odgovore na večna vprašanja človek išče v tuzemskosti in se pri tem opira na znanstvene razlage. Čeprav so tradicionalne institucije vse do sredine 60-ih let 20. stoletja na zahodu še relativno uspešno funkcionirale, s pozno moderno izgubljajo svoj primat in ob koncu 20. stoletja postajajo samo ena od alternativ, med katerimi sodobni posameznik bolj ali manj svobodno izbira.

Pojem sekularizacija izvira v razsvetljenstvu in je povezan z začetkom družboslovnih znanosti, ki so religijo videle kot nekaj slabega, kot nekaj, česar se mora družba znebiti.

(Martin 2005, 17–18) Modernizacija družbe je prinesla tudi to, da je religija postala predmet znanstvenih raziskav, ki so dokazovale njen družbeni izvor, jo skušale opredeliti v zgodovinsko-evolucijskem kontekstu in napovedovale, da razvoj družbe teče v smeri od religijskega pojmovanja sveta k sekularnemu (A. Comte, E. Durkheim, M. Weber).

Vse do druge polovice 20. stoletja so preučevalci družbe religijo razumeli kot relikv preteklega časa, v katerega se napredna družba ne more več vrniti. Pojmovanje linearnega razvoja družbe v odvisnosti od časa je vključevalo čedalje manjšo prisotnost religioznega in vse večjo prisotnost nereligioznega kot sestavine družbenega življenja. Po Bergerju (1969, 106–107) moramo sekularizacijo kot družbeno in zgodovinsko naracijo o izginjanju religije razumeti kot ideološki koncept, ki ga obremenjujejo vrednostne konotacije – včasih pozitivne včasih negativne. V antiklerikalnih in "naprednih" krogih je sekularizacija uporabljena kot osvoboditev modernega človeka izpod nadzora Cerkev. V krogih, ki so Cerkvam tradicionalno naklonjeni, pa pojem označuje dekristjanizacijo, poganizacijo družbe in ima – še posebno, kadar govorijo o sekularizmu – slabšalni pomen. Denimo po mnenju slovenskega kardinala Franca Rodeta<sup>73</sup> naj bi se zgodovinski proces sekularizacije sprevrgel v /.../ "ateistični sekularizem, ki ogroža temelje evropske civilizacije". (Rode 2009a, 33) Ker termin sekularizacija uporablja tako ena kot druga ideološka stran, bi lahko rekli, da je za znanstveno analizo neuporaben. Pa vendar pojem v sociologiji pomaga razumeti velik del družbenih sprememb, ki so se zgodile z modernizacijo družbe. Po Bergerju se sekularizacija nanaša na pomembne, empirično merljive procese v moderni zahodni zgodovini. Ali je te procese treba obžalovati ali pozdravljati, pa mora biti z vidika zgodovinarja ali sociologa irelevantno. (Berger 1969, 106–107)

Dobbelaere je religijo opredelil kot /.../ "enoten sistem prepričanj in delovanj, utemeljen na nadnaravni, transcendentni realnosti, ki vse tiste, ki mu pripadajo, združuje v moralno skupnost". (Dobbelaere 2002, 52) Sekularizacijo pa kot proces, ki ga je mogoče opazovati na treh nivojih: na družbenem, organizacijskem in individualnem. S tem, ko je uvedel nivoje preučevanja, se je izognil tveganju, da bi meril npr. zgolj upad udeležbe v cerkvenih institucijah. Zaradi njegove sistematičnosti in navezanosti na temeljne enote sociološkega preučevanja bomo sekularizacijo opredelili na osnovi Dobbelaerjeve (2002) tridimenzionalne razločitve.

---

<sup>73</sup> V nadaljevanju bomo videli, da bivši ljubljanski nadškof Franc Rode in aktualni prefekt Kongregacije ustanov posvečenega življenja v svojih govorih večkrat poudarja, da je sekularizacija izvor krize morale in vrednot v sodobni družbi.

### **3.1 Družbena sekularizacija**

Družbeno sekularizacijo merimo po spremembah vrednot v družbi. Na prehodu iz tradicionalne družbe v moderno se religijske vrednote umikajo. Ta proces se lahko kaže na latentne ali manifestne načine. Latentna sekularizacija se odvija nenačrtovano, spontano in je posledica profesionalizacije in specializacije določenih področij, denimo ekonomije, izobraževanja, prava, medicine. V tem primeru se vloga religije ne zmanjšuje zaradi odkritega napada npr. stroke na religijo, pač pa vse večji pomen stroke zmanjšuje pomen religije v družbi. Sekularizacija je lahko posledica preiščenih delovanj, kot je denimo proces laizacije v francoskem izobraževalnem sistemu na začetku 20. stoletja. (Dobbelaere 2002, 19) "Družbena sekularizacija je posledica manifestnih in latentnih procesov sekularizacije in reakcij, ki jih izzovejo." (Dobbelaere 2002, 20)

### **3.2 Organizacijska sekularizacija**

Z ekonomskim razvojem, ki ga je spodbudil racionalizacijski proces, je posameznik postal igralec vlog v tovarnah in birokracijah. Zlomila se je večina horizontalnih in vertikalnih družbenih vezi, ki so bile temelj tradicionalne skupnosti, s tem pa je tudi religija izgubila vpliv na družbo, kot ga je imela v tradicionalnih okoliščinah. S tem, ko so družbo prevzeli *gesellschaftliche* odnosi, se je religija umaknila v družine, zasebno sfero in se omejila na religijska združenja. (Dobbelaere 2002, 38)

Ko se je racionalizacijski proces iz ekonomske sfere razširil v vse sfere življenja, je bila spremembam podvržena tudi religija. (Dobbelaere 2002, 35) Da bi dosegle "rezultate", so se socio-religijske strukture začele ukvarjati z vprašanjem lastne strukture, ki so jo začele prilagajati spremenjenim družbenim okoliščinam. Berger pravi, da se je Cerkev v ZDA ohranila v središču družbenega delovanja, ker je v duhu prenove izvedla upad ortodoksije. Prav nasprotno pa za evropsko ugotavlja, da je ostala na obrobju, na mejah moderne industrijske družbe, kjer "služi" marginalnim družbenim razredom. Med te Berger prišteje razvrednotene buržuje in marginalne posameznike, ki niso vključeni v delovni proces. Procesu, ki ga Berger imenuje upad ortodoksije, Luckmann pravi "interna sekularizacija", Dobbelaere pa organizacijska sekularizacija. (Dobbelaere 2002, 22) Taka prilagoditev Cerkve na sekularne vrednote je le en način družbene spremembe, saj bi Cerkev lahko reagirala s sakraliziranjem prepričanj in moralnih standardov, kar pa bi bilo prav nasprotno od

organizacijske sekularizacije. (Dobbelaere 2002, 21–22)

### **3.3 Individualna sekularizacija**

Tretja dimenzija sekularizacije /.../ "se nanaša na individualno vedenje in meri stopnjo normativne integracije v religijsko telo. Je indeks sozvočja med normami religijske skupine – prepričanja, rituali, morala ... – in obnašanjem njihovih članov." (Dobbelaere 2002, 25) Sekularizacijski proces, v katerem sodobne institucije (šolstvo, množični mediji, zaposlitev) uhajajo izpod vpliva religije, posamezniku omogoča osvoboditev iz tradicionalnih okov religije. S čimer nastane /.../ "'modernej človek', ki misli, da bo lahko v svojem lastnem življenju in v svoji družbeni eksistenci shajal brez religije". (Berger in Luckmann 1999, 35) Modernej človek se od predmodernega razlikuje tudi po tem, da ni več podvržen usodi, pač pa celim vrstam možnosti odločanja. Bog, ki je v predmodernih družbah bil prisoten v vseh medčloveških relacijah, je vse manj samoumeven, vse bolj splošen in vse manj določen. (Dobbelaere 2002, 30) Individualna sekularizacija nam pove, kako dejavni so posamezniki na religijskem področju in na kakšne načine so vključeni v religijske institucije. Individualno religioznost raziskovalci merijo z vprašanji, kot so npr., ali ste verni, kako pogosto se udeležujete cerkvenih obredov ipd.

### **3.4 Sekularizacija v Sloveniji**

Po podatkih World Value Survey<sup>74</sup>, v katero je vključena tudi Slovenija, se je v 90-ih letih 20. stoletja okoli 70 % vprašanih Slovencev opredelilo, da so verni. Vendar jih več kot polovica vprašanih meni, da religija v življenju ni pomembna. Njihova udeležba v religijskih institucijah pa je še nižja, saj se jih je le 12 % opredelilo, da so aktivni člani kakšne religijske organizacije. Med tistimi, ki opravljajo prostovoljna dela, je le 10 % takih, ki to počnejo zaradi religijskega prepričanja. Le 4,5 % vprašanih opravlja brezplačno delo za religijsko ali cerkveno organizacijo. (Four-wave Aggregate of the Values Studies, podatki za Slovenijo za leta 1992, 1995 in 1999).

Po Inglehartu, ki se s preučevanjem vrednot na mednarodni ravni ukvarja že več kot dve desetletji, je Slovenija sodobna, racionalna in sekularizirana družba. (ur. Toš 2004, 21) Slovenijo sta v svoje raziskave vključila tudi norveška sociologa U. Listhaug in K. Ringdal.

---

<sup>74</sup> World Value Survey je raziskava vrednot in prepričanj, ki temelji na anketnih podatkih. Anketiranje je potekalo v več kot 80 državah po vsem svetu in je bilo večkrat ponovljeno. Podatke je mogoče primerjati tako na mednarodni ravni kakor časovno. Vsi podatki so dostopni prek: <http://www.worldvaluessurvey.org/> (20. april 2010).

Glede pomembnosti vere in vernosti se Slovenija v njuni analizi znajde nekako na sredini – skupaj s Švico, Nizozemsko, Finsko – in značilno odmaknjena od držav z visokim vrednotenjem Cerkve in vernosti (Portugalska, Irska, Poljska, Grčija) oziroma držav z najvišjo stopnjo sekularizacije (Češka, Švedska, Norveška). Položaj Slovenije je glede vernosti bližje sekulariziranim zahodnoevropskim in pokomunističnim državam kot pa državam z močno krščansko tradicijo, tako zahodno- kot vzhodnoevropskim. (ur. Toš 2004, 22)

Med srednje- in vzhodnoevropskimi državami Slovenija zavzema sredinski položaj in se značilno razlikuje od Poljske in Hrvaške, ki imata visok delež t. i. cerkveno religioznih in od Madžarske in Češke, ki imata visok delež nereligioznih. Slovenski raziskovalci so ugotovili, da so sekularizacijo na naših tleh bolj kot avtoritarni pritiski in represije ter duhovna in fizična zamejenost po drugi svetovni vojni sprožili isti družbeni procesi, kot so jo sprožili ali določali v Evropi. (ur. Toš 2004, 23)

### ***3.5 Manifestna in konfliktna sekularizacija***

Po Dobbelaerju (2002) lahko družbena sekularizacija teče na latenten, spontan način, lahko pa nastopi kot posledica načrtovanih dejavnosti, kot je denimo bila laizacija francoskega šolstva na začetku 20. stoletja. V takih primerih jo imenuje manifestna. Sekularizacija, ki se je pri nas odvila takoj po drugi svetovni vojni, ko je po letu 1945 povojna komunistična oblast pri nas na sistematičen način izvedla radikalno ločitev Cerkve od države in Cerkve od šole. V tem smislu je manifestna sekularizacija pri nas dobila širše razsežnosti kot v omenjenem francoskem primeru. Med glavnimi ukrepi so bili:

- ustanovitev državne matične službe,
- duhovniki morajo pridobiti pristanek države za bivanje in delovanje v župniji,
- vse cerkvene organizacije (družbe, društva, bratovščine ...) je bilo treba prijaviti državi in večinoma so izgubile svoje premoženje,
- prepoved redovne obleke za redovnice v državnih službah,
- duhovniki niso več oproščeni vojaščine,
- ukinitve vseh cerkvenih šol,
- od leta 1952 ukinjen verouk v šolah in drugo. (Pangerl v ur. Benedik 1991, 238–9)

Sekularizacijski proces, ki je bil posledica družbenega konflikta med različnimi političnimi pogledi, ki so se zavzemali za prevlado, bomo imenovali konfliktna oblika sekularizacije. Pri tem si bomo pomagali z Martinovo (1993) splošno teorijo sekularizacije.

Če želimo v sociologiji religije govoriti o spremembah v krščanstvu, ki jih je prinesla modernizacija, si moramo po Davidu Martinu (1993) zastaviti tri temeljna vprašanja. Prvič, ali gre za katoliško religijo ali ne? Drugič, ali je Katoliška cerkev v deželi, ki jo preučujemo, monopolna? In tretjič, ali se je družbeni vzorec, ki je v deželi, vzpostavil v konfliktu z notranjim ali zunanjim "sovražnikom"? S temi vprašanji je Martin (1993) v ospredje postavil poznavanje zgodovinskega konteksta in pomen geografske oddaljenosti od Rima pri razumevanju vpliva Katoliške cerkve v določeni družbi.

V Sloveniji prevladuje katoliški religijski vzorec. Pokristjanjevanje se je začelo v 8. stoletju. V času reformacije, ki je močno zaznamovala ves evropski prostor, se je pomemben kulturni preobrat zgodil tudi pri nas. Pod vplivi švicarskih reformistov in Lutrovega delovanja je duhovnik Primož Trubar pripravil Abecednik in Katekizem, s katerima je postavil temelje slovenskima jeziku in kulturi. Protestantski krog se je širil: Jurij Dalmatin je v slovenski jezik prevedel Sveto pismo. Adam Bohorič je postavil temelje slovenski slovnici. Na prehodu iz 16. v 17. stoletje je slovenski protestantski krog klonil pod protireformacijskimi ukrepi ljubljanskega škofa Tomaža Hrena. Protestantizem se je v manjšem obsegu ohranil le v Prekmurju, kjer je protestante obvaroval t. i. dunajski mir, s katerim je bila med drugim protestantom podeljena verska svoboda, ter deloma na Koroškem. (Smrke 1996, 67) Danes protestanti pri nas predstavljajo tako kot pravoslavci in muslimani zanemarljivo manjšino, ki obsega le nekaj odstotkov prebivalstva. Po podatkih javnomnenjske raziskave iz leta 2003 je 66,7 % vprašanih pripadalo Rimskokatoliški cerkvi, 1,8 % pravoslavni, 1,4 % islamski in 1,2 % evangeličanski verski skupnosti. Pol odstotka vprašanih je povedalo, da pripadajo drugi krščanski ali nekrščanski skupnosti. 25,6 %, to je več kot četrtina vprašanih, ne pripada nobeni verski skupnosti. (ur. Toš 2004, 581) Kljub temu da je v Sloveniji pri Uradu za verske skupnosti danes registriranih 43 cerkva in drugih verskih skupnosti, je Katoliška cerkev po številu pripadnikov in privilegijih, ki jih je deležna s strani države, glede na druge verske skupnosti v monopolnem položaju in o pluralnih religijskih razmerah, kot jih poznajo dežele severne Evrope ali ZDA, ne moremo govoriti.

Po Martinu (1993, 57) je za Rimskokatoliško cerkev značilno, da je v okoliščinah, ko deluje kot monopolna religija, izrazito izključevalna. Še posebej velja to za države, ki so geografsko

bližje centru Rimskokatoliške cerkve: Italija, Španija, Francija, Avstrija, Slovenija, Belgija, Poljska in Hrvaška. Zaradi relativne bližine Rima je Cerкви uspelo ohranjati vpliv na politiko srednje in zahodne Evrope, hkrati pa izključevati in preganjati vse, ki so od katoliške veroizpovedi odstopali. Tako so poleg znanih pogromov nad Judi in Romi bili izraziti tudi rekatolizacijski procesi, s katerimi so med katolike privabljali protestante. Katoliška cerkev je tiste, ki so pripadali drugi veroizpovedi, in tiste, ki so se deklarirali za brezbožne (npr. znanstvenike), umestila v isto skupino in jo deklarirala za sebi sovražno. S tem, ko ni dopuščala ničesar, kar je bilo drugačno, je ustvarila dihotomno, bipolarno družbeno situacijo. Ne le, da je otežila religijski dialog v družbi, pač pa je v specifičnih pogojih celo vzpostavila notranji nacionalni konflikt, ki družbe ne povezuje, pač pa razdružuje.

Po Martinovi klasifikaciji držav bi Slovenijo umestili v t. i. latinski vzorec, ki mu pravi tudi vzorec konfrontacije. Poleg Slovenije Martin v latinski vzorec prišteva še Italijo, Španijo, Portugalsko, Francijo, Avstrijo, Hrvaško, Slovaško, Irsko, Poljsko, Češko in Madžarsko ter v Latinski Ameriki Mehiko, Kubo, Čile in Argentino. (Smrke 1996, 50) Latinski vzorec po Martinu označujejo:

1. prevladujoče število katolikov in dominanten položaj Cerkve v družbi;
2. RKC je zavrnila reformacijo in s tem ustavila pluralizacijo družbe – nizka stopnja strpnosti do protestantskih cerkva;
3. ostra konfrontacija dveh strani: vladajoče, ki se je povezovala z dominantno RKC, in druge, ki je prvo napadala: katoliška stran proti "proticerkveni", "protiklerikalni", "proti(klasično)religijski";
4. razsvetljenstvo, marksizem, anarhizem, socializem, komunizem postanejo ideološke alternative, ki imajo obliko "sekularne religije". (Smrke 1996, 50–51)

Martin (1993, 3. pogl.) kot izjeme med monopolno katoliškimi državami v Evropi navaja Poljsko in Hrvaško, kjer Cerkev kljub svojemu monopolnemu položaju deluje združevalno. V obeh državah je monopolna religija združevalni dejavnik, iz katerega se napaja nacionalna identiteta. Na Poljskem, kjer se še zmeraj velik delež prebivalstva opredeljuje za verne in za katolike, je katoliška religija delovala kot povezovalac naroda v boju proti pravoslavni Rusiji, ki je Poljsko skušala podjarmiti. Podobno je na Hrvaškem, kjer je religija Hrvatov navznoter združevala tako, da jih je navzven razločevala od pravoslavnih Srbov na vzhodni in muslimanov na južni strani. Niti na Poljskem niti na Hrvaškem ni prišlo do ločitve civilne skupnosti od cerkvenega občestva na tako radikalen način, kot se je to zgodilo v zgoraj

navedenih državah. Na Poljskem in Hrvaškem je Cerkev v mnogo ugodnejšem družbenem položaju, ker ji pripisujejo zasluge za to, da je delovala kot združitevni dejavnik v odnosu do zunanjega "sovražnika".

Kadar imamo večinsko katoliško religijo, ki ne dopušča večjih religijskih manjšin<sup>75</sup>, imamo bipolarne, radikalne razmere, v katerih se posamezniki združujejo okoli dveh političnih ekstremov: skrajno levo in skrajno desno, lahko rečemo tudi antiklerikalno in klerikalno. Ko je v deželi protestantska religija v večini in katoliška predstavlja večinsko manjšino, so mogoče zmerne politične razmere. Posamezniki in cerkve težijo h kompromisu, k iskanju rešitve po metodi, da nekje popustijo, ker bodo drugje pridobili. V religijsko pluralnih razmerah, kjer je Katoliška cerkev v manjšini, aktivno sodeluje v procesu stabilizacije in se politično pojavlja na levici ali v sredini in ne a priori na desnem izključevalnem političnem polu. V primerih, kjer je Katoliška cerkev odstranila vse svoje tekmice in si ustvarila monopolni položaj, nima ob sebi nobene, ki bi lahko delovala kot stabilizator in bi vprašanje religije pomagala izločiti iz politične arene. Takrat je RKC v večini primerov a priori klerikalna oziroma konservativna<sup>76</sup> in desna. (Martin 1993, 17)

Za naše razmere, ki se jim bomo bolj podrobno posvetili v petem poglavju, velja od druge polovice 19. stoletja bipolarna, konfliktna situacija. V monopolne katoliške razmere sta vstopila dva izziva: liberalno-meščanski (konflikt med literati in duhovščino) in socialistični, kasneje marksistični. (Smrke 1996, 67) Pri razumevanju zgodovinskega konteksta, ki je določal položaj Cerkve na Slovenskem, moramo vedeti naslednje: "Avstrija je od vseh germanskih dežel edina, kjer je protireformacija v celoti zmagala, in edina, v kateri se katoliške socialne ideje niso bile prisiljene relativizirati s protestantskimi vplivi. Od tod tudi težavno prilagajanje Katoliške cerkve na modernizacijske procese, zlasti na tržno ekonomijo in parlamentarno demokracijo." (Dragoš 1998, 23)

Monopolni položaj Rimskokatoliške cerkve se je v prvi polovici 20. stoletja pri nas izrazil v klerikalnem in antiklerikalnem polu.<sup>77</sup> Pri tem je klerikalni pol z Mahničem na čelu oporekal ne le tistim, ki so bili proti Bogu in Cerkvi, pač pa tudi tistim, ki so bili do Boga in Cerkve brezbrizni. Z bojem, ki ga je uradna Cerkev bila tudi proti liberalnim katolikom, ki so bili do

---

75 S tem mislimo take, ki bi imele moč vplivanja na družbeno življenje.

76 Konservativci so se na začetku bolj sklicevali na tradicijo kot na teorijo in bolj na vero kot na znanost. (Dragoš 1998, 118)

77 Klerikalizem je cerkvena strategija, ki je nastala v drugi polovici 19. stoletja. Zanj je značilen integrističen koncept družbene regulacije. Po eni strani je strategija odraz tega, da je Cerkev družbeno strukturo videla kot dezintegrirano. Po drugi strani pa je želela sebe in družbo integrirati v novih pogojih. (Dragoš 1998, 29)



brezverstva ali neverstva indiferentni ali tolerantni, je vnesel razločevanje znotraj same vere. Najbolj očitno se je to izrazilo v boju uradne Cerkve proti krščanskim socialistom v 30-ih letih 20. stoletja. (Dragoš 1998, 110)

Strategija delovanja po principu "ali – ali" je vodila v izključevanje vseh drugače mislečih in ni dopuščala razvoja pluralnih razmer, kjer so po principu "in – in" mogoče različne alternative. Vsi tisti, ki so si na osnovi iskanja odgovora na socialno vprašanje prizadevali za modernizacijo Cerkve, so bili izigrani ali izobčeni. Katoliški liberalci in socialisti svojih rešitev znotraj konservativne Cerkve niso mogli uresničevati. Tako je tudi med njimi prišlo do razkola – del se je priključil h komunistom, del pa je vse do konca druge svetovne vojne vztrajal na svoji poti. (Dragoš v Mekina 2010)

Ker je Slovenija obkrožena s katoliškimi državami (Avstrijo, Italijo, Hrvaško in Madžarsko) in v svojem neposrednem okolju ni imela "zunanjega religijskega sovražnika", Cerkev pri nas ni igrala vloge združevalca naroda kot npr. na Poljskem ali Hrvaškem, kjer se narodi niso razlikovali le po narodnosti, pač pa tudi po verski pripadnosti. Kljub vsemu pa na našem narodnostnem ozemlju opazimo regionalne razlike v odnosih in povezavah med narodno in religijsko identiteto. Vloga Cerkve na Kranjskem, kjer je bilo prebivalstvo večinoma slovensko, ni bila tako ključno vezana na narodnostno vprašanje, pač pa se je pomembno izražala v politični areni, kjer je Slovence delila na prave in neprave na osnovi verske pripadnosti RKC.

Na Primorskem in Štajerskem je Cerkev v največ primerih bila edini kanal za izobraževanje slovenskega življa (duhovniki kot edini slovenski izobraženci) in tudi edini prostor, kjer so Slovenci s položaja javnih oseb lahko govorili v slovenskem jeziku. V obmejnih regijah, kjer so bili Slovenci v položaju drugorazrednih državljanov in niso imeli enakovrednih možnosti v dostopu do družbenih nagrad, je bila vloga Cerkve ključno drugačna. Drugorazrednost in neenak dostop do sekularnih organizacij sta Slovence navezovala na religijske organizacije. Zato je imela Cerkev na obmejnih območjih moč integriranja naroda. Regionalne razlike so se očitno izrazile v narodnoosvobodilnem boju v drugi svetovni vojni, ko so se duhovniki na Štajerskem in Primorskem veliko bolj povezali s partizanskim gibanjem, na Kranjskem pa z domobranskim. S ciljem, da bi zaščitila svoj lastni interes po ohranitvi monopolnega položaja, je uradna Cerkev na Kranjskem v boju zoper komunizem stopila v zavezo s slovenskim okupatorjem. Zato Cerkev pri nas še danes ne more delovati kot narodotvorna

institucija, pač pa kvečjemu razdruževalna.

To, da je organizacijska oblika sekularizacije pri nas stekla približno dvajset let prej kot na zahodu, se odraža tudi na redovništvu. Število redovnic na zahodu se je na t. i. spontani način začelo zmanjševati šele od sredine 60-ih let 20. stoletja. Medtem pa se je število redovnic pri nas začelo zmanjševati v prvih letih po drugi svetovni vojni, ko je državna oblast razdrila državne pogodbe, ki so redovnikom in redovnicam zagotavljali sredstva za delovanje. Možnosti njihovega delovanja je omejila tudi na druge načine. Denimo država je redovom odvzela nepremičnine, prepovedala uporabo redovnih oblek v državnih službah. V tem smislu so spremembe v redovništvu na naših tleh v primerjavi z zahodnim redovništvom specifične in jih ne moremo pojasniti zgolj s kompleksom številnih družbenih sprememb (množično izobraževanje, zaposlovanje ...), pač pa tudi s političnim konfliktom. Pa vendar, kot bomo videli kasneje, ukrepi komunističnih oblasti po drugi svetovni vojni niso edini dejavnik, ki je v drugi polovici 20. stoletja vplival na zmanjšanje števila redovnic pri nas.

### ***3.6 Desekularizacija, kontrasekularizacija in revitalizacija religije (Vrcan)***

Pred vzpostavitvijo povojne komunistične oblasti je bila religija pri nas s svojimi organizacijami tesno povezana z vladajočim družbenim razredom, ki ji je dajal zaščito. Komunistična in kasneje socialistična oblast je številne povezave med religijo in njenimi organizacijami ter prejšnjo vladajočo politično oblastjo v celoti prekinila. (Vrcan 1986, 72) Ker se je sekularizacija zgodila kot posledica konflikta med klerikalnim in antiklerikalnim taborom, lahko rečemo, da se je odvila na konflikten način. V razmerah, kjer je zmagal antiklerikalni pol in je zavladata socialistična oblast, je sekularizacija tekla drugače in imela drugačne lastnosti kot na zahodu, kjer je stekla na spontani način.

V socialističnih družbah je politika nadvladovala vsa področja družbenega življenja. V veliko primerih so se družbene spremembe dogajale, ne da bi oblast pred tem pridobila demokratično vzpostavljeno in neprisiljeno večinsko podporo delavskega razreda ali celotne družbe. "Zaradi tega so v takih družbah tudi v 'normalnih' procesih sekularizacije politični momenti imeli izrazito večjo težo v primerjavi z družbenimi in kulturnimi momenti." (Vrcan 1986, 69) Kadar sekularizacijski proces sproži politična oblast, sekularizacija deluje kot negotova in labilna, kot prezgodnja in izsiljena. Zdi se, kot da ne temelji na dolgotrajni, zgodovinski, družbeni in kulturni preobrazbi, ki bi jo lahko stabilizirala in jo osvobodila

pragmatike vsakdanjega političnega življenja. Površinska raven take sekularizacije se pokaže, kadar pride v družbi do pretresa in se javnost razdeli na legalno družbo, ki je sekularizirana, in na realno družbo, ki je sekularizacija v resnici še ni zajela. Sekularizacija, ki ima izrazito politično dimenzijo, lahko privzame lastnosti religije: politična javnost je nereflektirana, nekritična in popolnoma lojalna svojemu vodstvu, politične organizacije niso prostori kritične refleksije, politična ideologija dobiva značaj svetovne religije. (Vrcan 1986, 73–74) "Divinizacija in sakralizacija na eni strani ter satanizacija in demonizacija na drugi strani postajajo kot temeljni religijski mehanizmi sestavni del političnega življenja in delovanja ali vsaj njegov spremljevalni fenomen." (Vrcan 1986, 73)

Hrvaški sociolog religije Srđan Vrcan v središče svoje analize v delu *Od krize religije k religiji krize* (1986) postavlja sodobno družbeno krizo in revitalizacijo religije. Za 60-eta leta in začetek 70-ih pravi, da je veljal zgodovinski optimizem: prepričanje o bolj ali manj varni in stalni gospodarski rasti in družbenem razvoju, za katerega je veljal skorajda naraven, nezaustavljiv in ireverzibilen epohalni trend. Vera v napredek znanosti in tehnike je prisilila tudi religijo in njene institucije, da so začele razmišljati o modernizaciji in prilagajanju svojih struktur modernim družbam. Najbolj očiten izraz posodabljanja cerkve je drugi vatikanski koncil.

V začetku 80-ih so tako na zahodu kakor v socialističnih družbah vse bolj očitni znaki sodobne družbene krize, ki se je odrazila na ekonomski ravni (večanje zadolženosti držav, naraščanje števila brezposelnih ...), na družbeni ravni (nižanje ravni življenjskega standarda, demontaža socialnih elementov države blaginje in socialne države, marginalizacija določenih delov prebivalstva ...), na politični, kulturni in duhovni ravni (kot premik od levice k desnici). Zastoj gospodarske rasti in družbenega razvoja vzpostavi nove družbene in kulturne pogoje za delovanje religije, zaradi katerih se religiji in njenim organizacijam ni več nujno treba prilagajati družbi.<sup>78</sup> Nastale razmere so za religijo izziv, da poišče in ponudi odgovore na težave, ki izvirajo iz sodobne družbene krize. (Vrcan 1986, 6. pogl.)

V 70-ih letih se do tedaj dominanten proces sekularizacije v moderniziranih družbah upočasnili ali celo zaustavi. Prisotnost religije v sodobnem družbenem življenju okrepi in prinese nov val religioznosti. To spremembo so raziskovalci opisovali na različne načine: kot razcvet

---

<sup>78</sup> Spomnimo na *aggiornamento* oziroma posodabljanje Cerkve, ki je sledilo drugemu vatikanskemu koncilu sredi 60-ih let 20. stoletja.

kulture zasebnosti, zanimanje za vzhodnjaško duhovnost, večanje zanimanja za religijsko-terapijska gibanja, kot jačanje religijskega fundamentalizma, kot krepitev konservativnih religijskih in cerkvenih organizacij v družbah religijskega pluralizma ipd. Pri tem ne gre samo za premik v smeri k več religije in več religioznosti, pač pa se je premik zgodil tudi znotraj same religije in religioznosti. Ta premik Vrcan opredeli na tri načine:

- kot premik od sekularizacije k **revitalizaciji religije**, ki ga je mogoče izmeriti v izrazito sekulariziranih družbah, če spremembo opazujemo na osebni, zasebni in skupinski ravni družbenega življenja;
- kot premik od sekularizacije k **desekularizaciji**, ker religija dobiva vse večji pomen v družbenem, kulturnem in političnem življenju;
- kot premik od sekularizacije h **kontrasekularizaciji**, če je temeljna komponenta revitalizacije religije zatiranje in odstranjevanje vseh pomembnih družbenih in kulturnih sprememb, ki so v modernih družbah nastale pod vplivom sekularizacije.

(Vrcan 1986, 91–96)

Kadar revitalizacija religije poteka kot kontrasekularizacija, je izrazito antimoderna, tradicionalistična, antipluralistična, konservativna in moralistična. Kontrasekularizacija teži k popolni religizaciji družbenega življenja, vključno s politiko, in želi za religijo pridobiti vso družbo in ves svet.

V procesu kontrasekularizacije je religija na osebni ravni povzdignjena na nivo temeljnega, vseobsegajočega in samozadostnega dejstva osebnega življenja, na družbeni ravni pa teži k vzpostavljanju popolne religijske hegemonije, ki ni združljiva in ne prenese prisotnosti sekulariziranih področij družbenega življenja in pluralistično oblikovanega kulturnega življenja ter vplivnih sekularnih nazorov na svet – ne samo marksističnih in radikalno ateističnih, pač pa nasploh sekularno-humanističnih. (Vrcan 1986, 96)

V duhu kontrasekularizacije lahko razumemo nedavni poziv kardinala Franca Rodeta članom redov:

*"Z vsemi močmi se moramo upreti reformatorjem, ki mislijo, da mora Cerkev odstopiti od pravice do absolutne resnice, da mora dopustiti različna mnenja o njenem nauku in da se lahko s Cerkvijo upravlja po načelih liberalne demokracije."* (Dulles v Rode 2009b, 9)

V smeri kontrasekularizacije pa delujejo tudi takšne spodbude, kot je vizitacija ameriških ženskih redov, ki teče pod vodstvom sedanjega prefekta Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja in ki poziva redove, naj se od sekularizma vrnejo h koreninam krščanskega življenja. Preobrat h konservativnim, predmodernim, tradicionalističnim oblikam redovništva je moč zaznati tudi na primeru krepitve kontemplativnih redov pri nas. Vendar pa tako, kot se sekularizacija ni odvila na vseh nivojih družbenega življenja v enaki meri, istočasno in na enake načine, tako na osnovi revitalizacije posamičnih religijskih oblik še ne moramo govoriti o splošni revitalizaciji religije ali o vsesplošnem procesu kontrasekularizacije. (Vrcan 1986, 97) Küngovo javno pismo škofom je primer, da v Cerkvi obstajajo tudi težnje po modernizaciji religijskega življenja. Hans Küng v pismu škofe poziva, naj se zavzamejo za obnovo Cerkve in ekumensko povezovanje, kot ga je spodbudil drugi vatikanski koncil in od katerega se je sedanji papež Benedikt XVI. oddaljil.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Pismo je v celoti objavljeno v Mladini, št. 16, 23. april 2010.

## **4. Redovništvo v luči posameznikovega delovanja**

Redovništvo je živ družbeni fenomen, če ima priliv članic. Zato menimo, da dinamike redovništva ni mogoče razumeti, če ne upoštevamo delovanja redovnic. Z delovanjem mislimo predvsem na sprejemanje odločitev, izbiranjem med ponujenimi možnostmi, ustvarjanje novih oblik, spreminjanje obstoječih in podobno. Ne da bi se želeli oddaljiti od sekularizacijske teze ali zmanjšati njen pomen pri interpretaciji in razumevanju sodobnega redovništva, se bomo zdaj posvetili teoriji religije Starka in Bainbridgea (2007), ki sta preučevanje religije utemeljila na posameznikovem delovanju. Religiozno kulturo vidita kot seštevek religioznih posameznikov in na ta način sodita v sociološki krog, ki predstavlja alternativo strukturalističnim teorijam.

### ***4.1. Redovništvo in teorija religije (Stark in Bainbridge)***

V delu *Teorija religije*, ki je prvič izšlo v 80-ih letih 20. stoletja, ameriška sociologa Stark in Bainbridge (2007) posameznika opredelita kot racionalno bitje, ki svoje življenje upravlja tako, da krmari med nagradami in stroški. Terminologijo z ekonomističnim prizvokom sta si sposodila v teoriji racionalne izbire. "Ljudje iščejo to, kar zaznavajo kot nagrado in se izogibajo temu, kar zaznavajo kot strošek." (Stark in Bainbridge 2007, 36) Nagrade so pogojene biološko, nekatere pogojuje okolje, druge kultura, pogojuje pa jih tudi posameznikova individualna življenjska pot. Nagrade se med seboj razlikujejo po vrsti, vrednosti, splošnosti ... "Ker se nagrade na številne načine razlikujejo, se razlikujejo tudi problemi in rešitve se morajo prav tako razlikovati, če naj bo zapleteno človeško delovanje mogoče." (Stark in Bainbridge 2007, 38)

Ker zelo zaželene nagrade običajno niso v izobilju in ker nekaterih nagrad sploh ni, si ljudje pomagajo z nadomestnimi nagradami, v nekaterih primerih pa se celo zadovoljijo z obljubami o nagradah, ki naj bi se uresničile v prihodnosti. Stark in Bainbridge obljube o nagradah, ki jih ne moremo preveriti, imenujeta kompenzatorji. Če se kompenzator uresniči, postane nagrada. Za vsako nagrado, pravita avtorja, si lahko izmislimo nadomestno nagrado. Ljudje včasih sprejmejo kompenzator, ker nimajo moči, da bi dosegli nagrado. Včasih kompenzator v zmoti zamenjajo za nagrado. V nekaterih primerih pa kompenzator sprejmejo, ker nagrade sploh ni – take kompenzatorje imenujeta splošni. (Stark in Bainbridge 2007, 43–45)

Religijo po Starku in Bainbridgeu sestavljajo kompenzatorji, utemeljeni na nadnaravnih

postavkah. "Nadnaravno se nanaša na sile onstran ali zunaj narave, ki lahko zadržijo, spremenijo ali prezrejo fizikalne sile." (Stark in Bainbridge 2007, 89) Ker v nekaterih primerih vpliva nadnaravnih sil zaradi pomanjkanja znanja ljudje (še) ne morejo preveriti, takih obljub ni mogoče "demistificirati". Taki kompenzatorji lahko uspešno in prepričljivo delujejo, četudi ljudje nimajo neposrednih dokazov, da se bodo kompenzatorji nekoč zares spremenili v nagrade. Za našo razpravo je pomemben še en vidik: kadar kompenzatorji niso odvisni od preverljivih dokazov, temeljijo na posameznikovi veri in zaupanju. (Stark in Bainbridge 2007, 45)

Dolgo časa je med raziskovalci vladalo prepričanje, da religije živijo od tega, da proizvajajo kompenzatorje za nemočne. Da je torej religija uteha za tiste, ki nimajo (z)možnosti doseči nagrad. V 60-ih letih 20. stoletja pa so raziskovalci ugotovili, da cerkvene klopi v ZDA polnijo predvsem pripadniki srednjega in zgornjega družbenega razreda. Empirične ugotovitve so prinesle nove teoretske premisleke in zaključek, da religijske organizacije poleg kompenzatorjev zagotavljajo tudi nagrade. Kar pomeni, da religijske pripadnosti ne spodbuja zgolj prikrajšanost, torej nedostopnost nagrad, pač pa tudi možnost za religijsko izražanje privilegiranosti, dostop do nagrad. (Stark in Bainbridge 2007, 55) "Na primer, v okviru religijske organizacije lahko nekdo doseže voditeljski položaj (s statusom in močjo, ki ga spremljata), družabne stike, dejavnosti v prostem času, rekreacijo in podobno." (Stark in Bainbridge 2007, 51) Zaradi učinkov konfliktne sekularizacije po drugi svetovni vojni težko rečemo, da so religijske organizacije v 60-ih letih pri nas zagotavljale nagrade, kot jih zgoraj navajata Stark in Bainbridge.

Pri ustvarjanju, vzdrževanju, izmenjavi in širjenju kompenzatorjev igrajo religijske organizacije pomembno vlogo. Redovi kot religijske organizacije skrbijo za razširjanje splošnih kompenzatorjev. Če se navežemo na Petra Bergerja (1969), lahko rečemo, da so redovi v funkciji objektiviziranja kozmiziranega nomosa – skrbijo, da se cerkveni nauk objektivizira, "popredmeti". Da lahko pritegnejo posameznice, ki bodo pripravljene na odpovedovanje, torej na visoke stroške, morajo religijske organizacije ponujati ustrezne nagrade in učinkovite kompenzatorje. Če ne bi imeli posebnih nagrad in kompenzatorjev, ki so značilni samo za takšno obliko življenja, bi njihovi posebni stroški bili neutemeljeni. Ker ne bi bilo "pozitivnega izračuna", bi zanimanje za takšne oblike življenja upadlo. Kot bomo videli v nadaljevanju, skušata Stark in Finke (2000) upad zanimanja za redovniške poklice razložiti na ta način.

Na videz precej preprosto teorijo človeškega delovanja bomo skušali uporabiti za primer slovenskega ženskega redovništva. Konceptualne in empirične razlike med nagradami in kompenzatorji bomo uporabili pri iskanju različnih vzrokov, ki posameznike privedejo v redovne skupnosti in jih tam zadržijo ali pač ne. Z ilustrativnimi primeri iz slovenskega ženskega redovništva<sup>80</sup> bomo poskusili pokazati razliko med nagradami, kompenzatorji in stroški redovniškega poklica. Pri tem že v izhodišču poudarjamo, da bo to zgolj poskus klasifikacije, saj ločnice med eno ali drugo kategorijo včasih ni mogoče postaviti. Navedimo preprost primer: za nekoga je lahko odpoved poroki strošek, ki ga je pripravljen plačati, da bi dosegel profesionalni poklic. Drugemu lahko odpoved zakonskemu stanu pomeni nagrado, ker se je poroki kljub družbenim pričakovanjem želel izogniti (npr. zaradi homoseksualnih nagnjenj). Primera sta morda res banalna in poenostavljena, vendar se pri apliciranju teorije v prakso temu največkrat ni mogoče izogniti.

#### ***4.2 Kompenzatorji in nagrade redovniškega poklica***

Najprej se bomo posvetili kompenzatorjem, saj so redovi v prvi vrsti religijske organizacije in se od drugih podobnih organizacij razlikujejo po proizvodnji, vzdrževanju in razširjanju kompenzatorjev, utemeljenih na nadnaravnem. Najbolj splošen religijski kompenzator, ki velja tudi za redove, je **obljuba o zmagi nad smrtjo**. Ker človeštvo (še) nima načinov in metod, s katerimi bi bilo mogoče "premagati" smrt, so posamezniki pripravljene sprejemati kompenzatorje, ki obljublajo, da je smrt mogoče preseči, in so zanje pripravljene plačevati stroške. (Stark in Bainbridge 2007, 45–46)

Splošni kompenzator, ki v RKC velja za vse redove, je **obljuba o odbranosti, izbranosti izmed vseh vernikov (1)**. S t. i. institucijo božjega klica – ki v RKC pomeni, da je Bog poklical in povabil posameznika ter mu zaupal posebno, izbrano nalogo, Cerkev znotraj verskega občestva vzpostavi razliko med "običajnimi" in "večvrednimi" verniki.<sup>81</sup> Vse do konca drugega vatikanskega koncila (1962–1965) so bili redovniki in redovnice tako kot duhovniki v primerjavi z laiki doktrinarno v višjem položaju in v odnosu do Boga privilegirani.

---

80 Uporabili bomo izjave redovnic in piscev, ki so redovništvu bili naklonjeni – iz začetka 20. stoletja. Če bi uporabili izjave tistih, ki redovništvu niso bili naklonjeni, bi bile nagrade in stroški gotovo drugače razporejeni.

81 Za več o tem glej poglavje 2.1.1 *Svobodnost sprejemanja odločitve za življenje v redovni ustanovi*.



*"Klic v duhovniški in redovniški stan moramo predvsem dobro razlikovati od klica k popolnemu življenju, ki velja vsem ljudem, ne samo duhovnikom in redovnikom. Duhovniški in redovniški poklic sta pa še poseben klic božji in kot taka dar, ki ga Bog pošilja njim, ki si jih je še posebej izbral, izvolil. /.../ Evangelist pravi: "Kristus je poklical, kogar je hotel." (Doyle 1928, 10–11)*

Četudi bomo teoretsko rekli, da je obljuba o izbranosti (zgolj) kompenzator, pa ima tudi praktične posledice, ki so jih članice redov deležne v vsakdanjem življenju. Njihove učinke je mogoče preveriti že tukaj in zdaj. Eden od praktičnih učinkov je ugleden status redovnic v katoliški družbi. Več o tem bomo spregovorili nekoliko kasneje.

Za kompenzator redovniškega poklica bomo šteli tudi **obljubo o neposrednem dostopu do sakralnega (2)**. Posebne molitvene in premišljevalne tehnike, predpisana intenziteta (pogostost in "globina") pobožnosti, udeležba v posebnih obredih, dostop do prostorov, ki so z načelom klavzure rezervirani izključno za člane redov, veljajo za sredstva, s katerimi posamezniki dosežejo posebno povezanost z Bogom. Tudi ta "posebna povezanost" je podlaga za poseben položaj redovnic v katoliškem okolju oziroma okolju, kjer redovnice poznajo.

Tudi iz obljube o "neposrednem dostopu do Boga" izvirajo nagrade. Stark in Finke (2000, 134) med ključnimi nagradami redovniškega poklica izpostavita tri:

- ločeno življenje v redovni skupnosti,
- vsakodnevne pobožnosti in
- redovna obleka ali habit.

Čeprav bi s stališča zunanjega opazovalca lahko navedene nagrade označili tudi za strošek, saj posameznike pri delovanju zelo omejuje, pa po njunem mnenju prav te nagrade posameznikom omogočijo, da na kontroliran, sistematičen in metodičen način doživijo religijska izkustva. Slovenska redovnica, ki je vstopila konec 50-ih let, je svoj sklep o odločitvi za samostan povzela tako:

*Ravno takrat, v času mamine smrti in ob pogrebu, sem čisto dobro čutila, kako je Bog velik in kako me ima rad. Potem sem začela razmišljati, kako bi bilo mogoče, da bi lahko bila vsak dan pri maši. Od doma sem imela do cerkve šest kilometrov, tako da nisem mogla vsak dan k maši. Pa če bi šla v službo, to spet ne bi bilo mogoče, ker večernih maš takrat še ni bilo, k jutranji pa ne bi mogla. No, potem sem nekega aprilskega popoldneva v gozdu sekala veje. No, in*

*naenkrat, kot da bi me nekdo ustrelil – v samostan pojdi, tam boš imela vsak dan mašo, tam boš imela službo.* (Aktivna 1.2, 2005)

Čeprav predstavlja obliko nadzora, lahko skupnostno življenje za posameznike predstavlja nagrado. Kajti v redovni skupnosti posamezniki z medsebojno moralno in psihično oporo svojo subjektivno doživljanje objektivizirajo, legitimizirajo in naredijo za resnično. V izrazito skupnostno naravnanih redovih (npr. klarise) so posameznice sprejele mišljenje, da same ne bi (z)mogle priti do Boga, pač pa jim to lahko uspe le v skupnosti (skupno življenje in delo, skupne molitve in zelo malo individualnega).

Poleg dveh splošnih kompenzatorjev, ki veljata za moške in za ženske redove, pa za žensko redovništvo veljata še dva splošna kompenzatorja: **obljuba o duhovnem materinstvu (3)** in **obljuba o "nebeškem ženinu" (4)**. Navedimo dva primera, kjer katoliški pisci promovirajo redovniški poklic in posebej poudarjajo, da ženska, ki sprejme vlogo redovnice, izpolni t. i. naravno, to je biološko poslanstvo, kar je zlasti pomembno v androcentričnih tradicionalnih družbah.

*"Mnogo dobrega lahko stori mati, ako lepo vzgoji svoje otroke. Redovnici pa često ne zaupa Bog le nekaj otrok, celo vrsto nedolžnih otroških src izroča njeni skrbi. /.../ Tako je redovnica duhovna mati mnogih otrok in mnogih krščanskih mater, ki potem svoje otroke in mogoče tudi svoje može dobro vzgajajo. Izračunaj zopet, koliko duš lahko reši dobra redovnica."* (Doyle 1928, 59)

*"Neveste Kristusove ne bodo le prejele večjega plačila zavoljo svoje večje svetosti, temuč dosegle bodo tudi še posebni venec v nebesih."* (Waldner 1894, 517)

Ker redovnice zaradi omejitev redovniškega poklica ne morejo postati biološke matere in nimajo zakonitega zemeljskega moža, jim cerkveni nauk daje obljubo, da bodo po smrti za to odpoved poplačane. Praktični učinki obljub so tudi v tem primeru preverljivi, članice redov so v tradicionalnih katoliških družbah uživale ugled in potrdile svoje dostojanstvo, četudi niso nikoli zares uresničile svojega "naravnega" poslanstva. Saj je skozi celotno prvo polovico 20. stoletja pri nas veljalo, da :

*"Le krščanske junakinje, ki se žrtvujejo za druge, ki se kot device predajajo služenju Bogu, ki hodijo v misijone, hodijo po vzvišenih, nenavadnih stezah človekoljubja."* (Slovenka v Leskošek 2002, 162)

Članice redov so bile odvezete z maritalnega trga, ni jim bilo treba skrbeti za preskrbljenost, varnost in ugled.

### **4.3 Posebne nagrade redovniškega poklica**

Čeprav so redovi primarno religijske organizacije, ki proizvajajo, vzdržujejo in razširjajo religijske kompenzatorje, pa se aktivni redovi na zahodu ukvarjajo tudi s posvetnimi dejavnostmi. Najbolj zgovorno o tem priča rek *"ora et labora"*, samostansko pravilo sv. Benedikta iz Nursije iz 6. stoletja. Medtem ko so pravoslavne oblike samostanskega življenja ostale izključno meniške in se s posvetnimi dejavnostmi praviloma niso ukvarjale, je za redove na zahodu veljal *"charitas"* – pomoč drugemu. Redovi so svoje dejavnosti razvijali na karitativnih (skrb za onemogle, uboge, bolne) in apostolskih področjih (vzgoja mladine). Redovi na zahodu so v preteklosti bili tudi izobraževalna, zaposlitvena, gospodarska in intelektualna središča. Svoje "storitve" so ponujali članom skupnosti pa tudi drugim, ki so jih potrebovali. V tem smislu jih moramo razumeti tudi kot ponudnike posebnih nagrad. V času modernizacije, ko so bile sekularne možnosti še zmeraj manjše, potrebe po nagradah pa velike, je pomen nagrad, ki so jih ponujali redovi, še narasel. Navedimo nekaj primerov iz prve polovice 20. stoletja.

#### **1. Pridobitev izobrazbe**

"Za deklico, rojeno nekaj let po prvi svetovni vojni, v hudo revni gorenjski družini, je bila ta želja (postati zdravnica misijonarka, op. S. B.) skoraj neuresničljiva. Šolanje se je zdelo utopija. *"Že osnovna šola je bila za siromašne težava, zaradi pomanjkanja denarja seveda. Končno sem izvedela, da sestre usmiljenke v Ljubljani sprejemajo v zavod revne deklice za majhno odškodnino ali celo zastonj. Tako sem prišla k njim in tam obiskovala klasično gimnazijo."* (Praprotnik v Kociper 2007b)

#### **2. Zaposlitev**

V času, ko so bile možnosti žensk za delovanje v družbi zelo omejene in reducirane na njihovo t. i. naravno poslanstvo, so redovi predstavljali neke vrste združenja žensk izvrševalk. (Thompson 1986) V samostanih in redovnih skupnostih so ženske opravljale najrazličnejše poklice: od običajnih gospodinjskih in vzdrževalnih gospodarskih del ter dela na polju in v hlevu. Vodile so ljudske kuhinje in delavske menze. V bolnišnicah so delale kot bolničarke, negovalke, medicinske sestre, snažilke, perice, kuharice, šivilje ... Med višje izobraženimi

redovnicami so prevladovale učiteljice, ki so v glavnem bile zaposlene v samostanskih šolah. V redovih so ženske imele možnost zasedati tudi višje položaje – bile so denimo ravnateljice samostanskih šol, voditeljice sirotišnic, predstojnice celotnega pomočniškega bolniškega kadra ipd.

### 3. Spoznavanje tujih dežel

*"Bilo mi je pet let, ko mi je mama prebiralala življenjepis apostola gobavcev očeta Damjana de Veustra – danes že svetega. Ta misijonar je deset let deloval med gobavci, izvrški človeške družbe, na otoku Molokaju v Tihem oceanu. Zgodba me je vsa prevzela. Ko je mama končala z branjem, je v meni že dozorel sklep: 'Tudi jaz bom postala sestra redovnica in šla h gobavcem na otok Molokaj.' Od takrat je bila to moja mala skrivnost, ki je nisem razodela nikomur. Le Jezus je vedel zanjo." (s. Praprotnik v ur. Kužnik 2004, 5. dan)*

*"In zakaj sem postala ravno frančiškanka Marijina misijonarka? Lahko bi rekla, da je želja po daljnih deželah in spoznavanju novih ljudi tako rekoč zrasla z menoj." (s. Čuk v ur. Kužnik 2004, 6. dan)*

*"Ako more že doma storiti toliko dobrega, lahko stori še mnogo več v misijonih, saj govori jezik, ki ga vsi narodi in vsa srca razumejo, jezik ljubezni; često mora ona pripraviti pot misijonarju. Ob priliki državljanske vojne na Kitajskem je dejal neki misijonar: 'Če ne bi imeli sester, bi nas vse misijonarje že davno pogнали.'" (Doyle 1928, 60)*

Navedimo še primer, iz katerega je lepo razvidno, da kompenzatorjev in nagrad velikokrat ni lahko (raz)ločiti oziroma da pogosto delujejo eden v povezavi z drugim. Katoliška propaganda, ki je med drugim izviralala tudi iz potrebe po poceni delovni sili, je bila neposredna: ženskam je slikala podobo idealiziranega redovnega življenja kot pobeg od težavnega zakonskega in družinskega življenja. Kot nagrado, ki jo ženska lahko doseže s pravo odločitvijo in seveda če izpolnjuje prave pogoje.

*"Če čutiš nagnjenje, veselje za samostan in imaš tudi vse druge potrebne lastnosti za to, zdravje in če je treba tudi kaj dote, če čutiš veselje do takega življenja in si pripravljena na žrtve, se v tem razodeva božji poklic. Zakoni so pogosto nesrečni, mož je nerodnež, pijanec, surovež, sitnež, otroci so nepokorni, pokvarjeni, kakšna pokora za mater in ženo. Zato si izberite Jezusa za moža!" (Kalan v Leskošek 2002, 138)*

Neposredni pa so katoliški pisci bili tudi pri obljubah o nagradah, ki naj bi jih bile ženske

deležne po vstopu v samostan.

*"Že kar zadeva čast, je dobro preskrbljena, ni ji treba begati po svetu za koščkom kruha, za zidovjem živi zavarovana pred nevarnostmi sveta. Staršem ni treba zanjo skrbeti v nobenem smislu. Vso skrb za njeno premoženje, življenje, zdravje in dušo prevzame samostan."* (Leskošek 2002, 137)

Prav zaradi idej, ki združijo nagrade (razbremenitev težavnosti zakonskega stanu) in obljube o nagradah (Jezus kot mož), je po našem mnenju v praksi težko izolirati en sam dejavnik in ga označiti za ključnega ali nepomembnega pri sprejemu odločitve za vstop. Prav v takih primerih se uporaba konceptov nagrad in kompenzatorjev Starka in Bainbridgea izkaže za ne najbolj preprosto interpretacijsko orodje.

#### **4.4 Stroški redovniškega poklica**

*"Vedi in premisli, da ta tanka in večna zaveza s Kristusom, tvojim božjim Ženinom, velike reči tirja od tebe. Moraš namreč sebi in svetu popolnoma odmreti, se odpovedati vsi nečimurnosti, in pripravljena biti, iz ljubezni do svojega božjega Ženina vse trpeti, karkoli ti pošlje, da bi te skusil v ljubezni in storil sebi podobno."* (Waldner 1894, 509)

Glavni strošek redovniškega poklica so tri zaobljube (odpoved določenim življenjskim svoboščinam). Stark in Finke (2000, 134) stroške povežeta z žrtvovanjsko tradicijo redovniškega poklica. Posamezniki sprejmejo odpovedi celim segmentom zasebnega in družbenega življenja, saj vzamejo visoke stroške kot zagotovilo, da bodo v prihodnosti poplačani z obljubljenimi nagradami.

Pri preučevanju redovništva moramo upoštevati tudi situacijo na religijskem in nereligijskem trgu. V pluralističnih družbah si lahko konkurirajo organizacije, ki pripadajo različnim religijam, tem pa v modernih družbah konkurenco ponavadi predstavljajo še posvetne organizacije, ki ponujajo nagrade in kompenzatorje. (Stark in Bainbridge 2007, 52) Modernizacija je namreč prinesla razvoj posvetnih, torej sekularnih možnosti in organizacij, ki so vse bolj konkurirale samostanskim šolam, bolnišnicam, knjižnicam ... Laizacija in profesionalizacija civilnih poklicev sta zmanjšali pomen nagrad redovniškega poklica. V zgodovinskem pregledu slovenskega ženskega redovništva, ki ga bomo bolj podrobno predstavili v petem poglavju, bomo preverili razliko v času pred drugo svetovno vojno in po

njej pri nas. Že zdaj pa lahko imamo v mislih razliko med slovensko, precej togo in poenoteno redovniško situacijo in ameriško, ki je precej raznolika po načinu življenja. Denimo redovnice ne živijo v redovnih skupnostih, pač pa v veliko primerih individualno ali po dve v garsonjerah med laiki, pogosto ne nosijo redovne obleke, v svojih prizadevanjih se nekatere opredelijo kot feministke in so si zato "nakopale" apostolsko vizitacijo pod nadzorom rimske kurije ipd.<sup>82</sup>

Nekatere nagrade redovniškega poklica je ukinila Cerkev sama na drugem vatikanskem koncilu (1962–1965). Odpravila je denimo privilegiran položaj redovnikov v verskem občestvu, skupnostim je dala na voljo, da se same odločijo, ali bodo člani nosili redovno ali civilno obleko, in naložila jim je, da način življenja prilagodijo sodobnim razmeram. Namen posodabljanja redovništva je bil okrepiti stike redovnikov z laiki in tako utrditi položaj v moderniziranih okoliščinah. Po Starku in Finkeju pa je Cerkev z modernizacijo redovništva ukinila ključne nagrade redovniškega poklica, hkrati pa ohranila visoke stroške. Ameriška sociologa menita, da so prav ti ukrepi v 60-ih letih 20. stoletja ključno vplivali na zmanjšanje zanimanja za redovniški poklic. V svoji razpravi sta predstavila dva izhoda, s katerima bi Cerkev v sodobnih razmerah na zahodu lahko povečala zanimanje za redovniške poklice:

1. zmanjšanje visokih stroškov (npr. odprava celibata) ali
2. povečanje religijskih nagrad – kar je mogoče doseči s krepitvijo tradicionalnih, to je predkoncilskih značilnosti redovništva.

Stark in Finke ugotavljata, da je papež Janez Pavel II. (1978–2005) ubral drugo od obeh strategij: nastavljal je škofe, ki so utrjevali katoliško tradicijo. Nekateri redovi so se "demodernizirali", nastajali pa so tudi novi redovi. Med temi so bili "bolj uspešni" tisti, ki so uvedli značilnosti tradicionalnega skupnostnega redovnega življenja. Pri uvajanju tradicionalnih prvin pa se niso obračali v čas neposredno pred koncilom, pač pa so spodbudo iskali v oddaljeni zgodovini. Npr. v 13. stoletju, ko sta v Assisiju delovala sv. Frančišek in sv. Klara. (Stark in Finke 2000, 137) Tudi slovenske klarise, ki so se v Nazarjah naselile leta 1978, so prevzele t. i. prvotno, strožje pravilo sv. Klare, čeprav je večina klariških samostanov na območju bivše Jugoslavije v tistem času živela po t. i. urbanskem pravilu – to pomeni, da so bila njihova pravila redovnega življenja manj stroga.

Kljub teoretični razločitvi med nagradami in kompenzatorji pa v praksi med njimi ni mogoče

---

82 Več o tem sledi v 6. poglavju.

zmeraj povsem jasno postaviti ločnice. Zaradi pomanjkanja znanja lahko ljudje kompenzatorje zmotno vzamejo za nagrade. Lahko pa kompenzator sprejmejo zaradi nemoči, da bi dosegli nagrado. (Stark in Bainbridge 2007, 46) Zamislimo si situacijo demografskega neravnovesja v tradicionalni katoliški družbi, npr. imamo presežek žensk. To pomeni, da po matematičnem izračunu ni dovolj moških za vse ženske. Ženske pa lahko svoje dostojanstvo uresničijo na dva legitimna načina – s poroko ali z vstopom v samostan. Da je vstop legitimen nadomestek za poroko, dokazuje že sam jezik: Kristusova nevesta, nebeški ženin, duhovna mati. Da je to kompenzator, priča dejstvo, da bodo posameznice svojega "ženina" "srečale" šele po smrti. Njegovega dejanskega obstoja v tuzemskem kontekstu še ne moremo preveriti. Strošek je odpoved spolnosti – saj morajo biti zveste "nebeškemu" ženinu, s katerim naj bi se združile v onostranstvu. Pa vendar redovnice pravijo, da odnos z Bogom "občutijo" in "doživljajo" že tukaj, v tostranstvu, ga jemljejo za realnega – nosijo prstan, ki so ga prejele v "poročnem" obredu, se z njim v zasebnosti pogovarjajo, so mu zveste ali pač ne, čakajo njegove namige, sporočila ... Poleg poroke s fiktivnim ženinom<sup>83</sup> in vloge duhovne matere jim je vstop v red prinesel tudi ugleden družbeni položaj.

Ker vstop v red v tradicionalnih okoliščinah omogoči legitimen izstop iz maritalnega reda in ugleden družbeni status, deluje kot družbena nagrada. Ker namesto realnega, tuzemskega ženina "zagotovi" odnos s fiktivnim, nebeškim, je v bistvu družbeni kompenzator. "Nezmožnost poroke", ki jo lahko vzamemo za družbeni manko, je z religijsko ideologijo prevrednotena v nagrado. Zaradi nezmožnosti dostopa do družbene nagrade (zakonite poroke; vzroki so lahko različni – objektivni ali subjektivni), je deprivilegirani posameznik nase pripravljen prevzeti še dodatne stroške (npr. odpoved spolnosti) in pod preobleko "fiktivnega" odnosa z Bogom služi interesom religijskih organizacij.

Ali določen segment redovniškega življenja za posameznika predstavlja strošek, nagrado ali kompenzator, pa je stvar družbenih vrednotenj pa tudi posameznikove osebne biografije in iz nje izvirajočih osebnih vrednotenj. V določenih primerih je za posameznika lahko nagrada nekaj, kar sicer zunanji deluje kot strošek. Denimo odpoved določenim življenjskim svoboščinam je lahko za posameznika razbremenitev bremena odločitev in bi jo v tem primeru morali razumeti kot nagrado in ne kot strošek. Že pri tako preprostih primerih se pokaže, da je uporaba teorije, ki temelji na konceptih nagrad, stroškov in kompenzatorjev,

---

83 Obred sprejema zaobljub namreč spominja na poroko. Redovniški status je v cerkvenem pravu ovira za sklenitev zakonske zveze.

nekoliko omejena.

#### ***4.5 Religijske organizacije: sekte in cerkve***

Pri razdelitvi na nagrade in kompenzatorje sta se Stark in Bainbridge oprla na tradicijo sociologov, ki so se ukvarjali z razlikami med sektami in cerkvami. Po njunem mnenju sekte bolj poudarjajo kompenzatorje, cerkve pa bolj poudarjajo neposredne nagrade. Za vezni člen pri pojasnjevanju vzameta različne dimenzije religijske pripadnosti. **Dimenzija cerkvenosti** izhaja iz moči in je neposredno izpolnjujoča za posameznika, ker nosi neposredne nagrade. **Dimenzija sektnosti** izhaja iz nemoči in služi kot tolažba za neuspeh, da bi pridobili redke nagrade, ki jih nadomešča s kompenzatorji. **Dimenzija univerzalnosti** izhaja iz eksistencialnega stanja človeštva in ponuja kompenzatorje za nagrade, ki ne obstajajo, denimo življenje po smrti. Znotraj iste religijske organizacije najdemo posameznike z različnimi dimenzijami religijske pripadnosti. Zaradi univerzalne deprivilegiranosti oziroma objektivne prikrajšanosti (npr. umrljivost) so se posamezniki pripravljani združevati ne glede na moč ali družbenoekonomski položaj, ki ga imajo. (Stark in Bainbridge 2007, 60)

Ker imajo nekateri redovi več značilnosti sekt in so drugi bližje cerkvenemu značaju, se med seboj razlikujejo tudi po tipu nagrad, ki jih ponujajo svojim članom za odpovedi. Vsi redovi so ponudniki splošnega kompenzatorja – t. i. posebna izvoljenost pred Bogom. So ponudniki nagrad splošne narave, denimo posamezniku zagotavljajo elitno religijsko identiteto in moralno večvrednost, ko ga na osnovi "posebne poklicanosti" vzpostavljajo kot religijskega specialista. Aktivni redovi pa poleg tega ponujajo tudi nagrade, ki spominjajo na posvetne – denimo pridobitev izobrazbe ali poklica, napredovanje v poklicu, sodelovanje v mednarodnih organizacijah, potovanja v misijone. Svetobežni redovi, ki so iz družbenega okolja izločeni, so na kontinuumu bližje sektam in so v večji meri omejeni na neotipljive nagrade (npr. "negovanje" "odnosa s sakralnim"), torej na kompenzatorje.

Seveda pa takšni poskusi apliciranja teorije na konkretnih primerih zahtevajo dodatne premisleke. Tudi Hill (1971) je redove primerjal s sektami. Vendar je hkrati opozoril, da redovi iz naslednjih razlogov niso sekte:

- ker obstajajo in delujejo le znotraj Rimskokatoliške cerkve, sekte pa zmeraj delujejo zunaj Cerkev,



- za sekte velja, da imajo svojo lastno interno avtoriteto, ki so ji člani popolnoma podrejeni, vsi redovi pa sodijo ali pod papeževo ali pod škofovo oblast in zato so tudi njihovi člani podrejeni tem istim zunanjim oblastem,
- celibat ni značilnost sekt – saj nove člane večinoma pridobivajo s potomci,
- člani redov so praviloma zavezani k opravljanju "dobrih del", česar za sekte ne moremo reči. (Hill 1971, 63)

Kot člani Cerkve verski redovi ne zavračajo ne države ne družbe niti ju ne ignorirajo, kar je sicer značilno za sekte. (Hill 1971, 59) Čeprav teoretskih konceptov Cerkev/nagrade in sekte/kompenzatorji ni mogoče enostavno in v celoti uporabiti na primeru redovništva, pa so koristni, če želimo z njimi pojasniti razlike znotraj redovništva. Zanimariti ne smemo niti tega, da so znotraj Cerkve (lahko) nekateri posamezniki bolj "čuteči" (se ukvarjajo z verskim naukom in vero doživljajo in izražajo s čustvi) in zanje lahko rečemo, da so sektno usmerjeni. Drugi pa so bolj "opravljalski" (hodijo k maši, sodelujejo v cerkvenih organizacijah in dejavnostih) in so bolj cerkveno religijsko usmerjeni. Celo v najbolj liberalni protestantski religijski skupnosti je mogoče najti podskupino pripadnikov, ki sestavljajo tesno povezano, fundamentalistično, emocionalistično sekto. (Stark in Bainbridge 2007, 53) Tudi v redovništvu lahko rečemo, da za svetobežne, premišljevalne oziroma kontemplativne redove velja, da člani skupnosti večino časa in energije namenijo prav vzdrževanju, gojenju in izražanju vere na čustven način. Medtem ko so člani aktivnih, prozelitskih redov zlasti zaradi narave dela (npr. vodijo šole, delajo v bolnišnicah ...) veliko bolj praktično – cerkveno religijsko usmerjeni.

Razlike v ponujanju nagrad in kompenzatorjev lahko opazimo tudi znotraj enega samega reda. Večina redov se namreč oblikuje kot sekta znotraj Cerkve, ki zaradi organizacijskih začetkov sprva nudi več kompenzatorjev, šele ko pridobi moč in veljavo, lahko začne ponujati nagrade. Pa vendar če red pri svojem razvoju opušča pomen kompenzatorjev in religijskih nagrad (tehnik in dejavnosti, ki vzdržujejo njihovo vrednost), lahko sčasoma začne izgubljati člane – saj stroški ostanejo visoki, medtem ko se nagrade zmanjšujejo.

Splošni kompenzatorji (obljuba o izbranosti – o posebnem položaju pred Bogom, obljuba o neposrednem dostopu do sakralnega) in nagrade (privilegiran položaj v družbi, dostop do aktivnosti, ki jih izvaja samo dotična skupnost) ter stroški (tri zaobljube) so tisto, kar redovniški poklic naredijo za poseben, drugačen od vseh drugih poklicev. Ženski redovniški

poklic je od moškega redovniškega poklica drugačen po tem, da izpostavlja posebne kompenzatorje (poroka z nebeškim ženinom in duhovno materinstvo) in posebne nagrade (zahteva po materinjenju, zvestoba in zavezanost enemu moškemu), ki so vezani na ženski spol in ki v tradicionalni družbi ženski lahko pomagajo uresničiti njeno dostojanstvo.

#### ***4.6 Pomen občutenja eksistencialne varnosti pri razumevanju religije in religioznosti***

Inglehart in Norrisova sta v svojem delu *Sacred and Secular* (2004) skušala dopolniti teorije, ki pravijo, da religioznost izginja z industrializacijo družbe in teorije, ki pravijo, da je religija družbena konstanta in posledica delovanja religijskega trga. (Inglehart in Norris 2004, 4) V sekularizacijsko teorijo sta uvedla pojem eksistencialne varnosti, ki ga v najširšem smislu razumeta kot osvoboditev izpod različnih tveganj in nevarnosti. (Inglehart in Norris 2004, 10) Po njunem mnenju sta ekonomska blaginja in občutek ontološke varnosti v drugi polovici 20. stoletja zmanjšala potrebo po religijskih nagradah in kompenzatorjih. "Občutki fizične, družbene in osebne ranljivosti so temeljni proizvajalec religioznosti, /.../ sekularizacija kot sistematična erozija religijskih praks, vrednot in prepričanj se je najbolj jasno izrazila v perspektivnih družbenih slojih premožnih in varnih postindustrijskih nacij." (Inglehart in Norris 2004, 2) Menita, da pogoji varnosti, ki pomenijo manjšanje religioznosti, rastejo s procesom modernega razvoja. Vendar lahko dramatični dogodki (naravne katastrofe, vojne, gospodarska recesija ...) ta proces kadarkoli začasno zaustavijo ali spremenijo njegovo smer – tudi v premožnih državah. (Inglehart in Norris 2004, 11) Ugotavljata, da so tudi v postindustrijskih družbah bolj religiozni bolj ranljivi krogi: revni, starejši, tisti z nižjo izobrazbo in pismenostjo ter ženske. (Inglehart in Norris 2004, 11) Poleg eksistencialne varnosti, ki je odvisna od nivoja družbene modernizacije in nivoja ekonomske neenakosti, sta religioznost povezala še s predominantnim tipom religijske kulture naroda, z vrednostnimi spremembami med generacijami, različnimi družbenimi sektorji in z demografskimi vzorci, stopnjo rodnosti in populacijsko spremembo. (Inglehart in Norris 2004, 3)

Inglehart in Norrisova sta prišla do treh zaključkov. Prvič, naraščanje občutka varnosti je v naprednih industrijskih družbah povzročilo rast sekularnih usmeritev. Modernizacija (industrializacija, urbanizacija ter višanje izobrazbe in povečevanje bogastva) je ošibila moč in vpliv religijskih institucij ter prispevala k nižji udeležbi v Cerkvi in zmanjšala pomen religije za posameznike v vsakdanjem življenju. Seveda pa to ne velja v globalnem smislu.

Drugič, zaradi demografskih sprememb v revnih družbah se je število ljudi s tradicionalnim pogledom na svet v globalnem smislu povečalo. Demografske spremembe, kot je denimo padec rodnosti, so povezane s spremembami v religioznosti in človeškem razvoju. Razvoj se je odrazil v kulturnem premiku in zmanjšal religioznost in rodnost. Kulturni premik od tradicionalne ženske vloge, ki je bila vezana na dom in rojevanje ter vzgojo otrok pod avtoriteto zakonitega moža, k družbi, v kateri imajo ženske več možnosti izbire in večina žensk svojo kariero in interese uresničuje zunaj doma, je povezan s sekularizacijo. Tretjič, vse večja vrzel med svetimi in sekularnimi družbami bo v prihodnosti povečala pomen religije na mednarodni (politični) ravni. (Inglehart in Norris 2004, 18–19) S tem avtorja poudarita potrebo po vrednotenju in preučevanju religije kot družbenega fenomena.

#### **4.7 Sinteza**

Redovništvo lahko opazujemo v kontekstu sekularizacijske teze. V družbah s socialistično preteklostjo se je pomen religijskih organizacij zmanjšal, ko je politična oblast omejila njihovo delovanje – ta proces imenujemo proces konfliktne oziroma manifestne sekularizacije. Z razvojem znanosti, modernizacijo življenja (množični mediji, bela tehnika ...) ter profesionalizacijo različnih poklicev, ki so se osvobodili navezanosti na religijo, se je v drugi polovici 20. stoletja na zahodu odvila latentna sekularizacija. Ameriški raziskovalci (Ebaugh in dr. 1996, Stark in Finke 2000) so spremembe v redovništvu analizirali predvsem od upada naprej. Kar pomeni, da so večino dela namenili odkrivanju dejavnikov, ki so povzročili upad v drugi polovici 20. stoletja, manj pa dejavnikom, ki so spodbudili njihovo rast v prvi polovici 20. stoletja. Iz svojih analiz so izpustili družbe s socialistično preteklostjo. Zato se zdi enako pomembno razgrniti okoliščine in poiskati dejavnike, ki so vplivali na rast števila redovniških poklicev ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. V ospredje analize slovenskega ženskega redovništva bomo postavili strategije, s katerimi je Cerkev s položaja moči in ugleda skušala doseči svoje cilje. Povečano zanimanje žensk za redovniške poklice bomo tudi pri nas povezali z majhnimi možnostmi za udeležbo žensk zunaj doma. K temu bomo dodali še hipotezo o pomenu porušenega demografskega ravnovesja med spoloma. Domnevamo, da so ob pomanjkanju moških na maritalnem trgu religijske organizacije ženskam lažje ponujale religijske nagrade in kompenzatorje, s katerimi so potrdile žensko dostojanstvo. Menimo, da je za razumevanje rasti števila redovnic v prvi polovici 20. stoletja treba upoštevati splet številnih družbenih dejavnikov – tako strukturnih kot zgodovinsko povsem specifičnih. Šele po tem, ko bomo opredelili dejavnike, ki so

vplivali na rast števila redovnic v prvi polovici 20. stoletja, se zdi smiselno spregovoriti o upadu števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja. Preverili bomo, ali lahko upadanje števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja pri nas povežemo s konfliktno sekularizacijo (sprememba politične oblasti), latentno sekularizacijo (laizacija poklicev in izobraževanja) in sekularizacijo ženskega spola.

## **5. Rast števila redovnic na Slovenskem v prvi polovici 20. stoletja**

Statistične podatke o gibanju slovenskega ženskega redovništva v prvi polovici 20. stoletja bomo v petem poglavju povezali s teorijami, ki smo jih predstavili v prejšnjih poglavjih. Najbolj splošno rečeno se bomo posvetili dvema vprašanjema:

1. Zakaj so se redovi kot religijske organizacije krepili v času modernizacije družbe?
2. Kakšne družbene nagrade in kompenzatorje so redovi nudili posameznicam?

### **Predstavitev hipotez in delovnih vprašanj o rasti števila redovnic**

**Hipoteza 1:** Uspeh redov kot religijskih organizacij je v prvi polovici 20. stoletja del sistematične aktivacije vernikov, ki je tekla pod okriljem Cerkve v boju proti sekularizaciji.

1. Kako so bili redovi vključeni v sistematično aktivacijo vernikov?
2. Kateri organizacijski ukrepi Cerkve so spodbujali njihovo rast?
3. Kateri strukturni ukrepi sekularne oblasti so njihovo rast spodbujali?
4. Kateri ukrepi Cerkve in sekularne oblasti so njihovo rast zavirali?

**Hipoteza 2:** Redovi v prvi polovici 20. stoletja pri nas predstavljajo priložnost za pridobitev izobrazbe in poklica za ženske iz nižjih slojev, da s pomočjo redov postanejo učiteljice, vzgojiteljice, medicinske sestre, negovalke.

1. Ali so redovi za ženske predstavljali priložnost za pridobitev izobrazbe?
2. Ali so predstavljali priložnost za zaposlitev?
3. Ali so bili priložnost za ženske nižjih slojev?

**Hipoteza 3:** Na rast števila redovnic pri nas je v prvi polovici 20. stoletja vplivalo tudi zmanjšanje deleža moških v populaciji, kar je bila posledica smrtnih žrtev obeh svetovnih vojn.

1. Ali je bilo število redovnic povezano s številom moških v populaciji?
2. Ali sta na rast števila redovnic posredno res vplivali obe svetovni vojni?
3. Katere družbene nagrade so redovi nadomeščali?

Da bi na zastavljena vprašanja dobili relevantne odgovore, je treba pojasniti širše družbene okoliščine. Ker so redovi del cerkvene strukture in so od nje tudi formalnopravno odvisni, se bomo najprej spoznali s cerkvenimi strategijami prve polovice 20. stoletja in odgovorili na delovna vprašanja prve hipoteze. Hipotezo smo namenoma umestili na prvo mesto, da bi s tem poudarili pomen institucionalnih in organizacijskih spodbud Cerkev pri rekrutaciji vernikov v religijske organizacije. Da bi lahko odgovorili na delovna vprašanja druge in tretje hipoteze, ki segata na področje vprašanja družbene (ne)enakosti spolov, pa bomo opredelili proces konstrukcije ženske identitete v prvi polovici 20. stoletja.

Analizo bomo v nadaljevanju podkrepili z zgodovinskimi viri, cerkvenimi dokumenti in izjavami redovnic – pogovori in intervjuji, ki smo jih izvedli sami ali so bili dostopni v tiskani obliki (denimo v časopisih). V primeru usmiljenk – hčera krščanske ljubezni si bomo pomagali z diplomskim delom usmiljenke Marte Rauh (2000). Kot članica reda je pri pisanju diplomske naloge imela dostop do arhivskega gradiva največjega (ženskega) reda na Slovenskem. Zaradi časovne oddaljenosti preučevanega obdobja in nedostopnosti zgodovinskih arhivov, ki so zasebna last redov, bo interpretacija poskus rekonstrukcije družbenih okoliščin tistega časa. Najprej bomo torej opredelili dejavnike, za katere menimo, da so spodbudili rast števila članic redov v prvi polovici 20. stoletja.

## ***5.1 Strategije Cerkve zoper sekularizacijo***

Konec 18. in začetek 19. stoletja je v Evropi čas intenzivnega preoblikovanja oblastniških struktur. Tradicionalne, fevdalne strukture, v katerih sta bila posvetna oblast in Cerkev tesno zvezani in bolj ali manj poenoteni v odnosu do tlačanov, so se z razsvetljsko miselnostjo začele rahljati. Z modernizacijo se je razvijalo meščanstvo, z njim pa tudi miselnost, ki je pod vprašaj zastavljala staro družbeno ureditev in iskala nova zavezništva. S tem se je odprlo vprašanje vloge in moči Cerkve v družbenem življenju. Na institucionalni ravni se je sekularizacija kazala kot ločevanje cerkvenih institucij od državnih in kot poskus vzpostavitve državne kontrole nad cerkvenimi uslužbenci. Na Avstrijskem, kamor je do konca prve svetovne vojne sodilo tudi slovensko narodnostno ozemlje, je v ustaljen odnos s Cerkvijo posegel razsvetljeni absolutist, cesar Jožef II. (1741–1790). V duhu razsvetljskega utilitarizma je Jožef II. kler podredil svetni oblasti. Duhovnike je videl kot orodje, s katerim lahko vladar deluje v korist države. Pod njegovo oblastjo ni bil namen sekularizacije razločevanje Cerkve od države, pač pa poskus, da bi cerkvene organizacije zastopale posvetne interese. Duhovniki naj bi bili vodili krstne, poročne in mrliške knjige, v pridigah govorili o državnih zadevah ... Zato Jožef II. ni ukinjal cerkvenih organizacij, pač pa, prav nasprotno, poskrbel, da se je mreža po monarhiji razširila tako, da državljani ne bi imeli več kot ure hoda do najbližje cerkve. Med pomembnejše ukrepe, s katerimi je državna oblast posegla na področje delovanja Cerkve, sodi terezijanska šolska reforma. Leta 1770 je cesarica Marija Terezija z dvornim dekretom razglasila, da "šolstvo je in ostane državna stvar" in da je učitelj odvisen od posvetne in ne več od cerkvene oblasti. (Pohl in Vocelka 1994, 303)

Drugi ukrep jožefinskih reform, ki se neposredno dotika predmeta našega preučevanja in je za našo analizo še bolj zanimiv, je ukinjanje samostanov. Samostani, ki jih je Jožef II. označil kot brezkoristne za državo, so morali prenehati delovati. Njihovo premoženje je oblast prenesla v verski sklad, iz katerega je plačevala tiste cerkvene organizacije in njihove uslužbence, za katere je menila, da so za državo koristni. Reforme so v največji meri prizadele kontemplativne samostane, torej tiste, ki po njegovi presoji niso opravljali družbeno koristnih dejavnosti. V prizadevanjih po preprosti in gospodarni državi razsvetljeni absolutist Jožef II. ni prizanašal cerkvenim dejavnostim, za katere je menil, da državi niso prinašale koristi. (Pohl in Vocelka 1994, 303–305, 332–334) Kljub sekularizacijskim ukrepom, ki so značilni za jožefinske reforme, pa ne smemo spregledati, da je Jožef II. prvenstvenim pravicam papeža nasprotoval v glavnem teoretično, v praksi pa se je z njim skušal o vsem

pogoditi in v cerkvenih reformah od njega skušal pridobiti soglasje. (Kušej 1941, 20) S smrtjo Jožefa II. leta 1792 se v habsburški monarhiji zaustavi obdobje intenzivnega predrugačenja položaja, pravic in dolžnosti Cerkve.

Čeprav so bili nasledniki Jožefa II. Cerkvi mnogo bolj naklonjeni, se je jožefinizem kot cerkvenopolitični sistem končal šele sredi 19. stoletja. (Kušej 1941, 20) Leta 1855 je cesar Franc Jožef I. podpisal pogodbo s papežem Pijem IX. "Po tej pogodbi so smeli škofje in duhovniki svobodno občevati s papežem in nič več jim ni bilo treba za to iskati dovoljenja vlade. Svobodno so smeli škofje izdajati pastirska pisma, neovirano so mogli imenovati duhovnike za svoje urade in jih posvečevati, prosto so smeli izvrševati javno božjo službo, sklicevati škofijske sinode in objavljati njihove sklepe." (Mal 1928–1939/1993, 902–903) Konkordat je uvedel pomembne spremembe na področju šolstva: pouk je moral biti v skladu s katoliškimi načeli in v nobenem primeru ni smel biti "sovražen" do Cerkve ali "nравnih čistosti". "Mnoge srednje šole so dobile takrat duhovnike za ravnatelje, duhovniki so bili često šolski nadzorniki, a katehet je bil najvažnejša oseba v učiteljskem zboru." (Mal 1928–1939/1993, 904) Ko so leta 1867 na Avstrijskem na oblast prišli liberalci, so področje urejanja odnosov s Cerkvijo ponovno preoblikovali. Ker je bil cesar Franc Jožef I. naklonjen Rimskokatoliški cerkvi, duhovnikov sicer niso mogli povsem odstraniti iz šolstva, so pa njihovo delovanje omejili. Papež Pij IX. se je na avstrijske zakone silovito odzval in jih razglasil /.../ "skupaj z njihovimi nasledki za docela nične in za večno neveljavne". (Pohl in Vocelka 1994, 404, 423) Zavezništvo med habsburškim dvorom in papežem je bilo ob koncu 19. stoletja mnogo bolj tesno kot za časa Jožefa II.

T. i. kulturni boj (Kulturkampf), ki je potekal sočasno s preurejanjem družbenih razmerij (ločitev dela od doma, formiranje delavskega razreda, meščanstva, oblikovanje posvetnih šolskih sistemov ipd.) in posledično zahteval tudi spremembo odnosov med državo in Cerkvijo, je potekal po vsej Evropi. Zaradi takih razsežnosti je Cerkev odgovorila z najvišjega možnega položaja. Papež Pij IX. (1846–1878)<sup>84</sup> je dal kot vrhovni poglavar Rimskokatoliške cerkve leta 1864 sporočilo vsem državam in vernikom: objavil je *Syllabus errorum*, seznam zmot. Z besedami *Preklet naj bo!* je med drugim obsodil panteizem in neosebne boga, racionalizem, liberalizem, biblični kriticizem, versko svobodo, težnje po sekularnem izobraževanju, ločitev Cerkve od države ... (Smrke 2000, 249) To je bila strategija popolnega anatemiziranja in zavračanja modernega sveta, moderne družbe in moderne kulture. Cilj te

---

84 Pri papežih in škofih bomo v oklepaju navajali čas njihovega papeževanja oziroma škofovanja.



strategije je bil blokirati moderni svet in uničiti sekularno kulturo in sekularne načine življenja: obnoviti tradicionalno družbo, s tradicionalno vlogo in položajem religije in Cerkve v njej. (Vrcan 1986, 198)

Papeža Pija IX. je nasledil Leon XIII. (1878–1903), ki naj bi bil, kot pravi Juhant, bolj dovzeten za moderne ideje in naj bi se bil prav posebej zavzemal za pravice delavcev. (Juhant 2009, 52–53) V časopisnem prispevku iz leta 1898 beremo, da je Leon XIII. že kot Joahim Pecci v *hudih časih, ki so prišli čez sv. Cerkev, dokazal, da neustrašno stoji na svojem mestu, brani sveto vero in pravice Katoliške cerkve nasproti novim oblastnikom*. (Povzeto po Janežič 1898, 27) Leta 1878 je papež z okrožnico *Quod apostolici numeri* vernike opozoril na */.../ "bolezen v človeški družbi"*, ki naj bi bila izvirala iz *"hudobnih družb"*, kakršne so socializem, komunizem, nihilizem itd., ki spodkopavajo temelje človeške družbe: *vero, oblast, lastnino in zakon*". In poudaril, da */.../ "je dolžnost Cerkve svariti in braniti družbo pred poginom in kazati pot do izboljševanja"*. (Janežič v *Dom in svet* 1898, 28) Besede Leona XIII. pa niso ostale zgolj opozorila, pač pa jih je razvil v celostni program za versko prenovu prebivalstva. Okrožnico *Rerum novarum*, ki je izšla leta 1891, je v celoti posvetil delavskemu vprašanju in s tem prvič sistematiziral katoliško socialno in politično doktrino. (Roter v *Katoliška socialna in politična doktrina* 1976, II) V svojih stališčih je bila Cerkev za časa Leona XIII. izrazito odklonilna tudi do novonastajajočega delavskega razreda. Po mnenju katoliških politikov so zares katoliški bili samo stari stanovi. (Juhant 2009, 52–53)

Vse bolj organiziran delavski boj, katerega cilj je bil izhod naraščajočega delavstva iz težkih razmer, je papež označil kot družbeno bolezen, ki jo je treba zdraviti pri temeljih. Okrožnica, s katero je Leon XIII. uradno sicer želel *spraviti in zblížati proletarce in bogatine*, je zlasti utrjevala mesto Cerkve v družbi in skušala oblikovati meje poseganja države v zasebno sfero. Bolj kot k spremembi položaja in rešitvi težkih razmer delavstva je papež pozival k premislekom temeljnih krščanskih vrednot. V zaključku okrožnice je poudaril: *"Delavsko vprašanje je tudi versko vprašanje!"* (*Rerum novarum* v *Katoliška socialna in politična doktrina* 1976, 114) Zato svetuje, naj delavci ne pozabijo na ponižnost; na to, koliko morejo že sami prištediti z varčnostjo, kadar so mezde nizke; da je življenje na zemlji le začasno, trpljenje in boleost človeška usoda, neenak položaj pa nujen, kajti le tako je skupno bivanje mogoče. Da je počitek od dela opravičljiv le za verske praznike, ko mora biti namenjen verskim udejstvovanjem. Da živeti v uboštvu ni sramotno. Ker je človek svoboden, je lahko zadovoljen tudi z nizkim ali sploh nobenim plačilom ... (*Rerum novarum* v *Katoliška socialna*

in politična doktrina 1976, 65–115)

Četudi se na prvi pogled zdi, da želi okrožnica zaščititi interes delavca, je cerkvena ideologija Leona XIII. roko bolj kot delavcem ponujala kapitalu. In se zdi, kot da je z bogatini, kakor jih imenuje, sklepala zavezništvo pred sekularno alternativo, ki je vse bolj pridobivala veljavo. Če je bilo mogoče nacionalna delavska gibanja obvladovati na narodnih ravneh (nacionalne, regionalne, lokalne cerkve), so mednarodne povezave delavcev v obliki internacionale<sup>85</sup> predstavljale konkurenco celotni Cerkvi. Utrepanje papeža kot vrhovnega poglavarja "vesoljne" Cerkve pa temu primerno globalno. Da bi cerkvene zapovedi kljub velikim razlikam v premoženju med ljudmi ohranile slog, pa je nujno potrebno delo škofov, duhovnikov, redovnikov in premoženje bogatih, piše v okrožnici Leona XIII. (*Rerum novarum* v *Katoliška socialna in politična doktrina 1976*, 109)

Papeževanje Leona XIII. (1878–1913) moramo razumeti kot razčlenjeno socialno in politično strategijo, ki je bila od najvišje točke cerkvene hierarhije sistematično posredovana do najnižje točke – do delovanja običajnih vernikov v vsakdanjem življenju (v zasebni in javni sferi delovanja). Njen namen je bil okrepiti vlogo in položaj Cerkve v družbi in novem družbenem redu, ki ji je vse bolj uhajal iz rok. V pregledni knjižici delovanja enega od številnih laiških združenj vernikov na naših tleh iz začetka 20. stoletja beremo: "Naš blagonosno vladajoči sv. oče papež Leon XIII., namestnik Kralja vseh kraljev, želijo in zahtevajo, da se človeštvo v vsem svojem delovanju povrne h Kristusu. /.../ Le v tem je ozdravljenje glavnega zla, da se povsod, v domačem in javnem življenju, povrnemo k Jezusu Kristusu in krščanskemu življenju." (Napotnik 1901, 127) Da bi zaščitila svoje socialne in politične interese ter svojo moč, je Cerkev priskrbela celovit odgovor. "Šlo je za utrjevanje katolištva, ki je bilo razumljeno kot cerkveno predpisana vernost, tj. kot vera v cerkvene predpise, saj je bilo vse, kar je odstopalo od teh predpisov, obravnavano kot nevera, vsaka nevera pa je bila protivera." (Dragoš 1998, 127) *Rerum novarum* moramo vzeti kot konservativni pristop k reševanju nastalih razmer. Papeževa strategija je bila radikalna rešitev z zahtevo ostati specifično katoliški. (Dragoš 1998, 116) Strategija Leona XIII. je znotraj moderne družbe oblikovala zaprto katoliško družbo, vendar v popolnem nasprotju z moderno sekularno družbo. (Vrcan 1986, 199)

---

85 Namen Prve internacionale (1864–1876) je bil združiti delavsko gibanje in spodbujati aktivnosti delavskih strank. Druga internacionala (1889–1916) je med drugim sprejela resolucijo o osemurnem delovniku in razglasila 1. maj za dan dela.

### 5.1.1 Aktiviranje katoliških vernikov ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja

Rezultati ideološkega programa Leona XIII. se na institucionalni ravni kažejo kot rast cerkvenih organizacij in njihovih dejavnosti na vseh nivojih in področjih družbenega življenja. Pomembno vlogo v prenašanju politike in strategij vrha cerkvene hierarhije v nacionalne Cerkve so odigrali škofje. V ljubljanski škofiji je pri ustanavljanju in razširjanju organizacij med verniki pomembno vlogo odigral knezoškof Jakob Missia (1884–1897), posebno pa škof Anton Jeglič (1898–1930), ki je nasledil Missio. Ta je bil iz Ljubljane premeščen v Gorico, da bi tam vpeljal in utrdil proces katoliške preнове. (Kralj v ur. Friš in Rozman 1998, 316)

Da bi prišlo do celovite preнове družbenega reda po krščanskih načelih, se je kot nujna kazala aktivna udeležba vseh vernikov pri verski prenovi in pri postavljanju novega moralnega reda "načete družbe". Pri prenovi so škofje na papeževo pobudo in s pomočjo duhovnikov angažirali "običajne" vernike, katoliške intelektualce in člane redov. "Nova krščanska družba" Leona XIII. je pomenila sistematično utrjevanje krščanskih vrednot in se je uresničevala z dejavno prisotnostjo katoličanov na vseh področjih javnega življenja. (Kralj v ur. Friš in Rozman 1998, 316)

*Aktiviranje katoliških vernikov* bomo razumeli kot aktivno vključevanje in udeležbo vernikov pri dejavnostih Cerkve. Verniki niso bili samo člani Cerkve, pač pa so se na pobude lokalnih cerkvenih oblasti pridruževali različnim cerkvenim organizacijam, družbam, bratovščinam. Kot člani cerkvenih organizacij naj bi pripomogli k utrjevanju krščanskih načel in k spremembi družbenega reda. Združenja laičkih vernikov v Cerkvi niso bila novost, saj naj bi denimo že v času protireformacije ključno pripomogla k prenovi katoliškega reda. V okviru svoje reforme je cesar Jožef II. leta 1773 prepovedal bratovščine. Leta 1855 jih je Franc Jožef I. s podpisom konkordata s Cerkvijo spet legaliziral. (Gruden 1906, 15) Leta 1906 je bilo na Kranjskem že več kot 30 bratovščin in družb, ki naj bi vključevale po več deset tisoč vernikov. Laiki so se s članstvom v cerkvenih organizacijah obvezali, da si bodo prizadevali za oživitvev krščanskih vrednot v vsakdanjem življenju. "V času škofa Jegliča člani raznih bratovščin in verskih družb niso bili več nepomembna skupinica ljudi v župniji, ampak so vedno bolj postajali sestavni in nepogrešljivi del župnijske pastorale." (Dolinar v ur. Friš in Rozman 1998, 328)

Družbe in bratovščine je ustanavljala Cerkev. Nekaterim, ki so v zgodovini že obstajale, je papež prilagodil pravila in spodbudil njihov razvoj. Pri tem sta bila aktivna tako Pij IX. kot Leon XIII. Papež Leon XIII. je sam pripadal t. i. tretjemu redu sv. Frančiška Serafinskega, ki ga je med verniki in v Cerkvi izrazito podpiral, ker naj bi po vzoru sv. Frančiška Asiškega pripomogel k moralni prenovi družbenega življenja. (Kodrič in Palac 1986, 19) Leta 1882, ob 700. obletnici rojstva Frančiška Asiškega, je Leon XIII. škofom sporočil: "Želimo, da se ta red pomnoži in dalje razširja z vašo pomočjo, častitljivi bratje! Potrudite se torej, da bodo ljudje spoznali tretji red in ga po resnici cenili; skrbite, da bodo dušni pastirji pridno podučevali, kakov je, kako lahko je vsakemu v njega stopiti, koliko in kako velike pravice ima za dušno zveličanje, koliko hasna ali koristi obeta sploh in vsakemu posebej." (Mežnarič 1892, 220)

Po drugi strani pa so imele take združbe vernikov jasen in očitni namen služiti interesom Cerkve. V vodilniku ene od njih iz leta 1939 beremo: "Marijine družbe so tudi prav posebno poklicane, da podpirajo in pospešujejo delo v Katoliški akciji (KA). V ta namen bodo člani in članice molili, širili zanimanje zanjo, navajali člane za vstop v KA in bodo radi sodelovali tudi pri njenem zunanjem delu. Želja sv. Cerkve je, da KA čim bolj prospeva. Kongreganisti bodo z veseljem poslušali glas sv. Cerkve in vse storili, da bodo KA vedno v pomoč." (Kalan 1939, 22) Dober družbenik mora biti vzoren kristjan, ki se ravna po naukih in običajih Katoliške cerkve: /.../ "da bo hvalil, kar ona hvali, odklanjal, kar ona odklanja, v vseh stvareh mislil, kar ona, in se nikdar ne sramoval ne v zasebnem ne v javnem življenju delati kakor dober in poslušen sin svoje matere." (Kalan 1939, 38)

Škofje in duhovniki so na lokalni ravni poskrbeli za ustanavljanje, promocijo, organizacijo in nadzor nad družbami. Papež pa je stremel k temu, da lokalne in nacionalne organizacije priključi centralnemu vodstvu v Rimu. Tako so bile npr. Marijine družbe vseh odpuškov deležne le, če so se organizacijsko priključile glavni Marijini družbi v Rimu. Vrhovni predstojnik v Rimu je tudi edini imel privilegij spreminjati pravila družbe. (Kalan 1939, 8) Ob koncu 19. stoletja je bil jasen namen katoliških organizacij združiti vernike, jih podpirati in spodbujati pri izpolnjevanju božjih in cerkvenih zapovedi: /.../ "nam pripomagati, da se združeno in srčno vojskujemo zoper neštevilne sovražnike svojega zveličanja; zato pa so res koristne, hvale in priporočena vredne." (Napotnik 1901, 239) Z jezikom, ki je pozival v boj in vernike združeval v "urejene bojne čete" (Kalan 1939, 8), je Cerkev vzpostavljala in poudarjala občutek kriznih, morda celo apokaliptičnih razmer.

Poleg tega, da so družbe spodbujale versko gorečnost svojih članov, so znotraj verskega občestva vzpostavljale "religijske elite" – laiške vernike so razločevale na običajne vernike in na družbenike oziroma družabnike. Članstvo v družbah je bilo častno, o primernosti vernika za vstop v družbo je odločila za to določena komisija. Vstop v družbo oziroma v bratovščino so opravili v slovesnem obredu, pri katerem so člani prejeli diplomu, izkaznico, društveni emblem ... ali kakšno drugo znamenje pripadnosti družbi. Organizacije so vernike oskrbele s primernim verskim čtivom (molitveniki, interni časopisi), jim nalagale verske obveznosti in jih krepile v krščanskih krepostih. Člani družb so imeli posebne zadolžitve, ki so jih opravljali zasebno, v družini ali v Cerkvi. Deležni so bili tudi posebnih nagrad: denimo prvi so šli k spovedi, v cerkvi so stali na posebnem mestu ...

V prvi polovici 20. stoletja so bile med verskimi organizacijami pri nas najbolj razširjene **Marijine družbe**. Nastale so že v 16. stoletju v Rimu in se pod okriljem jezuitov razširile tudi k nam. Vendar jih je Jožef II. ukinil tako kot druge verske bratovščine. Konkordat (1855), ki sta ga podpisala Franc Jožef I. in Pij IX., je družbe in bratovščine na Avstrijskem spet dopustil. Tako sta prvi Marijini družbi po konkordatu pri nas bili ustanovljeni leta 1858 pri uršulinkah v Ljubljani in v Škofji Loki. Vendar je bilo število družb in njihovih članov do konca stoletja neznatno. Nova era se je v ljubljanski škofiji začela s škofom Antonom Jegličem (1898–1930), ki je želel, da bi odraščajoča mladina častila in posnemala Marijin lik, ki mu je sam bil izrazito naklonjen.<sup>86</sup> (Gruden 1906, 17) Prirediti je dal učne tečaje za duhovnike, da bi lahko vodili Marijine družbe in pridobivali člane. (Kalan 1939, 14)

"Že na prvi škofijski sinodi leta 1903 je ukazal, naj se Marijine družbe in kongregacije ustanovijo po vseh župnijah ljubljanske škofije." (Dolinar v ur. Friš in Rozman 1998, 334) Uspeh je bil nedvomen. Leta 1904 je ljubljanska škofija štela 358 družb in več kot 33.000 članov in članic. (Gruden 1906, 17) Leta 1905 je bilo v Marijine družbe vključenih 25.580 deklet, 5324 fantov, 1730 žensk in 594 moških. Njihovo število je do leta 1937 naraslo na 43.160 članov. Od tega je bilo 25.984 deklet. (Kalan 1939, 14) Marijine družbe so v prvih desetletjih postale ena najmočnejših cerkvenih organizacij na Slovenskem in so obstajale v domala vseh župnijah. V času med obema vojnama naj bi bilo v Marijine družbe na naših tleh vključenih 100.000 članov in članic. (Zalar 2001, 22, 24) V Marijinih družbah so bili člani združeni po spolu in po tem, ali so poročeni ali ne. Glavni namen Marijinih družb je, da se

---

<sup>86</sup> "Za svoje škofovsko geslo si je izbral moto '*Pridi k nam, božje kraljestvo po Mariji!*'." (Dolinar v ur. Friš in Rozman 1998, 334)

njeni člani v celoti in za zmeraj posvetijo "nebeški Materi", postanejo zgledni kristjani in k temu po vseh svojih močeh navajajo tudi druge. (Bleiweis 1907, 68) V tistem času so Marijine družbe veljale za najboljše vzgojno sredstvo in odlično šolo krščanskega krepostnega življenja deklet. (Kogoj 2006, 308)

Marijine družbe so rasle tudi drugod po Evropi. Če upoštevamo samo tiste, ki so bile pridružene krovni organizaciji v Rimu, so podatki sledeči:

- med letoma 1857 in 1865 se je pridružilo 2789 družb, od tega 2340 ženskih (med njimi 1602 dekliških);
- med letoma 1865 in 1912 se je pridružilo 15.424 družb, od tega skoraj polovica dekliških;
- med letoma 1912 in 1936 se je pridružilo 22.766 družb, od tega 16.154 ženskih.<sup>87</sup> (Kalan 1939, 10)

Če so Marijine družbe zanimive zato, ker so zajele velik del katoliške ženske mladine po vsej Sloveniji, je **t. i. tretji red sv. Frančiška Serafinskega** zanimiv po svojem ustroju. Osnovni namen t. i. tretjega reda je /.../ "samostanskemu podobno življenje razširiti tudi med ljudmi, ki med svetom živijo". (Mežnarič 1892, 79) Družba je sprejemala kristjane, starejše od 14 let, lepega obnašanja, miroljubne in trdne v veri. Člani družbe so bili imenovani za redovnike, četudi so živeli "v svetu" in imeli družine. Po enem letu preizkušnje oziroma noviciata je kandidat pri predstojniku družbe izrekel redovne zaobljube. Zaobljubil se je *celo svoje življenje spolnovati božje in cerkvene zapovedi*. Da bi se v svetu laže obranil pred "mesom in hudim duhom", je sprejel redovno obleko: t. i. mali škapulir in redovni pas. Škapulir<sup>88</sup> so člani reda nosili pod obleko, tako da je bila Frančiškova podoba na prsih. Namen je bil, da člana ves čas spominja na to, da je grešnik in da mora delati pokoro. Pas ga je spominjal na zavezo, ki jo je bil izrekel Bogu, in na obveznosti, ki si jih je bil naložil kot redovna oseba. Privezal naj bi mu bil strasti in ga spominjal na Kristusovo trpljenje. Trije vozli na pasu so simbolizirali tri poglobitve čednosti: ponižnost, pokoro in odpoved posvetnosti. (Mežnarič 1892, 131–134)

---

87 Marijino kongregacijo je sestavljajo 222 družb za bogoslovce in duhovnike, dve za gospode, ena za učitelje, 461 za dijake, 3846 za fante, 1003 za može, 380 za fante in može, 697 za šolarje, 199 za dijakinje, 11.812 za dekleta, 1897 za deklice, 1627 za žene, 818 za dekleta in žene, 1059 za može in žene. (Kalan 1939, 10)

88 "Beseda škapulir prihaja od oblačila, ki so si ga redovniki nadevali pri rokodelski dejavnosti. Sčasoma je navada nošenja škapulirja dobila simbolen pomen." (Sestre karmeličanke 2010)

Naloga t. i. tretjerednikov, ki jim je pripadal tudi papež Leon XIII, je dajati lep zgled in pospeševati pobožnost. Zato morajo zvesto moliti, obiskovati božje službe, se v cerkvi pobožno obnašati: "Bodi ubogljiv starišem ali gospodarjem in gospodinjam. Živi v miru z vsemi. Spolnuj zvesto dolžnosti svojega stanu." (Mežnarič 1892, 159) Navodila o zglednem krščanskem življenju so skušala obraniti in na novo vzpostaviti tradicionalni družbeni red tako, da so posameznike skušala čim bolje vključiti v cerkveno življenje. *Kajti gorje vsem, ki ne molijo, ne grejo k sv. maši, se ne držijo postov, živijo v sovraštvu, v prepiru in kletvi, dovolijo v svoji hiši pohujšljive časopise in bukve ali grešne pogovore, živijo v nečistosti in pijanstvu, hodijo po plesih in krčmah ... Gorje vsem, posebej pa tretjerednikom.* (Povzeto po Mežnarič 1892, 159)

Tretjeredniki so dolžni vsak dan dvanajstkrat moliti očenaš, češčenamarijo in čast bodi, če le morejo, naj bodo vsak dan pri maši. Pred jedjo in po jedi naj hvaležno molijo in zvečer naj si vest izprašajo, ali so se kaj pregrešili. Vsak mesec naj se spovejo svojih grehov, naj prihajajo k pridigam in k svetemu obhajilu. Mesečno naj po svojih močeh zberejo denar in ga prispevajo za ubožne člane ter za čast službe božje. Ob vsakem času naj nosijo redovno obleko, se držijo zaobljub, se varujejo lišpanja, se izogibajo plesov, nespodobnih gledaliških predstav in poedin, naj bodo zmerni v pijači in hrani, se izogibajo pohujšljivim časopisom in bukvam in jih prepovedujejo drugim, naj ohranijo ljubezen med seboj, se varujejo nespodobnih šal in nesramnih pogovorov, hodijo na pogrebe rajnkih članov, pridejo k shodu, ki ga skliče vizitator ... (Mežnarič 1892, 200–203)

Navodila za življenje tretjerednikov so bila sila natančno razdelana: kaj moliti, ko zjutraj odpreš oči, da se je treba za tem "sramožljivo" obleči, kaj moliti pred jedjo in po njej, kako pozdraviti in kako odzdraviti, ako nekoga srečaš, kaj reči v skušnjavi, kaj reči, ko te jeza prime ali ko mrliču zvoni, kaj moliti, ko greš mimo take ali drugačne cerkve, ko greš mimo križa, mimo podobe Device Marije, mimo kakega svetnika ali svetnice, mimo pokopališča. Kaj moliti, ko te kdo v greh napeljuje ali ko se že pregrešiš. Ko te kdo ogovarja, obrekuje ali krivo sodi in toži ali pa če te kaka nesreča ali bolezen doleti. Ter kako spet zvečer pred spanjem moliti. (Mežnarič 1892, 240–248)

V ljubljanski škofiji je v začetku 20. stoletja družba štela okoli 20.000 članov. (Gruden 1906, 17) Pri kapucinih v Celju pa leta 1914 več kot 30.000 (Kolar v ur. Friš in Rozman 1998, 362)

V ljubljanski škofiji je bilo leta 1904 več kot trideset takih združb, ki so delovale pod okriljem in nadzorstvom Cerkev. Večinoma so se naglo razvijale po priporočilih papeža in konkretnih spodbudah lokalnih škofov. Med večjimi združbami jih omenimo še nekaj. **Družba vednega čaščenja svetega Rešnjega telesa** je leta 1899 v lavantinski škofiji štela 19.053 članov. (Napotnik 1901, 105) V ljubljanski škofiji je bilo leta 1904 okoli 110.000 članov in članic. (Gruden 1906, 19). **Apostolat molitve** je bilo pobožno združenje, ki naj bi bilo z molitvijo in dobrimi deli odreševalo duše. Družbo je leta 1849 posvetil papež Pij IX., njegov naslednik Leon XIII. jo je reorganiziral. V ljubljanski župniji je leta 1904 družba delovala v 45 župnijah. **Bratovščino rožnega venca** je prav tako reorganiziral in njen razvoj spodbudil Leon XIII. Ljubljanski škof jo je priporočil svojim vernikom.

Družbe za laike so organizirali in vodili tudi redovi. Npr. **bratovščina škapulirja naše ljube karmelske gospe** je imela samo dve izpostavi, vendar pa je imela precej članov: pri karmeličankah na Selu 40.950 članov in pri lazaristih 42.456 članov. Ali **bratovščina presvetega srca Jezusovega**, ki je pri frančiškanih v Ljubljani imela 47.610 članov in pri lazaristih v Ljubljani 31.227. (Gruden 1906, 20–25) **Molitvena družba ali bratovščina sv. Cirila in Metoda**, ki jo je ustanovil Anton M. Slomšek leta 1852 in so jo vodili lazaristi v Celju, je leta 1914 v lavantinski škofiji štela več kot 150.000 ljudi. (Kolar v ur. Friš in Rozman 1998, 358)

Poleg aktiviranja in vključitve "običajnih" vernikov v cerkvene družbe in bratovščine, ki so skušale življenje vernikov čim bolj pomenišiti, je aktivacija obsegala tudi **angažiranje katoliških intelektualcev**. Tako je bila leta 1892, leto dni po izidu okrožnice Rerum novarum, na Dunaju ustanovljena t. i. Leogesellschaft oziroma **Leonova družba**. Namen Leonovih družb, ki so se razširile po Avstrijskem, je bil preprečiti nadaljnje širjenje "radikalnih idej nekrščanske znanosti" in spodbujati znanost in umetnost, utemeljeni v krščanstvu. Na prvem slovenskem katoliškem shodu leta 1892 je bila dana pobuda za ustanovitev slovenske Leonove družbe. Materialno in moralno so nastanek družbe podprli slovenski katoliški višji učitelji iz Gradca in z Dunaja. (Gruden 1906, 50) Vendar je ljubljanska izpostava Leonove družbe zares nastala šele leta 1896, in sicer kot nasprotnica socialistične miselnosti in nosilka pravih načel. (Jogan 1987, 95) Njeni člani so v bran Cerkev organizirali predavanja, izdajali knjige in znanstveno glasilo Katoliški obzornik. Združeni krščanski misleci so si močno prizadevali za zaježitev demokratičnih idej, ki so zahtevale spremembo družbenega reda. Leta 1904 je ljubljanska izpostava Leonove družbe štela 350 članov. (Gruden 1906, 66)



V ljubljanski škofiji pa se je hitro širilo tudi *katoliško delavsko gibanje*, ki ga je ustanovil Leon XIII. Najprej 1894 v Ljubljani, potem pa v Idriji, Zagorju, Kropi in povsod, kjer so bili industrijski delavci. V Ljubljani so bili katoliški delavci politično organizirani – njihovo vodstvo je skušalo odgovarjati na sociološka, apologetska in politična vprašanja (Gruden 1906, 85) Poleg splošnih katoliških delavskih gibanj so obstajala tudi strokovna: pekarji in slaščičarji, lesarji, tobačna, železničarji ... Med ženskimi delavskimi katoliškimi združenji Gruden (1906) posebej omenja le združenje služkinj, ki je delovalo kot neke vrste azil, kjer so služkinje lahko dobile manjšo denarno pomoč ali streho nad glavo, če so ostale brez dela. V Ljubljani sta delovala dva inštituta za služkinje. Enega so vodile redovnice – križniške sestre iz Gradca, drugega, zavod sv. Marte, je ustanovil in vodil župnik. (Gruden 1906, 90–91)

Uspehe je Cerkev beležila tudi na gospodarskem področju. V desetletju po prvem slovenskem katoliškem shodu je nastalo 80 Raiffeisenovih posojilnic ter 45 kmetijskih, gospodarskih in drugih društev. (Poročilo 1901 v Dragoš 1998, 134)

Vtis, da se je družba znašla v kriznih razmerah, s katerimi se bo treba spopasti, je Cerkev širila in dodatno spodbujala na t. i. *katoliških shodih*. Leta 1892 je ljubljanski knezoškof Jakob Missia (1884–1897) organiziral prvi slovenski katoliški shod. Z objavami v časopisih so nagovarjali in vabili ljudi, naj se udeležijo shoda, kajti gre za izredne čase in izredne potrebe, ki zahtevajo izredno delovanje! Namen shoda je upor zoper nasprotnike – brezverce. "*Zbirajte se, družite se, delajte, da rešite, kar je rešiti mogoče!*" Tako kliče Leon XIII., slavno vladajoči papež, katoličane na delo. Med drugim priporoča jim v ta namen vzlasti katoliške shode, kjer se javno razodeva katoliška zavest, od koder se katoliško prepričanje in delovanje tako uspešno razširja med ljudstva." (Osnovni odbor za I. kat. shod 1892, 197) Poleg procesij, romanj, kulturnih in izobraževalnih prireditvev naj bi bili shodi glavne manifestativne prireditve katolištva, kjer niso predstavljali samo teoretičnih pogledov, zamisli in načrtov, pač pa so udeleženci dali obljube o uresničitvi sklepov. "Ta shod je pred stotimi leti transparentno formaliziral oficialno pobudo Leona XIII, na njegovi podlagi pa se je na Slovenskem v nadaljnjih petih desetletjih manifestiral pristop, ki je usodno zaostрил konflikte Katoliške cerkve z njenim zunanjim okoljem kot tudi notranje konflikte med samimi katoliki." (Dragoš 1998, 133)

### 5.1.2 Angažiranje redov del širše aktivacije katoliških vernikov

Prizadevanja Habsburžanov, da bi na svojem ozemlju zmanjšali vpliv papežev, segajo že v 16. stoletje. Najbolj radikalno so se ta prizadevanja izrazila s cesarjem Jožefom II.<sup>89</sup> (vladal med 1780 in 1790), ki je "negovanje in pospeševanje vere" videl kot sredstvo za vzgojo državljanov. S tem pa tudi vladarjevo pravico, da s sredstvom upravlja in dosega zastavljene cilje. V utilitarističnem duhu je Jožef II. prepovedoval razkošno cerkveno obredje, predpisoval primerne procesije, skrbel za primerno in zadostno dušno pastirstvo in odpravljaj, kar se mu je zdelo nebitveno (božja pota, prazniki, bratovščine ...). Ker tujci ne morejo vladati državljanom, je zahteval, da morajo škofje v njegovih deželah biti domačini. Ker je škofom podelil več pristojnosti, je v svoji državi zmanjšal papežev vpliv. Poskus zmanjševanja vpliva papeža na cesarjeve dežele in revidiranje verskih dejavnosti v duhu njihove koristnosti za državljanje in za vladarja sta bila glavna motiva za ukinjanje samostanov v času jožefinskih reform. (Kušej 1941, 2–4)

Leta 1782 je Jožef II. izdal odlok o razpuščenju samostanov. Prvi val je zadel tiste, ki so se posvečali izključno molitvi, kartuzijane, kamalduence (na Avstrijskem samo en samostan), puščavnike, karmeličanke, klarise, frančiškanke, benediktinke, dominikanke, celestinke, pavlince ..., (Kušej 1908, 235–237) in tiste, ki niso imeli urejenih financ. Z odvzetim premoženjem je država oblikovala verski sklad, iz katerega naj bi bila vzdrževala duhovnike. Stavbe so dali v upravljanje ustanovam, ki so se ukvarjale z obče koristnimi dejavnostmi (šole, bolnišnice). V želji, da bi povečale vrednost verskega sklada, so oblasti sčasoma začele ukinjati tudi premožnejše samostane. Maja 1783 se je na tleh habsburške monarhije začel drugi val razpuščanja samostanov, v okviru katerega so ukinili 738 samostanov. Tretji val, v katerem naj bi bili ukinili več kot 400 samostanov, je bil načrtovan za leto 1792, vendar ga zaradi smrti Jožefa II. niso izpeljali. (Pohl in Vocelka 1994, 335)

Na Kranjskem je bilo v času jožefinskih reform ukinjenih 14 samostanov. Med ženskimi klarise v Ljubljani (23 redovnic), v Škofji Loki in Mekinjah (13 redovnic in tri novinke) ter dominikanke v Velesovem. Med moškimi kartuzija v Bistri, pavlinci v Št. Petru v Gozdu in pri sv. Mariji ob Jezeru, cistercijani v Stični in Kostanjevici, avguštinci in bosonogi avguštinci v Ljubljani (15 redovnikov), kapucini v Kranju in v Novem mestu ter serviti v Devinu. Kapucini v Ljubljani pa niso smeli sprejemati novincev. (Kolar 2005, 183) Na Kranjskem je

<sup>89</sup> Po smrti moža Franca Štefana, leta 1765 je Marija Terezija svojega sina Jožefa II. imenovala za sovladarja habsburških dežel. Po njeni smrti, leta 1780 je habsburškim deželam vladal sam. (Pohl in Vocelka 1994, 319)

brez samostanov ostalo 115 redovnikov, 158 pa jih je z redovniškim načinom življenja lahko nadaljevalo. (Kušej 1908, 258)

Na Goriškem je bilo ukinjenih devet samostanov. Med ženskimi klarise, med moškimi minoriti in karmeličani v Gorici, frančiškani v Solkanu in na Sveti gori, minoriti v Grljanu ter kapucini v Gradiški, Trstu in Korminu. (Kolar 2005, 183)

Na slovenskem delu Štajerske je cesar ukinil trinajst samostanov. Med ženskimi dominikanke v Studenicah in Marenbergu (Radlje ob Dravi). Med moškimi kartuzijane v Žičah (16 menihov), pavlince v Olimju, kapucine v Mariboru, Ormožu, na Ptuju in v Cmureku, dominikance na Ptuju in v Novem kloštru, avguštince na Muti in pri Sv. Trojici v Slovenskih goricah ter minorite v Slovenski Bistrici. (Kolar 2005, 184) Kušej navaja, da je Jožef II. v Mariboru ukinil tudi ženski samostan celestink (Kušej 1908, 276–281) Po jožefinskih reformah so med ženskimi samostani na Kranjskem ostale uršulinke (Ljubljana in Škofja Loka) in na Koroškem uršulinke (Celovec) in elizabetinke. (Kolar 2005, 184)

Od konca 18. in ponekod celo do konca 19. stoletja je ukinjanje katoliških samostanov potekalo po vsej Evropi. Na Avstrijskem in v Nemčiji so ukinjali tiste, ki niso opravljali družbeno koristnega dela. V Franciji, Španiji in na Portugalskem so ukinili vse samostanske oblike. (McNamara 1998, 567–570) Po letu 1811 so bili zaprti vsi veliki samostani v Italiji. (Kolar 2005, 197) Samo v Franciji se je število benediktinskih samostanov med letoma 1780 in 1815 zmanjšalo z 2000 na dvajset. Med letoma 1775 in 1850 je število frančiškanov v Evropi s 133.000 upadlo na 39.000. Upadu članstva v 18. stoletju pa je v 19. in v začetku 20. stoletja sledila tako silovita rast kot še nikoli dotlej. (Finke in Wittberg 2000, 160)

Ko sta se v 19. stoletju na Avstrijskem cerkvena in posvetna oblast spet začeli zblíževati, je to ugodno vplivalo na rast redov. Tako kot so spodbujale laiške verske bratovščine in družbe, so cerkvene oblasti na organizacijski ravni spodbujale nastajanje in razširjanje redov ter dajale moralno podporo njihovem delovanju v družbi. Uspeh redov pri rekrutiranju novih članic v prvi polovici 20. stoletja bomo opazovali kot del sistematične aktivacije vernikov, ki je tekla pod okriljem Cerkve v boju proti sekularizaciji. (**Hipoteza 1**)

V okviru svojega programa verske preнове je papež Leon XIII. poudaril krščansko socialno pravičnost in spodbudil socialne aktivnosti vernikov. Izpostavil je vlogo svetopisemske

Marte, Lazarjeve sestre, ki je stregla Jezusu, ko jih je obiskal na domu. S to prisposodbo je papež izpostavil pomen krščanskega apostolata in redovnice pozval, naj se posvetijo dobrodelnim in izobraževalnim dejavnostim. (McNamara 1996, 557) "V nobenem obdobju zgodovine Cerkev ni bilo ustanovljenih toliko novih skupnosti kot ravno v 19. stoletju; to stoletje je bilo čas razcveta redovnega življenja." (Kolar 2005, 20) Kušej pa pravi: "Od srede 18. stoletja ni bil ustanovljen nikak nov red več, pač pa so na novo nastale številne moške in ženske kongregacije. V 19. stoletju je bilo ustanovljenih okrog 400 novih kongregacij, a tudi več družb s skupnim samostanskim življenjem brez javnih zaobljub. Glavni namen teh novejših tvorb cerkvenega združenjstva je misijonstvo." (Kušej 1927, 275) Na področjih vzgoje in izobraževanja mladih, v oskrbovanju bolnih, zanemarjenih in zapuščenih so aktivni, apostolski redovi postali sestavni del krščanske evangelizacije in so za Cerkev predstavljali nenadomestljivo pomoč. (Kodrič in Palac 1986, 19)

V okolju, kjer so člani redov živeli in delovali, so redovi in njihove skupnosti predstavljali pomoč lokalnim cerkvenim oblastem pri verski prenovi. Ko je škof Jakob Missia v Ljubljani krepil katoliške postojanke, je v škofijo povabil jezuite in pospeševal nastajanje novih samostanov. V času njegovega škofovanja se v ljubljanski škofiji odpre trinajst samostanov. (Gestrin in Melik 1966, 210–211) Da bi pospešil versko gorečnost v škofiji, je ljubljanski škof Jeglič v letih 1900 in 1901 odredil ljudske misijone – oznanjanje evangelija med verniki po župnijah. Delo je razdelil med frančiškane (76 župnij), jezuite (59 župnij), kapucine (sedem župnij) in svetne duhovnike (tri župnije). Gruden navaja, da je misijonarjenje med ljudmi prispevalo k rasti religioznega razpoloženja, večje religiozne vneme, višje udeležbe pri bogoslužjih ter večje zavzetosti za prejem zakramentov. (Gruden 1906, 14)

Poleg tega, da je papež potrjeval ustanovna pravila (konstitucije) in s tem omogočil nastajanje in širjenje redov, si je prizadeval, da bi nad redovi ohranil čim večji vpliv. Na pobudo Leona XIII. so redovne skupnosti v Rimu postavile svoje osrednje hiše in svoje vrhovno vodstvo, kar je prispevalo k centralizaciji moči in k združevanju redovnih skupnosti, ki so pred tem delovale kot avtonomne skupnosti<sup>90</sup> širom Evrope. Na primer samostani uršulink na Slovenskem so se v začetku 20. stoletja pridružili Rimski uniji uršulink. (Kogoj 2006) Ker sta centralizacija in povezovanje redovnih skupnosti za samostane pomenila manjšo avtonomijo in večjo administrativno kompleksnost, so se nekateri temu celo uprli (npr. benediktinci,

---

<sup>90</sup> Avtonomni samostani (*monasteria sui juris*) med seboj niso vodstveno povezani. Člani avtonomnih samostanov se načeloma ne selijo med različnimi redovnimi hišami. Zanje velja t. i. status loci – redovnik je trajno navezan na zavod, v katerem je sprejel zaobljube. (Kušej 1927, 277)

cistercijani). (Kolar 2005, 210–212)

V 19. stoletju, ko so se vzpostavljale nove oblike posvetnih oblasti in so religijske organizacije izgubljale pravice, ki so jih imele v fevdalni ureditvi, so nekateri samostani izgubili svoje premoženje. Papež Leon XIII. je nagovarjal premožne, naj podprejo socialne aktivnosti, ki so jih izvajale cerkvene organizacije, in z darovi pomagajo lajšati družbene krivice. V zameno je Cerkev bogatejšim obljubljala pomoč pri vzgoji krščansko disciplinirane delovne sile. (McNamara 1998, 577) Ker je skladno z ideologijo Leona XIII. evharistija veljala za središče socialne dejavnosti in za izvor božje milosti, je bilo dušno pastirstvo Katoliške cerkve v socialnih dejavnostih označeno za nujno. (Gruden 1906, 10) Izobraževanje, nega in socialno skrbstvo so bila ključna področja delovanja apostolskih redov. Evangelizacija tako ni potekala samo z neposrednim misijonarjenjem, ampak so člani redov za promocijo in razširjanje krščanskih vrednot skrbeli predvsem v okviru socialnih storitev.

Redovništvo kot družbeni fenomen je odvisno tudi od razmerja med posvetno in cerkveno oblastjo. Na zahodu je od 10. stoletja naprej postalo povsem običajno, da morajo redovi za vsako ustanovitev reda ali kongregacije poleg dovoljenja škofa pridobiti tudi dovoljenje papeža in vladarja. Na ta način so si nove organizacije pridobile dvojno zaščito: papeško in vladarsko. (Kušej 1927, 279)

Od jožefinskih reform naprej je posvetna oblast delovanje redov na Avstrijskem nadzorovala in regulirala. Do konca prve svetovne vojne je veljalo pravilo, da smejo v redove vstopati samo dekleta, starejša od 24 let (tedanja polnoletnost). Skupnost je o vsaki kandidatki za redovnico morala obvestiti posvetno oblast in pridobiti dovoljenje za njen vstop. Npr. ker je bila leta 1821 kvota redovnic v ljubljanskem uršulinskem samostanu izpolnjena, novih kandidatki niso mogli sprejeti. Ob obisku cesarice Karoline Avguste v uršulinski cerkvi v Ljubljani je dekle stopilo k njej in jo prosilo, če bi lahko pri cesarju izprosila njen vstop. Cesar je vstop dovolil. (Kogoj 2006, 226–227)

Vstope v samostane je deželna vlada regulirala z "numerus fixus" (določeno število), s katerim je bilo število redovnic omejeno s kvotami in pogojeno z gmotnim položajem redovnih ustanov. Redovne skupnosti so z materialnim stanjem morale dokazati, da lahko vzdržujejo svoje člane. Če so kvoto redovnic želele povečati, so morale dokazati, da so povečale obseg sredstev ali da so odplačale dolgove. "Numerus fixus" je denimo kongregaciji

šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja onemogočal širjenje šolskega delokroga, /.../ "bil pa je tudi ovira, da so morala dekleta dolgo čakati na vstop v noviciat, kar je bilo slabo zanje in za ustanovo". (Kodrič in Palac 1986, 33) Konec 19. stoletja je državna oblast šolskim sestram odbila prošnjo za ustanovitev nove skupnosti, ki jo je deželni vladi posredoval mariborski škofijski ordinariat. "Šele ko so poslali dodatne podatke o materialnem stanju kongregacije (ki je medtem pridobila Repnjo), je oblast dovolila, da se poveča število sester s 40 na 50." (Kodrič in Palac 1986, 34) Povečanje števila članic je za redove pomenilo, da so lahko prevzemali nove delovne zadolžitve, odpirali npr. dodatne šolske oddelke ...

V modernem času odnos med posvetnimi in cerkvenimi oblastmi opredeljujejo konkordati in ustave. Od leta 1867 pa do 1918 je razmerje med Cerkvijo in državo pri nas urejala avstro-ogrska ustava. Od leta 1921 do 1929 je odnos opredeljevala ustava Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev. V Kraljevini Jugoslaviji je širjenje religijskih organizacij nadzorovala posvetna oblast: "V Sloveniji in Dalmaciji je za naselitev novih cerkvenih zadrug, ki jih do sedaj na državnem teritoriju ni bilo ter za pripustitev novih konventov že obstoječih religij<sup>91</sup> potreben pristanek državne oblasti, katerega da v prvem primeru vladar, v drugem pa politično oblastvo II. stopnje. Ta pristanek je zadeva proste ocene, vezan pa je na sledeče pogoje: a) pritrditev škofa; b) dokaz, da je združenje po svoji ustavi in svojih svrhah cerkveno odobreno; c) obstoj dovoljnih sredstev za vzdrževanje." (Kušej 1927, 280)

Posvetne oblasti pa redov niso samo omejevale, pač pa so jih posredno tudi spodbujale. V cerkvenem pravu iz leta 1927 beremo: "Redovom in kongregacijam gre v naši kraljevini značaj javnopравnih tj. privilegiranih korporacij." (Kušej 1927, 280) Monarhi, deželne in mestne oblasti so z redovi kot religijskimi organizacijami sklepali pogodbe in jim podeljevali koncesije, na osnovi katerih so le-ti opravljali določene družbeno koristne dejavnosti. Npr. "Tavčar je omenil v govoru zasebno uršulinsko učiteljsišče v Ljubljani. Imenoval ga je 'slabotno rastlinico', ki je povsem nepotrebna. Vendar pa bo dobila pravico javnosti, ker naučno ministrstvo samostanom ničesar ne odreče." (Hojan v ur. Kogoj 2006, 172) Zdravstveno nego v bolnišnicah so na območju Slovenije pred drugo svetovno vojno v glavnem opravljale redovnice. Redovnice so imele prednost pri vpisu, ko so se začele oblikovati državne šole za medicinske sestre. Več o tem sledi v naslednjem poglavju. S tem, ko so posredno spodbujale razvoj in razširjanje katoliških organizacij, so posvetne oblasti

---

91 "Po cerkvenem zakoniku je religio od cerkvenih oblastev potrjeno samostansko združenje, ki spaja osebe enakega spola k skupnemu življenju po določenih pravilih v svrhu višjega negovanja krščanske popolnosti." (Kušej 1927, 275–276)

Cerkvi omogočale, da je v družbi širila svoj vpliv.

Aktivne ženske redove, ki so prisotni na Slovenskem, bomo razdelili na tiste, ki so se skladno s svojimi pravili posvečali pretežno šolstvu, izobraževanju in vzgoji, imenovali jih bomo apostolski, in na karitativne, ki so se po svojih konstitucijah ukvarjali pretežno z zdravstveno nego in drugimi oblikami socialnega skrbstva (hiralnice, blaznice, kaznilnice ipd.). Pozornost bomo posvetili uršulinkam, ki se s šolstvom pri nas ukvarjajo od leta 1702, in mariborskim šolskim sestram, ki so med šolskimi redovi pri nas imele največ redovnic. Med redovi, ki so delovali na področju zdravstvene nege, se bomo bolj podrobno posvetili usmiljenkam – hčeram krščanske ljubezni, ki so v 20. stoletju med redovi pri nas imele največ redovnic. Zanimalo nas bo, v kakšnih razmerah so redovi nastali, kako so širili svoje skupnosti in odpirali nove ter v kakšnem razmerju so bili z okoljem.

### **5.1.3 Redovnice in šolstvo na Slovenskem**

Da bi v svoji škofiji odpravil posledice jožefinizma, je graški škof Zängerle (1771–1848) spodbujal ustanavljanje samostanov, ki bi skrbeli za vzgojo mladine in strežbo bolnikom. (Kodrič in Palac 1995, 21) Pri njem so se oglasile mlade učiteljice, ki so vodile zasebno dekliško šolo v Gradcu. Kot članice frančiškanskega tretjega reda<sup>92</sup> za laike (glej poglavje 5.1.2) so želele Frančiškov uboštveni ideal uresničevati v svojem življenju. Škofu so predložile, da bi svoj učiteljski poklic posvetile nižjim, delavskim slojem, ki si izobraževanja zaradi visokih šolnin niso mogli privoščiti. Zängerle si je prizadeval, da bi svojo škofijo versko prenovil, zato je učiteljice sprejel pod svoje vodstvo. Novi skupnosti je spisal pravila redovnega življenja, ki jih je papež Gregor XVI. leta 1842 potrdil.

### **Mariborske šolske sestre oziroma šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja**

Pod vplivom graškega škofa si je za versko obnovo v lavantinski škofiji prizadeval škof Anton Martin Slomšek. Ustanavljal je verske bratovščine, razna društva in družbe (npr. Mohorjevo družbo) ter vodil duhovne vaje in misijone. Ko je leta 1862 obiskal papeža Pija IX., ga je ta spodbudil, da naj v svoji župniji poskrbi za vzgojni zavod, ki ga bodo vodile redovnice. Le tako naj bi škofijo oskrbel s pravo versko vzgojo. Po Slomškovem predlogu je mariborsko Katoliško društvo gospa<sup>93</sup> povabilo šolske sestre iz Gradca z namenom, da bi se v

92 "Tretji redovi so društva vernikov, ki streme pod vodstvom kakega reda in v njegovem duhu za krščansko popolnostjo na ta način, da uravnavajo življenje, služeč sicer svojim svetnim poklicem, po pravilih, odobrenih od rimske stolice. Nekateri tretji redovi so se sčasoma razvili v prave redove, drugi v kongregacije." (Kušej 1927, 322)

93 Tudi te so nastale na Slomškovo pobudo, in sicer z namenom, da bodo opravljale dobrodelne dejavnosti.

mestu posvečale vzgoji zapuščenih deklet. (Kodrič in Palac 1986, 25) Leta 1864 so graške šolske sestre prišle v Maribor in sčasoma ustanovile samostojno kongregacijo mariborskih šolskih sester. (Kodrič in Palac 1986, 21 in 23) V šolskem letu 1868/69 so redovnice v Mariboru vodile štirirazredno šolo s 300 učenkami. (Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja 2010) Leta 1914 so šolske sestre v Mariboru vodile učiteljsiše, dva oddelka šestrazredne dekliške šole, prvi razred mestne šole, dva vrtca, dva internata za dekleta in dve sirotišnici.

Šolske sestre so leta 1878 na povabilo mestnega župnika prišle v Celje, da bi ustanovile slovensko osnovno šolo. (Kolar v ur. Friš in Rozman 1998, 353) Leta 1884 so šolske sestre v Ljubljani prevzele Marijanišče, sirotišnico za dečke s petrazredno deško šolo in gospodinjsko šolo za dekleta. V Tomaju pri Sežani so od leta 1898 vodile trirazredno dekliško šolo in od 1908 še gospodinjsko šolo. Od leta 1912 so v Gorici vodile gospodinjsko šolo za dekleta, gospodinjile na poljedelski šoli in od leta 1913 vodile dekliški internat in sirotišnico. Letopis za leto 1914 navaja, da so šolske sestre svoje podružnice imele še na Vrhniki, na Koroškem (pri sv. Pavlu, v Šentrupertu in pri sv. Jakobu v Rožu na Koroškem) ter v Kansas Cityju in Illinoisu (ZDA), v Aleksandriji v Egiptu, v Mostarju v BiH, Imotskem v Dalmaciji in v Splitu na Hrvaškem. Sestre so na druge kontinente odhajale kot podpora emigrantom, pomagale so pri organizaciji župnijskega življenja, ustanovljale šole ... V BiH so sestre odšle na povabilo tamkajšnjih cerkvenih oblasti, da bi prevzele vzgojo deklet. Tudi v Dalmacijo, ki je veljala za eno najmanj pisemenih dežel Avstro-Ogrske, so šle sestre z namenom opismenjevanja. (Kodrič in Palac 1986, 38–40) Leta 1914 je v redu mariborskih šolskih sester živelo in delalo 275 redovnic.<sup>94</sup> Leta 1937 je kongregacija mariborskih šolskih sester štela 868 žensk, od tega 334 v mariborski škofiji.<sup>95</sup>

---

(Katoliško društvo gospa. Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja 2010).

94 *Personalstand des Fürstbistums Lavant in Steiermark*. 1914. Maribor: Škofijska pisarna.

95 *Šematizem neposredno Sveti stolici podrejene lavantinske knezoškofije*. 1937. Maribor: Škofijska pisarna.



## Uršulinke

V ljubljanski škofiji so na področju šolstva pomembno vlogo igrale uršulinke. Ustanovitev reda sega v začetek 16. stoletja v severno Italijo (Brescia), kjer si je Angela Merici kot laikinja prizadevala za versko prenavo družinskega in družbenega življenja. V versko družbo je povezala skupino deklet, ki so se posvečale predvsem vzgoji žensk. (Kogoj 2006, 147) Ko je Cerkev na tridentinskem koncilu (1545–1563) obnovila strogo klavzuro za redove, je morala do tedaj laiška uršulinska družba svoje življenje in delo prilagoditi meniškim pravilom. Uršulinske skupnosti so se hitro razširile po Evropi. Leta 1660 je bil ustanovljen prvi uršulinski samostan na Dunaju, od tam pa so se uršulinke razširile tudi na naša tla. Že leta 1670 je dunajski samostan ustanovil samostan v Celovcu, 1672 v Gorici in 1702 v Ljubljani. (Borkowska v ur. Kogoj 2002, 24–26)

V Ljubljano so uršulinke prišle iz Gorice na povabilo in ob gmotni podpori ljubljanskega trgovca Jakoba pl. Schellenburga in sicer z namenom, da poskrbijo za krščansko vzgojo deklet. Leta 1703, nekaj mesecev po prihodu, so uršulinke v Ljubljani odprle prvo javno šolo za žensko mladino, ki je bila nadaljnjih 170 let edina šola za dekleta v Ljubljani. (Kogoj 2006, 319) Po sistemu dvojnih šol so uršulinke vodile t. i. notranjo in t. i. zunanjo šolo. Notranja je bila namenjena gojenkam, katerih šolanje in bivanje so skrbniki deklet morali plačevati. Učenke so bile večinoma iz drugih krajev Slovenije pa tudi iz bolj oddaljenih krajev avstrijske monarhije. Gojenke so živele v uršulinskem internatu in bile vzgojno v celoti podvržene uršulinski skupnosti. Zunanjo šolo so obiskovala dekleta iz Ljubljane in bližnje okolice, ki so po končanem pouku odšla domov. Za večino deklet je bila zunanja šola brezplačna. (Kogoj 2006, 148 in 173) Leta 1901 je za vzgojo in izobraževanje deklet v ljubljanskem in škofjeloškem samostanu skrbelo 75 redovnic. Leta 1902 so uršulinke odprle še samostan in šolo v Mekinjah pri Kamniku. Leta 1935 je bilo v ljubljanski škofiji 186 uršulink.

Ustanavljanje redovniških vzgojnih in izobraževalnih ustanov je bilo rezultat sodelovanja premožnih slojev, stanovskih organizacij (npr. bratovske skladnice), posvetnih in cekvenih oblasti ter duhovnikov. Uršulinke so v Ljubljano prišle na povabilo premožnega trgovca Schellenburga. V Škofjo Loko so šle, da bi tam prevzele vzgojo deklet, ko je Jožef II. razpustil samostan klaris. Šolske sestre so v Maribor prišle po prizadevanjih škofov Slomška in Stepišnika ter ob podpori Katoliškega društva gospa, ki mu je predsedovala grofica Zofija Brandys. Šolske sestre so v Celje prišle ob podpori Katoliškega podpornega društva. (Kolar v

ur. Friš in Rozman 1998, 353) V Repnje na Gorenjsko je redovnice poklicala veleposestnica Katarina Šporn. V Ljubljani je vzgojo in izobraževanje osirotelih dečkov šolskim sestram poverila Vincencijeva družba.<sup>96</sup> K sv. Petru pri Mariboru, kjer so vodile ljudsko in industrialno dekliško šolo, je šolske sestre povabil župnik. Leta 1886 je kranjski deželni šolski svet izdal odlok, da se za šolanje in vzgojo deklet v Šmihelu pri Novem mestu pooblasti šolske sestre. Zavod šolskih sester v Tomaju je zgradil dekan s pomočjo prostovoljnih prispevkov in ga predal v uporabo redovnicam. (Hojan v ur. Frankovič 1968, 55–56) V Idriji so leta 1908 uršulinke na prošnjo uprave rudnika živega srebra odprle vrtec. Premožnejši so šolnino otrok plačevali, za otrocke delavcev je bilo brezplačno. (Kogoj 2006, 172)

Ustanavljanje in širjenje izobraževalnih in vzgojnih zavodov, ki so jih upravljale redovnice, je bilo povezano s pomanjkanjem sredstev posvetnih oblasti. Četudi so državni zakoni nalagali ustanavljanje šol, si jih deželne in mestne oblasti finančno niso mogle privoščiti. Poglejmo primer razvoja uršulinskih šol v Ljubljani. Kljub pomislekom, da je uršulinska vzgoja deklet enostranska in da je vprašanje, ali so redovnice sploh primerne za šolanje v svetnih poklicih, je mestna oblast uršulinkam dala dovoljenje za ustanovitev prve meščanske šole v mestu. Mesto namreč ni imelo denarja za meščansko šolo. Ako jo uršulinke zagotovijo brezplačno, more biti mestni šolski svet samo vesel! So zapisali v zapisnik mestnega šolskega sveta 19. julija 1893. (Priloga št. 15 v Kogoj 2006, 359–360)

Tabela 5.1: Število članic apostolskih redov v ljubljanski škofiji med letoma 1901 in 1958<sup>97</sup>

Red	1901	1908	1914	1919	1924	1928	1932	1935	1944	1958
1 Uršulinke	75	186	190	176	181	193	199	186	143	73
2 Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja	22	24	51	61	63	86	118	131	159	133
3 Šolske sestre Notre Dame	30	39	43	57	56	36	3	49	79	78
4 Šol. sestre frančiškanke brezmadežnega spoč.					8	21	33	46	116	32
5 Hčere Marije Pomočnice									16	9
6 Frančiškanke Marijine Misijonarke							13	17	11	

Leta 1901 so v ljubljanski škofiji na področju vzgoje in izobraževanja delovali trije redovi, ki so skupaj šteli 127 redovnic. Leta 1944 je bilo v ljubljanski škofiji šest redov, ki so skupaj

<sup>96</sup> Družbo sta pri nas ustanovila dva profesorja leta 1876, v pomoč jima je bila redovnica usmiljenka. "Leta 1912 je družba delovala v vseh ljubljanskih župnijah. Družba je v mestih ustanovljala zavetišča in sirotišnice, krila stroške počitnic za revne ljubljanske otroke ter na deželi organizirala izobraževalne tečaje za bolniške strežnice. Člani so bili tudi v veliko pomoč duhovnikom pri pripravi otrok in odraslih na zakramente. Bila vrsto let edina izrazita zastopnica organiziranega karitativnega dela v Sloveniji." Dostopno prek: <http://www.brezdomec.si/?q=node/45> (6. marec 2010).

<sup>97</sup> Vir: Letopisi ljubljanske škofije za navedena leta.

šteli 524 redovnic. Leta 1958 je v petih redovih delalo 325 redovnic. V prvi polovici 20. stoletja je v ljubljanski škofiji delovalo šest redov, ki so se skladno s svojim osnovnim poslanstvom ukvarjali s šolstvom in vzgojo. Kljub temu da so redovi po svojem redovnem poslanstvu načelno bili zavezani nekemu delovnemu področju, pa so tudi šolske sestre prevzemale delo v bolnišnicah in so usmiljenke, ki so sicer v glavnem delale z bolniki, v nekaterih primerih vodile vzgojne in izobraževalne zavode.

#### **5.1.4 Redovnice in zdravstvo na Slovenskem**

Že v starem Rimu so za oskrbovanje bolnih skrbele diakonise, device in vdove, torej ženske, ki niso bile poročene. Krščanstvo je nadaljevalo tradicijo, da so zdravstveno nego opravljali neporočeni. Pripadniki redov so organizirali in vodili bolnišnice, lekarne, zavetišča, hiralnice, delili hrano in prenočišča ubogim, bolnim, zanemarjenim, zapuščenim, hendikepiranim. Pa tudi takim, ki so veljali za družbeno nesprejemljive ali nevarne. Kako pomembni so bili samostani na področju zdravstva, pove podatek, da so se razmere v zdravstveni negi silovito poslabšale v času protestantizma, ko je bilo veliko samostanov razpuščenih. Zdravstvena stroka začetke formalnega izobraževanja na področju zdravstvene nege povezuje z ustanovitvijo negovalnega reda usmiljenk sv. Vincencija Pavelskega v letu 1633. (Urbančič 1996, 23–24)

Družba hčera krščanske ljubezni sv. Vincencija Pavelskega izvira iz Francije, njihovo izvorno ime je *Les Filles de la Charite de Saint Vincent de Paul*. V nemškem govornem območju so jih na kratko imenovali *Barmherzigen Schwestern*. Od tod izhaja tudi ime, ki se je za hčere krščanske ljubezni tudi pri nas uveljavilo med ljudmi: usmiljenke sv. Vincencija Pavelskega ali na kratko usmiljenke. Družba usmiljenk sv. Vincencija Pavelskega je nastala leta 1600, ko je duhovnik Vincencij Pavelski v Parizu organiziral pomoč za bolne in trpeče. K delu je najprej pritegnil premožne gospe, sčasoma pa je pritegnil mlade ženske, ki so se bile pripravljene delu z ubogimi posvetiti v celoti. Vincencij Pavelski jim je priskrbel vodstvo in leta 1633 so začele skupaj živeti. Ker so delale po bolnišnicah in po ulicah, so se po načinu življenja razlikovale od tedanjih redov. Zaradi narave dela, ki so ga opravljale, usmiljenke niso mogle živeti po redovnih, samostanskih pravilih, zato so se izoblikovale v kongregacijo. Na spletni strani slovenskih usmiljenk beremo:

- za samostan so imele hiše bolnikov,
- za celico najeto sobo,

- za kapelo župnijsko cerkev,
- mestne ulice za križni hodnik,
- pokorščino za klavzuro,
- božji strah za zamreženo okno,
- sveto skromnost za kopreno. (Hčere krščanske ljubezni – usmiljenke 2010)

Spremembe so pomenile, da cerkveno združenje deklet ni bilo več zaprto v izolirano samostansko okolje, marveč so svoj poklic opravljale v širšem družbenem okolju. Rečeno v prispodobi: iz samostanskih celic, ki jih zakrivajo zamrežena okna, so se sestre preselile v bolnišnične sobe. Križne hodnike samostanov so nadomestile ulice. Stroga pravila klavzure, ki je formalno razločevala laike in redovnike, je nadomestilo dosledno upoštevanje pokorščine, zamreženo okno pa strah pred Bogom. Družba je kmalu dobila mednarodni značaj in ob koncu 19. stoletja je pod njenim okriljem delalo več kot 30.000 žensk. (Kolar 2005, 213) Danes družba šteje 19.937 članic, ki živijo v 2322 skupnostih v 91 državah. (Hčere krščanske ljubezni – usmiljenke 2010) Povejmo še, da članice skupnosti hčera krščanske ljubezni v Cerkvi nimajo statusa redovnic, saj ne sprejemajo t. i. redovniških zaobljub. Sestre so prav tako zavezane čistosti, pokorščini in uboštvu, vendar so njihove zaobljube zmeraj le začasne, vsako leto jih morajo obnoviti in veljajo eno leto. Učinki začasnih zaobljub so v praksi zelo podobni redovnim.

Do večjih sprememb in sistematičnega urejanja področja socialne politike je na Avstrijskem prišlo v času vladanja Marije Terezije in Jožefa II., ki sta spodbudila gradnjo bolnišnic, porodnišnic, blaznic, hiralnic, sirotišnic, najdenišnic ... Npr. leta 1786 je Jožef II. nekdanji avguštinski samostan na Ajdovščini v Ljubljani, ki ga je označil za brezkoristnega, namenil za bolnico. Deželno civilno bolnico, ki so ji kmalu pridružili še blaznico, lekarno in kliniško šolo, je dal v oskrbo redu usmiljenih bratov. (Arhiv Republike Slovenije 2010) Od sredine 19. stoletja je čedalje več ustanov, ki so delovale na področju socialnih storitev, sodilo pod okrilje državnih, deželnih in mestnih oblasti. Posvetne oblasti so iz lastnih sredstev in s pomočjo premožnih darovalcev skrbele za organizacijske in institucionalne temelje socialnega skrbstva. Redovi pa so zagotavljali požrtvovalno in poceni delovno silo.

Na področju zdravstva redovi niso zagotavljali zdravnikov, pač pa v glavnem pomožno

bolniško osebje.<sup>98</sup> Vse do prve svetovne pri nas namreč ni bilo civilnih /.../ "sester za delo na polju zaščite dece, niti dečjih negovalk, ne tem sorodnih profesionalnih bolničark. Nega bolnikov kakor tudi skoraj vsa socialna zaščita, kolikor je obstajala, je bila v rokah redovnic." (Boškin v Korenčan 2009, 47) V začetnih fazah razvoja socialnega skrbstva je Cerkev zlasti preko redov širila svoje delovanje in vpliv na področju t. i. socialnega vprašanja in v družbi nasploh. V skrbi za uboge so redovi predstavljali dopolnilo javni oskrbi. (Anžič 2002, 43) Uspeh usmiljenk v 19. in 20. stoletju je povezan z vse večjo potrebo po zdravstvenem kadru, ki je po eni strani bila posledica začetkov organiziranja javnega zdravstva, po drugi strani pa je bila stvar pomanjkanja ustrezno usposobljenega zdravstvenega kadra.

Tako kot začetki graških šolskih sester so tudi začetki usmiljenk v Gradcu povezani s škofom Zängerlejem (1771–1848). Leta 1837 je nekaj deklet poslal k redovnicam vincentinkam v München, da bi se tam priučile za delo v bolnišnici. Po štirih letih so se vrnile v Gradec in začele delati v bolnišnici. Na sedež province usmiljenih sester sv. Vincencija Pavelskega v Gradec so v drugi polovici 19. stoletja z območja celotne Avstro-Ogrske prihajale prošnje, da bi redovnice prevzele delo v raznih zavodih: bolnišnicah, hiralnicah, kaznilnicah, sirotišnicah, zavetiščih, šolah, jaslih za dojenčke, vajeniških domovih. Prošenj naj bi bilo toliko, da kljub številnim vstopom žensk v redove red ni mogel odgovoriti na vse. (Rauh 2000, 36)

"Zaradi nezadostne nege bolnikov je v prvi polovici 19. stoletja mariborski mestni magistrat, ki je upravljal bolnišnico, zaprosil deželno vlado, naj dovoli, da strežbo in nego v bolnišnici prevzame red usmiljenih sester." (Koban v ur. Toplak 2001, 266) Leta 1843, le nekaj let po ustanovitvi graške skupnosti usmiljenk, je prva predstojnica graških usmiljenk Leopoldina Brandys v javno bolnišnico v Maribor poslala prve tri redovnice, da so tam prevzele nego in oskrbo bolnikov. Na pobudo baronice Ane Lazarini iz Smlednika, ki je bila krvna sestra Leopoldine Brandys, so leta 1852 prve usmiljenke prišle tudi v Ljubljano.<sup>99</sup> Od šestih redovnic sta bili dve Slovenki. "Štiri sestre so stregle bolnikom v Hradeckyjevi ubožnici,<sup>100</sup> dve pa sta bili določeni za strežbo po domu. Obiskovali sta uboge po zakotnih, skrajno zanemarjenih stanovanjih, jim kuhali, prali, pomivali, previjali sta otroke in opravljali druga dela. Trikrat na teden sta obiskovali tudi kaznjenke in prisiljenke v Prisilni delavnici na

98 Med letoma 1935 in 1937 je 57 sester usmiljenk zaključilo dvoletno bolničarsko šolo. Le štiri so postale zdravnice. (Rauh 2000, 56)

99 Prva pobuda ljubljanskega župana Hradeckyjeja, da bi v mesto prišle vincentinke in prevzele Civilno bolnišnico na Dunajski cesti, ni uspela. Prijavilo naj bi se sicer več deklet, vendar nobena ni ostala. (Rauh 2000, 37)

100 Ubožnico je leta 1832 na Karlovški cesti št. 4 in 5 odprl ljubljanski župan Janez Hradecky. (Rauh 2000, 37)

Poljanah<sup>101</sup> in jim z opomini in razlago verskih resnic pomagali k popoljšanju." (Rauh 2000, 36–37)

Redovnice so oskrbo zavodov v glavnem prevzemale na povabilo mestnih in državnih oblasti, društev in zasebnih katoliških donatorjev pa tudi na pobudo bratovskih skladnic – zavarovalne ustanove za rudarje. Leta 1875 je krajnska deželna komisija usmiljenkam predala "*norišnico*" na Studencu pri Ljubljani. V zavodu je delo prevzelo 19 redovnic. Leta 1876 je zasebnik v Ljubljani ustanovil hiralnico sv. Jožefa in njeno upravljanje prepustil usmiljenkam. Istega leta je na pobudo komiteja dobrodelnih gospa v Ljubljani nastala Elizabetina otroška bolnišnica. Cesarica Elizabeta je za bolnišnico priskrbela pet usmiljenk. Na pobudo ljubljanskega knezoškofa so usmiljenke leta 1894 v Ljubljani odprle "Leonišče", zasebni sanatorij, kjer se je zaposlilo 17 redovnic. Podobno je bilo tudi drugod po ljubljanski škofiji. V Postojni je bolnišnico ustanovila mestna oblast in jo dala v oskrbo usmiljenkam. V začetku so v bolnišnici delale tri redovnice. V Krškem je bolnišnico darovala premožna zasebnica, mestne oblasti so jo leta 1899 predale v oskrbo usmiljenkam. V Spodnji Idriji je hiralnico sv. Antona prav tako zgradil zasebnik in jo predal usmiljenkam. V Komendi so v bolnišnici delala zagrebške usmiljenke, v Novem mestu usmiljeni bratje. (Gruden 1906, 69)

Družba hčera krščanske ljubezni – usmiljenk je na naših tleh širila svoje dejavnosti in število svojih skupnosti, kar je pomenilo, da je raslo tudi število članic. Leta 1919 je družba v ljubljanski škofiji upravljala že 13 zavodov. 300 redovnic je delalo v naslednjih zavodih: deželna bolnišnica Ljubljana, hiralnica sv. Jožefa v Ljubljani, sirotišnica Lichtenthurn v Ljubljani, Leonišče v Ljubljani, Marijin dom v Ljubljani, Elizabetina otroška bolnišnica v Ljubljani, cesarja Franca Jožefa hiralnica, deželna blaznica na Studencu, ženska kaznilnica v Begunjah, sirotišnica v Kočevju, cesarice Elizabete bolnišnica v Novem mestu, bolnišnica v Postojni, vojna sirotišnica na Homcu pri Kamniku.<sup>102</sup> Leta 1935 je red v ljubljanski škofiji oskrboval 19 zavodov in imel 657 članic. Poleg graških usmiljenk je v ljubljanski škofiji delovalo še 126 Marijinih bolniških sester, 41 usmiljenih sester sv. Križa, 32 zagrebških usmiljenk in deset sester križniškega reda. Leta 1945, ko je bilo število redovnic pri nas največje, je v karitativnih redovih na področju zdravstva in nege samo v ljubljanski škofiji delovalo več kot 800 žensk.<sup>103</sup>

---

101 Na Poljanskem nasipu 52 v Ljubljani.

102 Vir: Letopis ljubljanske škofije za leto 1919.

103 Vir: Letopis ljubljanske škofije za leto 1935.

Tabela 5.2: Število članic karitativnih redov v ljubljanski škofiji med letoma 1901 in 1958<sup>104</sup>

Red	1901	1908	1914	1919	1924	1928	1932	1935	1944	1958
1 Hčere krščanske ljubezni – usmiljenke	208	284	327	299	456	524	601	657	588	289
2 Zagrebške usmiljenke	9	20	46	42	40	34	28	32	0	10
3 Usmiljene sestre sv. Križa	9	9	15	20	25	23	29	41	61	35
4 Sestre križniškega reda							7	10	30	20
5 Marijine bolniške sestre (čudodelne)						89	102	126	128	70

Ker je bilo v našem kulturnem prostoru nepredstavljivo, da bi redovnice bolnike obiskovale doma in jim stregle tudi ponoči, se je pokazala potreba po novem profilu.

*Pri nas so sestre prvenstveno prišle za obiske po domovih. Sčasoma je ta dejavnost popolnoma prenehala. Pa ne zato, ker so začele z delom v bolnicah in bi imele premalo kadra za delo po domovih. Sploh ne. Bilo je tako nepisano pravilo, da sestre ne smejo hoditi ven. Ljudje so bili vajeni, da so sestre v klavzuri. Pa skočimo samo v Italijo, pa so isti red, ista pravila in popolnoma drugačna situacija. Pri nas ni bilo važno, ali je Pariz, Azija, Afrika ... karkoli, povsod so bila pravila enaka za vse sestre. Ampak so bila še nepisana pravila, ki so njihovo delo in življenje omejevala. Pri nas je zdaj spet trajalo 60, 70 let, da smo začele hoditi po domovih. Torej to je bila miselnost, ki je bila prisotna v družbi, ne v naši, ampak nasploh v širši družbi. (Aktivna 2.1, 2010)*

Zaradi kulturnih omejitev je predstojnica ljubljanskih usmiljenk Leopoldina Brandis zbrala dekleta, ki naj bi bila pomagala sestram. Leta 1882 je spisala pravila za delo in življenje t. i. bolniških deklet, katerih naloga je bila, da so bolnike obiskovala po domovih. "Njihovo število je hitro naraščalo. Podrejene so bile usmiljenim sestram in skupaj z njimi so se širile po vsej Avstro-Ogrski in prek njih meja vse do Carigrada." (ur. Bizjak 2007, 180) Leta 1926 je iz "bolniških deklet" v Ljubljani nastala nova skupnost oziroma družba Marijinih sester, ki jo je Cerkev potrdila in tudi uradno priznala leta 1940. (Marijine sestre čudodelne svetinje 2010)

Primer "bolniških deklet" dokazuje, da je tudi zunanje okolje vplivalo na delovanje in življenje žensk v redovih in redovnih družbah. Ko so usmiljenke prišle k nam, je bilo družbeno nelegitimno, da bi se kot redovnice pojavljale zunaj bolnišničnih prostorov. Čeprav

<sup>104</sup> Vir: Letopisi in šematizmi ljubljanske škofije za navedena leta.

formalnopravno niso bile redovnice in so imele dovoljenje Cerkev za delo zunaj klavzure, so jih ljudje videli kot redovnice, ki ne smejo zapuščati samostanskih zidov. Da bi kljub vsemu lahko opravljale delo, ki so ga določala pravila njihove družbe, so morale organizirati dodatno "laiško" delovno silo, ki se je sčasoma spet organizirala v redovno obliko. Nastajanje redovnih oblik življenja tako ni bilo odvisno samo od posvetnih in cerkvenih oblasti ter od finančne podpore premožnega sloja, pač pa je bilo pogojeno tudi s prevladujočo kulturo, npr. predstave, ki so jih imeli ljudje o življenju in delu redovnih sester ter o redovniškem poklicu.

Na področju zdravstva in nege je sredi 30-ih let 20. stoletja v ljubljanski in mariborski škofiji delalo okoli 1200 redovnic oziroma članic cerkvenih družb, ki so se zaobljubile čistosti, pokorščini in uboštvu. Te ženske so svoje življenje in delo morale prilagoditi pravilom in pričakovanjem Cerkev in reda, ki so mu pripadale. Profesionalnemu poklicu so morale posvetiti vse svoje življenje, ne da bi za delo prejemale finančno plačilo. Predvojna generacija redovnic je svoje delo v bolnišnicah opravljala na osnovi pogodbe, ki jo je njihova družba podpisala z deželnimi oblastmi.

*"Zelo so se morale boriti. Ves čas so se morale pogajati o pogodbah. Lastniki so ves čas sebi v korist obračali." (Aktivna 2.1, 2010)*

Redovnice so bile pri svojem delu podrejene redovni predstojnici, te pa so bile podrejene predstojnikom oddelkov in vodstvu bolnišnice. Plačilo za opravljeno delo redovnic je prevzemala predstojnica. Redovnice so v bolnišnicah dobile brezplačno stanovanje in hrano.

*"Sestre so skromno živele. Ne da bi bila silna lakota, ampak večkrat so bile lačne. Pripovedovale so, da so večkrat spale kar po dve skupaj na eni postelji, ker več postelj ni bilo ... Zelo skromno so živele." (Aktivna 2.2, 2010)*

*"Če je bila lakota, so bili lačni vsi. Bolniki in sestre. To je bilo dejstvo. Ampak čisto onemogle sestre bi tudi ne mogle delati. Imele so odmerjen osemurni počitek in ca. 16 ur je bilo dela. Skoz so bile tam. Njihov edini dopust so bile osemdnevne duhovne vaje." (Aktivna 2.1, 2010)*

Njihov delovnik je trajal od jutra do večera z enournim opoldanskim odmorom, ki je bil namenjen: kosilu, molitvi in razvedrilu. (Toplak v ur. Toplak 2001, 270–273)



*"Veliko so sestre ponoči čuvale pri bolnikih, ker ni bilo posebne sestre čuvajke, naslednji dan pa so bile ves dan v službi. Zjutraj so redno vstajale ob štirih, da so mogle opraviti predpisane vaje." (Rauh 2000, 57)*

Zaradi nočnih dežurstev so redovnice morale biti na voljo 24 ur na dan, kar pomeni, da nekatere niso imele niti nočnega počitka. Poleg tega, da so bile pomočnice zdravnikom, so usmiljenke stregle bolnikom in čistile prostore, vodile bolnišnično kuhinjo, pralnico in nasploh bolniško gospodarstvo. Shranjevale in vzdrževale so pripomočke za nego in zdravljenje. Do leta 1896 so v ljubljanski bolnišnici zdravnike oskrbovale z drobnim materialom (obvezila, flanela, milo, mavec ...). (Nova deželna bolnica 1897; Toplak v ur. Toplak 2001, 273) Ker razen babiških šol<sup>105</sup> drugih izobraževalnih institucij za zdravstveno nego ni bilo, so se ženske po vstopu v samostan bolniške strežbe priučile kar ob delu od starejših redovnic in od zdravnikov. (Toni-Gradišek v ur. Šuštar 1992, 35) Le redko tudi preko preko tečajev, ki so jih pripravljali ravnatelji bolnic in šefi oddelkov. (Dragaš 1938)

### **Oblikovanje poklica civilne medicinske sestre**

V času, ko je število redovnic najbolj naraščalo, se na naših tleh začne oblikovati poklic civilne medicinske sestre. Leta 1912 je v Avstro-Ogrski bila ustanovljena prva šola za poklicno zaščito. Leta 1912 je na Dunaju izobraževanje in z delo v bolnišnici začela Angela Boškin (1885–1977), ki velja za prvo slovensko medicinsko sestro in socialno delavko. Leta 1917 je pridobila naziv skrbstvena sestra in bila z dekretom določena za delo v Trstu. Preden je začela, je razpadla Avstro-Ogrska, s čimer je dekret izgubil veljavo. Ker v Ljubljani, kamor se je bila vrnila z Dunaja, ni bilo socialno-zdravstvenih ustanov, kjer bi se lahko zaposlila, zaposlitve kljub veliki potrebi po strokovnem kadru na socialno-zdravstvenem področju, ni dobila. Deloma tudi zato, ker so ga pokrivalo redovnice in je bilo nepredstavljivo, da bi ga lahko opravljale civilne sestre. Po velikih prizadevanjih je leta 1919 končno dobila delo na Jesenicah in leta 1923 ob ustanovitvi prve šole za usposabljanje medicinskih sester v Ljubljani tam začela poučevanje novega kadra. (Šelih in dr. 2007, 204–205)

Ko je leta 1912 kranjski deželni zbor naročil preučitev vprašanja bolniške strežbe v deželi, se je pojavilo vprašanje, ali naj se k bolniški strežbi pritegne svetno ali redovno osebje. Mnenje dr. Frana Dolška, ki je poročilo pripravil, je bilo, da naj v krajih, kjer so redovnice, nego in

---

<sup>105</sup> Te so v sredini 18. stoletja začeli ustanavljati po nalogu cesarice Marije Terezije. Leta 1753 v Ljubljani in Celovcu, leta 1759 v Gradcu in 1815 v Trstu. (Kralj 2004, 8)

oskrbovanje bolnih prevzamejo redovnice. Kjer jih ni, naj se k delu pritegnejo svetne strežnice. Po njegovem predlogu je deželni zbor vodstvo organizacije izobraževanja strežnic prepustil Vincencijevi družbi,<sup>106</sup> ki je začela prirejati tečaje za redovne in svetne gojenke. (Toni-Gradišek v ur. Šuštar 1992, 35–36)

Prvo šolo za sestre, ki pomeni začetek formalnega izobraževanja medicinskih sester pri nas, je Ljubljana dobila leta 1923. Pod imenom Šola za sestre pri zavodu za socij.-higiensko zaščito dece v Ljubljani jo je ustanovilo ministrstvo za narodno zdravje. Šola je pomenila začetek profesionalnega izobraževanja za področje preventivnega dela, ki je sprva obsegalo predvsem delo z otroki in materami. Kljub temu da so učenke imele na voljo brezplačno stanovanje v internatu zavoda, službeno državno obleko, prehrano na državne stroške in 200 dinarjev denarnih dokladov, zanimanje za vpis ni bilo veliko. (Dragaš 1938, 8–10) Podobno je bilo tudi na Strežniški šoli v Ljubljani, na katero se je jeseni leta 1928 vpisalo 36 učencev in učenk, od tega je bilo petnajst usmiljenk. Zaradi težkih stanovanjskih in študijskih razmer je februarja 1929 šolo obiskovala le še ena svetna učenka, medtem ko je vseh petnajst redovnic vztrajalo. (Toni-Gradišek v ur. Šuštar 1992, 38) V obdobju od leta 1924 do leta 1935 je državna šola v Ljubljani izobrazila 110 medicinskih sester. V istem obdobju je na območju ljubljanske škofije v karitativne redove oziroma družbe vstopilo 345 žensk! Slabo zanimanje za izobraževanje kljub ugodnostim, ki jih je šola nudila, je Dragaš videl v neprepoznavnosti civilnega poklica. Navaja, da so kandidatke skeptično gledale na rezultate šole. (Dragaš 1938, 14)

Začetni neuspeh državne šole bomo povezali z začetki sekularizacije storitvenih poklicev, ki so veljali za ženske. Ker so bili brez tradicije, so si morali ustvariti družbeni ugled in možnosti za zaposlitev. Delo v bolnišnicah je bilo namreč zaupano redovnicam in vse do konca druge svetovne vojne nedostopno civilnemu prebivalstvu. Izobražene civilne medicinske sestre so zaposlovale le vojaške bolnišnice. (Gradišek v Krašovec 2002, 7) Redovi, ki so imeli sklenjene pogodbe z zdravstvenimi in socialnimi zavodi, so vse do leta 1947 imeli primat nad področjem kurativne zdravstvene nege. Začetki civilne zdravstvene nege pri nas so bili omejeni na področje zdravstvene preventive, ki je bila tako kot poklic civilne sestre tudi sama v povojih. (Društvo medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Ljubljana 2010) Higienski zavod v Ljubljani, ki je bil centralna slovenska ustanova

---

<sup>106</sup> Katoliška zveza laikov, ki so zbirali dobrodelna sredstva za pomoči potrebne, organizirali različne dobrodelne aktivnosti, pomagali duhovnikom, organizirali duhovne vaje, molitve ...

za higiensko-epidemiološko in preventivno službo je začel delovati šele leta 1923. Šele v naslednjih dveh desetletjih je zavod razvil mrežo 20 zdravstvenih domov in zagotovil delovna mesta civilnim medicinskim sestram. "Pogoj za organiziranje in razvoj javnega zdravstva so ustrezne ekonomske in kulturne razmere." (Zupanič Slavec v ur. Toplak 2001, 24)

Profesionalizacija poklica civilne medicinske sestre se je formalno začela z ustanavljanjem državnih izobraževalnih institucij in je posegla v strokovno delo redovnic. Z ustanovitvijo izobraževalne ustanove za medicinske sestre se je izkazalo, da bodo teoretično znanje morale pridobiti tudi redovnice, če bodo še naprej želele delati z bolniki. "Na pobudo iz Rima in na opozorilo nekega zdravnika, da je možen zakon o odpustitvi vsega nešolanega osebja in namestitev le diplomiranih bolničark, so leta 1935 sestre odprle zasebno dvoletno bolničarsko šolo v Beogradu, ki jo je obiskovalo 57 sester." (Rauh 2000, 56) Takšni ukrepi nakazujejo začetek profesionalizacije in laizacije poklica medicinske sestre.

Ker je poklic medicinske sestre izvorno povezan z redovniškim poklicem, je od slednjega prevzel in ohranil nekatere značilnosti. Najbolj očitna povezava civilnega in redovniškega poklica je ime "sestra", ki še danes sestavlja uradni naziv laiškega, civilnega poklica. Ime bolj kot strokovno usposobljenost zdravstvenega osebja poudarja njihovo sočutje in požrtvovalnost, ki izhaja iz človekoljubja in predanosti delu ter daje vtis neformalnega odnosa med pacientom in zaposlenim. Naziv za moškega, ki opravlja delo medicinske sestre, je medicinski tehnik.

Ko je Vincencijeva družba leta 1912 začela prirejati tečaje za strežnice, so od kandidatk zahtevali samski stan, eventualno tudi vdovski. Pomembno je bilo tudi, da so "neoporečne nrave" in stare med 20 in 35 leti. Ker so redovnice pri vpisu v tečaje imele formalno prednost (Toni-Gradišek v ur. Šuštar 1992, 35–36), lahko rečemo, da je posvetna oblast posredno spodbujala zanimanje za redovniški poklic in privilegirala redovniški poklic pred civilnim. To je gotovo povezano z dejstvom, da na področju oblikovanja poklica medicinske sestre še ni bilo razločitve religijskega in posvetnega. Zahteva po samskem stanu je temeljila na prepričanju, da naravno poslanstvo ženske, biti žena in mati, ni združljivo z opravljanjem profesionalnih poklicev. O tem je Angela Boškin, prva civilno izobražena slovenska sestra, pisala leta 1928 v reviji *Ženski pokret*: "Nega bolnikov se je smatrala le za karitativno delo, katerega naj opravlja redovnica usmiljena sestra, kvečjemu še kakšna vdova, dobra ženičica ali nesrečna žena, ki se je sploh odrekla vsemu življenju." (Boškin v Korenčan 2009, 47)

V procesu profesionalizacije in laizacije poklica medicinske sestre pa je še pred vojno pri nas prišlo do poskusa "pomenišenja" civilnih sester. Poskus uvedbe celibata za civilne medicinske sestre je še bolj zanimiv, če upoštevamo, da je v zgodovini večkrat prišlo do "pomenišenja" laikinj. V več primerih so morale ženske, ki so se profesionalno posvečale poklicem, prevzeti pravila redovnega življenja in se s tem povsem odpovedati svojemu zasebnemu življenju. Npr. uršulinke, usmiljenke – hčere krščanske ljubezni, šolske sestre, Marijine bolniške sestre, elizabetinke ...<sup>107</sup>

V Ljubljani na rednem občnem zboru Društva jugoslovanskih diplomiranih sester, Sekcije dravske banovine, so članice razpravljale o tem, da celotnemu stanu preti celibat. Dobesedno navajamo izsek iz na roko pisanega zapisnika rednega občnega zbora 11. aprila 1937:

Sr. Kopač, čuje se, da preti sestrtvu celibat. Sr. Jovanovič, g. direktor podpira to idejo, da se sestre ne bodo smele poročati, ker ne vrše več svoj službe točno. So ustanove, kjer je poročena žena ne more vršiti. Delo jih ovira kot žene in matere, ali pa trpi služba. Sr. Tomšič poudarja, da se poročene vedno pardonira, ostale sestre, ki so z njimi v službi pa trpe in obenem trpi tudi služba. Vse sestre razen sr. Tomšič so proti celibatu. Poročene sestre pa morajo svojo službo vršiti tako kot neporočene. /.../ G. Govekar<sup>108</sup> prosi za besedo: Pozdravi društvo, da vse prav vse naj bi bile članice društva, kar je v korist vas vseh. Kar pa se tiče celibata, ne sme prodreti, ker je to omejitev svobode. Če zahtevajo poročene žene privilegije, je treba to zatreti. Vabi članice na občni zbor J.Ž.Z., ki se vrši dne 25. aprila v Mariboru. Upa, da kot ženske ste dolžne, da sodelujete ne samo v stanovskem društvu temveč tudi v ženskem.<sup>109</sup> (Zapisnik rednega občnega zbora, 1937)

Zaradi razvoja in številčne rasti sekularnih organizacij ter vpliva, ki so ga v družbi imela ženska gibanja, poskus pomenišenja civilnih sester tik pred vojno pri nas ni uspel. Ga. Irena

---

107 Tudi elizabetinke so bile sprva tretjerednice s posebno nalogo, da strežejo bolnikom in so se šele s časom razvile v poseben red. (Kušej 1927, 275)

108 Opomba: Minka Govekar, predsednica Jugoslovanske ženske zveze.

109 Ker se v kontekstu sekularizacije in vzpostavljanja civilnih poklicev zapisnik zdi izjemno pomemben in zanimiv tudi za druga raziskovalna področja, smo navedli celoten del zapisnika, ki se nanaša na vprašanje celibata. Ge. Ireni Keršič se zahvaljujem, da mi je prijazno posredovala kopijo zapisnika. Pri pregledovanju literature s področja zgodovine slovenskih civilnih medicinskih sester smo podatek o celibatu našli samo na spletni strani Društva medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Ljubljana, kjer ga le bežno omenijo. Zato se je objava na tem mestu zdela toliko bolj smiselna.

Keršič, ki se v Društvu medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Ljubljana ukvarja z vprašanjem zgodovine sestrskega poklica, pravi, da je za to, da celibat ni bil sprejet, najbolj zaslužna Jugoslovanska ženska zveza. Na občnem zboru ženskega stanovskega društva so medicinske sestre razpravljale o medsebojnih neenakostih, ki naj bi izvirale iz tega, ali so poročene ali samske. Vprašanje, ali naj se ženske zaradi poklica odpovejo družinskemu življenju, je, splošno gledano, zadevalo vidik delodajalca. Delodajalci so bili vajeni, da je bila delovna sila v bolnišnici 24 ur in vse dni v letu, saj so redovnice tam tudi živele. Z vidika žensk samih je poročni status vzbujal občutenje neenakosti položajev poročenih in samskih. V času profesionalizacije in laizacije poklica medicinske sestre so se ženske v razpravah delile na:

- poročene in neporočene,
- šolane in nešolane,
- civilne in redovne sestre.

Redovniški model je trčil ob vprašanje predanosti delu, poklicu in ob vprašanje delovnega časa poročenih žensk z otroki. Trčil je tudi ob vprašanje delokroga šolanih medicinskih sester. Redovnice so v bolnišnicah opravljale vsa dela: od čistilk do peric. S pojavom t. i. šolanih sester so se redovnice zdale konkurence, ki ne bo več pripravljena prijeti za vsako delo. (Toni-Gradišek v ur. Šuštar 1992, 38) Civilnih medicinskih sester, ki so začele delati na področju preventive, so se zdale tudi babice. Skrbelo jih je predvsem, ali bodo "nove" sestre na terenu ovirale njihovo delo ali jim ga celo odvzemale. (Angela Boškin v Jakšič 2008)

Z oblikovanjem šol in izobraževanjem civilnega kadra v 20-ih in 30-ih letih 20. stoletja so redovnice pri nas počasi začele izgubljati primat, ki so ga imele nad bolnišničnim in preventivnim zdravstvenim delom. Kljub temu so vse do konca druge svetovne vojne ohranile "oblast" nad bolniškim delom. Civilne sestre so si morale oskrbeti povsem novo področje dela, npr. preventivno in patronažno delo. Šele z razvojem zdravstvenih domov so civilne medicinske sestre dobile "svoje" delovno mesto ob zdravnikih. Profesionalizacija civilnega poklica medicinske sestre se začne z nastankom izobraževalnih ustanov in oblikovanjem novih delovnih področij. Ker so redovi bili tako močno vpeti v zdravstveno področje, je religijski poklic predstavljal model za oblikovanje civilnega poklica (prednost pri vpisu v šole so imele redovnice ali samske, imenujejo se sestre, poskus pomenišenja civilnih sester pred vojno). Zaradi razvoja sekularnega poklica so bile tudi redovnice podvržene formalnemu izobraževanju. Rekli bomo, da se je kljub primatu redovnic na področju zdravstvenega dela v

bolnišnicah od sredine 20-ih let že odvijala profesionalizacija laiškega poklica in laizacija redovnega. To je bilo mogoče le ob razvoju sekularnih možnosti za izobraževanje in zaposlovanje. Zanimariti pa ne smemo niti vpliva civilnih nekatoliških gibanj, npr. gibanja za pravice žensk.

### **Sinteza prve hipoteze**

Verska prenova družbe, kot jo je zastavil in izvajal papež Leon XIII., se na institucionalni ravni kaže kot manifestiranje katolištva v obliki katoliških organizacij, časopisov, stanovskih združenj, bratovščin, verskih shodov in podobno. Razne oblike izražanja pripadnosti Cerkvi dokazujejo, da je Cerkev v tistem času imela množično podporo običajnih vernikov ter političnih, gospodarskih in kulturnih veljakov. Čeprav veliko število cerkvenih organizacij in njihovih dejavnosti še ne pove, kako religiozni so bili posamezniki, je njihova množična udeležba v cerkvenih organizacijah dokaz, da je Cerkev okrepila svoj položaj v družbi. Delovanje Cerkve na naših tleh od leta 1855 (podpis konkordata med Pijem IX. in Francem Jožefom I.) pa do leta 1945 je videti kot premik od sekularističnih jožefinskih reform nazaj k religiji.

S propagando, da je modernizacija družbeno zlo, proti kateremu se je treba boriti, je Cerkev skušala omejiti razvoj sekularne miselnosti in vplivati na zmanjševanje moči rastočih sekularnih organizacij. Ob 20-letnici papeževanja Leona XIII. je pisec v katoliškem mesečniku *Dom in svet* med drugim zapisal, da je papeževa zasluga, da se splošno med verniki opaža večja vnema za molitev in druga dobra dela, ki so odraz *preosnove družabnega reda* na temelju krščanskih načel. (Janežič 1898, 30) Deset let za tem je neznan avtor v številkah prikazal uspeh in dejavnosti Cerkve v ljubljanski škofiji:

Koliko narodnih sil je zbranih npr. samo v Marijini kongregaciji in v bratovščini sv. Rešnjega telesa, ki štejeta obedve skupaj 142.338 članov! /.../ Šolski fond je skoro ves iz cerkvenega premoženja; nad 4000 gojencev, počenši od otroških vrtcev pa do gimnazije, vzgaja Cerkev v svojih lastnih zavodih; na tem polju se zlasti odlikujejo uršulinke. /.../ Sijajno izpričevalo za izobraževalno delo je napredek katoliškega časopisja, 1 dnevnik in 14 drugih časopisov in revij. "Slovenska krščansko-socialna zveza" šteje že 127 organizacij in nebroj knjižnic, abstinenčno gibanje, vzrastlo na podlagi krščanske organizacije in izključno od nje negovano, neprestano raste in se razvija, "Društvo za krščansko umetnost" z 260 člani priča o

kulturnih prizadevanjih Cerkve, ki je na Kranjskem od nekdanj pospeševala umetnost. (Dom in svet 1907, 43)

Leta 1931, ob 40. obletnici izida okrožnice Rerum novarum, je papež Pij XI. (1922–1939) zapisal, da so se na njeni osnovi "premnogi učeni možje" lotili socialne in gospodarske vede, nastala je katoliška socialna znanost, ki je niso učili le na kataloških univerzah, socialnih krožkih in shodih, ampak neredko tudi v nekatoliških časopisih in delih, "zakonodavnih zbornicah in sodnih dvoranah". Pij XI. je z veseljem ugotovil, da so se po opominu njegovega predhodnika, papeža Leona XIII., začele množiti dobrodelne in karitativne ustanove, društva industrijskih delavcev, obrtnikov in kmetov, vsa utemeljena v krščanski nauku. (Quadregesimo anno v Katoliška socialna in politična doktrina 1976, 123)

Da bi utrdila svoj položaj v družbi, je Cerkev okrepila svoje organizacije in spodbudila njihovo delovanje v družbi. Številni in raznoliki katoliške organizacije in združenja naj bi bili poskrbeli, da bo cerkvena strategija dosegla vse sfere družbenega življenja. Npr. katoliški intelektualci so se združili v Leonovi družbi. Samska dekleta so se množično priključevala Marijinim družbam, v katerih so se zaobljubile, da bodo do poroke ali do smrti živele v celibatu. Papeška strategija je spodbudila tudi nastajanje in širjenje novih redovnih oblik, ki so delovale na področjih vzgoje in izobraževanje, oskrbovanja bolnih in zapuščenih. Menimo, da rasti članstva v redovih v tistem času ne gre razlagati, ne da bi upoštevali širši uspeh religijskih organizacij, v katerih so se združevali katoliki. Tukaj ostajamo hipotetični oziroma trditev ponujamo kot domnevo, saj nimamo dokazov o tem, kako so te organizacije vplivale druga na drugo. Čeprav so bile specializirane za različna področja družbenega delovanja, so imele skupen temeljni cilj: utrjevanje krščanskih načel in cerkvenosti med prebivalstvom.

Zaradi tradicije in ugleda je RKC svojim organizacijam lahko nudila organizacijsko, institucionalno in moralno podporo. Ker so na področjih socialnega skrbstva, zdravstva, šolstva in vzgoje, redovi imeli tradicijo, znanja in veščine, so imeli prednost pred novonastajajočimi sekularnimi organizacijami. V tistem času se posvetne organizacije niso soočale le s pomanjkanjem finančnih sredstev in usposobljenega kadra, pač pa tudi z upravičevanjem nujnosti in potrebnosti razvoja novih področij. Denimo na področju razvoja javnega zdravstva je država, dokler je bilo to mogoče, sredstva omejevala na vse mogoče načine. Zato sta bila pomembna velik angažma in lobiranje posameznih strokovnjakov: dr. Iva Pirca na področju razvoja mreže zdravstvenih domov, Angele Boškin na področju utiranja

poti medicinskim sestram. Ko so področja po drugi svetovni vojni postala politično pomembna, je bila zagotovljena podpora za njihov nadaljnji razvoj.

Z zgodovinskim in statističnim pregledom smo dobili vpogled v organizacijski in institucionalni nivo verskega življenja. Redove smo umestili v kontekst cerkvenega življenja, ki je bilo ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja izjemno razgibano, živahno in dinamično. V prvi polovici 20. stoletja je Cerkev spodbudila širjenje katoliških organizacij, ki naj bi ji pomagali pri t. i. prenovi družbenega reda. Širjenje redov in kongregacij ter večanje števila njihovih članic moramo razumeti v tem širšem kontekstu. Pokazali smo tudi, da nastajanje, širjenje in ukinjanje redov ni odvisno samo od Cerkve, pač pa tudi od širših družbenostrukturnih vplivov. Denimo spontano nastajanje in širjenje posvetnih struktur lahko (enakovredno) zmanjša pomen religijskih organizacij. Širjenje religijskih organizacij je odvisno tudi od neposrednega odnosa med Cerkvijo in državo, kadar je ta konflikten, lahko posvetne oblasti s svojimi ukrepi omejijo ali celo prepovejo njihovo delovanje. Kadar gre za vzajemno korist posvetnih in cerkvenih oblasti, lahko posvetne oblasti delovanje redov spodbudijo – lahko zgolj načelno, pogosto pa tudi moralno in organizacijsko.

Prevrednotenje manka v vrlino (povečevanje žrtvovanja za druge), ki naj ga deprivilegirani sprejmejo kot strošek, za katerega bodo poplačani po smrti, lahko razumemo kot ideološko manipulacijo. Pri tem seveda ni sporno, da so ženske bile solidarne z ranljivimi in so imele iskren namen služiti in pomagati drugim, o čemer sploh ne dvomimo, pač pa se nekoliko problematično zdi, da lahko tisti, ki imajo več moči, z omejevanjem drugih in tako, da drugim nalagajo posebne stroške, sebi izboljšajo dostop do redkih nagrad. V okoliščinah modernega preoblikovanja družbenih razmerij so religijske organizacije po eni strani zapolnjevale družbene vrzeli (več o tem sledi v naslednjih podpoglavjih), hkrati pa z angažiranjem socialno šibkih, ki so bili pripravljeni pomagati socialno ranljivim (bolnim, trpečim, zanemarjenim, revnim, preganjanim), utrjevale položaj in ugled Cerkve v družbi ter tistim z več moči pomagale ohranjati dostop do redkih nagrad.

Danes lahko najdemo podobne primere, ko državne oblasti spodbujajo nastanek posvetnih prostovoljnih organizacij, kjer ljudi motivirajo za brezplačno delo. Tak primer navaja britanska antropologinja Henrietta Moore:

Nedavno so za državljane, ki želijo prostovoljno sodelovati, ustanovili organizacijo The Big Society, vodi pa jo mladi Nat Wei



(sicer svetovalec britanske vlade, op. p), ki hoče v naslednjih letih pridobiti 6000 mladih, da bi v različnih skupnostih po Britaniji prostovoljno delali. To se sicer sliši odlično, vendar imam o tej ideji tudi nekaj pomislekov. Zakaj hočemo, da bi mladi delali brezplačno, in govorimo o podpori v skupnostih? Prvič, ker vlada ne zagotavlja teh služb in tudi ne plačila zanje. In drugič, ker nimamo zaposlitve za mlade ljudi, zato država navdušeno sprejema njihovo prostovoljno delo. (Moore v Megla, 2010)

## **5.2 Konstrukcija ženske identitete na prehodu iz 19. v 20. stoletje**

V nadaljevanju nas bo zanimalo, na kak način so cerkvene strategije zadevale žensko religioznost. Callum G. Brown pravi, da je med letoma 1800 in 1968 ključno oporo krščanstvu na zahodu predstavljala ženska religioznost. (Brown 2001, 10–59)

Če se torej zanimamo za večjo religioznost žensk, ne moremo mimo dejstva, da je eden od pomembnih producentov njihove osebne identitete (bila) ravno Cerkev. Razloge za žensko večjo in vsebinsko posebno religioznost in cerkvenost je 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 Cerkev v duhovnem in moralnem oblikovanju in nadzorovanju (ustrahovanju) žensk (in ljudi nasploh). (Jogan 2005, 596)

Poleg sekularnih delavskih in različnih stanovskih organizacij so se z modernizacijo družbe pojavila tudi ženska gibanja, ki so si prizadevala za enakopravnost spolov. Ker so zahtevala odpravo diskriminacije, so posegla v tradicionalen hierarhičen družbeni red in posredno zadevale tudi družbeni položaj Cerkev. Doktrinarno krepitev ideala "brezmadežno spočete", "blažene Device Marije" in "Odrešenikove Matere" v sredini 19. stoletja<sup>110</sup> lahko razumemo kot /.../ "odgovor na prve organizirano izražene zahteve po spreminjanju položaja žensk". (Jogan 2001, 10) Tako kot na drugih področjih, kjer se je družbeno življenje moderniziralo, je Cerkev spodbudila religijske organizacije, da so se pri svojem delu sklicevale tudi na t. i. naravno poslanstvo žensk.<sup>111</sup>

---

110 Papež Pij IX. je leta 1854 Marijino brezmadežno spočetje povzdignil v versko resnico – v dogmo.

111 Npr. Ušeničnik je v svoji Sociologiji, ki je leta 1910 izšla pri slovenski Leonovi družbi, eno poglavje naslovil Žensko vprašanje. (Ušeničnik 1910, 731–754)

Eden najbolj razširjenih, organiziranih in sistematičnih mehanizmov Cerkev, ki je v boju proti ženski emancipaciji na naših tleh dosegel največje število žensk, so bile Marijine družbe. Osnovni namen Marijinih družb, ki so množično združevale mlade ženske, je bil ohraniti t. i. čistost in nedolžnost samskih. "Borba zoper nečisto strast je ena glavnih nalog družbenikov v letih mladosti; ohraniti in gojiti to čednost pa velika skrb mladinskih Marijinih družb. "Bel-a (tj. čist-a) pred oltar ali bel-a do par!" To mora biti geslo vseh."<sup>112</sup> (Kalan 1939, 57) Z Marijinimi družbami je Cerkev na ravni vsakdanjega življenja žensk promovirala in utrjevala kreposti Marijinega lika. "/P/onižnost, vdanost v usodo, potrpežljivost in bogopodobno obnašanje (z vključenim trpljenjem) je bilo definirano kot nekaj normalnega in naravnega, kar pač izhaja iz samega lika Marije ter iz pripadnosti spolu (in socialnemu položaju), hkrati pa dodatno spodbujano s pričakovanji kazni v posmrtnem življenju." (Jogan 2001, 11) Marijine družbe so poleg verskih organizirale tudi socialne<sup>113</sup> in kulturne<sup>114</sup> dejavnosti ter zagotavljale versko literaturo. S tem pa so prispevale k temu, da /.../ "so se ustvarjali močni individualni nadzorni mehanizmi za krmiljenje vsakdanjega delovanja in čustvovanja ter mišljenja". (Jogan 2001, 14)

V 30-ih letih 20. stoletja je na naših tleh več kot 50.000 deklet izreklo zaobljube, da se bodo ravnale po pravilih Marijine družbe. Od tega je ljubljanska škofija štela 24.665 članic (podatki za leto 1933) in lavantinska 25.165 članic Marijinih družb (podatki za leto 1937). V času med obema vojnama je bilo na naših tleh v Marijine družbe vključenih okrog 100.000 članov. Pri nas skorajda ni bilo župnije, ki ne bi imela Marijine družbe. (Zalar 2001, 24 in 198)

V času modernizacije družbe je Cerkev z religijskimi mehanizmi skušala ohraniti tradicionalno žensko identiteto (mati-žena). Posvetna gibanja, ki so si prizadevala razširiti prostor ženskega delovanja in ženskam zagotoviti enake pravice, kot so jih imeli moški, so religijskim organizacijam predstavljala svetovnonazorsko alternativo. Z argumentom, da želi zaščititi žensko dostojanstvo, ki izvira iz njenega naravnega poslanstva in je utemeljeno na materinstvu, na rojevanju in vzgoji otrok, se je Cerkev z vsemi močmi uprla zaposlovanju žensk. Katoliški pisci so po časopisih ženskam sporočali, /.../ "naj bodo le matere, ker je nemogoče, da bi ženske lahko hkrati opravljale materinstvo in še kak poklic. Poklic bi nanje kvarno vplival. Žena moža ne prekaša ne po telesnih ne po duševnih sposobnostih, zato lahko

112 To pomeni: nedolžna do poroke ali do smrti!

113 Boj proti alkoholizmu, pomoč vojakom na fronti v času prve svetovne vojne, pomoč t. i. družbenicam, ki so prihajale iskat delo v Ljubljano – da se ne bi "pogubile". (Zalar 2001, 171–175).

114 Dramske igre, recitiranje pesmi, pevski zbori, tamburaški orkestri – zmeraj z enim samim namenom: kot sredstvo za doseganje višjih namenov, ki jih zasledujejo Marijine družbe. (Zalar 2001, 162)

moški sami postore toliko, kolikor bi prispevale ženske". (Slovenka 1900 v Leskošek 2002, 163)

Vse glasnejše težnje po spremembi pravil, ki so opredeljevale žensko identiteto, so branilci "tradicije" označili za "krizo" in okrepili boj proti ženski emancipaciji. (Jogan 1990, 35) Boj se je izražal v negativnem odnosu do izobraževanja, zaposlovanja in političnega udejstvovanja žensk. Inglehart in Norrisova omejevanje izobraževanja in zaposlovanja žensk povezujeta s t. i. tradicionalno strategijo, katere cilj je čim večja rast števila prebivalstva. Poleg tega, da tradicionalne androcentrične družbe onemogočajo izobraževanje žensk in njihovo zaposlovanje zunaj doma, pomenijo tudi slabše intelektualne spodbude za otroke, saj jih vzgajajo neizobražene ženske. (Inglehart in Norris 2006, 17)

Za večino žensk v preteklosti in sedanjosti sta značilna slabši položaj ter ekonomska in politična nemoč. "Za to, da so takšen položaj sprejemale kot smiseln, je bilo potrebno posebno resno in trajno duhovno predelovanje njihovih lastnih zaznav in razlaganje njihovih negativnih izkušenj tako, da je prikrajšanost v njihovih predstavah postala prednost, dejavnik samoponosa in zavedanja o osebnem dostojanstvu." (Jogan 2005, 596)

Sporočila, ki jih je Cerkev razširjala v prvi polovici 20. stoletja in so zadevala ženske, so se nanašala zlasti na dve vprašanji:

- nezdružljivost materinstva in zaposlitve,
- večvrednost duhovnega materinstva od biološkega.

Redovi so ženskam ponudili ustrezen rešitev na ti vprašanji. Neporočene ženske so profesionalno delo lahko opravljale za religijske organizacije in pri tem niso bile v nasprotju s tisto naravo, ki jo je Cerkev pripisala za njim lastno in edino pravo. V teološkem in redovniškem jeziku so bile ženske v redovih poročene z "nebeškim ženinom" in so imele status "duhovne matere".

Prej smo dejali, da so se iz modela redovnice – bolničarke značilnosti prenesle v model civilne medicinske sestre. Podobno lahko rečemo, da je cerkvena ideologija vloge matere, ki je bila utemeljena v liku Marije, Kristusove matere, uporabila za konstrukcijo redovnega poklica. Hkrati pa je lastnosti, ki so veljale za vlogo matere, prenesla na profesionalne poklice, ki so jih opravljale redovnice – bolničarke, učiteljice, vzgojiteljice, kuharice, šivilje, paznice ... Kot (duhovne) matere, ki skrbijo za svoje otroke, so ženske v redovih delale

brezplačno, požrtvovalno, od vstopa v red pa do smrti, pripravljene na trpljenje in na odpovedi. V redu niso bile zato, da bi uresničevale svoje cilje (npr. služile svoj kruh), ampak da bi kot matere pomagale drugim – pomoči potrebnim "otrokom".

Pri tem moramo poudariti, da so svoje "materinstvo" uresničevale na različne načine. Redovnice so se med seboj razlikovale po stopnji izobrazbe, izhajale so iz različnih družbenih slojev in opravljale zelo različne poklice. Znotraj ženske redovniške populacije bomo ločili dva poklicna profila žensk:

- učiteljice, ki so v redovih lahko zasedale tudi višja delovna mesta, ki jih zunaj redov kot ženske ne bi bile mogle (npr. bile so ravnateljice samostanskih šol);
- ženske v storitvenih poklicih nižjega ugleda: bolničarke, kuharice, perice, snažilke, šivilje, vezilje, paznice v zaporih, skrbnice v sirotišnicah.

Tako se pri analizi soočamo z več različnimi možnostmi preučevanja. Redove lahko opazujemo kot priložnost za uresničevanje poklicev višjega statusa – v tem smislu lahko redovi delujejo kot emancipacijski kanal za ženske. Lahko opazujemo notranjo stratifikacijo redovništva – delitev redovnic glede na pripadnost družbenemu sloju, glede na izobrazbo. Lahko opazujemo njihov položaj glede na položaj žensk, ki so se zaposlovale v posvetnih poklicih. Pozornost poglavja bomo sicer usmerili v glavnem na spodnjo hipotezo. Kolikor pa bo le mogoče, pa bomo sproti skušali odgovoriti tudi na zgoraj izpostavljena vprašanja.

**Hipoteza 2:** V prvi polovici 20. stoletja predstavljajo redovi pri nas priložnost za pridobitev izobrazbe in zaposlitve za ženske iz nižjih slojev, da s pomočjo redov postanejo učiteljice, vzgojiteljice, medicinske sestre, negovalke.

V nadaljevanju bomo predstavili zaposlitvene in izobraževalne možnosti za ženske v prvi polovici 20. stoletja in se posvetili redovom kot izobraževalnim in zaposlitvenim organizacijam.

### 5.2.1 Zaposlovanje in domestifikacija žensk

Zaposlitvene možnosti poročenih žensk se z industrializacijo zmanjšajo, in sicer iz dveh razlogov. "Ločitev kraja dela od doma ter obseg in trajanje dela, ki sta bila značilna za vedno številčnejša delovna mesta, so ženskam z gospodinjstvi in materinskimi obveznostmi zaposlitev oteževali." (Milharčič Hladnik 1995, 37) Pa vendar je imela Slovenija v primerjavi z drugimi avstrijskimi deželami v začetku 20. stoletja nadpovprečno zaposlenost žensk. Leta 1931 so v Dravski banovini ženske predstavljale okoli 40 % zaposlenih. (Jogan 1990) Ženske so prevladovali v tekstilni industriji, v gostinstvu, med služinčadjo ter v svobodnih poklicih. Na najnižjih delovnih mestih so delale kot /.../ "ročne delavke, gospodinjske pomočnice (pogosto niso bile starostno in zdravstveno zavarovane), v trgovini, javne nameščenske (v glavnem pomožne uradnice), strežnice, negovalke, babice, učiteljice (na najnižji stopnji)". (Jogan 2001, 12)

Ko se v času gospodarske krize ob koncu 20-ih in v začetku 30-ih let število delovnih mest zmanjšuje, se v družbi okrepijo težnje po "udomačevanju" žensk. Poskus, da bi ženske obdržali v območju njihovega t. i. naravnega poslanstva, imenujemo domestifikacija žensk. Pojem bomo razumeli kot del ideologije, ki je v tradicionalni moškosrediščni družbi ženskam onemogočala, da bi enakopravno stopile v sfero javnega delovanja. Ker je bila že od konca 18. stoletja odvisnost žensk od moških promovirana kot naravno stanje, so jo od konca 19. stoletja nosilci družbenih moči z lahkoto opravičevali in branili kot tradicijo. (Jogan 1990, 20 in 34)

Zaposlovanja žensk pa ne gre razumeti zgolj kot poskus njihove emancipacije izpod domene moških, ampak predvsem kot preživetveno nujno. Pri poskusu, da bi izboljšale preživetvene možnosti sebi in svojim družinam, so se ženske soočale s tremi mehanizmi, ki so jih obvladovali moški: Cerkev, delodajalci in moški kot delavci. Vsak od mehanizmov je po svojih močeh prispeval k oteževanju vstopa žensk v sfero javnega delovanja. Cerkev je branila hierarhično ureditev androcentrične družbe, saj se je bala, da bo s spremembami izgubila svoj privilegirani položaj. Delodajalci so s pomočjo cerkvene ideologije, ki je ženske odvrčala od zaposlovanja, lahko zniževali ceno ženske delovne sile. Moški kot delavci pa so zaposlovanju žensk nasprotovali zato, ker je cenejša ženska delovna sila zanje predstavljala konkurenco.

Poleg tega so ženske za delovna mesta tekmovali tudi med seboj, in sicer samske proti poročenim. Tak primer je razprava o sprejemljivosti celibata za medicinske sestre, v kateri je ena od medicinskih sester izpostavila: /.../ "da se poročene vedno pardonira, ostale sestre, ki so z njimi v službi, pa trpe in obenem trpi tudi služba." (Zapisnik rednega občnega zbora, 1937) S tem je razpravljavka pritrdila delodajalčevemu (direktorjevemu) stališču o uvedbi celibata z argumentom, da poročene sestre zaradi poroke in otrok svojega dela ne opravljajo vestno. Takšni primeri niso bili osamljeni. V Učiteljskem tovarišu je neka učiteljica v okviru polemik o celibatu javno zastavila vprašanje: "Ali so one žene, ki letajo v posete in na zabave, boljše gospodinje in matere od resne učiteljice-žene?" (Usoda kranjske učiteljice 1914, 2)

Papež Pij XI. je leta 1931 v okrožnici zapisal: "Matere naj delajo predvsem doma ter okoli doma in naj skrbe za domača opravila. Zloraba je, ki se mora na vsak način odpraviti, da morajo matere radi premajhne očetove plače zunaj doma iskati zaslužek in tako zanemarjati domače delo in domača opravila, posebno vzgojo otrok." (Quadragesimo anno v Katoliška socialna in politična doktrina 1976, 145) S tem, ko je Cerkev proizvajala in širila ideologijo o naravnem poslanstvu žensk, je opravičevala nezaposlenost žensk in njihovo izločenost iz javnega življenja.

Na prelomu 19. in 20. stoletja veljajo ženske mezde samo kot suplementarne in morajo biti a priori nižje od moških mezd, ki temeljijo na življenjskih izdatkih družine. V primerih, ko je družino vzdrževala ženska, ni dobila "moške" plače. Četudi ni imel družine, moški ni dobil "ženske", torej nižje plače. Za delodajalca namreč ni pomembno, kakšnega spola je delavec, pač pa, koliko ga ta stane. Z ideologijo, da sta naravna vloga in mesto ženske doma, kjer mora delati kot žena in mati, ter da je vloga in dolžnost moškega, da je vzdrževalec družine, so delodajalci v času, ko se je potreba po poceni delovni sili izjemno povečala, vzdrževali cenena delovna mesta in ohranjali nizke mezde zaposlenih žensk.

V tekstilni industriji, lončarstvu, opekarstvu in metalurški panogi, kjer so delodajalci potrebovali veliko delavcev, ni bilo pomembno, ali so delavke poročene ali ne in ali imajo otroke ali ne. Poročni cenzus je veljal samo v tistih panogah, kjer je bilo delovnih mest premalo. (Lewenhak 1980, 153–155) To pomeni, da ideologija o udomačevanju žensk ni toliko zadevala izkoriščanih delavk na nižjih delovnih mestih, ki so živele na robu preživetja, pač pa veliko bolj ženske srednjega in višjega sloja, ki so se skušale zaposliti v poklicih višjega razreda. Med letoma 1911 in 1939 se pri nas denimo niso smele poročati zaposlene

učiteljice. Ko so se poročile, so se učiteljskemu poklicu morale odpovedati. (Jogan 2001, 233) Ker so bile delavke brez ugleda in je bila njihova zaposlitev preživetvena nuja, morala o naravnem poslanstvu ženske zanje ni mogla imeti praktičnega učinka. Učinek je imela za tiste ženske, ki so ugled imele in bi ga z zaposlitvijo lahko izgubile.

Razprave o domestifikaciji žensk, ki so v ženskem delu videle zlo, so prikrile bistvo problema: izkoriščanje delavcev ne glede na spol. (Lewenhak 1980, 154) Poleg tega, da so imele nižje plače kot moški kolegi in da so zasedale le najnižja delovna mesta, so se moški-delavci bali ženske konkurence v zaposlitveni tekmi in skrbeli za negativno kampanjo glede njihovih zmožnosti za delo in za izobraževanje. Leta 1917 je v Učiteljskem tovarišu pisec opozarjal, da bodo zlasti zaradi nizkih mezd ženske preplavile šolsko polje. Poudaril je, da ženska pri vzgoji mladine ne more nadomeščati moške vzgojne sile, in dodal, da o "zlih" posledicah ženske vzgoje v članku ne utegne razpravljati. (Učiteljski naraščaj 1917, 2)

Cerkveno ideologijo o ženskem naravnem poslanstvu, ki je veljalo skorajda za svetniško, če je ustrezalo katoliškim normam, so moški dopolnjevali s stališči o nesposobnosti in škodljivosti žensk ter nenadomestljivosti moških v delovni sferi. "In le tedaj, ko je bilo mogoče žensko izobraževanje in poklic upravičiti z eksistenčno nujo, so ju sprejemali, a še globoko v 20. stoletje razumeli kot odklon, kot zgolj zasilen izhod za vse tiste nesrečnice, ki se jim ni posrečilo 'ujeti' moža." (Žnidaršič 2000, 49)

Nasilje, ki žensko odrija v podrejeni položaj, da bi tako še lažje izkoristili njeno delo, je tesno zvezano s procesom modernizacije. (Jogan 1990, 44) "S. Lewenhak je v svoji historiografski analizi dokazala, da bi bila industrializacija nemogoča brez neplačanega ali slabo plačanega dela, ki so ga opravile dekleta in žene." (Milharčič Hladnik 1995, 27)

Med neplačano delo, ki je zaradi religijskega prevrednotenja v t. i. duhovno materinstvo, še danes prezrto, sodi prav gotovo tudi žensko redovniško delo. Samoumevno je bilo, da je bilo delo, ki so ga redovnice opravljale na osnovi svojega naravnega poslanstva (kot duhovne matere), prostovoljno, da zanj načeloma ni bilo treba biti strokovno usposobljen (vse dokler ni država postavila zahtev), brez potrebe po finančnem vrednotenju – kajti s tem delom ženska pravzaprav potrjuje svojo identiteto. Šele kot duhovna mati postane "prava" ženska in lahko potrditi svoje dostojanstvo. Če odstranimo redovniško in cerkveno izrazoslovje in vzamemo redove za ene od prvih organizacij žensk izvrševalk, lahko rečemo, da ženske v

redovih:

- za svoje delo niso prejemale finančnega plačila (red jim je oskrbel hrano in bivališče),
- niso imele delovnega časa (v bolnišnicah so delale od jutra do večera – tudi po 16 ur, nekatere celo po 24 ur na dan),
- brez razločitve delovnega časa in delovnega prostora od zasebnega,
- brez počitka (npr. učiteljice so med počitnicami prenavljale šolske prostore, popravljale šolske pripomočke, pripravljale gradivo ..., edini oddih za usmiljenke so bile osemdnevne duhovne vaje enkrat letno).

Vsekakor moramo te ugotovitve razumeti v kontekstu tistega in ne današnjega časa, ko so pod podobnimi pogoji delale tudi druge ženske, npr. tiste, ki so do smrti skrbele za onemogle starše ali so kot neporočene "tete" ostale v gospodinjstvu svojih bratov ali sester. Ker je v primeru redovnic šlo za organizacije in ne za neformalne skupnosti, je mogoče oceniti število žensk, ki so delale brezplačno, opredeliti njihov način življenja in nagrade, ki so jih prejemale v zameno. V tem smislu bi bolj podrobne analize redovniškega poklica lahko zanimivo dopolnile zgodovino neplačanih ženskih poklicev.

V 30-ih letih 20. stoletja je pod okriljem redov v ljubljanski in mariborski škofiji delalo okoli 2000 žensk.<sup>115</sup> Na področju zdravstva in nege je samo v največjih bolniških zavodih delalo okoli 500 žensk. Največ redovnic, 115, je delalo v Obči državni bolnici v Ljubljani. V Splošni bolnišnici Maribor jih je delalo pol manj, 56. V zdravilišču Golnik 39, v Javni bolnici v Celju 35 ter v Bolnici za duševne bolezni Ljubljana-Studenec 35. Ostali zavodi so imeli od 10 do 20 redovnic. V povprečju je ena redovnica prišla na deset bolniških postelj. Iz tabele 5.3 vidimo, da je v poprečju na eno redovnico v Ljubljani prišlo osem postelj, v Mariboru enajst in v Celju dvanajst. Največ postelj na eno redovnico in sklepamo, da s tem tudi največ bolnikov na eno sestro, sta imeli bolnici za duševne bolezni v Ljubljani in Novem Celju.

---

115 Vir: Šematizem lavantinske škofije za leto 1937 ter letopis ljubljanske škofije za leto 1935.



Tabela 5.3: Preglednica glavnih bolniških zavodov v 30-ih letih 20. stoletja<sup>116</sup>

	Zavod	Ustanovitev	Uprava	Št. postelj	Št. bolnikov	Št. redovnic	Post./redovnico
1	Obča drž. bolnica v Ljubljani	1786/1895	državna	934	30,985	115	8
2	Bolnica za ženske bol. v Ljubljani	1923	državna	143	3,371	21	7
3	Splošna bolnica v Mariboru	1854	banovinska	606	13,862	56	11
4	Javna bolnica v Celju	1874	banovinska	405	8,706	35	12
5	Ženska bolnica v Novem mestu	1908	banovinska	134	2,250	13	10
6	Javna bolnica v Ptujju	1874	banovinska	105	2,144	18	6
7	Javna bolnica v Brežicah	1889	banovinska	156	2,512	15	10
8	Javna bolnica v Slovenjem Gradcu	1898	banovinska	150	2,596	15	10
9	Bolnica v Murski Soboti	1893	banovinska	140	3,363	19	7
10	Javna bolnica v Krškem	1899	občinska	59	1,897	11	5
11	Bolnica usmilj. bratov, Kandija	1894	usmilj. bratov	125	2,268		
12	Bolnica križniškega reda, Ormož		križ. reda	54	1,229	27	2
13	Bolnica bratovske skladnice, Črna	1904	brat. skladnice	34	344	4	9
14	Bolnica brat. skladnice, Jesenice	1895	brat. skladnice	45	2,032		
15	Bolnica brat. skladnice, Trbovlje	1873	brat. skladnice	92	1,598	10	9
16	Sanatorij Šlajmerjev Dom, Ljublj.	1932	trg. boln. podp. dr	30	828	12	3
17	Zdravilišče Golnik	1919	banovinska	220	949	39	6
18	Zdravilišče Topolščica	1919	državna	300	894	22	14
19	Zdravilišče Vurberg	1923	rusk. rd. križa	75	300	2	38
20	Boln. za duš. bol., Ljublj.-Studenec	1882	državna	740	1,389	35	21
21	Bolnica za duš. bolezni, Novo Celje	1932	državna	330	498	15	22

\*Post./redovnico = ocena števila bolniških postelj na eno redovnico

Okoli 100 redovnic je delalo v hiralnicah in mestnih ubožnicah, in sicer v naslednjih krajih: Muretinci, Trbovlje, Maribor, Medlog pri Celju, Vojnik, Škofja Loka, Ljubljana, Metlika, Komenda, Mengeš, Sostro, Radeče.

Nekatere redove je opredeljevala še notranja stratifikacija, po kateri so redovnice bile razdeljene na bolj in manj ugledne. Vse do drugega vatikanskega koncila (1962–1965), ki je to delitev odpravil, so se redovnice delile na korne sestre ali t. i. korarice (včasih imenovane tudi koristinje) in sestre laikinje. Prve so bile izobražene in so opravljale poklice višjega statusa, druge so skrbele za gospodinjstvo in za pomožna dela, delale na polju ... Razmerje med koristinjami in laikinjami pri uršulinkah je bilo leta 1935 približno 60:40.

*Takrat je bilo tako, da so ene bile koriste, druge so bile sestre. In v tistem času, ko sem jaz vstopala (konec 50-ih, op. S. B.), so neprimerno bolj rabili sestre kot koriste. Imele so zemljo – v prejšnjih časih so imele tudi hlapce in dekle, ki so bili prav kot zaposleni. Uradno smo me bile sestre laike, druge pa so bile koriste. V glavnem*

<sup>116</sup> Vir: Tabela "Pregled važnejših bolniških zavodov v Sloveniji" (Meršol v Lavrič in dr., 1939, 503). Šematizem lavantinske škofije za leto 1937 in letopis ljubljanske škofije za leto 1935.

*so to bile profesorice pa učiteljice in glasbenice. /.../ Odločitev so sprejeli v samostanu po potrebi in po izobrazbi. Kasneje, ko sem se jaz že vrnila iz Varaždina, smo imeli kandidatnje, ki so hodile vsak dan v Šentvid v gimnazijo. (Aktivna 1.2, 2005)*

Tabela 5.4: Poklici uršulink – kornih sester leta 1935<sup>117</sup>

	<b>Poklic</b>	<b>št. redovnic</b>
1	učiteljice	48
2	nastavnice	25
3	upraviteljice	6
4	šivilje	5
5	suplentke	4
6	vratarice	4
7	vrtnarice	2
8	profesorice	2
9	zakristijske pomočnice	2
10	voditeljice samostanske kuhinje	1
11	bolničarke	1
	<b>Skupaj</b>	<b>100</b>

Enako razmerje med učiteljicami in laikinjami je bilo leta 1935 pri Ubogih šolskih sestrah de Notre Dame. V Šmihelu pri Novem mestu je bilo 21 učiteljic in 14 laikinj. Poudarimo še, da kongregacije, npr. usmiljenke, delitve na korne in laiške sestre niso poznale.

Ker letopisi in šematizmi v največ primerih ne vodijo podatka o izobrazbi ali poklicu redovnic,<sup>118</sup> za večino redov ni mogoče določiti formalne izobrazbe in poklica njihovih članic. V večini primerov ugotovimo le, s katerim področjem se je ukvarjala celotna redovna skupnost. Tako lahko ugotovimo, da vse redovnice pač niso bile učiteljice, vzgojiteljice ali medicinske sestre. Pri uršulinkah in šolskih sestrah de Notre Dame je 40 % redovnic opravljalo dela, s katerimi so pripomogle k vzdrževanju gospodinjstva in gospodarstva oziroma učiteljske dejavnosti, ki so jo opravljale t. i. korne sestre. Pri usmiljenkah prav tako niso vse opravljale dela v bolnišnicah, pač pa so nekatere gospodinjile po semeniščih in pri duhovnikih, v ljudskih kuhinjah in delavskih menzah. Ker so bile prvi kriterij za razvrščanje žensk po delovnih mestih potrebe reda, red ni zmeraj upošteval njihove predhodne usposobljenosti.

117 Vir: Letopis ljubljanske škofije za leto 1935.

118 Letopis ljubljanske škofije za leto 1935 navaja poklic, ki so ga opravljale korne sestre, poklica laikinj ne navaja. Pri šolskih sestrah de Notre Dame posebej navede koristinje – ki so bile vse učiteljice.

*"Ob vstopu je mogoče mislila, da bo šivala. Ampak glede na to, koliko šivilj je prišlo k nam, bi jih mi imeli preveč ..., pa smo jih usmerili v druga področja." (Aktivna 2.1, 2010)*

Zaradi notranje stratifikacije, delitve na korne in na laične sestre, in zaradi lastnih ciljev, ki so jim sledili redovi kot religijske organizacije, povečanega zanimanja za vstop v samostane ne moremo poenostavljeno razumeti kot možnost za opravljanje profesionalnega poklica višjega razreda.

Sklepamo pa, da so ženske v redovih imele neprimerno več možnosti, da so zasedle višja delovna mesta, kot ženske v posvetnih poklicih. Redovi so bili ženske organizacije. V primerih, kjer so ustanove v celoti vodile same, so redovnice namreč opravljale vse poklice od najnižjih do najvišjih. Npr. od leta 1823 naprej so bile predstojnice uršulinskega samostana tudi ravnateljice samostanske šole. Ker so bile za vsa področja v samostanskih šolah same zadolžene, so pripravljale nove učne smeri, odpirale nove oddelke, vzpostavljale knjižnice, laboratorije, telovadnice, načrtovale učne metode, potovale v tujino in se seznanjale z novostmi, se s cerkvenimi in deželnimi oblastmi pogajale ... (Kogoj 2006, 149, 192, 232–262) Kljub temu da so sicer živele v klavzuri, je bilo življenje žensk za uršulinskimi samostanskimi zidovi dejavno.

Medtem ko so ženske v oteženih sekularnih pogojih z moškimi tekmovali za najnižja in najslabše plačana delovna mesta, so redovi predstavljali prve organizirane storitvene dejavnosti, ki so bile rezervirane za ženske. V 30-ih letih 20. stoletja je "armada" izobraženih ali vsaj s tečaji usposobljenih žensk, ki so se odpovedale svojemu zasebnemu življenju, za religijske organizacije brezplačno opravljal profesionalni poklic.

### 5.2.2. Izobraževanje žensk: učenke in učiteljice

Začetki izobraževanja žensk so povezani z zgodovino ženskih samostanov. Med prvimi samostani, ki so se pri nas ukvarjali s šolstvom, sta najbolj znana benediktinski v Krki na Koroškem (ust. leta 1043) in dominikanski samostan v Velesovem pri Kranju (ust. 1238), pozneje so se dominikanke naselile še v Mariboru in Marenbergu (Radlje ob Dravi). Redovnice, ki so večinoma izhajale iz tujih plemiških družin, so bile izobražene in so ob molitvenih dejavnostih vodile šole za premožne. (Hojan v ur. Frankovič 1968, 49–50) O vzgojnih dejavnostih ženskih redov na naših tleh je ohranjenih malo zanesljivih podatkov, zlasti za obdobja pred 17. stoletjem. Iz ohranjenega pa je mogoče sklepati, da so premožnejši starši hčere za nekaj let oddali v samostan, da bi tam dopolnile izobrazbo, ki so jo pridobile pri domačem učitelju. V samostanih so pridobivale znanja s področij kulinarike, ročnih del, zdravilstva in glasbe ter s področja krščanske morale in krepostnosti. V 17. in 18. stoletju so se kranjske plemkinje izobraževale pri dominikankah v Velesovem in pri klarisah v Mekinjah. Meščanke pa pri klarisah v Škofji Loki in Ljubljani. (Hančič 2005, 391–392) V 19. stoletju so bile za izobraževanje deklic najpomembnejše samostanske šole, predvsem uršulinske. (Hojan v ur. Frankovič 1968, 54)

Začetki razvoja javnega šolstva pri nas segajo v čas terezijanskih in jožefinskih reform. Kljub temu da je cesar Jožef II. šolstvo prenesel pod državno oblast, je šole institucionalno in organizacijsko priključil mreži župnij. Učilnice so nastajale pod župnijskimi strehami, učitelji so bili veroučitelji<sup>119</sup>, duhovniki so sedeli v šolskih svetih. Čeprav sta si Marija Terezija in Jožef II. v razsvetljenem duhu prizadevala za sekularizacijo šolstva, ga nista ločila od Cerkve. Sekularno je bilo le to, da sta vzpostavila posvetni nadzor nad izobraževanjem in delom duhovnikov in tako posredno vzpostavila nadzor nad vzgojo državljanov ... Jožef II. je spodbudil tudi razvoj kongregacij in samostanov, ki so se ukvarjali s šolstvom. Škofjeloškim klarisam je denimo naložil, da morajo ob šoli in internatu za plemiška dekleta zagotoviti še trivialno<sup>120</sup> šolo. Ker so se temu upirale, češ da bo škodovalo njihovemu redovnemu življenju, je leta 1782 škofjeloški samostan klaris razpustil. Njihovo delo pa so prevzele uršulinke. (Hančič 2005, 31) Čeprav je Splošna šolska naredba iz leta 1774 uvedla šolsko obveznost za oba spola, pa so terezijanske reforme v bistvu pomenile začetek po spolu ločenega izobraževanja. Kjer je bilo mogoče, so ustanavljali posebne šole za dekleta, kjer ni bilo mogoče, so dekleta in fante skušali ločevati vsaj po razredih. (Hojan v ur. Kogoj 2002, 164)

<sup>119</sup> Še leta 1902 so skoraj polovico učiteljstva pri nas predstavljali veroučitelji. (Jogan 2001, 8)

<sup>120</sup> Trivialka: nekdanja podeželska osnovna šola, po terezijanski šolski reformi.

Avstro-Ogrska je bila, kar se izobraževanja deklet tiče, ena najbolj nazadnjaških držav v Evropi. "Razen učiteljišč ni imela državnih ženskih srednjih šol, na državnih gimnazijah in realkah za fante pa dekletom ni bil dovoljen redni študij." (Hojan v ur. Frankovič 1968, 61) Šele leta 1896 je Ministrstvo za uk in bogočastje odločilo, da lahko ženske polagajo maturitetne izpite, če so se šolale na kaki zasebni višji dekliški šoli. Ali če so bile privatistke, kar je sicer pomenilo, da so bile vpisane v gimnazijo, vendar so se predmete učile doma in so ob koncu leta prišle zgolj k izpitu. Ali če so bile hospitantke, kar je pomenilo, da so s fanti prisostvovala pouku na javnih gimnazijah, vendar jih učitelji niso spraševali niti jim niso popravljali pisnih izdelkov. (Hojan v ur. Frankovič 1968, 61)

Šele leta 1897 je dunajska univerza sprejela prve študentke. Čez deset let je avstrijske univerze obiskovalo že več kot 1700 žensk, med njimi štiri Slovenke. Na naših tleh se večji razmah ženskega izobraževanja začne šele po prvi svetovni vojni, ko je Ljubljana dobila svojo univerzo. (Jogan 2001, 16). Sredi 20-ih let je bilo na ljubljanski univerzi vpisanih že več kot 100 študentk. (Hojan v ur. Frankovič 1968, 63) Še zmeraj pa je izobraževanje deklet in zaposlovanje učiteljic vse do druge svetovne vojne doživljalo silna nasprotovanja. "Zapirali so dekliške šole, prepovedovali vpis na gimnazije ali fakultete in hkrati apelirali na ženske, naj prepuščajo izobraževalna mesta svojim moškim kolegom." (Leskošek 2002, 47)

Tako kot je zaposlovanje žensk srednjih in višjih slojev veljalo za kvarno in nepristojno, je tudi izobraževanje deklet vse do sredine 20. stoletja veljalo za neprimerno. Oboje je namreč rahljalo mit o ženskem naravnem poslanstvu in večalo težnje po spremembi tradicionalne moškosrediščne družbe. O smiselnosti in smotrnosti izobraževanja deklet je bilo veliko razprav, ki so se tako kot v primeru zaposlovanja žensk vrtele zlasti okoli ženskega naravnega poslanstva. Ko je bilo jasno, da se izobraževanju deklet ni mogoče izogniti več, je Aleš Ušeničnik<sup>121</sup> zapisal: "Ker je najbolj naravni in najbolj splošni poklic žene zakon, zato mora biti vsa osnovna izobrazba taka, da vzgoji žene, sposobne za rodbinsko življenje, za dobre gospodinje in dobre matere. Toda mnogo ženskih se vendar ne omoži. Tudi če so voljne, za mnoge ni prilike. Zato jim je potrebna poleg splošne izobrazbe posebna strokovna izobrazba, da si morejo poiskati drug poklic." (Ušeničnik 1910, 754) Pri tem pa je poudaril, da ženske ne smejo siliti na področje "moške kulture", pač pa morajo na polju karitativnega in socialnega dela ustvariti svojo "žensko kulturo". (Ušeničnik 1910, 756)

---

121 Najuglednejši teolog tistega časa in ideološki predstavnik uradne doktrine v slovenskem katolicizmu. (Dragoš v ur. Toš in dr. 1999, 189)

Ker so bili dolga stoletja samostani glavne šole za skupinsko izobraževanje deklet, so bile učiteljice v glavnem redovnice. Leta 1851 je bilo na Kranjskem 105 šol, kjer je poučevalo 140 učiteljev in 33 učiteljic. Učiteljice so večinoma bile nune. Leta 1870 je na Kranjskem poučevalo 316 učiteljev in 40 učiteljic. (Kranjsko ljudsko šolstvo 1884, 133) V 20 letih razvoja šolstva, ko se je število učiteljev in učencev podvojilo, se število učiteljic skorajda ni spremenilo. Veliko spremembo prinese osnovnošolski zakon iz leta 1869, s katerim je avstrijska oblast na Slovenskem uvedla obvezno osnovnošolsko izobraževanje za vse otroke, ne glede na narodnostno, versko ali stanovsko pripadnost in ga s šestih let podaljšala na osem. Takrat so na naših tleh začeli ustanavljati ženska učiteljišča. V Ljubljani je bilo državno učiteljišče ustanovljeno že leta 1871, v Trstu leto kasneje, v Gorici in Kopru leta 1875, v Mariboru pa šele leta 1903.

Po uvedbi splošne šolske obveznosti se je delež žensk med učiteljstvom povzpел na polovico, ponekod pa celo čez polovico vseh zaposlenih v ljudskih šolah. "Konec 19. stoletja postane šolski sistem osrednji mehanizem družbene organizacije, ki se bistveno razlikuje od fragmentarnih oblik šolanja, ki so obstajale pred tem. Natančno strukturirano, standardizirano, obvezno in deloma ali popolnoma brezplačno množično izobraževanje je zahtevalo posebej usposobljene administratorje in učitelje." (Milharčič Hladnik 1995, 20) Od leta 1869 naprej, ko je prišlo do množičnega izobraževanja otrok, lahko govorimo o vse večji laizaciji šolstva.

Zaradi vse večjih potreb po izobraženi delovni sili in tendenc po zniževanju stroškov plač učiteljev so ženske postale zanimiva novost na trgu dela. Učiteljice so predstavljale rešitev zapletenega problema, kako zagotoviti šolanje velikega števila otrok dlje, kot je bilo v navadi, in kljub temu ohraniti enake stroške. Ideološko razrešitev množičnega vstopa žensk v učiteljski poklic je prinesla definicija, da je ženski učiteljski poklic v bistvu "družbeno materinstvo". (Milharčič Hladnik 1995, 36 in 39) Zaradi ideologije, po kateri so ženske veljale za manjvredno in celo nezaželeno delovno silo, so bile primorane delati za nižje mezde kot moški kolegi. S tem so moškim začele predstavljati resno konkurenco. Število slušateljic in učiteljic je z leti naraščalo, naraščala pa je tudi mržnja učiteljskih kolegov do kolegic, ki naj bi bile zniževale vrednost učiteljskega dela in višino mezd. Leta 1917 je v Učiteljskem tovarišu pisec navedel, da je v tistem letu na kranjskih učiteljiščih<sup>122</sup> bilo dvainpolkrat več gojenk kot gojencev in izrazil strah, da bodo ženske preplavile šolstvo.

---

122 Cesarsko kraljevo učiteljišče v Ljubljani, zasebno učiteljišče pri uršulinkah v Ljubljani in Škofji Loki ter zasebno žensko učiteljišče nemškega šolskega kuratorija v Ljubljani. (Učiteljski naraščaj 1917, 2)

(Učiteljski naraščaj 1917, 2)

Leta 1869 se je v ljubljanskih privatnih šolah izobraževalo 153 deklic in pri uršulinkah 1096. Leta 1889 se je v mestnih šolah izobraževalo 573, v privatnih 459 deklic in pri uršulinkah 898 deklic. (Kogoj 2006, 285) V dveh desetletjih po sprejetju osnovnošolskega zakona se je razmerje med uršulinskimi in drugimi šolami v Ljubljani spremenilo. V začetku 20. stoletja se je zmanjšal tudi pomen samostanskih šol, ki so izobraževale ženski učiteljski kader. Leta 1917 se je 70 % bodočih učiteljic na Kranjskem izobraževalo na državnih učiteljskih, 30 % pa pri uršulinkah. (Učiteljski naraščaj 1917, 2)

### **Samostanske šole**

Med letoma 1904 in 1914 je bilo v ljubljanske uršulinske šole vključenih 11.518 deklet. Največ deklet, 3519, je izhajalo iz družin državnih uradnikov, še enkrat toliko iz družin zasebnih uradnikov, zdravnikov in profesorjev. Okoli 3100 iz družin trgovcev in industrialcev. Okoli 1400 iz družin posestnikov in kmetovalcev ter 932 iz družin težakov. Podatki dokazujejo, da so v šole hodila dekleta različnih družbenih slojev, vendar dokazujejo tudi, da je bilo najmanj tistih iz družin t. i. težakov. Iz razpoložljivih podatkov lahko ugotovimo, da je največ redovnic, ki so v uršulinskem samostanu delale kot učiteljice, izšlo iz t. i. notranje samostanske šole. (Priloga št. 21 v Kogoj 2006, 381)

To so obiskovala dekleta, katerih starši oziroma skrbniki so njihovo šolanje zmogli plačati. Medtem pa je bilo šolanje v t. i. zunanji šoli za starše brezplačno, ker ga je plačevala deželna oblast. Prošnjo za vstop v samostan so kandidatke običajno naslovile takoj po zaključenem šolanju. Kar pomeni, da so izobrazbo, ki so jo plačali starši ali dobrotniki, pridobile že pred vstopom v samostan in so v samostan vstopile že kot učiteljice. Tako samostan ni predstavljal priložnosti za pridobitev učiteljskega poklica za dekleta iz nižjih slojev. Za dekleta iz višjih slojev, katerih starši so šolanje plačali, pa je kvečjemu pomenil možnost zaposlitve na delovnem mestu, za katero so se usposobile. Po večletni vzgoji po samostanskih pravilih in z možnostjo zaposlitve ter napredovanja so dekleta svojo poklicno kariero in svoje "naravno" poslanstvo nadaljevala znotraj ustanove, kjer so izobraževanje začela.

Le redki so bili primeri, da je vstopila učiteljica, ki z uršulinskim redom ni bila že prej povezana. Vzemimo za primer s. Ksaverijo (1894–1987), ki se je rodila v učiteljski družini:

Dvanajstletno so starši poslali v škofjeloški samostan. Po končani meščanski šoli je nadaljevala šolanje na učiteljišču v Ljubljani, kamor se je leta 1909 preselila vsa družina. Anica je bila radoživo, nadarjeno dekle. Ob rednem šolanju se je izobraževala tudi v glasbi in pri Rihardu Jakopiču v slikanju. Leta 1913 je maturirala in nastopila službo prostovoljne učiteljice v Lichtenthurnu, ki jo je nato še leto dni opravljala v Beli krajini. Že zgodaj je zaznala v sebi duhovni poklic, a o tem ni govorila, zato je bil njen vstop v uršulinski samostan leta 1916 za vse veliko presenečenje. (Bizjak 2007, 150)

Poglejmo še nekaj primerov: idrijski učitelj pošlje svojo hčerko na izobraževanje na Dunaj. Po zaključenem šolanju se vrne domov in leta 1857 v Ljubljani zaprosi za vstop v samostan. Ravnatelj nemške šole v Trstu svojo hčerko šola pri benediktinkah, v višje šole jo pošlje k uršulinkam v Škofjo Loko. Po končanem šolanju se vrne v Trst. Leta 1882 zaprosi za vstop k ljubljanskim uršulinkam. Tržačanka, ki je osnovno in meščansko šolo opravila v domačem mestu in učiteljišče v Gorici, je kmalu po zaključenem šolanju leta 1886 vstopila k ljubljanskim uršulinkam. Duhovna opora naj bi ji bile benediktinke v Trstu. Gorenjka je meščansko šolo zaključila v Lichtenthurnovem zavodu v Ljubljani, na državnem učiteljišču se je izobrazila za otroško vrtnarico in leta 1905 prosila za sprejem pri uršulinkah. (Kogoj 2006, 231, 239, 240, 263)

Samostanske šole so predstavljale priložnost za izobraževanje revnih deklet.

*Za deklico, rojeno nekaj let po prvi svetovni vojni v hudo revni gorenjski družini, je bila ta želja (postati zdravnica misijonarka, op. S. B.) skoraj neuresničljiva. Šolanje se je zdelo utopija. "Že osnovna šola je bila za siromašne težava, zaradi pomanjkanja denarja seveda. Končno sem izvedela, da sestre usmiljenke v Ljubljani sprejemajo v zavod revne deklice za majhno odškodnino ali celo zastonj. Tako sem prišla k njim in tam obiskovala klasično gimnazijo." (Praprotnik v Kociper 2007b)*

V nekaterih primerih pa je odločitev za samostan dekletom prinesla tudi šolanje za učiteljski poklic:

*Z velikimi napori je mati sama skrbela za preživetje družine. Ko je bilo Olgi šest let, so na povabilo narodno zavednega slovenskega*



duhovnika Jožefa Klekla st. v Žižke prišle šolske sestre, ki so začele poučevati v slovenskem jeziku. Olga je pri njih obiskovala osnovno šolo (1921–1926) in sodelovala pri številnih kulturnih prireditvah. /.../ Po končani osnovni šoli je nadaljevala štiriletno meščansko šolo pri sestrah v Lendavi, in ker je želela postati redovnica, so jo sestre poslale še na državno učiteljsko v Maribor. V red je vstopila leta 1935.<sup>123</sup> (Bizjak 2007, 176)

Čeprav so samostanske šole predstavljale rekrutacijski kanal za redovništvo, pa je trditev, da so bile izobrazbena in poklicna priložnost za dekleta iz nižjih slojev nekoliko poenostavljena. Saj so samostani po cerkvenem pravu od kandidatke zahtevali, da s seboj prinesejo premoženje: "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." (Kušej 1927, 293–294) S. Boska, članica frančiškank Marijinega brezmadežnega spočetja, je sredi 30-ih let 20. stoletja želela vstopiti v samostan, kamor je šla že njena sestra. Ker so bili stroški sprejema v samostan visoki – okoli 1000 din, kar je pomenilo enomesečno profesorsko plačo ali eno kravo, je morala svoj odhod preložiti. (s. Boska v Hanc 2008)

*"Boga sem srečala, ko sem bila stara 13 let. Ko sem doživela, kaj pravzaprav pomeni to srečanje z Bogom, sem čisto naravno želela, da bi to oznanila celemu svetu. Hotela sem v misijone, in sicer med gobavce." Sestre frančiškanke Marijine misijonarke je niso sprejele, ker je bila premlada in ker ni imela dote, ki je bila takrat potrebna za sprejem v samostan."*<sup>124</sup> (Bizjak 2007, 182)

Ena od aktivnih redovnic je v intervjuju povedala:

*"Se spomnim, da je še naša mama rekla: Saj bi mnoge šle, pa niso imele dote." (Aktivna 2.2, 2010)*

Zaradi zahtevane dote vstop v samostane za tiste, ki niso imele nobenega premoženja, ni bil zgolj stvar njihove osebne želje. Vstopile so lahko, če so našle dobrotnika, ki jim je priskrbel doto. Ali pa če se je izkazalo, da bodo samostanu "doto" lahko z delom odplačale – če je torej samostan imel finančno kritje zanjo. To, da kandidatke s seboj prinesejo denar in določene potreščine, je veljalo še konec 50-ih let:

---

123 Olga Koštric, s. Evangelista (1914–1992).

124 S. Angela Kotnik (1921), ustanoviteljica svetnega instituta Družine Kristusa Odrešenika.

*Iz samostana so poslali prav seznam, kaj naj bi prinesla s seboj: npr. koliko srajc (ta se je nosila pod habitom), koliko spodnjih kikel, koliko zimskih kikel. To ni bilo obvezno, je pa bilo priporočeno. In naša mama je rekla, mi tega ne zmoremo, če te bodo sprejeli, naj te sprejmejo takšno, kot si. No, meni je potem stric dal vsoto 20 tisočakov, kar se je meni za tisti čas zdela nemogoča vsota. Za tisti čas je bil že stotak veliko. Pa je dala še teta nekaj in nekaj še drugi stric in je bilo res veliko. To je bil zame božji znak, da grem res po pravi poti. (Aktivna 1.2, 2005)*

### **Vzgoja v samostanskih šolah**

Zaradi pomena, ki ga je v samostanskih šolah imela krščanska vzgoja, se je nujno treba opredeliti do izjav, da so samostani ena prvih oblik ženske emancipacije. (npr. Hančič 2005, 391) In tudi do uporabe besedne zveze, da so bili samostani priložnost za ženske. Četudi so bili ženski samostani prve organizacije združenih izvrševalk (Thompson 1986) in so pomagali opismenjevati Slovenke,<sup>125</sup> ne smemo pozabiti, da so se članice redov z zaobljubami obvezale, da bodo pokorne redu in Cerkvi ter da bodo skrbele za krščansko vzgojo ženske mladine. Krščanska vzgoja pa je bila z omejevanjem žensk na zasebno sfero vse prej kot emancipacijska. "Uršulinke so torej duhovno vzgajale tako, kakor so bile vzgojene tudi same." (Capuder v ur. Kogoj 2002, 175) Deklice so vzgajale za solidno krščansko življenje. Učile so jih katoliškega nauka, moliti, si izpraševati vest, prejemati zakramente, udeleževati se maš, sodelovati pri liturgičnem petju, vzbujale so zanimanje za cerkveno življenje in navajale k apostolski gorečnosti, uvajale so jih v duhovne vaje ... (Kogoj 2006, 304)

Najbolj celostno je vzgoja deklet zadevala tiste učenke, ki so živele v internatu in se izobraževale v t. i. notranji šoli. Imenovali so jih gojenke in so v samostanu živele vse šolsko leto. Življenje v t. i. penzionatu so opredeljevala posebna pravila: /.../ "vsak dan skupna jutranja molitev, sv. maša, obisk Najsvetejšega pred kosilom in večerjo, rožni venec in večerna molitev, enkrat na teden nagovor in v postnem času ob petkih križev pot, enkrat na mesec, pred prvim petkom, prejem zakramentov, po želji lahko tudi pogosteje". (Kogoj 2006, 281) Pravila so določala vedenje v cerkvi, kje in kdaj je treba vzdrževati tišino, zadevala so higieno in red v spalnicah, obednicah in pri pouku, prihode in odhode iz penzionata,

---

<sup>125</sup> V ljubljanskem uršulinskem samostanu so se šolale tudi prve slovenske izobraženke: Minka Govekar (učiteljica, prevajalka, publicistka, aktivistka za pravice žensk), slikarka Ivana Kobilca in druge. (Šelih in dr. 2007)

regulirala so obiske ... Pravila so zadevala tudi obiskovanje gledališča, kina in javnih prireditev ter omejevala in prepovedovala članstva v društvih. Knjige in časopise, ki so jih gojenke prinašale od doma, so morale nujno pokazati strokovni učiteljici, ki je presodila o primernosti čtiva in branje ter posedovanje s podpisom odobrila. "Čitanje in razširjanje knjig in spisov nenravne, protiverske ali nepatriotične vsebine je strogo prepovedano in se utegne kaznovati z izključitvijo." (Priloga št. 20 v Kogoj 2006, 379) Najstrožje prepovedano je bilo gojenkam dajati demonstrativne izjave, ali pa se jih udeleževati. Kljub temu da so pri gojenkah, ki so praviloma pripadale premožnejšemu sloju, spodbujali humanitarnost, je zanje veljala prepoved druženja z učenkami zunanje šole, ki so se šolale brezplačno. Disciplinarni predpisi za gojenke so veljali tudi v času počitnic. (Priloga št. 20 v Kogoj 2006, 376–380)<sup>126</sup>

Kot religijske organizacije so samostanske šole imele podporo Cerkev, saj so ustrezale zahtevam, ki jih je podpiral in razširjal klerikalni del družbe. Ker samostanske šole niso bile samo učilnice pač pa tudi vzgojne ustanove, so lahko še bolj dosledno kot laiške družbe in bratovščine uresničevale papeževe strategije o verski prenovi. Prvenstvena usmerjenost samostanskih šol in zavodov je bila izrazito krščanska vzgoja: "Iz njih izrastejo vrta krščanska dekleta, ki so domačim hišam s svojim čednostnim življenjem to, kar je svetilnica v svetišču. V najresnejšem trenutku svojega življenja, ko si izbirajo stan, ne ravnajo nikdar nepremišljeno, posvetujejo se s starši, posvetujejo v molitvi z Bogom. Kot žene in gospodinje so s svojo razumnostjo, varčnostjo, skromnostjo, zlasti pa s krščansko potrpežljivostjo stebri srečnih, zadovoljnih družin." (AULj, f. 2 Šolstvo, LP 1901/02 v Capuder v ur. Kogoj 2002, 177)

Kljub kritičnemu pogledu ne moremo mimo dejstva, da so ženski redovi v 19. in začetku 20. stoletja združevali izobražene ženske, ki so vodile šole, bolnišnice, zavode, razvijale nova poklicna področja ... in bi jih lahko imenovali za prvo večjo kohorto združenih izvrševalk v Ameriki. (Thompson 1986, 275) Ker so bile "razbremenjene" družinskega življenja in svojega naravnega poslanstva, so se redovnice svojemu profesionalnemu poklicu lahko popolnoma posvetile.

---

<sup>126</sup> Leto veljavnosti pravilnika ni zabeleženo, pravilnik, ki je naveden pred citiranim, je iz leta 1871.

## Sinteza druge hipoteze

Od druge polovice 19. stoletja naprej se je povečevalo število članic v redovih, ki so delovali na področju šolstva in vzgoje ter na področju zdravstva in nege. Segali pa so tudi na široko področje socialnega skrbstva: zapori, sirotišnice, umobolnice in drugo. Z drugo hipotezo smo skušali preveriti, ali se je število žensk v redovih v tistem času povečevalo zato, ker je vstop zanje pomenil priložnost za pridobitev izobrazbe in poklica. Ugotovili smo, da je odgovor veliko bolj kompleksen, kot smo domnevali pred začetkom preučevanja.

V primeru redovnic, ki so delale kot bolniške sestre, so redovi predstavljali priložnost za usposabljanje za delo v bolnišnicah. Ker so se znanja in veščin večinoma priučile ob delu s starejšimi, izkušenimi redovnicami, ni šlo za pridobivanje izobrazbe v formalnem smislu, pač pa za usposabljanje ob delu. Prva šola za civilne, laične sestre je bila v Avstro-Ogrski ustanovljena leta 1912. Pri nas pa leta 1923 v Ljubljani. V prvih fazah vzpostavljanja državne šole so pri vpisu imele prednost redovnice. Kjer teh ni bilo, so sprejemali mlade, neporočene ženske ali eventualno mlade vdove. Čeprav je bila državna šola brezplačna in so učenke dobile brezplačno stanovanje in doklade, šola v začetku ni imela dovolj kandidatk. Za to sta vsaj dva razloga. Delo v bolnišnicah je bilo vse do konca druge svetovne vojne rezervirano za redovnice. Mreža zdravstvenih domov, ki je civilnim medicinskim sestram zagotovila delo, pa je bila v 30-ih letih šele v povojih. Ker je bilo področje njihovega dela v fazi vzpostavljanja, so bile zaposlitvene možnosti civilnih sester v začetku majhne. Nezanimanje deklet za državno šolo za sestre bomo povezali tudi s tem, da si je civilni poklic v družbi moral pridobiti veljavo in ugled. V smislu ugleda in uveljavljenosti je imel religijski poklic medicinske sestre prednost pred civilnim, ki se je šele vzpostavljalo.

Pomen redovniškega učiteljskega poklica se je na naših tleh začel zmanjševati že prej, in sicer z osnovnošolskim zakonom iz leta 1869. Spremembo sta spodbudila nastanek državnih učiteljskih in povečana potreba po učiteljicah. Od leta 1871 do 1914 se je na naših tleh izobrazilo skupaj 21.762 učiteljic. Od tega v Ljubljani 6757 in v Mariboru 4557. (Pavlič v Hladnik Milharčič 1995, 20) Pavšalen izračun pokaže, da se je v tem obdobju v povprečju izobrazilo okoli 500 učiteljic na leto. V ljubljanski in lavantinski škofiji je leta 1914 delovalo okoli 360 redovnic učiteljic.<sup>127</sup> Pri uršulinkah je bilo leta 1914 le 25 učiteljic več kot leta

<sup>127</sup> V redovih, ki so se posredno ali neposredno ukvarjali s področjem šolstva in vzgoje, je po podatkih letopisov ljubljanske in lavantinske škofije za leto 1914 delalo 506 redovnic. Med temi je 53 šolskih sester delalo v tujini: Severna Amerika, Egipt, Imotski in Split v Dalmaciji ter Mostar v Hercegovini. (Letopis lavantinske škofije za leto 1914) Skupno število 506 smo zmanjšali za 30 % – ocena deleža laičnih sester, ki so delale kot pomočnice v samostanskih gospodinjstvih. Pri uršulinkah je od 190 redovnic bilo 133 kornih,

1884. Če primerjamo rast števila redovnic učiteljic z rastjo števila vseh učiteljic, lahko sklenemo, da samostanske šole za večino učiteljic niso predstavljale resne zaposlitvene alternative. Poleg tega se je izkazalo, da so denimo k uršulinkam vstopala že izobrazena dekleta, torej ko so že pridobile izobrazbo učiteljice. Zato v njihovem primeru vstop v samostan ni predstavljal izobrazbene, pač pa kvečjemu zaposlitveno priložnost. Tiste ženske, ki ob vstopu niso imele ustrezne izobrazbe, so dobile status sester laikinj, kar je pomenilo, da bodo opravljala gospodinjska in gospodarska dela nižjega statusa. To pomeni, da vstop v samostan zanje ni predstavljal priložnosti niti za pridobitev izobrazbe niti zaposlitvene priložnosti. Ker so bolniški redovi bolnišnicam zagotavljali širok nabor kadra: kuharice, perice, snažilke in drugo, vstop v bolniški red še ni nujno pomenil, da bo ženska opravljala poklic negovalke in bolničarke. Vstop je zanje pomenil predvsem, da bo svoje delo namenila pomoči drugim.

Reči pa ne moremo niti, da so redovi predstavljali priložnost za tiste iz najnižjega sloja. Čeprav so načeloma sprejemali tudi dekleta, ki so bila brez vsakih sredstev, je po cerkvenem zakoniku veljalo, da morajo ženske ob vstopu v red prinesiti "doto" oziroma "balo". Ker je bila dota formalni pogoj za vstop,<sup>128</sup> samostani niso mogli postati združenja ali organizacije revnih žensk. Pa s tem ne želimo reči, da so si to prizadevali postati, pač pa želimo opozoriti na zmotno domnevo, da so bili samostani samoumevna možnost za revne ženske. Da bi lahko prišli do bolj natančnih zaključkov glede slojske pripadnosti članic redov v prvi polovici 20. stoletja, bi morali preučiti arhive posameznih redov, v katerih redovi vodijo življenjepise in demografske podatke o svojih članicah. Ker so arhivi zasebna last redov, nam do njih ni uspelo priti.

Zastavljene hipoteze, da so redovi predstavljali priložnost za pridobitev izobrazbe in zaposlitve za ženske nižjih slojev, ki so z vstopom v red postale učiteljice, vzgojiteljice, medicinske sestre, ne moremo v celoti in enoznačno potrditi. Rečemo lahko kvečjemu, da so šolski redovi predstavljali zaposlitveno priložnost za učiteljice in vzgojiteljice in da so bolniški redovi vse do konca druge svetovne vojne predstavljali priložnost za delo v bolnišnicah. Pri tem je pomembno dodati, da ženske za svoje delo niso prejemale osebnega plačila, ampak je plačilo prevzel red kot religijska organizacija. Zato tudi ni smiselno govoriti o zaposlitveni priložnosti v današnjem pomenu besede. Pomembno je vedeti tudi to, da je

---

pri šolskih sestrah de Notre Dame je bilo 37 kornih in štiri sestre laikinje. Za šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja podatek ni naveden.

128 V določenih primerih so ga lahko spregledali.

vstop v samostan pomenil le, da bo ženska s svojim delom služila oziroma pomagala drugim. Od potreb reda pa tudi od določil cerkvenega prava pa je bilo odvisno, kak poklic bo ženska v redu opravljala.

Ker so samostani s šolstvom in z opravljanjem negovalne dejavnosti v bolnišnicah zgodovinsko povezani, so bili religijski poklici v začetni fazi vzpostavljanja civilnega poklica v prednosti (tako pri rekrutiranju kadra kakor pri sklepanju dogovorov z državo). Pomen obeh redovniških poklicev, učiteljskega in medicinskega, se je zmanjšal, ko se je povečala možnost izobrazbe in zaposlitve v laškem poklicu. Na področju šolstva je do laizacije poklica učiteljice prišlo spontano. Na področju bolniškega dela so redovnice pri nas ohranile primat vse do konca druge svetovne vojne, ko se je laizacija poklica odvila v procesu konfliktne sekularizacije.

### ***5.3 Vpliv demografskega neravnovesja na število redovnic***

Prehod iz tradicionalne v moderno družbo zaznamujejo tudi demografske spremembe. Za tradicionalne družbe sta značilni visoka rodnost in visoka stopnja umrljivosti, zlasti dojenčkov in otrok. Za moderne družbe pa prav nasprotno nizka stopnja umrljivosti, posebno otrok in dojenčkov, ter nizka stopnja rodnosti. V obeh primerih je stopnja naravnega prirasta prebivalstva nizka. Prehod iz tradicionalne v moderno družbo je zanimiv zaradi časovnega zamika med spremembami v stopnji rodnosti in umrljivosti, ki prinese visoko stopnjo rasti števila prebivalstva. V prehodu je stopnja rodnosti še zmeraj visoka, medtem ko je stopnja umrljivosti že nizka. To pomeni, da se naravni prirast prebivalstva zviša. (Šircelj 2006, 30–31)

Demografski prehod, s tem pa tudi povečan naravni prirast prebivalstva, je v Evropi zaključen pred drugo svetovno vojno ali kmalu po njej. Takrat se rodnost ustali na razmeroma nizki ravni. Sredi 60-ih let 20. stoletja pa se začne ponovno zniževati in začne naznanjati drugi demografski prehod. (Šircelj 2006, 34) "Za spreminjanje reproduktivnih strategij so torej zlasti pomembni trije procesi: erozija moči starejše moške generacije, ki je v tradicionalnih družbah imela oblast in kontrolo nad produkcijo in reprodukcijo v družini, spremenjen pomen otroka in spremenjen položaj ženske." (Šircelj 2006, 43) Poleg spreminjanja družbenih razmerij pa so čas prvega demografskega prehoda zaznamovale tudi vojne, v katerih so kot žrtve prevladovali moški.

V izhodišču disertacije smo si zastavili **hipotezo 3**: Na rast števila redovnic pri nas je v prvi polovici 20. stoletja vplivalo tudi zmanjšanje deleža moških v populaciji, kar je bila posledica smrtnih žrtev obeh svetovnih vojn.

Reproduktivne strategije so po krščanskem nauku legitimne le znotraj zakonite zakonske zveze. Redovniški poklic pa je utemeljen na odpovedi zakonski zvezi, družinskemu življenju in kakršnikoli spolni aktivnosti. Na osnovi navedenih postavk se zdi smiselno vprašanje, ali zmanjšane poročne možnosti vplivajo na rast števila redovnic. Da bi bolje razumeli pojav slovenskega ženskega redovništva v prvi polovici 20. stoletja, bomo preverili poročne možnosti za ženske na območju današnje Slovenije ter jih v istem časovnem obdobju povezali s podatki o številu redovnic v posameznih statističnih regijah Slovenije. Preverili bomo, ali je povečano zanimanje žensk za redove posledica demografskih sprememb. Ali so v pogojih

zmanjšanege števila moških ženski redovi uspevali tudi zaradi obljube o poroki z "nebeškim ženinom"?

### **Številčna premoč žensk v populaciji**

Za večino srednjeevropskih, zahodnoevropskih in severnoameriških družb 18., 19. in 20. stoletja je značilna številčna premoč ženskega prebivalstva nad moškim. To naj bi veljalo tudi za Kranjsko in celotno ozemlje sedanje Slovenije. (Žnidaršič 2000, 47–48) Številčno neravnovesje je bilo pogojeno z vojnami, s katerimi so se slovenske dežele soočale v drugi polovici 18. stoletja, v času francoskih vojn in v času prve ter druge svetovne vojne (Šircelj 2006, 74). Neravnovesja med spoloma pa so nastajala tudi zaradi velikega preseljevanja prebivalstva. Slovensko izseljevanje je bilo del avstro-ogrškega izselitvenega vala, ki je bil množičen zlasti v 90-ih letih 19. stoletja in vse do začetka prve svetovne vojne (Fischer 2005, 74). Za razliko od žensk, za katere so veljale pogostejše selitve v manjših razdaljah in krajših časovnih intervalih, je pri selitvi moških šlo za prostorsko in časovno daljšo mobilnost. Med izseljenci so prevladovali moški, in sicer v razmerju približno dva prebivalca Kranjske na eno prebivalko Kranjske. V nekaj več kot 50 letih naj bi se bilo iz naših krajev izselilo okoli 23 % vsega prebivalstva. Skoraj polovica teh naj bi bila izvirala s Kranjske, največ iz Bele krajine, Dolenjske in Notranjske (Žnidaršič 2000, 52–54). "Ta dejstva so imela (tudi) za ženske na Kranjskem daljnosežne posledice, ki so segale na področje rodnosti in starosti nevest kakor tudi na področje ženske pridobitnosti" (Žnidaršič 2000, 54). Na poročnost so vplivali objektivni dejavniki:

- pripadnost določenemu sloju (omejenost za tiste, ki niso imeli premoženja),
- vrstni red rojstva (najmlajši so velikokrat morali skrbeti za starše in so tako "zamudili" možnosti za poroko) ter
- številčno razmerje med spoloma.

Prav slednje pa je bilo najbolj odločujoče. (Šircelj 2006, 74)

Da bi ugotovili vzročno povezanost rasti števila redovnic in zmanjšanih poročnih možnosti za ženske, smo na primeru slovenske ženske redovniške populacije opazovali razmerje med presežkom žensk v populaciji (neodvisna spremenljivka) in številom redovnic (odvisna spremenljivka) v 20. stoletju. Na prehodu iz 19. v 20. stoletje je do konca rodne dobe ostalo neporočenih 15 % žensk. Leta 1948 je bilo med ženskami, starimi 50–54 let, skoraj 20 % samskih. (Šircelj 2006, 60 in 74) Presežek žensk v populaciji glede na število moških v



populaciji bomo v analizi imenovali "samske ženske".

Z grafom 1.6 smo pokazali, da se je število redovnic gibalo sorazmerno s presežkom žensk v populaciji. Več ko je bilo samskih žensk v populaciji, več je bilo redovnic. V nadaljevanju bomo za ugotovljene statistike skušali poiskati ustrezno interpretacijo. Zaradi časovne oddaljenosti in pomanjkljivih ter skromnih statističnih podatkov na področju ženskega redovništva moramo v nadaljevanju predstavljene ugotovitve vzeti kot poskus rekonstrukcije družbenih okoliščin v prvi polovici 20. stoletja.

V moškosrediščnih družbah se večina razprav o položaju, mestu in vlogi ženske v družbi nanaša na njeno reproduktivno moč. Da bi lažje nadzorovali to moč, ali jo ženskam celo odvzeli, so družbeni sistemi razvili ideologije in mehanizme, s katerimi so nadzorovali njihovo spolno aktivnost. (Jogan 1990, 18) "Ena središčnih idej tradicionalnih religij je krepitev družine, spodbude za rojevanje, spodbujanje žensk, naj ostanejo doma in vzgajajo otroke, in prepoved splavov, ločitev in vsega, kar bi lahko vplivalo na zmanjšanje stopnje reprodukcije." (Inglehart in Norris 2006, 2004) Ker je družina institucija, kjer poteka temeljna socializacija, s tem pa tudi ohranjanje krščanskih vrednot, se je Cerkev v okviru verske prenovе konec 19. stoletja in v prvi polovici 20. stoletja posvetila tudi skrbi za družino. Širila in utrjevala je vedenje, da lahko primerna krščanska socializacija teče le v družinah krščanskih zakoncev. "Zakonska zveza ali zakon je, kakor je dejal Leon XIII. v okrožnici Arcanum in za njim ponavlja Pij XI. v okrožnici Casti Connubii, že po naravi 'nekaj svetega', ker je 'od Boga ustanovljen'. /.../ Kot zakrament v krščanstvu je pa prav posebej posvečen, in sicer zato, da bi posvetil tudi življenje v družini in omogočil rojevanje in vzgojo božjih otrok." (Ušeničnik 1937, 223)

Cerkveni dostojanstveniki so posebej poudarjali prednostno pravico Cerkve in staršev pri vzgoji otrok in opozarjali, da sta šola in država pri tem lahko le pomagali in še to le takrat, kadar v njih veje katoliški duh. "Pri določanju ženske istovetnosti je v bistvu ključna sestavina razlag v vseh predkoncilskih in pokoncilskih dokumentih Katoliške cerkve, ki se ukvarjajo z vprašanjem spolov oziroma s posebnim mestom ženskega spola (kar je priznано kot pomembno 'znamenje časa'), trditev, da so ženske zaradi naravnega poslanstva – to je materinstva – bližje Bogu. Ta trditev je tisti temelj, ki omogoča po eni strani laskanje ženskam, po drugi strani pa je vir za nenehno sklicevanje na njihovo 'pravo vlogo'." (Jogan 2005, 595)

V praksi se je ideologija odrazila v dveh stanovih, ki jih je Cerkev predvidela za ženske. Poleg zakonskega stanu, ki je veljal za počelo družine, je Cerkev, sklicujoč se na krščanska načela, promovirala še deviški stan. Vse ostale izbire so bile z vidika uradne Cerkve nelegitimne: "Vmes je mogoč samo greh." (Krek 1901/1925, 128) Takšna stališča Cerkve so se v vsakdanjem življenju izražala npr. v sankcioniranju nezakonskih mater in nezakonskih otrok.

Samskim ženskam je Cerkev ponujala ideal t. i. Kristusove neveste, ki je zavezana spolni vzdržnosti in požrtvovalno predana delu (v svetu ali v samostanu), ki po merilih Cerkve "ustreza" ženskemu spolu. Poleg t. i. samostanskih devic, ki devištvo ohranijo iz proste volje in ljubezni do Boga, je Cerkev med device štela še mlade vdove, "prisiljeno" nezaročene (ki niso mogle najti moža) in tiste, ki pozno stopijo v zakon. (Waldner 1894, 531)

Kompleksnost podrejenega družbenega položaja zaposlenih žensk, h kateri so prispevali tudi Cerkev in delodajalci, je v romanu *Parnik trobi nji* nazorno popisal slovenski pisatelj Boris Pahor:

Saj. Tisti sivolasi mašnik, ki jih vodi, je prav gotovo stotinam deklet rešil nedolžnost s tem, da jih je organiziral, da so s svojimi prihranki kupile od Armencev tisto svetišče; s to vzgojo v svetosti pa so se potem postarale kot poslušne deklet premožnih tržaških družin. In uspeh? Utrdilo se je med meščani mnenje o solidnosti slovenskega podložništva. Spoštovane gospe, ponujamo vam žensko delovno silo, ki se bo vsa posvetila potrebam vašega doma in ki bo živela čisto, kakor nuna v samostanu, to se pravi, da ne bo odtrgovala od svoje delovne sposobnosti niti tistega dela energije, ki ga po navadi odtegne pregrešno meso. /.../ Da, tiste stotine služkinj so se razšle, preden so se začela odpirati vrata mlekarn in pekarn, tako da so doma našle svoje gospodinje še v postelji. (Pahor 2009, 20)

Cerkev je samske ženske svarila pred modelom nezakonskih mater, ki so bile v družbi zaznamovane in sankcionirane. V času porušenega demografskega ravnovesja, ko so bile poročne zmožnosti za ženske zmanjšane, pritiski Cerkve po uresničevanju družbenih idealov pa še zmeraj veliki, se zdi zanimanje za redovniški poklic toliko bolj verjetno.

### 5.3.1 Kristusove neveste

"Le ena izjema je, kjer se žena lahko radovoljno odpove materinstvu, to je devištvo. Deviška žena, ki se odpove tudi vsemu spolnemu uživanju, ne greši ne proti ženstvu ne proti človeštvu, saj je deviška žena tudi žena, obenem pa lahko najlepše služi človeški blaginji." (Ušeničnik 1910, 737) Četudi je Cerkev poveličevala zakonski stan in zakonsko materinstvo, je deviški stan veljal za večvrednega.

Zakonski stan je svet stan, toda ni za vsakogar obvezen, ampak celo popolneje je, če se mu kdo iz višjih nagibov odreče. Ta misel mora prodreti in prekvasiti vse ljudstvo. Potem bomo imeli krepke rodbine, zraven pa tudi mož in žena, ki bodo v vzdržnosti služili Bogu in človeštvu. Koliko dela krščanske ljubezni, koliko potrebnega socialnega dela se ponuja! Samski stan je za to najprikladnejši. Celega, nerazdeljenega srca je treba biti pri njem. Požrtvovalni, po splošni koristi hrepeneči duh bi pri mnogih vzbudil smisel za zdržno, samsko življenje. (Krek 1901/1925, 119)

Večvrednost deviškega stanu ni bila utemeljena v devištvu samem po sebi, ampak v njegovi "koristnosti". Devištvo je veljalo za večvredno, če ga je ženska namenila "človeški blaginji", delom "krščanske ljubezni". Nagnjenje k zakonu je veljalo za nekaj običajnega, saj naj bi bilo že v človeški naravi, ljubezen do devištva pa je bila večvredna in opredeljena kot sam božji dar.

*"Pobožna zaročnica je služabnica, devica pak nevesta Kristusova, ki se mu je popolnoma darovala z dušo in telesom. Nevesti pak se dobi lepše plačilo kot služabnici."* (Waldner 1894, 519)

Med device, ki živijo v svetu, Cerkev prišteva mlade vdove, "prisiljeno nezaročene", ki niso mogle dobiti moža in tiste, ki pozno vstopijo v zakon. Čeprav so vdove svoje devištvo že "omadeževale", se lahko s kesanjem povrnejo h Bogu, in četudi ne bodo nikoli tako visoko kot neomadeževane device, bodo kljub vsemu višje od omoženih! (Waldner 1894, 519) Čeprav sta zakon in zakonsko materinstvo pomembni vrednoti krščanskega življenja, so "neomadeževane" device bile več vredne od "skesanih" vdov in te več vredne od omoženih. (Waldner 1894, 519)

Poleg devic v svetu pa Cerkev posebej ceni device iz t. i. proste volje in ljubezni do Boga, ki

živijo izločene od sveta v samostanih. Device v samostanih z zaobljubami avtomatično postanejo "Kristusove neveste in prijateljice". Device v svetu postanejo "Kristusove zaročenke" sčasoma, če svojo pokorščino služijo duhovniku, staršem ali kakšni gosposki. Če ima ženska dovolj premoženja, da se sama preživlja, da je v svoji hiši sama zapovedovalka, potem jo priročnik za device spodbudi, naj hišo spremeni v majhen samostan, v katerega povabi še druge, da bi skupaj pobožno molile in delale za svojo odrešitev. (Waldner 1894, 531–533, 550) V vodilu za pobožne krščanske device avtor poudarja, da ni dovolj ohranjati devištvo, pač je sila pomembna gorečnost device, zato /.../ "lampico svojega devištva vedno pridno zalivaj z oljem goreče ljubezni Božje, svetih čednostij in dobrih del, da te potem vselej pripravljeno najde nebeški ženin". (Waldner 1894, IX)

Priročnik za pobožne device bralke opozori na pomembnost in težavnost zaveze s Kristusom, ki je zato ne svetuje vsem. Ženske opozori tudi na zakonske tegobe. Medtem ko naj bi se zakonski stan sprva res kazal kot najsrečnejši in najveselejši, naj bi se sčasoma sreča zmeraj spremenila v križe in težave. O, koliko skrbi, odgovornosti in tegob čaka posebno matere (nosečnost, nevaren porod, vzgoja otrok ...). Tudi najsrečnejšim zakonom žugajo tegobe, če žene ostanejo vdove. Kaj šele, če je zveza nesrečna zaradi ljubosumnosti, pritiskov revščine, preprirov in razprtij. (Waldner 1894, 517)

*"Tista pa, katera devica ostane, je prosta vseh teh nadlog. Ako je revna, trpi sama, ne skrbe je otroci in mož. /.../ Nima moža, da bi mu bila podložna, le Kristus sam je njen Ženin, njen Gospod in njena Glava. /.../ Pri njem ni strahu, temuč le sladkost, veselje in sreča in zaupljivost."* (Waldner 1894, 517)

Cerkev in redovi so skrbeli za promocijo zaobljubljenega deviškega stanu kot večvrednega in za njegov visok družbeni ugled. Neporočene ženske v svetu pa zasmehovali kot "stare device", ali jih "kamenjali" kot nezakonske matere, kot pravi Angela Vode. (Vode 1999, 135) V tako zoženih pogojih uresničitve ženskega dostojanstva lahko redove vzamemo za neke vrste ženitne posredovalnice, ki so ženske sprejele pod svojo streho in jih vse življenje pripravljale na "srečanje" z ženinom, ki naj bi se izvršilo po njihovi smrti.

### 5.3.2 Nezakonske matere

Podatki za čas med letoma 1891 in 1895 kažejo, da je Avstrija med evropskimi deželami imela daleč največ nezakonskih otrok: na 1000 rojenih otrok jih je bilo 148 nezakonskih. V Italiji (na Laškem) 70, v Franciji in Belgiji po 90, v Švici 47, na Irskem 26 ... Tako visok delež nezakonskih otrok v avstrijskih deželah bomo povezali z omejitvami, ki so se nanašale na sklepanje zakonskih zvez. Omejevanje sklepanja zakonskih zvez je veljalo od 16. stoletja naprej. S tem naj bi bilo povezano, da je bilo občinam naloženo, da poskrbijo za svoje reveže. Občine pa so ta problem reševale z zahtevo, da se revežem prepove svobodno sklepanje zakonskih zvez. Navada, da se sme zakon skleniti samo z dovoljenjem občine, ki ga kandidat pridobi, če ima sredstva za preživljanje družine, je veljala po številnih deželah nemškega cesarstva. Ohranila se je tudi na Avstrijskem in posledično na Slovenskem. Avstrijski domovinski zakon iz leta 1911 je odpravil prepoved sklepanja zakonske zveze ljudem brez zaslužka. (Krek 1901/1925, 122 in 123)

Sredi 19. stoletja je delež nezakonskih otrok na ozemlju današnje Slovenije znašal okoli 16 %. Po letu 1870 se je ta delež znižal na okoli 10 % in v prvih desetletjih 20. stoletja padel pod 10 %. Čeprav so se razlike med regijami zmanjševale, so ostale pomembne vse do začetka druge svetovne vojne. Spremembe so se začele zlasti zaradi povečanja števila porok, ki so verjetno posledica sproščanja omejitve poročne svobode. "Odprava ženitnih dovoljenj, za katera je bila predpisana pristojbina, je pripadnikom nižjih slojev omogočila enostavnejše sklepanje zakonskih zvez." (Šircelj 2006, 82) Ženitna dovoljenja so bila odpravljena na Goriškem, Štajerskem in Koroškem. Na Kranjskem pa je ostala dolžnost, /.../ "da se vsak ženin zgleda pri svoji občini in za ženitveno zglasnico plača določeno vsoto". (Krek 1901/1925, 123)

Podatkov in ugotovitev o številu nezakonskih otrok pa ne gre posploševati, saj so med regijami obstajale velike razlike. Tako je največji delež nezakonskih otrok pripadal Koroški, potem Štajerski, Kranjski, Prekmurju in na koncu Primorski. (Šircelj 2006, 79 in 82, 83) Znotraj posameznih dežel pa so mesta beležila več nezakonskih otrok kot podeželska območja. Spolne regulative so bile manj striktno tudi na tistih območjih, kjer je bilo pomanjkanje delovne sile. Tam so lahko /.../ "hlapci in dekle svoje želje po spolni svobodi uresničevali mimo moralnih norm". (Slovenska kronika XIX. stoletja 2003, 198)

Cerkev je skrbela za povečevanje zakonskega življenja, po drugi strani so posvetne oblasti s formalnimi omejitvami onemogočale sklepanja porok pripadnikom nižjih slojev. To pa je vzpostavljajo dihotomijo večvrednega zakonskega življenja in zakonsko rojenih otrok ter nezakonskega življenja in nestrpnost do nezakonskih otrok. "Nezakonski otroci so navadno veliki reveži vse življenje. Protinaravno je njihovo stališče! Njihovi starši so jim sicer dali življenje, ne pa vzgoje, ker jim je niso mogli dati. Zato otroci trpe; maščuje se nad njimi, ker njihovi roditelji niso izpolnili naravne zahteve glede na nagon, ki se tiče ohranjanja človeškega rodu." (Krek 1901/1925, 109–110) Ker je Cerkev nesrečo nezakonskih otrok utemeljevala s tem, da so se njihovi starši pregrešili zoper naravo, je prikrivala objektivne, družbene vzroke njihovega slabšega družbenega položaja.

Podatki kažejo, da je na Štajerskem in na Koroškem prebivalstvo bilo bolj strpno do nezakonskih mater kot prebivalstvo na Kranjskem ali Primorskem. Možnost poroke nezakonske matere je bila na Koroškem v primerjavi z Dolenjsko neprimerno večja. (Šircelj 2006, 84) Če se je na Dolenjskem izvedelo, da dekle ni več nedolžno, je ni maral noben fant več. Poročila se je lahko kvečjemu z vdovcem. Stroge moralne norme so se na Dolenjskem začele sproščati šele med svetovnim vojnama. (Šircelj 2006, 70) O strogi moralni regulativi duhovščine na Kranjskem v prvi polovici 19. stoletja, ki je zadevala področje spolnosti, piše tudi zgodovinar Josip Mal. "Posebno strogi so bili z nezakonskimi starši. Nezakonskim otrokom so pri krstu dajali le judovska imena in za botra sta jim smela biti le mežnar in babica. Dekan Muršič npr. tistih, ki so se bili pred zakonom kaj spozabili, ni hotel sam poročiti, marveč je to prepustil svojemu kaplanu." (Mal 1928–1939/1993, 606–607)

Povsem drugače naj bi bilo na Koroškem, kjer duhovščina še zdaleč ni imela takega vpliva kot na Kranjskem. "Uradno administracijsko poročilo (za leto 1843) na dunajsko Dvorno pisarno pravi kar naravnost, da po Koroškem prevladujejo čutne strasti. Tako se Korošec niti od daleč ne ravna tako strogo po cerkvenih predpisih in se ne drži tako zvesto verskih oblik kot Kranjec." (Mal 1928–1939/1993, 607) Avtor še naprej primerja Korošce in Kranjce. Korošce opiše kot dobrovoljnejše, prostodušnejše in življenja veseleče se. "Zunaj na deželi so se z redko lehkomišelnostjo vdajali čutnim strastem; število nezakonskih otrok je bilo zelo visoko. Detomori so bili sicer bolj redki, tudi ubojev in težjih poškodb ni bilo mnogo. /.../ je bil Korošec mnogo dostopnejši in se je dal dosti lažje voditi in je bil k nasilnostim manj nagnjen kakor pa njegov kranjski sosed." (Mal 1928–1939/1993, 608)

Ker so bile nezakonske matere zlasti iz nižjih socialnih slojev, se niso soočale zgolj s stigmo, pač pa tudi slabimi možnostmi za preživetje. (Šircelj 2006, 86) O tegobah nezakonskih mater je leta 1901 v Slovenki pisala Marica Bartol Nadlišek: "Nezakonske matere pesti gmotna negotovost, saj jo /.../ brezsrčni gospodarji 'pravočasno' odpuste, da ne bodo imeli 'sramote' v hiši; zapeljivec noče nič več vedeti o dekletu, kateremu je malo poprej prisegal večno zvestobo." (Bartol Nadlišek 1901, 219) Pri tem pa nezakonskim materam ni bila v pomoč niti avstrijska državna zakonodaja. Nezakonska mati ni mogla sprožiti postopka zoper otrokovega očeta in doseči finančne pomoči, dokler otrok ni bil rojen. Pa še potem je lahko trajalo več mesecev, da je dobila denar, ki bi jima omogočil preživetje. (Bartol Nadlišek 1901, 220)

Zgodovinska osvetlitev pojmov "nezakonska mati" in "Kristusova nevesta" nas je usmerila k razumevanju pomenov, ki sta jih ta imela v družbi ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Pokazali smo, da obstajajo kulturni vzorci, s katerimi si posamezniki pomagajo pri upravljanju svojih biografij. Pokazali smo, da imajo ti vzorci izvor v zgodovini in da se odražajo tudi na strukturni ravni (npr. prepoved sklepanja poroke za pripadnike nižjih slojev) in da so imela ideološko zasnovo v cerkvenem nauku in moralno podporo v delovanju religijskih organizacij. Pokazali smo, da so pojmovanja "nezakonskih mater" in "Kristusovih nevest" za posameznike imela različno moč učinkovanja. Npr. na Koroškem in Štajerskem so bile nezakonske matere v družbi bolj sprejete kot na Dolenjskem.

### 5.3.3 Redovi legitimna izbira za samske ženske

Na začetku analize smo ugotavljali, da je največji primanjkljaj moških glede na ženske pri nas bil na območju Bele krajine, Dolenjske in Notranjske. Iz grafa 1.4 vidimo, da je najvišji delež posameznic v redovniški populaciji iz jugovzhodne regije (Dolenjska in Bela krajina). Na podlagi teh podatkov sklepamo, da obstaja povezanost med zmanjšanim deležem moških in povečanim deležem vstopov žensk v redove v določenih statističnih regijah Slovenije v prvi polovici 20. stoletja oziroma da je število redovnic raslo v odvisnosti od presežka žensk glede na število moških v populaciji. Sklep bomo podkrepili z demografsko analizo (Šircelj 2006), ki kaže statistično značilne razlike med posameznimi regijami, kadar govorimo o rodnosti, poročnosti in samskosti. Naštete tri kazalnike (rodnost, poročnost, samskost) bomo razumeli kot pomembne za sprejem odločitve za vstop v red v prvi polovici 20. stoletja.

Da bi lažje razumeli, zakaj se število vstopov v redove med regijami razlikuje, bomo najprej osvetlili demografsko, zgodovinsko in kulturno ozadje obalno-kraške in koroške regije, za kateri iz grafa 1.4 vidimo, da sta "prispevali" najmanj redovnic. Obalno-kraška regija se od ostalih regij precej razlikuje po tem, da so se od tam v velikem številu izseljevale ženske, ki so odhajale predvsem v Trst in Gorico. Zmanjšano število žensk v regiji se je odražalo v veliki stopnji poročnosti, hkrati pa je posebnost primorske regije še v tem, da zaslužek za preživljanje družine ni bil neposredno odvisen samo od imetja zemlje. Pari so se na Primorskem lažje in hitreje poročali, saj odločitev za poroko ni bila povezana z lastnino, kakor je bilo to značilno za Koroško. (Šircelj 2006, 77–79) Ilustrativen primer življenja primorskih žensk v začetku 20. stoletja sta Tomšičeva romana o aleksandrinhah (Tomšič 2004 in 2006), ki so po zaslužek odhajale v tujino.

Koroška regija izstopa po nizki stopnji poročnosti in visokem deležu nezakonskih otrok. Razlogi naj bi bili v velikem pomenu agrarne nasledstvene pravice, ki je po načelu nedeljivosti zapuščine vse od srednjega veka do 20. stoletja otrokom brez posestva onemogočala poroko. Kjer so posestvo imeli, je pravico do nasledstva imel le en otrok, po navadi najstarejši, ki se je lahko poročil šele po očetovi smrti. Ker je bila na Koroškem to močno zakoreninjena navada, je bila povprečna starost parov ob poroki relativno visoka. S tem pa se je zviševala verjetnost rojstva nezakonskih otrok. Tako na Koroškem kot na Štajerskem, kjer je bila pogostost nezakonskih otrok najvišja, je bilo prebivalstvo do nezakonskih mater in nezakonskih otrok mnogo bolj strpno. Možnost poroke po tem, ko so že



imele kakšnega otroka, pa je bila v primerjavi z Dolenjsko veliko večja (Šircelj 2006, 73–84). Indeks zakonske rodnosti je bil najvišji na Kranjskem, hkrati pa je bila tam zaradi visokega deleža neporočenih in nizke nezakonske rodnosti splošna rodnost sorazmerno nizka. (Šircelj 2006, 63) "Stroge moralne norme, ki so preprečevale spočetje pred poroko, so se pričele sproščati šele med svetovnjima vojnoma." (Šircelj 2006, 70)

Iz podatkov sklepamo, da samske ženske iz Primorske in Koroške niso potrebovale socialnih kompenzatorjev, s katerimi bi nadomestile pričakovan in legitimen življenjski potek. Na Primorskem je bilo število moških zadostno, zato so se ženske lahko poročale. Na Koroškem, kjer je poroko ovirala zakoreninjena navada o neporočanju tistih, ki niso imeli pravice dedovanja, je bil vzorec neporočenih parov in nezakonskih otrok močno prisoten in družbeno mnogo bolj sprejemljiv, pritiski na neporočene pa manjši kot npr. na Dolenjskem. Sklepamo, da so se redovi na Dolenjskem, kjer je bil v prvi polovici 20. stoletja primanjkljaj moških velik ter stopnja nestrpnosti do nezakonskih mater in otrok visoka, izkazali za družbene kompenzatorje in privabili večje število žensk kot v drugih regijah.

Ob koncu 19. stoletja in v prvi polovici 20. stoletja je bil na območju jugovzhodne statistične regije primanjkljaj moških v Sloveniji največji. Ker ni bilo *znanih, dostopnih in učinkovitejših alternativ*, (Stark in Bainbridge 2007, 90),<sup>129</sup> so se samske ženske v večjem številu odločale za razpoložljiv, legitimen in ugleden družbeni kompenzator v obliki vstopa v red. S t. i. izpovedjo svečanih zaobljub je red ženskam na simbolni ravni zagotovil poroko z Jezusom, s tem pa statusni prehod in izstop iz maritalnega trga in uresničitev ženskega dostojanstva. Redovi, ki so življenje žensk osmislili, ne da bi jim bilo treba uresničiti vloge žene in biološke matere, so se v okoliščinah majhnih možnosti izbir izkazali za legitimno alternativo zakonski zvezi. S tem so ženskam "omogočili" uresničiti dostojanstvo po tradicionalnem modelu, značilnem za androcentrične družbe.

Redovnice, ki so imele status "Kristusovih nevest" in "duhovnih mater", so torej ustrezale normativu poročene matere. Zaradi svojega deviškega stanu in duhovnega materinstva so se približale idealu, ki ga je simboliziral lik Marije – device in matere. Iz tega je izviral njihov večvrednostni status. Ker naj bi resničen in neposreden odnos z njim doživele šele po smrti, ko naj bi bile poplačane za odpovedovanje v tem življenju, gre "odnos s Kristusom" razumeti

---

129 Oziroma so bile redke: npr. institucija tet, ko so neporočene ženske brez otrok ostale doma in predstavljale pomoč ostarelim staršem oziroma drugim sorodnikom.

tudi kot kompenzator – obljuba o nagradi, katere resničnosti ni mogoče preveriti. Ker lahko posameznik kompenzator razume tudi kot nagrado, ki jo uživa že tukaj in zdaj (v odnosu do skupnosti, do drugih ljudi), gre za konverzijo oziroma razumevanje kompenzatorja kot nagrade.

Poleg vojn so na porušeno demografsko ravnovesje pomembno vplivala tudi izseljevanja prebivalstva, in sicer tam, kjer so se izseljevali moški. Do prve svetovne vojne je največje nesorazmerje med spoloma bilo na Dolenjskem. Med vojnama pa sta primat prevzela Prekmurje in vzhodni del Štajerske (pomursko-podravski del). Čeprav so se iz pokrajin s kmečkim prebivalstvom večinoma izseljevali moški, pa moramo upoštevati, da se je v obdobju 1929–1939 na 100 moških odselilo 107 žensk. To pomeni, da se je v tem obdobju močno povečalo izseljevanje žensk. (Šircelj 2006, 105) V času, ko je bilo odseljevanje žensk večje od odseljevanja moških, je tudi najbolj naraščalo število redovnic.

Čeprav domnevamo, da je rast števila redovnic povezana s porušenim demografskim ravnovesjem med spoloma, pa pri tem ne gre zanemariti kulturnega vpliva. "Delež nezakonskih rojstev je še vedno najvišji tam, kjer je bil najvišji pred 100 ali 200 leti, povprečna starost ob prvi poroki je v Prekmurju in v južni Sloveniji še vedno nižja kot na Štajerskem in Koroškem, ipd. Zgodovinsko pogojene razlike so postale del kulture in kot take se prenašajo iz roda v rod." (Šircelj 2006, 266) To pomeni, da so določeni kulturni vzorci ne glede na zunanje (izjemne) dejavnike v obnašanju posameznikov igrali ključno vlogo.

Neposredne povezanosti, to je vpliva migracij in smrtnih žrtev vojn na povečano število vstopov žensk v redove, nam ni uspelo pokazati predvsem zaradi oddaljenosti zgodovinskega časa in zaradi številnih dejavnikov, ki vplivajo na odločitev za vstop in jih iz časovne in zgodovinske distance ni mogoče povsem izolirati enega od drugega. Primerjava statističnih regij pa je pokazala, da se regije med seboj razlikujejo po stopnji poročnosti in po vplivu, ki ga je imela Cerkev na prebivalstvo: kako dosledno se je prebivalstvo držalo katoliške moralne regulative in kakšen je bil odnos do nezakonskih mater. Na Dolenjskem, kjer je bil odnos do nezakonskih mater nestrpen in je imela katoliška morala velik vpliv na življenje prebivalcev, je bilo število vstopov žensk v redove večje.

Redovi so za ženske predstavljali nadomestno poroko. Vendar povsod niso imeli enakega vpliva. Vloga redovnice kot "Kristusove neveste" je bila uspešen kompenzator tam, kjer je

bilo pomanjkanje moških in kjer drugih, "cenejših in dostopnejših" alternativ ni bilo. Po drugi svetovni vojni so učinki konfliktne sekularizacije pri nas zmanjšali vpliv porušenega demografskega ravnovesja na rast števila redovnic. Čeprav je bilo po vojni moških manj, se število redovnic ni povečevalo več, kakor to velja za zahod (Evropa in ZDA), kjer je naraščalo vse do sredine 60-ih let. Pač pa se je zaradi ukrepov političnih oblasti število redovnic pri nas kmalu po vojni začelo zmanjševati. Zato bomo hipotezo 3 popravili in rekli, da je na povečanje števila redovnic pri nas v prvi polovici 20. stoletja vplivalo porušeno demografsko ravnovesje med spoloma, ki je bilo posledica migracij in vojn, ki so naš prostor zaznamovale v tistem času. Vendar pa smrtne žrtve druge svetovne vojne na rast števila redovnic pri nas niso imele več učinka, saj so ukrepi političnih oblasti delovanje redov kmalu po vojni omejili tako, da se je število redovnic ne glede na porušeno demografsko ravnovesje med spoloma začelo zmanjševati. O tem bomo govorili v šestem poglavju.

## **5.4 Ženski redovi priložnost za vzgojo kristjanov**

Kljub varnosti, preskrbljenosti in ugledu, ki so jih Cerkev in redovi obljubljali ženskam, če bodo postale redovnice, življenja v redovih ne gre gledati skozi lupo ideala "Kristusove neveste". "Znano je, da so živele šolske sestre zelo skromno in v velikem pomanjkanju ter so kot učiteljice predstavljale najcenejšo delovno silo." (Hojan v ur. Frankovič 1968, 70) Tudi uršulinke so živele skrajno ubožno. "Vsa razpoložljiva materialna sredstva in same sebe, tudi za ceno svojega zdravja, so žrtvovale za mladino. /.../ Zato tudi ni čudno, da je tako visoko število mladih in obetajočih učiteljic v svojih najboljših letih podleglo naporom in tudi bilo dovzetno za smrtno bolezen jetiko." (Kogoj 2006, 321) O umrljivosti in obolevanju usmiljenk v kronikah piše:

Vzroki za bolehanje sester so bili /.../ ponekod slaba in vlažna sestrska stanovanja ter prepozno iskanje zdravniške pomoči. Ko so bile odpuščene bolehnice in starejše sestre, so morale njihovo delo opravljati druge. Veliko so sestre ponoči čuvale pri bolnikih, ker ni bilo posebne sestre čuvajke, naslednji dan pa so bile ves dan v službi. Zjutraj so redno vstajale ob štirih, da so mogle opraviti predpisane vaje. Kljub povečevanju števila sester so provincialni predstojniki težko našli sestre, ki so nadomestile bolne in bolehnice sestre. (Rauh 2000, 57)

*"Sestre so večkrat spale kar po dve na isti postelji in po dve sedeli na istem stolu, ker je bilo takšno pomanjkanje."* (Aktivna 2.2, 2010)

V razpravi ne smemo zanemariti še enega vidika redovništva: osnovno poslanstvo žensk v redovih je bila ideološka (pre)vzgoja oskrbovanih. Cerkvene oblasti so s ciljem, da bodo vse bolj liberalno družbo prenovile s krščanskimi vrednotami, ženske pošiljale v oskrbo k socialno najbolj ranljivim.

*"Predvsem iščite revno in zanemarjeno mladino. Najrevnejši in najmanj nadarjeni otroci naj vam bodo najljubši. Napake otrok smatrajte kot ozdravljive bolezni, ki zahtevajo veliko nege in skrbi!"* (Kongregacija ubogih šolskih sester de Notre Dame 1936, 23)

*"Vzgojiti morate deklice v čiste mladenke, sramežljiva dekleta, krotke, zveste žene, pobožne matere, marljive, budne gospodinje. Sestre morajo vzgajati, zato so, kjer je le mogoče, katehetu desna roka."*

(Kongregacija ubogih šolskih sester de Notre Dame 1936, 23)

Ustanoviteljica šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja je prav tako priporočala:

*"Biti majhne, ponižne, da nas Bog vzame v svoje vsemogočne roke in po nas vzgaja otroke. Prihajajmo k otrokom z Bogom, vzgajajmo jih za Njega. Pomagajmo povsod, vesele, da smemo in moremo pomagati. /.../ Služiti nesebično, iz ljubezni. Dajati vse."* (Kodrič in Palac 1986, 22)

Ključna naloga uršulinskih učiteljic je bila oblikovanje osebnosti učenk po krščanskih načelih.

*"V ta namen so imele učenke na razpolago potrebna sredstva: molitev, mašo, zakramente, duhovne vaje, Marijino družbo, delo za misijone in druge načine izražanja vernosti."* (Kogoj 2006, 323)

Mariborske šolske sestre so gojence Marijanišča v Ljubljani vzgajale in poučevale po verskem nauku. Gojenci so že zjutraj šli v kapelo k maši in k obhajilu. Sodelovati so morali pri obredih, moliti pred jedjo in po njej, obiskovali so pobožnosti zunaj Marijanišča. Redovnice so gojence vzgajale po vodilu "Jarem Gospodov nositi", kar je pomenilo, da jih morajo vaditi v delu in trpljenju, da bodo lažje prenašali težave življenja. (Anžič 2002, 75) V enem od redkih poročil o sirotišnicah iz začetka 20. stoletja beremo o razmerah v zavodu, ki so ga vodile redovnice: "Sestre so same vajene pokorščine, v njih zatirajo vsakršno individualno samostojno in svobodno mišljenje, ne izobražujejo se, ne berejo, zato si ustvarjajo avtoriteto samo z ukazovanjem in podrejanjem drugih. /.../ Brati ne smejo nič drugega kot le verske knjige. Druge knjige veljajo za pohujšljive in so prepovedane." (Leskošek 2002, 136) Leta 1922, ko je Angela Boškin, prva slovenska šolana medicinska sestra, prevzela vodenje otroškega zavetišča v Ljubljani, sta za 90 otrok skrbeli dve redovnici. Otroci so bili umazani in sestradani. Morala je vzpostaviti red in prehrano, rešiti jih uši in glivičnih obolenj. (Bole v Korenčan 2009, 35–36) O tem, kako so redovnice na splošno upravljale svoje zavode in kak je bil njihov odnos do gojencev oziroma varovancev, na osnovi nekaj posamičnih zapisov ne moremo sklepati. Ker so redovnice v zavodih vzgajale skladno s krščanskimi načeli, sta emancipacija žensk kot delavk ter profesionalizacija poklicev, ki so veljali za ženske, lahko nastopili šele v razmerah, ko je prišlo do razdora med religijskimi in posvetnimi institucijami.

Pri razumevanju uspeha redovništva v prvi polovici 20. stoletja moramo upoštevati še eno vprašanje. Ali sta odločitev za vstop v samostan in pristanek na redovno življenje bila v vseh

primerih stvar posamezničine svobodne odločitve ali pa je odločitev za vstop bila v določenih primerih, denimo v veliki revščini, edina izbira? Dasiravno pri nas o tem podatkov skorajda ni, je ilustrativna izjava pesnice in prevajalke Kristine Brenkove, ki je v samostanu šolskih sester v Mariboru kot učenka preživela sedem let:

O vsem tem težko govorim, tega se sploh ne da povedati. Toda kloster je bil moja edina možnost, da pogledam prek horjulskih hribov v svet. /.../ Moja teta je po spletu okoliščin postala redovnica v samostanu šolskih sester v Mariboru. Če ne bi šla k njej, bi ostala doma, ker denarja, da bi me kam poslali, moji starši niso imeli. V kloštru sem se učila nemščino, francoščino, celo esperanto in stenografijo. Plačeval je (oče, op. S. B.) do drugega letnika, potem je nastopila gospodarska kriza in ni več zmogel. /.../ Po četrtem letniku so me hoteli preobleči in me preimenovati v sestro Ksenijo. Si predstavljate? V tujko. Ker moj oče ni več zmogel plačevati šolanja, naj bi postala redovnica. Imela sem samo sedemnajst let in od hudega sem čez noč osivela. Uprla sem se, zbežala. (Brenkova v Hostnik 2007)

Analiza življenja gojenk in učenk samostanskih šol bi življenje žensk v razmerah prve polovice 20. stoletja gotovo pomembno dopolnila. Zaradi težavnosti oblikovanja mreže informatorjev in zaradi časa, ki bi ga takšna poglobljena analiza zahtevala, se zanj nismo odločili.

Čeprav se vprašanju moških redovniških poklicev in duhovniškega poklica nismo lotili, bomo na tem mestu kljub vsemu navedli zanimiv primer vstopanja primorskih fantov v katoliška semenišča. S tem želimo poudariti različnost motivov in okoliščin, ki so posameznike pripeljali do "samostanskega preddverja". Slovenski književnik Ciril Zlobec pravi:

Starši si niso zmogli privoščiti, da bi me poslali v državno šolo. Za moje šolanje v semenišču je plačeval stroške neki dobrotnik. Šele po vojni, mnogo pozneje, sem izvedel, da sem bil v tisti skupini primorskih dijakov in študentov, ki jih je pri šolanju podpirala tedanja Jugoslavija. /.../ Tako se nas je šolala večina podeželanov. Tudi Milko Matičev, Boris Pahor in Alojz Rebula. /.../ Tako je hotela slovenska politika prek Beograda politično in gmotno podpirati slovenske dijake in študente na Primorskem, da bi kot duhovniki

ostali med svojim ljudstvom. Drugi, laični slovenski intelektualci, so se lahko zaposlovali le v izrazito italijanskih okoljih. (Zlobec v Horvat 2010, 34).

Če smo v poglavju o okrepljeni verski prenovi ugotavljali, da je Cerkev v svojem boju za ohranitev tradicionalnega družbenega reda sklepala zavezništva s pripadniki premožnejšega sloja zoper revnejši sloj, z delodajalci zoper delavce, z moškimi zoper ženske, z neporočenimi delavkami zoper poročene, potem iz citata vidimo, da je zavezništvo sklepala tudi s posvetnimi oblastmi. Na Primorskem, kjer so se križali interesi dveh velikih nacionalnih sil, Italijanov in Avstrijcev, je bilo vprašanje katoliške pripadnosti Slovencev povsem drugega pomena kot v osrednji Sloveniji. Razlogi segajo v zgodovino. Habsburški dvor je bil po tradiciji katoliški in se je upiral italijanskemu liberalizmu, ki je bil na pohodu. (Kralj v ur. Friš in Rozman 1998, 312–313) V boju proti interesom italijanskih oblasti so imeli Slovenci na Primorskem podporo dunajskih oblasti. Avstrijci so v Trstu vse do leta 1919 za škofe nastavljali večinoma Slovence. Italijanski liberalci, nacionalisti in sčasoma celotna oblast pa so vodili proticerkvene demonstracije. (Kosmač v ur. Friš in Rozman 1998, 299, 305–306) V tem primeru se je boj za nacionalno pripadnost povezal z bojem za religijske vrednote. To se je na neformalne načine nadaljevalo tudi v času Kraljevine Jugoslavije, ko so primorski Slovenci prišli neposredno pod italijansko oblast (primer Cirila Zlobca). Religioznosti in tesnih povezav primorskih Slovencev s Cerkvijo ne moremo razumeti mimo narodnostnega vprašanja. Podobno velja tudi za Štajersko, kjer nemštvo ni moglo napredovati tako hitro, ker so duhovniki pridigali v maternem jeziku in uvajali šole v slovenskem jeziku. (Mal 1928–1939/1993, 897) Ob tem pa moramo izpostaviti še dejstvo, da je duhovniška izobrazba za Slovence v tistem času velikokrat bila edina možna visokošolska izobrazba.

Pa vendar razmer na Štajerskem in Primorskem ni mogoče povsem enačiti. Medtem ko so slovenski duhovniki na Primorskem (lahko) zasedali najvišja mesta v škofijah, na Štajerskem do višjih mest v cerkveni hierarhiji niso imeli dostopa. Ob prenosu sedeža lavantinske škofije iz Sv. Andraža na Koroškem v Maribor in ob priključitvi slovenskega dela sekavske (graške) škofije lavantinski (1859) so se v graški škofiji pritoževali, češ da iz tega dela dobijo največ duhovniških poklicev. Pa so jim vrnilo očitek, češ, kako to, da so potem v dolgih desetletjih v graški stolni kapitelj pripustili samo enega Slovenca. (Mal 1928–1939/1993, 898) Tako na Štajerskem kakor na Primorskem je Cerkev bila tisti prostor, ki je pomembno vplival na oblikovanje in ohranjanje slovenske narodne zavesti. Da je tudi to bilo splet interesov

cerkvenih in političnih oblasti, dokazuje različnost položajev slovenskih duhovnikov na Primorskem in na Štajerskem. Na Primorskem, kjer je avstrijska (cerkvena in posvetna) oblast v Slovencih videla zaveznika v boju zoper Italijane, so Slovenci lahko zasedali škofovska mesta in predstavljali cerkveno oblast. V Gradcu, ki je bil povsem pod avstrijskim vplivom, so Slovenci lahko zasedali le najnižja mesta v cerkveni hierarhiji in se niso mogli povzpeti višje.



### ***5.5 Dejavniki gibanja števila redovnic v prvi polovici 20. stoletja***

S preučevanjem demografskih sprememb, razvoja zdravstvene stroke in učiteljskega poklica, zaposlovanja in izobraževanja žensk ter s pomočjo redovniške literature in drugih zgodovinskih virov, ki zadevajo različna področja družbenega življenja, smo skušali redovništvo umestiti v širši družbeni kontekst. Pri obravnavi slovenskega ženskega redovništva smo skušali upoštevati pomen cerkvene strategije, ki je v spreminjajočih se družbenih okoliščinah skušala zaščititi svoj položaj v družbi. Posvetili smo se procesu oblikovanja sekularnih poklicev, ki so se z razvojem znanosti in različnih profesionalnih področij emancipirali od religijskih organizacij. Zanimal nas je tudi proces oblikovanja ženske identitete, s čimer smo posegli na področje vsakdanjega življenja posameznic.

Zaradi časovne oddaljenosti preučevanega predmeta in majhnega obsega podatkov, ki bi pričali o zasebnem življenju žensk, preden so sprejele odločitev za vstop v red, moramo predstavljene ugotovitve vzeti kot poskus rekonstrukcije družbenih okoliščin v prvi polovici 20. stoletja. Ko skuša raziskovalec z današnjimi očmi analizirati diskurz tistega časa, mu je retorika, ki so jo v javnem govoru uporabljali pred sto leti, tuja tudi zaradi kulturnih premikov, ki jih je prinesla modernizacija. Kljub kulturni razliki, zaradi katere je določena stališča tistega časa treba dati v oklepaj, lahko na osnovi jezika ujamemo duha tistega časa, ko skušamo denimo opredeliti posebnosti položaja nezakonskih mater.

V razpravi o uspehu redovništva v prvi polovici 20. stoletja moramo upoštevati vzajemno učinkovanje več dejavnikov. Na ideološki ravni je šlo za boj med religijskim in sekularnim pogledom, kar se je odražalo tudi na strukturni ravni. Religijski poklici so imeli tradicijo, organizacijsko podporo Cerkve in ugled v družbi. Sekularni poklici so se šele vzpostavljali, delovnih mest je bilo malo, plačilo za delo je bilo majhno in številni so se težko preživljali. V spreminjajočih se razmerah so se eni poklici hitreje osamosvajali, denimo učiteljski prej kot poklic medicinske sestre. Poklici, ki so veljali za moške, prej kot tisti, ki so veljali za ženske. Med letoma 1911 in 1939 se učiteljice pri nas niso smele poročati oziroma so po poroki izgubile delo. Še tik pred drugo svetovno vojno so tekle razprave, ali bi bilo smiselno uvesti celibat za civilni poklic medicinske sestre. Delodajalci so bili namreč vajeni redovnic, ki so se odpovedale zasebnemu življenju in se v celoti predale delu.

Modernizacijski proces je v izobraževalni in zaposlovalni sistem vključeval vse več ljudi.

Izobraževanje in zaposlovanje žensk je bilo deležno posebne pozornosti. Delodajalci in Cerkev so ženske omejevali na različne načine, pri tem pa so imeli vsak svoje razloge. V poklicih, kjer je bilo malo delovnih mest, so delodajalci postavljali dodatne omejitve, da so lažje izbirali med delavci in da so lažje zniževali ceno delovne sile. V poklicih, kjer je bilo delovne sile premalo, delodajalci od žensk niso zahtevali samskega stanu. Moški je bil bolje plačan, ker je veljal za vzdrževalca družine, ne glede na to ali je imel družino ali ne. Kjer so zaposlovali samske ženske, so njihove plače bile nižje z argumentom, da ne vzdržujejo družine.

V istem času je Cerkev širila stališča, da bo ženska z vstopom v javno sfero izgubila svoje dostojanstvo. Če želi biti dobra mati in žena, mora ostati doma ter skrbeti za družino in vzgojo otrok. Retoriko, utemeljeno na t. i. naravnem poslanstvu žensk, skušajmo razumeti v kontekstu papeške strategije, ki se je borila proti modernizaciji življenja. Ker je bila na ženski odgovornost za krščansko vzgojo otrok, je Cerkev skušala "obraniti" vlogo, kot je bila predpisana za ženske v tradicionalni družbi. Gospodarska kriza v 30-ih letih 20. stoletja je okrepila domestifikacijo žensk.

Začetek 20. stoletja je poseben tudi po tem, da je to čas velikih ekonomskih migracij. Ker so med migranti prevladovali moški, se je porušilo demografsko ravnovesje med spoloma. Manko moških so povečale tudi vojne, v katerih so med smrtnimi žrtvami prevladovali moški. Različne družbene dejavnike, ki izvirajo iz razvoja znanosti, tehnologije in ekonomskih možnosti in segajo na nivo ideološkega spopada med religijskim in sekularnim pogledom na svet, smo skušali povezati in ponuditi odgovor na vprašanje, zakaj se je zanimanje žensk za redove povečalo prav v tistem času.

Redovniški poklic v prvi polovici 20. stoletja razumemo kot legitimno in ugledno izbiro za ženske. Religijski poklic je ženskam zagotavljal različne družbene nagrade, ki so bile v sekularnih poklicih zanje še precej redke: ugled, varnost, preskrbljenost, priznanje, možnost delovanja v javni sferi, napredovanja v poklicu (denimo iz učiteljice v ravnateljico) in drugo. Zagotavljal pa je tudi "poroko s Kristusom" – religijski kompenzator, katerega pomen se je zvišal v okoliščinah porušenega demografskega ravnovesja. Menimo, da je v razmerah, ko je bilo število moških v populaciji zmanjšano, potrditev ženske identitete pa močno vezana na poroko in materinstvo z zakonitim partnerjem, religijski kompenzator lahko bil alternativa za potrjevanje identitete samskih žensk.

Menimo, da se je pomen kompenzatorja in nagrad, ki so jih nudili redovi, zvišal tudi zato, ker je sočasno tekla sistematična verska prenova družbe. Lokalne cerkvene oblasti (škofje, duhovniki) so poskrbele za organizacijsko oporo (društva, družbe, tiskarne, časopisi, molitveniki ipd.) in za izvajanje papeževih strategij. Ker so bile ženske v dostopu do nagrad zaradi zgodovinskih in kulturnih okoliščin v času modernizacije bolj omejene kot moški in ker so zaradi zmanjšanih poročnih možnosti še težje prihajale tudi do nagrad, ki so izvirale iz poroke, menimo, da je bila njihova dovzetnost za sprejemanje religijskih nagrad in kompenzatorjev večja kot prej. Z vstopom v red so ženske dosegle dvoje: izstopile so s trga delovne sile, ki je bil ženskam izrazito nenaklonjen, in z maritalnega trga, kjer so bile zmanjšane možnosti za poroko. Poenostavljene razlage lahko delujejo tehnicistične in za religiozne ljudi morda nosijo premalo pomena. Morda bi rekli, da ženske v tistem času sploh niso iskale izobrazbe in zaposlitve, da vstop ni bil posledica njihovih poklicnih ambicij, pač pa da so te ženske predvsem želele pomagati pomoči potrebnim. Pri tem jim seveda ne moremo oporekati, vendar menimo, da se tudi v želji po pomoči drugim skrivajo številni in raznoliki motivi žensk in da je tudi tak argument že religijska predelava in poenostavitev družbene raznolikosti.

Z vstopom v red so si ženske vsaj potencialno izboljšale možnosti za preskrbljenost in varnost, hkrati pa so si zagotovile ugled in dostojanstvo. "V tem smislu lahko razumemo Kalanovo propagando, ki pri prepričevanju deklet za nunsko življenje govori tudi o tem, da se dekletu ni treba omožiti, saj ima zares srečno dekle za ženina samega Boga." (Leskošek 2002, 137) Samostan naj bi poskrbel tudi za njen materialni stan: "Že kar zadeva čast, je dobro preskrbljena, ni ji treba begati po svetu za koščkom kruha, za zidovjem živi zavarovana pred nevarnostmi sveta. Staršem ni treba zanjo skrbeti v nobenem smislu. Vso skrb za njeno premoženje, življenje, zdravje in dušo prevzame samostan." (Leskošek 2002, 137)

Medtem ko so bile samske ženske v svetu pogosto zasmehovane denimo kot "*stare device*" ali zasramovane kot nezakonske matere, je samsko življenje v samostanu predstavljalo ugledno izbiro. Pri tem ni nepomembno, na kak način je Cerkev utemeljila ugled redovnic. Ženske v samostanih so bile ugledne, ker so bile skromne, potrpežljive, vdane, pokorne. Ker so svoje profesionalno delo opravljale kot žene in matere. Brez delovnika, brez počitka in brez plačila. Od vstopa do smrti. Z vidika teorije racionalne izbire moramo dodati, da so ženske delale na up – da bodo torej plačilo prejele po smrti. V tem smislu je plačilo le obljuba o nagradi, ki jo Stark in Bainbridge (2007) opredelita kot kompenzator. Hkrati pa so že tukaj bile deležne

religijskih nagrad – pripadnost skupnosti, redovna obleka, udeležba v religijskih obredih in končno ugled.

Pomen in vpliv družbenih dejavnikov na redovniški fenomen smo preverili s primerjavo statističnih regij. V zgodovinskem in kulturnem smislu je slovensko narodnostno območje precej raznoliko. Regije so se med seboj razlikovale po možnostih izobraževanja in zaposlovanja, po migracijah in demografskem (ne)ravnovesju. Zaradi migracij moških so se regije med seboj razlikovale tudi v poročnih možnostih za ženske. Razlikovale pa so se tudi kulturno, denimo po strpnosti v odnosu do nezakonskih mater in nezakonskih otrok. Obmejne regije so se morale vseskozi ukvarjati še z narodnostnim vprašanjem in svojim drugorazrednim položajem, ki so ga imele v odnosu z Italijani ali Nemci. Cerkev in njene raznolike organizacije so opravljale različne dejavnosti in zastopale različne interese. Če so v osrednji Sloveniji zastopale konservativne klerikalne interese, tega ne moremo v celoti trditi za Primorsko, Koroško in Štajersko, kjer so igrale pomembno vlogo v emancipaciji slovenskega naroda izpod večinskih "velikih" narodov.

Regije se med seboj razlikujejo tudi po številu redovnic. Najmanj redovnic je bilo z območja Primorske, kjer je bilo dekliško šolstvo najbolj razvito in kjer so bile zaposlitvene in poročne možnosti za ženske največje. Največji delež redovnic je bil na Kranjskem, kjer je bilo šolstvo, zlasti dekliško, slabo razvito, kjer so bile zaradi velikih migracij moških poročne možnosti žensk zmanjšane in kjer je cerkvena regulativa na področju spolne morale imela močan vpliv na prebivalstvo. Tretji primer je Koroška, kjer so bile poročne možnosti zmanjšane za oba spola zlasti zaradi dednega prava, ki je oviralo poročanje tistim brez premoženja. Ker so se pari že po tradiciji poročali ob višjih starostih, je v regiji bilo mnogo več nezakonskih otrok in mater, odnos do njih pa bolj strpen kot v drugih regijah.

Na Koroškem je v primerjavi z drugimi regijami malo žensk vstopilo v redove, prav tako je bilo zanemarljivo malo članic Marijinih družb. Marijine družbe so tam bile redke in njihov razvoj je tekel počasneje kot drugod. Obstajale so kvečjemu dekliške, fantovskih, ženskih ter moških družb na Koroškem skorajda ni bilo. Tam naj bi bilo več nasprotovanja religijskim organizacijam, veliko smešenja, obrekovanja, zbadanja članic ipd. (Zalar 2001) Podobno velja tudi za goriško škofijo, Idrijo, Postojno in Vipavo, kjer dekliških družb ni bilo veliko, ostale pa so prej bile izjema kot pravilo. Iz tega sklepamo, da je bil vpliv Cerkve na upravljanje posameznikovega življenja v nekaterih statističnih regijah manjši kot v osrednji Sloveniji.

Prehod med tradicionalno in moderno družbo zaznamuje velika rast prebivalstva. Zaradi vojn in ekonomskih migracij, ki so v večji meri zadevale moške, je bilo demografsko ravnovesje med spoloma v prvi polovici 20. stoletja porušeno. Zaradi pomanjkanja moških so se zmanjšale poročne možnosti žensk, kar pa se ni odražalo samo na praktičnih vidikih življenja (denimo manjša varnost žensk), pač pa je imelo širše družbene učinke – kako potrditi žensko identiteto, ki je bila v tradicionalni družbi vezana na zakonsko zvezo z moškim. Vzpostavljale so se nove oblike družbenoekonomskih vezi, stare tradicionalne povezave so bile čedalje manj učinkovite. Spreminjajoče se družbene razmere je Cerkev označila za krizne in pozivala k "prenovi" družbenega reda. Ker v tradicionalnem okolju za socializacijo otrok v glavnem skrbijo ženske, je bilo za Cerkev toliko bolj pomembno, da je okrepila religioznost žensk in si zagotovila svoj vpliv nad njimi. Z vidika zagotavljanja vzgoje krščanskega "zaroda", ki naj bi se boril zoper vse bolj moderen svet, je poudarjanje naravnega poslanstva žensk, ki se je odražalo v izključevanju žensk iz javne sfere (domestifikacija), toliko bolj razumljivo. Strategija Cerkve je ob koncu 19. stoletja in v prvi polovici 20. stoletja pomenila korak nazaj k tradiciji, kjer je religija imela večji vpliv na različne sfere družbenega življenja. Da je bila Cerkev v tistem času bolj uspešna pri ponujanju religijskih nagrad in kompenzatorjev, povezujemo s tem, da so bile želene nagrade za določene segmente prebivalstva težko dostopne.

## 6. Upad števila redovnic na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja

Najbolj splošno rečeno, se bomo v šestem poglavju posvetili dvema vprašanjema:

1. Na kak način sta konfliktna in latentna sekularizacija vplivali na upad zanimanja za redovništvo v drugi polovici 20. stoletja?
2. Kakšne družbene nagrade in kompenzatorje redovi nudijo posameznicam v drugi polovici 20. stoletja?

### **Predstavitev hipoteze in delovnih vprašanj o upadu števila redovnic**

**Hipoteza 4:** Upad zanimanja žensk za redovniški poklic je v drugi polovici 20. stoletja povezan s kompleksom družbenih sprememb:

1. učinki konfliktna sekularizacije,
2. konec demografskega neravnovesja med spoloma,
3. povečanje sekularnih izobrazbenih in poklicnih možnosti za ženske,
4. pluralizacija spolnih identitet,
5. spremenjena in sekularizirana podoba ženske.

V državah, ki so po drugi svetovni vojni uvedle komunistični oziroma socialistični sistem, se je število redovnic občutno zmanjšalo takoj po drugi svetovni vojni. V ljubljanski škofiji se je število redovnic med letoma 1944 in 1959 zmanjšalo skoraj za polovico (45 %). O drastičnem zmanjšanju govori tudi Kolar, ko pravi, da je pred koncem vojne na naših tleh bilo okoli 2300 redovnic, dve leti po vojni pa naj bi jih bilo le še okoli 1300. (Kolar 2005, 278) Podatkov za države, ki so bile neposredno pod rusko komunistično oblastjo, nam žal ni uspelo pridobiti. Za Češko imamo podatek, da se je število redovnic v štirih desetletjih po drugi svetovni vojni s 7800 zmanjšalo na 2415 redovnic. (Vlček 2005, 58) Domnevamo, da se je največji upad redovnic tako kot pri nas tudi na Poljskem, Madžarskem, Češkem in Slovaškem zgodil v letih neposredno po drugi svetovni vojni. Iz podatkov Statističnega letopisa cerkve, ki ga izdaja Vatikan, je mogoče ugotoviti, da število redovnic tudi v teh državah konstantno upada od 60-ih let naprej. Podatkov za obdobje prej, letopis ne vodi.

Število vstopov v samostane je na zahodu naraščalo vse do sredine 60-ih let 20. stoletja. (Stark in Finke 2000, 131) Upad števila redovnic, ki se je na zahodu zgodil po letu 1965,

povezujemo s sekularizacijo življenja (Ebaugh in dr. 1996) in s spremembami v redovništvu, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil (Stark in Finke 2000). Drugi vatikanski koncil (1962–1965) je bil poskus Cerkve, da bi posodobila svoje organizacije in se tako bolj približala sekularizirani družbi ("aggiornamento"). Po mnenju hrvaškega sociologa Srđana Vrcana je strategija, ki jo je vpeljal drugi vatikanski koncil,<sup>130</sup> težila k aktivaciji katolikov v moderni sekularizirani družbi. Kot neke vrste animatorji naj bi verniki v moderno sekularno in pluralistično družbo vnesli določene vrednote in določene senzibilitete, ki jih sekularna kultura zanemara in podcenjuje. (Vrcan 1986, 199) Strategija se je odražala tudi na redovništvu. Redovi so opuščali lastnosti tradicionalnih meniških skupnosti in prevzemali značilnosti prostovoljnih društev in gibanj. S tem, ko so redovno življenje skušali približati posvetnemu, laškemu, so redovi opuščali posebne religijske nagrade. Medtem pa so v celoti ohranili visoke stroške (tri odpovedi) redovniškega poklica. Po mnenju Starka in Finkeja je cerkvena strategija, ki je bila sprejeta na drugem vatikanskem koncilu, zmanjšala privlačnost redov in zanimanje zanje. (Stark in Finke 2000)

Aktualne razprave o položaju Cerkve po drugi svetovni vojni se pri nas večinoma nanašajo na materialno in moralno škodo, ki jo je Cerkev s svojimi ukrepi povzročila povojna politična oblast. Umanjka pa razprava o dejavnikih, za katere menimo, da so prav tako pomembno vplivali na spremembe v redovništvu:

1. Cerkev in njene organizacije so škodo utrpeli že s prihodom Nemcev v začetku druge svetovne vojne.
2. Na redovništvo so vplivali tudi procesi, ki jih imenujemo latentna oziroma spontana sekularizacija.

Prvi del šestega poglavja bomo posvetili procesom konfliktne sekularizacije, ki so pri nas takoj po vojni vplivali na spremembe v gibanju števila redovnic. Poskusili bomo ugotoviti, na kak način se je proces latentne sekularizacije odrazil na slovenskem ženskem redovništvu. Drugi del pa nagradam, ki jih redovi kot religijske organizacije nudijo nudijo v drugi polovici 20. stoletja

---

<sup>130</sup> Vrcan pravi, da je od časov francoske revolucije to že tretja od strategij Katoliške cerkve.

### **6.1 Učinki konfliktne sekularizacije – po drugi svetovni vojni**

Nacistične oblasti so Cerkev pri nas skušale pridobiti za raznarodovalno politiko. Kjer njene ustanove niso želele sodelovati, so bile ukinjene, njeno premoženje pa zaplenjeno. Ko so Nemci zasedli Gorenjsko, so se škofjeloške in mekinjske uršulinke zatele v ljubljanski samostan, nekaj pa tudi k sorodnikom. (Kolar v ur. Kogoj 2002, 117–118) Ko so Nemci leta 1941 zasedli Maribor, so šolske sestre morale v nekaj urah zapustiti samostan, tako da samostanskega arhiva niso uspeli rešiti. 30 novink in 60 kandidatinj je odšlo na svoje domove, redovnice so se razgubile: nekatere so odšle k svojcem, druge v samostane, ki so bili pod italijansko okupacijo, tretje na Hrvaško in v Srbijo. (Palac in Kodrič 1986, 59) Nemci so vdrli tudi v samostan frančiškank v Slovenski Bistrici in sestre izgnali v koroške Tinje. Po dveh mesecih je predstojnica redovnice od tam poslala, da naj se vrnejo na svoje domove. Ena od njih pripoveduje, da se ni hotela vrniti domov, ker se je bala, da bi jo tam na silo vključili v ponemčevalno organizacijo Hitlerjugend. Zato je šla na Gorenjsko in se z drugimi redovnicami zaposlila v bolnici na Golniku. (s. Gregorija v Kramberger, 2006)

Jugoslovanska provinca usmiljenk – hčera krščanske ljubezni je bila z zasedbo Jugoslavije razdeljena pod različne okupatorje, stiki hišnih predstojnic s provincialnim vodstvom pa oteženi. Največ težav je imelo 28 hiš, ki so bile pod nemško oblastjo. Že takoj v začetku vojne so usmiljenke morale prenehati z delom v hiralnici v Radečah, v ljudskih kuhinjah v Celju in Ptuju, v bolnišnici v Konjicah in umobolnici v Novem Celju. Zapustiti so morale provincialno hišo v Radečah in Dom sv. Vincencija na Hotemežu. Kljub temu da so v ostalih zavodih z delom lahko nadaljevale, so bile nekatere sestre odpuščene. Jeseni 1941 so na pobudo graške provincialne hiše h graški provinci usmiljenk priključili tiste redovne hiše na Slovenskem, ki so bile pod nemško oblastjo. Nemška tajna policija je več kot 80 sester odpeljala v Gradec, od tam so jih premestili po različnih redovnih hišah. Kljub težavam so usmiljenke na naših tleh v času vojne odprle tudi nekaj novih postojank. (Rauh 2000, 61–65)

V procesu ponemčevanja so iz Štajerske in Gorenjske nacisti izseljevali izobražence, politične voditelje, duhovnike in učitelje ter odstranjevali vse, kar bi lahko oviralo uničenje slovenstva. (Juhant v ur. Benedik 1991, 227) Na Štajerskem in Primorskem je bila narodna zavest Slovencev zelo močna, saj se je že v desetletjih pred vojno utrdila pod raznorodovalnimi pritiski Nemcev in Italijanov. V teh območjih je Cerkev v narodnem boju proti zunanjemu okupatorju sodelovala s partizani. Medtem pa se je cerkvena oblast v osrednji Sloveniji v boju



zoper komunistične sile povezala z okupatorjem in tako sama prispevala k delitvi naroda. Po kapitulaciji Italije so Nemci okupirali Ljubljansko pokrajino in protikomunistične vaške straže organizirali v domobrance. 20. aprila 1944 so slovenski domobranci v Ljubljani prisegli zvestobo nemškim voditeljem. Njihovo število je do konca vojne raslo. Ob koncu vojne so se skupaj z Nemci umaknili na Koroško, od koder so jih zavezniki vrnili v domovino. Večina naj bi jih brez prič končala v množičnih grobiščih. (Juhant v ur. Benedik 1991, 229) Takoj po vojni so bila pričakovanja duhovnikov zelo različna. Na Štajerskem in Gorenjskem, kjer je bilo veliko duhovnikov izgnanih na Hrvaško ali v Srbijo, odvedenih v koncentracijska taborišča ali ubitih, ker so se zoperstavili okupatorju, so pričakovali, da bo povojna oblast njihovo trpljenje primerno ovrednotila. Na Notranjskem, Dolenjskem in v Ljubljani je zaradi sodelovanja cerkvenih oblasti z okupatorjem prišlo do razkoraka med verniki in duhovniki. (Pangerl v ur. Benedik 1991, 238) Takoj po vojni je za Cerkev pri nas sledilo prehodno obdobje. Cerkev je računala, da bo lahko obnovila versko življenje, ki je bilo med vojno močno okrnjeno. Vendar so ukrepi posvetne oblasti, ki so želeli ločitev Cerkve od države in umik vernosti v sfero posameznika, tako radikalno posegli v njeno delovanje, da je bila obnova verskega življenja za nekaj let zaustavljena.

Redove je po vojni prizadela agrarna reforma, s katero so oblasti že leta 1945 odvzele posest Nemcem, veleposestnikom, bankam in Cerkvi. Usmiljenke so skušale posest ohraniti tako, da so vsako od redovnih hiš predstavile kot individualno pravno osebo. Vendar so oblasti vso posest, ki je sodila pod njihovo provinco, združile in jim odmerile zemljiški maksimum. Ukinjene so bile vse zasebne šole in bolnišnice, s čemer so bila ukinjena delovna mesta, ki so jih zasedale redovnice kot pripadnice religijskih organizacij. Med ukrepi je bila tudi prepoved nošnje redovnih oblek v državnih službah. (Pangerl v ur. Benedik 1991, 238–239)

Že leta 1945 so usmiljenke odslovili iz šol, sirotišnic in vzgojnih zavodov z argumentom, da njihovo vzgoja ni primerna in da jih kot delovno silo dajejo na razpolago njihovim redovnim predstojnikom. Ker država ni imela dovolj usposobljenega kadra za delo v bolnišnicah, oblasti redovnic takoj po vojni še niso mogle odpustiti iz bolnišnic. Ker so redovnice v bolnišnicah delale po 16 ur ali celo 24 ur dnevno, je to pomenilo, da bi za nadomestitev ene redovnice potrebovali vsaj po dve ali celo tri civilne sestre. Od leta 1945 naprej so potekala pogajanja med slovensko oblastjo in predstavniki province usmiljenk. Provincialni redovni predstojniki so želeli podaljšati pogodbe, ki so jih redovi imeli sklenjene z upravami zdravstvenih zavodov. Minister za narodno zdravje pa je zahteval, da vsaka redovnica

individualno zaprosi za sprejem v državno službo. Leta 1945 so iz bolnišnic odpustili 29 usmiljenk – hčera krščanske ljubezni, naslednjega leta še 185. Kljub prošnjam, ki so jih redovnice naslovile na novega delodajalca, je država nadaljevala z odpuščanjem redovnic iz državnih služb. Večji val odpuščanja je sledil 8. marca 1948, ko so iz vseh bolnišnic po Sloveniji odpustili ženske, ki niso želele zapustiti reda. (Rauh 2000, 78–79) Da bi obdržale civilni in redovniški poklic, se jih je veliko odločilo za preselitev v druge republike takratne Jugoslavije. Večina jih je odšla v Srbijo, kjer takega predpisa ni bilo in kjer so redovnice v javni sferi obdržale večji ugled in boljše možnosti za profesionalne poklice. (Kolar 2005, 278) V Srbijo so slovenske usmiljenke šle že po prvi svetovni vojni, ko se je formirala nova država. Ko so srbski zdravniki spoznali njihovo delo, so jih povabili zlasti v zasebne bolnišnice. (Aktivna 2.1, 2010) Nekaj jih je po vojni odšlo v Makedonijo, kjer so imele eno od svojih hiš. Ustanovile so jo francoske usmiljenke, ki so v Makedonijo prišle iz Grčije že pred vojno.

Nekatere redovnice so takoj po vojni imele težave z oblastmi, ker so jih obsodili sodelovanja z okupatorjem. Članica reda slovenjebistriških frančiškank opisuje:

*V bolnišnici smo zdravili ranjence, nemške vojake, in partizane. Nam so bili vsi samo bolniki. Prav zato smo imeli po osvoboditvi velike težave. Oblast je zaprla našo predstojnico Lino Mlakar in vseh 15 medicinskih častnih sester. Skoraj vse so nas po 15 dnevih zasliševanja spustili, predstojnico pa zadržali v zaporu. Seveda smo bile takoj vse odpuščene iz službe. Šele s pomilostitvijo, ki jo je ukazal Tito, so nas razglasili za nedolžne. Tedaj sem odšla domov, a sem že po treh dneh prejela telegram, da smem nazaj v službo na Golnik. To je bilo septembra 1945. Mirno smo delali do decembra, ko je prišlo povelje, da moramo vse redovnice pisno podati prošnje za sprejem v službo, čeprav smo že delale. Tedaj jih je 22 dobilo odločbe, da morajo v 24 urah zapustiti službo. Sama sem bila sprejeta in sem naprej opravljala svoje delo. (s. Gregorija v Kramberger 2006)*

"Množičen" izhod slovenskih redovnic na jug Jugoslavije v pravoslavno okolje je bil mogoč iz več razlogov. Redovnice so tam že imele svoje postojanke. Ker je tam primanjkovalo usposobljenega bolniškega kadra in ker so tamkajšnji zdravniki z njimi imeli dobre izkušnje. Ker so bile sekularne storitve v Srbiji in Črni Gori precej slabše razvite kot pri nas, so

tamkajšnje državne oblasti sprejele usposobljeno in izkušeno delovno silo. S. Gregorija je skupaj z devetimi drugimi leta 1946 odpotovala v Cetinje v Črno Goro. Tja jih je povabil zdravnik, ki je bil na Golniku na specializaciji.

Za odhod v Črno Goro so se odločile, ker so upale, da jih /.../ *"tam morda ne bodo toliko preganjali."* (s. Gregorija v Kramberger 2006)

S. Ana Marija pripoveduje, da so redovnice v Črni gori /.../ *"ostale v službah, ki so jih opravljale že v stari Jugoslaviji, v bolnišnicah, šolah in vrtcih. Ko sem začela delati na internem oddelku bolnice Danila I., je bila tam samo ena civilna sestra, drugih osem smo bile redovnice. To se je v Sloveniji zdelo nekaj nezaslišanega, čeprav je po vojni primanjkovalo medicinskih sester, nas preprosto niso vzeli za delo. Za primer: samo v bolnišnici za pljučne bolezni na Golniku je pred vojno delalo čez 80 naših sester! Gotovo jih je bilo težko nadomestiti."* (s. Ana Marija v Kociper 2007a)

O tem, kaj je redovniška delovna sila pomenila za slovensko zdravstvo, je ob 50-letnici zdravstvenega strokovnega šolstva na Slovenskem zapisala Gradiškova: "Ob vsem tem katastrofalno akutnem pomanjkanju zdravstvenih delavcev pa so kmalu po končani vojni odšle iz bolniške službe še redovne sestre, ki so pred vojno v naših bolnišnicah opravljale vso neposredno nego bolnika." (Gradišek 1974, 150)

Redovnice, ki so delale na področju šolstva, so bile izpostavljene enakim ukrepom politične oblasti kot tiste v bolnišnicah. Septembra 1945 je posvetna oblast objavila novico, da se zaprejo vse zasebne gimnazije in se združijo z državnimi. Leta 1947 je bilo v Ljubljani še 91 uršulink, oblast je izdala odločbo, da se morajo izseliti iz svojih prostorov. Po deložaciji v jeseni 1947 je v Ljubljani ostalo osem uršulink, ostale so odšle v Škofjo Loko ali v sestrsko hišo v Varaždin na Hrvaško. Ker z delom na področju šolstva in vzgoje niso mogle nadaljevati, se je veliko redovnic zaposlilo v državnih uradih. Po službah so se vračale v redovno skupnost. Poleg razlastitve premoženja in razselitve samostanskih skupnosti, so redovnicam odvzeli volilno pravico, omejili so tudi število novih redovnic. (Kolar v ur. Kogoj 2002, 126, 129)

Predstojnica mariborskih šolskih sester je leta 1941 po okupaciji Maribora in po razselitvi sester odpotovala v Rim in z dovoljenjem papeža Pija XIII. sedež vrhovne uprave reda premestila v Rim. T. i. materina hiša reda šolskih sester, ki jo je po koncu vojne upravljala mariborska mestna občina, je bila v zelo slabem stanju. Ko so jo ponudili v upravljanje

redovnicam, te niso imele denarja niti za njeno popravilo niti za visoke davke, zato je leta 1952 prešla v državno last. Leta 1955 je skoraj polovica od 378 šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja mariborske province živelo zunaj sestrskih skupnost, brez da bi se udeleževale maše in ne da bi prejemale zakramente. Kar pomeni, da niso izpolnjevale osnovnih zahtev redovnega življenja. Okoli 50 jih je bilo zaposlenih v državnih službah in so živele zasebno. 102 redovnici sta živeli zasebno ali pri sorodnikih. (Palac in Kodrič 1986, 61–62) Koliko redovnic se je v letih neposredno po vojni odločilo za izstop iz samostana, zaradi pomanjkljivih oziroma nedostopnih podatkov ne vemo. Prvi razpoložljivi podatki o redovnicah iz ljubljanske škofije po drugi svetovni vojni so iz leta 1959:

Nekatere od teh redovnic še bivajo v redovnih hišah, čeprav so po večini razlaščne (karmeličanke v njihovi hiši na Selu v Ljubljani, uršulinke v Škofji Loki, Mekinjah in nekaj v Ljubljani, mariborske šolske sestre v Repnjah, uboge šolske sestre de Notre Dame na Strugi in v Trnovem, usmiljene sestre sv. Križa na Mali Loki pri Ihanu, pariške usmiljenke na Raki, Marijine sestre Čudodelne svetinje na Dobrovi in zagrebške usmiljenke v Kamniku), druge pa so ali v svetnih poklicih ali živijo privatno. (Letopis ljubljanske škofije in slovenskega dela reške škofije 1959, 115)

Karmeličanke pišejo, da so leta 1948 po razpustitvi samostana starejše redovnice dobile dovoljene in zapustile državo. Mlajše redovnice vize za tujino sprva niso mogle dobiti, zato so odšle na svoje domove ali se zaposlile v tovarnah. (Debevec 2005, 35–36) Kolar navaja, da so zaradi poostrenega nadzora in negativnega odnosa oblasti do redovnih ustanov, slovenske ženske v redove vstopale v tujini, zlasti na Hrvaškem, v Avstriji in Italiji. Ker ti vstopi niso zabeleženi v letopisih cerkve na Slovenskem, nimamo predstave o tem, koliko jih je dejansko bilo. Po vojni so na naših tleh z delovanjem prekinile naslednje ženske redovne skupnosti: sestre sv. Petra Klaverja, vizitatinke ali sestre obiskanja, frančiškanke Marijine misijonarke ter katehistinje evharističnega križarstva. (Kolar 2005, 278)

Povejmo, da so neposredno po vojni na naših tleh prenehale delovati tiste skupnosti, ki so že med vojno imele majhno število članic. Po podatkih letopisa ljubljanske škofije za leto 1944 je skupnost sester sv. Petra Klaverja v Ljubljani na Metelkovi ulici štela sedem članic, pet vizitatic je živelo v Ljubljani na Mestnem trgu. Enajst frančiškank Marijinih misijonark je živelo na Gorupovi ulici v Ljubljani. Kolar pravi (2005, 278), da so prenehale delovati zaradi

ukrepov povojnih oblasti, letopis ljubljanske škofije za leto 1967 pa navaja, da so tedaj v Ljubljani bile še tri redovnice tega reda. V Letopis Cerkve na Slovenskem iz leta 2000 je vpisanih 22 članic tega reda. Katehistinje evharističnega križarstva so na naša tla prišle šele 1936. Ker so bile kot skupnost šele v povojih, je toliko bolj razumljivo, da so jih vojni dogodki in ukrepi povojnih oblasti toliko bolj prizadeli.

Leta 1952 je bila iz univerze izključena Teološka fakulteta, božič je prenehal biti dela prost dan, verouk v šolah je bil ukinjen. (Juhant v ur. Benedik 1991, 233) Čeprav je leta 1952 Jugoslavija prekinila diplomatske stike z Vatikanom in se je položaj Cerkve v nekaterih ozirih še poslabšal, se je odnos države do Cerkve v določenih stvareh sčasoma izboljšal. Leta 1952 Cerkev odpre malo semenišče v Vipavi, država dodeli subvencijo za Teološko fakulteto, podeli dovoljenje za izdajo celotnega Svetega pisma ... (Pangerl v ur. Benedik 1991, 245) Večjo strpnost do Cerkve povezujejo z razločitvijo Jugoslavije izpod vpliva Rusije, ki je prinesla povezave z nemarksističnimi gibanji, z državami tretjega sveta in s socialdemokratskimi strankami zahodnega sveta. Leta 1960 se začne jugoslovanska oblast pogovarjati z vatikanskimi oblastmi. (Pangerl v ur. Benedik 1991, 246)

Leta 1966 sta Jugoslavija in Vatikan podpisala sporazum, v katerem je Vatikan pridobil popolno jurisdikcijo nad Cerkvijo v Jugoslaviji, kar je pomenilo svobodno nastavljanje škofov in nemoteno občevanje med škofi in Vatikanom. Po podpisu sporazuma so se začele obnavljati možnosti za obnovo delovanja religijskih organizacij. Z vključevanjem v nove oblike pastoralnega dela so si redovnice v Cerkvi izoblikovale nova delovna področja, ki pa so v glavnem zadevala poučevanje verouka. (Kolar v ur. Kogoj 2002, 134) Zanimivo je tudi, da se je v 70-ih letih vse bolj krčil tudi delovni prostor ameriških redovnic. Ebaughova pravi, da je v 70-ih letih veliko ameriških redov izgubilo lastništvo šol in zavodov, kjer so redovnice bile zaposlene. Vendar ne navede vzroka, zakaj je prišlo do izgube lastništva. Ameriške redovnice so se zaposlovale na različnih delovnih mestih v župnijski strukturi. Med letoma 1968 in 1982 se je podvojilo število redovnic, ki so delale na področju kateheze. (Ebaugh 1993, 142–143) Kar pomeni, da je tudi redovništvo v ZDA bilo podvrženo novim izzivom in se je soočalo s težavami. Le da v ZDA težave povezujemo zlasti s procesom latentne sekularizacije, pri nas pa predvsem s procesom konfliktne sekularizacije.

Sporazum med Vatikanom in Jugoslavijo je Cerkvi prinesel tudi druge ugodnosti: socialno zavarovanje duhovnikov od leta 1971 in redovnic ter redovnikov od leta 1985. V zvezi z

urejanjem zavarovanja je zanimiv primer misijonarke in redovnice Marije Sreš:

*"Škof Grmič me je leta 1980 obiskal na mojem domu in vprašal, če imam urejene te stvari. Ker jih nisem imela, je rekel, da se moram takoj naslednji dan oglasiti pri njemu, da bova to uredila, in danes sem mu za to nadvse hvaležna."* (Sreš – Priloga 1 v Bezjak 2003)

Od leta 1983 verske skupnosti niso bile več obdavčene, država je sodelovala pri obnovi cerkva ipd. Še zmeraj pa je bilo delovanje Cerkev omejeno na verske dejavnosti. Cerkev kot verska organizacija niso smela imeti t. i. vzporednih struktur: svojih šol, svojih dobrodelnih organizacij ... (Pangerl v ur. Benedik 1991, 245–249) "Cerkev se lahko vedno bolj posveča svojemu bistvenemu poslanstvu, vendar pa nima možnosti, da bi pripravila laiške vernike na vstop v javno življenje ter politično in kulturno udejstvovanje, ko bo za to nastopil čas". (Pangerl v ur. Benedik 1991, 251) Prizadevanja Cerkev so se v 80-ih letih nadaljevala v smeri, da bi ponovno lahko vstopila na vsa področja družbenega življenja in s tem okrepila vpliv, ki se je v desetletjih po vojni zmanjšal.

Kljub poslabšanju družbenega položaja redov, ki so ga prinesle zahteve in omejitve političnih oblasti takoj po vojni, so izkušnje nekaterih redovnic drugačne od "skupinske" usode. Denimo s. Konstantina je leta 1936 s tremi drugimi redovnicami iz bolnišnice na Golniku kot misijonarka odšla na Kitajsko. Tam je delala v sirotišnici in bolnišnici slovenskega zdravnika Janeza Janeža. Leta 1952, ko so bile sestre izgnane s Kitajske, se je vrnila v Slovenijo in do upokojitve leta 1978 spet delala v bolnišnici na Golniku. (s. Konstantina v Hanc 2008) Medtem ko so redovnice zaradi političnih razmer Slovenijo po drugi svetovni vojni zapustile in zaposlitev poiskale v tujini (npr. uršulinke, usmiljenke, karmeličanke), je s. Konstantina zaradi političnih razmer na Kitajskem pribežala v Slovenijo in tukaj dobila zaposlitev. Četudi so bili takšni primeri redki, se zdi pomembno govoriti o njih, saj omogočajo nove poglede na povojne razmere.

Po drugi svetovni vojni so redovi, ki so delovali na Slovenskem, hiše za vzgojo (formacijo) novih članic (novink) imeli v tujini: na Hrvaškem, v Italiji in Avstriji. Npr. uršulinca, ki je vstopila leta 1960, je po treh tednih kandidature v ljubljanskem samostanu, šla v noviciat v Varaždin na Hrvaško. Od osmih kandidat, ki so skupaj vstopile k uršulinkam, jih je v redu ostalo pet. Tiste, ki so imele zaključeno srednješolsko izobrazbo, je red usmeril v nadaljnji študij. Sama je študij nadaljevala v Zagrebu, kjer so redovnice fakulteto smele obiskovati v

redovni obleki. Meni, da pri nas v istem času, to ne bi bilo mogoče. (Aktivna 1.4, 2005) S tem smo želeli pokazati, da so bile za življenje skladno z redovniškimi pravili razmere v drugih republikah Jugoslavije nekoliko bolj ugodne kot pri nas.

## **6.2 Učinki spontane sekularizacije - po drugi svetovni vojni**

Na zahodu je bil družbeni položaj redov po vojni in do konca drugega vatikanskega koncila (1962–1965) bolj ali manj enak kot pred vojno. V državah, kjer je Cerkev tudi po drugi svetovni vojni ohranila svoj vpliv ter svojo moralno in organizacijsko moč, je število redovnic vse do konca 60-ih let naraščalo kot pred vojno. Zato je družbene dejavnike za upad števila redovnic na zahodu treba poiskati drugod. V času, ko na zahodu začne kontinuirano upadati število redovnic, kar se nadaljuje še danes, pa število redovnic pri nas prvič po drugi svetovni vojni celo nekoliko naraste. Pri razlagi sprememb v redovništvu v drugi polovici 20. stoletja si bomo pomagali z Dobbelaerjevim pojmom spontana sekularizacija.

### **6.2.1 Manjša rast števila redovnic v začetku 70-ih let 20. stoletja**

Iz grafa 1.1 in grafa 1.3 je razvidno, da je bilo leta 1971 število redovnic v ljubljanski škofiji nekoliko višje kot leta 1959 oziroma da je bilo v 60-ih letih nekoliko več vstopov kot v 50-ih. Trend manjše rasti se je po podatkih, ki jih imamo, nadaljeval do leta 1978. V obdobju enajstih let je v ljubljanski škofiji v redove vstopilo 72 žensk. Čeprav se je število redovnic konec 60-ih let na zahodu že začelo zmanjševati, je pri nas njihovo število nekoliko zraslo. To bomo povezali z izboljšanjem odnosov med Jugoslavijo in Vatikanom po drugem vatikanskem koncilu, ko sta leta 1966 državi podpisali poseben sporazum, t. i. Beograjski protokol. Jugoslavija se je med drugim obvezala, da bo /.../ "zagotovljena Cerkev svoboda opravljanja verskih poklicev in obredov, da ima Vatikan v duhovnih zadevah popolno jurisdikcijo nad Cerkvijo v Jugoslaviji, da je svoboden pri imenovanju škofov in da bodo stiki škofov z Vatikanom nemoteni". (Pangerl v ur. Benedik 1991, 247) Vatikan pa se je zavezal, da duhovniki verskega delovanja ne smejo zlorabljati v politične namene, kar mora veljati tudi za duhovnike, ki so bili zaradi povojnih razmer v emigraciji. (Pangerl v ur. Benedik 1991, 247)

Kljub omejitvam in oteženim pogojem, s katerimi so se redovi pri nas soočali, se njihovo delovanje in priseljevanje nista prenehali niti v času socialistične politične oblasti. Leta 1967

so se iz Avstrije v Slovenijo vrnile karmeličanke. Leta 1969 je skupnost hčera Marije Pomočnice na Bledu odprla hišo za novinke. Leta 1970 so šolske sestre v Beltincih odprle novo redovno skupnost. (ur. Bizjak 2007, 157, 177) Leta 1978 so svojo skupnost oblikovale klarise, ki jih na naših tleh ni bilo od ukinitve v času jožefinskih reform naprej. Leta 1987 so k nam prišle misijonarke ljubezni Matere Terezije iz Kalkute. Čeprav naj bi bile razmere za redove pri nas veliko bolj neugodne kot v drugih republikah, je večina redov, ki so delovali pred vojno, tudi po vojni ostala na naših tleh. Poleg redov pa so se po letu 1968 pri nas oblikovali ali naselili tudi t. i. svetni instituti. Leta 1968 je ljubljanski nadškof potrdil pravila za delovanje institutu Družina Kristusa Odrešenika. Od leta 1979 so pri nas prisotne Don Boskove prostovoljke.

Rahlo rast števila članic redov, ki je sledila podpisu sporazuma med Jugoslavijo in Vatikanom, bomo razumeli kot popuščanje učinkov konfliktne sekularizacije. Oziroma da ta ni imela več moči, kot jo je imela v času takoj po drugi svetovni vojni in do podpisa sporazuma med Jugoslavijo in Vatikanom leta 1966. Podoben trend se je pokazal tudi v gibanju števila duhovniških poklicev. Od leta 1946 do leta 1955, torej v devetih letih, je bilo 122 novomašnikov. Od leta 1966 do leta 1970, torej v štirih letih, pa 188. (Kerševan v ur. Roter 1982, 216) Vendar so bili ti učinki za verske poklice pri nas zgolj kratkotrajni. Od leta 1978 do leta 1985 se je število redovnic v ljubljanski škofiji zmanjšalo za 128 članic in vse do danes kontinuirano upada. Nadaljnjega upada tako ne bomo povezovali več s konfliktno sekularizacijo, pač pa s procesi spontane, latentne sekularizacije, ki je za žensko redovništvo pri nas imela enake učinke kot na zahodu.



### 6.2.2 Kontinuirano zmanjševanje števila redovnic

V vojni med kapitalističnim zahodom in komunističnim vzhodom je Cerkev (p)ostala zaveznica in podpornica kapitalističnega zahoda. Kapital in religija sta se v boju zoper komunizem združila. Kulturna klima na zahodu je bila v 50-ih letih, kljub modernizaciji življenja, ki se je odražala v razvoju množičnih medijev, bele tehnike, ki je prihranila delo v gospodinjstvu, v začetkih množičnega izobraževanja žensk ..., izrazito nazadnjaška. Za Veliko Britanijo Callum G. Brown pravi, da konservativni preobrat ni bil plod kulturne manjšine, pač pa del nacionalne kulture, ki se je odražala v knjigah, revijah in na radiu, prisoten pa je bil tudi v vsakdanji retoriki, ki je tekla med ljudmi in o ljudeh samih. (Brown 2001, 2–10)

Ker je bilo zaradi smrtnih žrtev druge svetovne vojne demografsko ravnovesje v 50-ih in v začetku 60-ih še zmeraj porušeno, lahko domnevamo, da so redovi v konservativni kulturni klimi samskim ženskam še zmeraj lahko uspešno ponujali svoje religijske kompenzatorje. Kulturni prelom z religijo se je na zahodu zgodil spontano, in sicer šele v 60-ih letih, ko je prišlo do množičnega izobraževanja in zaposlovanja žensk. Z emancipacijo žensk se je zlomila njihova "npravna" povezanost s Cerkvijo. S tem pa je prenehala delovati kompleksna mreža legalnih in družbeno sprejetih religijskih mehanizmov, ki so upravljali individualne identitete. (Brown 2001, 2–10) S prihodom novih generacij – rojeni leta 1945 so bili leta 1965 stari 20 let – se je po drugi svetovni vojni ponovno vzpostavilo ravnovesje med spoloma in pogostost porok je postala približno enaka za oba spola. "Sklepanje zakonskih zvez je postalo ponovno odvisno predvsem od posameznikove volje." (Šircelj 2006, 138)

Politične razmere pri nas so povzročile, da so se nekateri vidiki sekularizacije odvili dvajset let prej kot na zahodu in na konflikten način. Ker je povojna politična oblast na več načinov omejila delovanje redov pri nas, je omejila ali zmanjšala tudi ponudbo nagrad in kompenzatorjev, ki so jih ti ponujali pred vojno. Čeprav so bile poročne možnosti za ženske po drugi svetovni vojni tudi pri nas zmanjšane zaradi zmanjšanega števila moških v populaciji, redovi niso opravljali enakih funkcij kot pred vojno. Če redovništvo obravnavamo tudi v kontekstu spontane sekularizacije, se pokaže, da je ob političnih dejavnikih, ki vplivajo na delovanje in življenje posameznikov, treba upoštevati še kulturni vzorec.

### **6.3 Sekularizacija ženskega spola**

Za analizo ženskega redovništva v 20. stoletju na zahodu pa je pomemben še en vidik sekularizacije, in sicer sekularizacija glede na spol. V poglavju o konstrukciji ženske identitete smo govorili o spolno neenaki religioznosti, sedaj se bomo posvetili spolno neenaki sekularizaciji.

Britanski raziskovalec Callum G. Brown (2001) opozori, da moramo pri kompleksnosti zgodbe o sekularizaciji upoštevati dvoje. Prvič, kako datirati začetek sekularizacije. Ko nekateri preučevalci menijo, da sekularizacija traja že 250 let, ne upoštevajo uspeha religije v britanski industrijski družbi v 19. stoletju. Prav tako ne upoštevajo konservativnega obrata h krščanstvu, ki je na zahodu (Anglija, ZDA, Avstralija) nastopil takoj po drugi svetovni vojni in trajal vse do sredine 60-ih let 20. stoletja. V 50-ih letih je bil zahodni svet v spoštovanju konvencionalnosti in moralnih standardov še zelo konservativen in podoben tistemu okoli leta 1900. Npr. v Angliji je bilo leta 1900 še okoli 85 % porok cerkvenih, leta 1957 je bil delež cerkvenih porok še zmeraj 72 %. (Brown 2001, 6–12)

Drugič pa nas Brown opozori, da moramo pri razumevanju in datiranju sekularizacije v obzir vzeti religioznost žensk. V srednjem veku in v velikem delu zgodnje moderne dobe je bila ženska pobožnost predstavljena na način, da ženska "postaja moški". Ikone ženske pobožnosti, kot so mučenice in asketinje, so bile "maskulizirane". Okoli leta 1800 pa se zgodi premik in ženska religioznost postane središče krščanskega diskurza v Britaniji.<sup>131</sup> Po Brownovem mnenju je ena velikih mitskih preobrazb zgodnjega 19. stoletja feminizacija angelov. Vse do 1790 sta britanska umetnost in proza angela upodabljali kot moškega ali kot biseksualca z moškimi značilnostmi, ki je razkazoval genitalije. Njegov svobodni božanski duh je naseljeval nebo in zemljo. V zgodnji viktorijanski dobi angeli dobijo feminizirano podobo, vse pogosteje jih prikazujejo v domačem "zaporu" in vse manj prosto letajo. Ženske so postale angelske, vendar so ti angeli prikovani na dom. (Brown 2001, 58)

Med letoma 1800 in 1963 so bile ženske na zahodu temeljne nosilke religioznosti in so predstavljale oporo organiziranemu krščanstvu. RKC je svoje tradicionalne konservativne vrednote krepila in širila tudi zato, ker so ženske zaradi deprivilegiranega položaja

<sup>131</sup> Brown (2001, 12–13) govori o diskurzivnem krščanstvu kot o temelju, ki na višjem nivoju določa vedenje ljudi. Diskurzi o krščanskem vedenju so uradni, kadar prihajajo s strani Cerkve ali klera, javni s strani medijev, "skupnostni" s strani etnične skupine, ulice ali družine in zasebni, če jih razvije posameznik sam. Diskurzi se odražajo v vedenju, govorih, avtobiografijah, osebnih izpovedih, nekrologih ... Govor črpamo iz dominantnih medijev (popularne knjige, revije, nadaljevanke ...).

"potrebovale" religijske kompenzatorje. Redovnice pa niso bile samo porabnice "produktov" (nagrada in kompenzatorjev) religijskih organizacij, pač pa so jih tudi same pomagale ustvarjati in širiti ter na ta način pomagale utrjevati družbeni položaj Cerkve. Pri tem moramo dodati, da so se lahko udeleževale v glavnem le na pomočniških položajih, kjer niso imele možnosti vplivanja in sprejemanja odločitev. Cerkev in njene organizacije (redovi, družbe, bratovščine, krožki ...) so kot edini javni prostori za ženske /.../ "mesto njihovega duhovnega in moralnega oblikovanja in nadzorovanja ter tudi kaznovanja". (Jogan 2005, 597)

Cerkev je ženskam na en način res odpirala možnosti javnega delovanja, vendar je bilo njihovo delovanje strogo omejeno s katoliškimi načeli in regulirano s strani cerkve. Boj za ohranitev t. i. naravnega poslanstva žensk se je posebej okrepil v času, ko se je krepil tudi boj za pravice ženske. "Glede Marije je zanimivo to, da se je njeno čaščenje krepilo in dobivalo uradno spodbudo zlasti takrat, kadar je prihajalo do množičnih izzivov Katoliški cerkvi z izražanjem upornosti žensk." (Jogan 2005, 600)

Po Brownu so prav ženske povzročile sekularizacijo na zahodu, ko so v 60-ih letih 20. stoletja prelomile odnos s krščansko pobožnostjo. Razvnele so se razprave o tem, kako bodo ljudje konstruirali svoje življenje – svoje družine, spolno življenje, kulturne prioritete, moralne vzorce glede tega, katera oseba je "dobra" in katera "slaba". Poleg borbe za pravice homoseksualcev je tekla tudi borba za ženske. Od 60-ih let naprej je na zahodu naraščalo število žensk, ki se niso nikoli poročile in ki niso imele otrok, rasla pa je tudi povprečna starost žensk, ki so imele otroke.

To še ni pomenilo, da neporočene ženske, nezakonske matere, samske ženske ... niso bile več kristjanke, pač pa je pomenilo le, da je kompleksna mreža družbenih norm, ki so vse do sredine 60-ih let 20. stoletja določale individualno identiteto krščanske Britanije, izgubila svojo moč. Po Brownu se je v 60-ih letih sekularizacija izrazila v spreminjajočih se pogojih, ki so končno dopustili, da so se številni "grehi" otesli značaja nemoralnosti in postali družbeno sprejemljivi. (Brown 2001, 8) Naraščanje odpadništva žensk od Cerkve bomo povezali z omejevanjem nadzorovalne vloge Cerkve, s širjenjem necerkvenih institucij in njihovih pristojnosti, z možnostjo samostojne izbire med različnimi vzorci duhovnosti in moralnosti ter z odpiranjem zaprtih prostorov javnega življenja in delovanja ženskam: možnosti izobraževanja, volilna pravica ... (Jogan 2005, 597)

Zaradi učinkov konfliktna sekularizacije je sekularizacija žensk pri nas stekla hitreje kot na zahodu:

Tako so ženske v Jugoslaviji prej kot marsikje drugje dobile volilno pravico, pravico do razpolaganja z lastnino (angleške ženske še pred 40 leti niso mogle imeti lastnega bančnega računa), pravico do enakega plačila za enako delo (v anglosaškem svetu so to pravico dobile šele v drugi polovici sedemdesetih let, pri nas takoj po vojni), pravico do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, plačan enoletni porodniški dopust (kar je v primerjavi z drugimi državami izjemna redkost) in še bi lahko naštevali. Predvsem pa jih po drugi svetovni vojni nihče ni podil nazaj za štedilnike, kot so to organizirano počeli recimo Nemci ali Francozi, da o Američanih ne govorimo. (Jogan v Čepin Čander 2010)

Konfliktna sekularizacija, ki je omejila delovanje redov pri nas in zmanjšala pomen redovniških nagrad (izobraževanja in zaposlovanja), je spodbudila razvoj posvetnih možnosti in se vsaj na načelni ravni zavzela za enakopravno vključevanje žensk v javno sfero družbenega delovanja. Po drugi svetovni vojni je pri organiziranju žensk pomembno vlogo pri nas imela Antifašistična fronta žensk (AFŽ). V letih 1945–46 je oblast AFŽ določila naslednje naloge:

- podpora narodni oblasti,
- boj proti nepismenosti žensk,
- organizacija strokovnega izobraževanja, ki bo ženskam omogočilo vključiti se v proizvodni proces (potreba po delovni sili),
- organizacija pomoči zaposlenim materam (vrtci, varstvo otrok). (Ule 1993, 120)

"Tako kot v drugih nekdanjih socialističnih državah je tudi politika v nekdanji Jugoslaviji po drugi svetovni vojni spodbujala zaposlovanje žensk. Ta proces je dodatno pospeševala gospodarska nuja ali pa želja po doseganju višje življenjske ravni, kot bi si jo družina lahko zagotovila z le eno plačo." (Šircelj 2006, 180) Medtem ko je na zahodu še prevladovala ideologija o domestifikaciji žensk, so bile ženske v socialističnih državah vključene v delovno aktivno prebivalstvo. Politični sistem je ženskam, čeprav niso bile povsem enakopravne z moškimi, vsaj ideološko priznaval njihov prispevek k družbenemu blagostanju (npr. praznovanje dneva žena namesto dneva materinstva). "Ne kaže zanemariti niti dejstva, da je

pri nas delovni status bil (in je še vedno) predpogoj za upravičenost do različnih prejemkov, ki izboljšujejo ekonomski položaj družine." (Šircelj 2006, 180)

V družbah, kjer je industrializacija nastopila že pred drugo svetovno vojno, se je od 60-ih let naprej močno razvil storitveni sektor. Najbolj se je povečalo število tistih delovnih mest, ki so veljala za ženska (poučevanje, zdravstvena nega). Na delovna mesta, ki so jih sprva zasedale samske ženske, so sčasoma vstopile poročene ženske z večjimi otroki in nato še tiste s predšolskimi. Denimo v Franciji je ženska delovna sila med letoma 1975 in 1980 dosegla 70% rast. S tem, ko so se poročene ženske zaposlile, so ustvarile dodatne možnosti zaposlovanja žensk na področjih gospodinjenja, varstva otrok ... Po letu 1980 je bilo v Kanadi, Veliki Britaniji, na Norveškem, v Franciji, na Portugalskem in v ZDA zaposlenih več kot polovica žensk, starih od 20 do 65 let. (Ebaugh in dr. 1996, 174)

Poleg vse večjih zaposlitvenih možnosti pa se med letoma 1960 in 1980 povečajo tudi možnosti za pridobitev izobrazbe. "V začetku 70-ih let je vključenost žensk v srednješolsko izobraževanje (pri nas, op. S. B.) dosegla 50 %, do konca desetletja se je povečala na 76 %, do konca 90-ih let na 99 %." (Šircelj 2006, 122) Povečalo se je tudi izobraževanje žensk na univerzah, kar je pripomoglo k razvoju delovnih mest za ženske in njihovemu vstopu v menedžerska in nadzorna delovna mesta, ki so pred tem bila izključno moška. Čeprav se je povsod v industrializiranem svetu ohranila spolna segregacija in so ženske še danes slabše plačane kot moški ter so v večjem deležu zaposlene za krajši delovni čas, so strukturne spremembe, ki ženskam dajejo možnost izobraževanja in zaposlovanja v primerjavi s časom pred drugo svetovno vojno več kot očitne. (Ebaugh in dr. 1996, 174)

Po mnenju ameriških raziskovalcev (Ebaugh in dr. 1996) je ekonomski razvoj, s katerim so se izboljšale izobrazbene in poklicne možnosti za ženske, vplival na zmanjšanje števila redovnic. Samo v bolj industrializiranih (katoliških) družbah se pojavijo potrebne poklicne strukture, ki ženskam zagotovijo možnost socialnega napredka, ki je bolj privlačen kot socialne možnosti, ki jih ponujajo redovi. Če se bo nadaljeval trend, ki so ga ameriški raziskovalci opazovali za obdobje 1960–1990 na vzorcu 50 držav, bi moralo relativno število redovnic kontinuirano upadati tudi v prihodnosti. V zaključku raziskave poudarjajo, da poklicna struktura ni edino, kar vpliva na upad zanimanja za redovniški poklic. Pri analizi je treba upoštevati tudi zgodovinske, kulturne in organizacijske dejavnike. (Ebaugh in dr. 1996, 182) O teh smo bolj podrobno govorili v petem poglavju.

Spremembe na strukturni ravni pa (lahko) vodijo v predelavo ustaljenih kulturnih vzorcev, norm in vrednot, družbenih vlog, pričakovanj ... Zato se za razumevanje sprememb v ženskem redovništvu poleg neposrednih strukturnih pogojev zdi pomembno tudi razumevanje sprememb, ki se nanašajo na žensko identiteto in tudi na pluralizacijo spolnih identitet. Menimo, da je redovništvo v upadu tudi zato, ker tradicionalna vloga ženske, ki jo promovirajo redovi, ni usklajena s predstavami, ki veljajo za sekularizirano žensko vlogo. Zaradi razlik v pojmovanju redovi danes delujejo kot relikv nekega drugega, preteklega časa, v katerega se ženske ne želijo ali ne (z)morejo vrniti.

## **6.4 Pluralizacija vlog**

Po drugi svetovni vojni je v socialističnih državah k spreminjanju tradicionalne predstave o ženski vlogi prispevalo zlasti množično zaposlovanje žensk. Delovni status je pri nas bil pogoj za različne ugodnosti, ki jih je družina lahko prejela iz tega naslova. (Šircelj 2006, 180) Zaradi množičnega zaposlovanja žensk je status (ne)poročnosti ali (ne)materinstva pri ekonomsko aktivnih ženskah izgubljal pomen in učinke na njihove zaposlitvene možnosti. V starejših generacijah je bil med ekonomsko aktivnimi ženskami velik del žensk brez otrok (30 %). V generacijah, rojenih v letih 1952–1956, je bil delež teh žensk precej manjši (7 %). Tistih, ki niso imele otrok in so bile zaposlene, je bilo približno enako kot tistih, ki niso imele otrok in niso bile zaposlene. (Šircelj 2006, 212) Iz tega sklepamo na čedalje večjo pluralizacijo ženskih vlog. Njihovo "naravno poslanstvo" je vse manj oviralo udejstvovanje in udeležbo v različnih sferah družbenega delovanja.

Do spremembe ženske vloge je lahko prišlo le z redefinicijo in pluralizacijo pojmovanja t. i. naravnega poslanstva žensk. Poleg vse bolj številnih in raznolikih sekularnih možnosti je na žensko delovanje vplival tudi razvoj medicine v 60-ih letih. Z vse bolj razširjeno rabo kontracepcijskih sredstev se je na zahodu znižalo število rojstev. Spolna aktivnost ni več nujno zahtevala poroke – denimo zaradi strahu pred nezakonsko nosečnostjo. V Evropi se poveča naklonjenost do družinskega življenja brez sklenitve zakonske zveze, torej do življenja v zunajzakonski obliki, ki je /.../ "bilo dotlej omejeno le na posebne skupine parov, take, ki se iz ekonomskih ali pravnih razlogov niso mogli poročiti ali pa se iz ideoloških niso želeli. /.../ Tudi v Sloveniji je življenje v zakonskih skupnostih, ki je bilo do leta 1976 edini formalno priznani način življenja v skupnosti, postopoma začelo nadomeščati življenje v zunajzakonskih skupnostih." (Šircelj 2006, 143)

Kljub temu da se od 70-ih let zmanjšuje število žensk, ki bi bile dokončno samske zaradi pomanjkanja moških (torej zaradi demografskega neravnovesja), se v novejšem času povečuje število žensk brez otrok. Čeprav v Sloveniji tega še ni zaznati, se domneva, da se bo med ženskami, rojenimi od sredine 60-ih let in kasneje, število takih brez otrok povečevalo. Za najpomembnejši neposredni dejavnik rodnosti v sedanosti veljajo kontracepcijska sredstva. (Šircelj 2006, 137)

Pred drugo svetovno vojno je vsakega desetega otroka rodila neporočena ženska. Po vojni in

do sredine 60-ih let se ta trend znižuje. Od takrat dalje pa število nezakonskih otrok spet raste. Leta 1987 je bilo 20 % nezakonskih rojstev, leta 2002 pa 40 %. To pomeni, da se je spremenilo rodno obnašanje neporočenih. Če je v obdobju po vojni in do leta 1974 le polovica očetov otrok, rojenih v zunajzakonskih skupnostih, priznala očetovstvo, je v 90-ih letih delež takšnih moških presegel 90 %. Od leta 1976 so zunajzakonsko rojeni otroci po pravicah in odgovornostih izenačeni z zakonsko rojenimi. S temi spremembami se je spremenila tudi struktura neporočenih mater. Od 70-ih let dalje jih je vedno več iz višjih slojev, medtem ko so v preteklosti bile v glavnem iz nižjih socialnih slojev. (Šircelj 2006, 145–148)

### **Vprašanje celibata in istospolne usmerjenosti**

Sekularizacijo je mogoče opazovati kot spremembo na področju vrednotenja spolnosti. Religijski pomen "čistosti", ki se skriva v zaobljubi čistosti – enem od temeljev redovniškega poklica – v 60-ih letih začne izgubljati pomen. V tem smislu razprava o redovništvu dobi še eno priložnost: vprašanje odnosa do istospolno usmerjenih in njihovih možnosti udejstvovanja v družbi in v Cerkvi.

Da je "sproščanje" spolne regulative na zahodu pomembno vplivalo na upad števila redovnic, zgovorno priča citat iz knjige *Lesbian Nuns Breaking Silence* (1986) ameriških avtoric. Ena od redovnic, ki je v 60-ih izstopila iz reda, je zapisala:

*"Mogoče sem postala nuna, ker za časa mojega otroštva ni bilo drugih opcij kot odrasti in poročiti se s faksimilom svojega očeta ali pa postati redovnica. Že kot otrok sem vedela, da sem istospolno usmerjena, kaj naj bi pa drugega storila – postala sem redovnica!"* (Cordova v ur. Rosemary in Manahan 1986, 4)

V knjigi pripoveduje, da je kmalu po vstopu ugotovila, da subkulture znotraj redovniške populacije in take od zunaj na prikrit način in z lažmi uresničujejo svojo istospolno usmerjenost. Zapisala je, da je ogorčena nad prevarami in hinavščino izgubila vero v Kristusa, Cerkev in v redovno skupnost, ki naj bi osmešila zlasti njeno nedolžnost. Kmalu za tem je izstopila. (Cordova v ur. Rosemary in Manahan 1986, 12–13)

O tem, kakšen je delež istospolno usmerjenih med slovenskimi redovnicami (in če sploh je), ne moremo govoriti, saj nimamo nobenih podatkov. Da pa bi le razgrnili nekaj možnih



vprašanj, ki se dotikajo področja istospolne usmerjenosti, bomo navedli nekaj citatov ameriških redovnic, čeprav ne odražajo stanja pri nas niti ne odražajo stališč slovenskih redovnic o istospolni usmerjenosti. Zato jih ne moremo uporabiti za posploševanje. V disertaciji jih navajamo, da bi opozorili na še eno raziskovalno področje tega družbenega fenomena. Tabuiziranost teme v majhnem slovenskem prostoru namreč še ne pomeni, da katera od slovenskih redovnic ni imela podobne izkušnje, kot jo navajajo ameriške.

Redovnice, o katerih bomo govorili, v glavnem prihajajo iz urbanih delavskih okolij severovzhoda in srednjega zahoda Amerike in so v redove vstopale v 60-ih letih 20. stoletja. Veliko jih je iz italijanskih, nemških in irskih katoliških družin. Okolje primarne socializacije je tem ženskam ponujalo model žene in matere. *"Kontracepcija, splav, masturbiranje, homoseksualnost in spolni užitki so bili pregrešni in protinaravni."* (ur. Curb in Manahan 1986, XXII) V glavnem so vse, ki so bile vključene v raziskavo Manahanove in Curbove, obiskovale katoliško šolo, kjer so jih poučevale redovnice. V glavnem so bile prepričane, da ne želijo živeti življenja, kot so ga živele njihove matere.

*"V šoli sem občudovala redovnice, ker so bile neodvisne ženske. Še posebej se spomnim redovnice, ki me je učila literaturo in kreativno pisanje: bila je pametna, zabavna, močna, nekonformistka, atletinja in imela je moško ime. Hotela sem biti kot ona."* (Hashachar v ur. Curb in Manahan 1986, 61)<sup>132</sup>

*"Ko sem leta 1963 diplomirala, se nisem želela poročiti, sem pa hotela storiti kaj dobrega za svet."* (Margaret v ur. Curb in Manahan 1986, 77)<sup>133</sup>

*"Moja odločitev leta 1964, da vstopim v samostan, je bila poteza obupa in upora. Vedela sem, da se ne bom nikoli poročila in nisem želela v žensko katoliško šolo, ki sta jo obiskovali že mama in sestra. Želela sem služiti Bogu in slediti poti, ki jo je prehodila sestra Redempta, moja učiteljica, v katero sem bila zaljubljena."* (Redins v ur. Curb in Manahan 1986, 93)<sup>134</sup>

*"Vstopila sem pri osemnajstih letih. Nisem se želela poročiti in v tistih dneh je to bila edina alternativa poroki."* (Zarinah v ur. Curb in Manahan 1986, 126)<sup>135</sup>

*"V samostan sem vstopila, da bi živela 'popolno življenje' med ženskami, da bi se izognila poroki, da*

132 V samostanu je živela med letoma 1962 in 1968.

133 V samostanu je živela med letoma 1963 in 1965.

134 V samostanu je živela med letoma 1964 in 1967.

135 V samostan je stopila leta 1963 in je kot redovnica živela tudi v času pisanja avtobiografske pripovedi.

*dobila medicinsko izobrazbo, da bi živela pustolovsko kot misijonarka v Afriki, Koreji ali Južni Ameriki in da bi lahko svoje življenje posvetila ženskam in otrokom." (Marrow v ur. Curb in Manahan 1986, 291)<sup>136</sup>*

*"Kot otrok sem imela zelo pozitivno izkušnjo z redovnicami. Zato sem postala redovnica. Privlačile so me odrasle ženske, ki so bile drugačne od tistih, ki sem jih imela okoli sebe. Samske ženske, ki sem jih poznala, niso imele prijateljev in občutka za družino, kar so imele redovnice." (Hynes v ur. Curb in Manahan 1986, 309)<sup>137</sup>*

Redovna skupnost pa je za istospolno usmerjenega katolika legitimna alternativa le do trenutka, dokler sam ali kdo drug ne razkrije njegove spolne identitete. Ameriški duhovnik Nugent<sup>138</sup> se spominja svojih let v semenišču:

*"Imel sem številne strahove, vezane na homoseksualnost. V semenišču je bila homoseksualnost tabu tema. Včasih je kak študent preprosto 'izginil', ker so v njegovi sobi ponoči koga našli." (Collins 2001, 121–122) In ko pripoveduje o skupini homoseksualno orientiranih katolikov, ki se jim je posvetil kot duhovnik: /.../ "številni med njimi so bili bivši redovniki ali študentje bogoslovja, ki so bili zaradi svoje spolne orientiranosti odslovljeni iz Cerkve. Bili so globoko predani Cerkvi, vendar jih je ta zavrnila." (Collins 2001, 122)*

Povezovati besede homoseksualnost – redovnik – redovnica je bilo s stališča Vatikana škandalozno, Vatikan namreč še v 70-ih letih ni razlikoval med spolno usmerjenostjo in spolno aktivnostjo, pripoveduje Gramickova. (Collins 2001, 125–126).

Na osnovi pripovedovanj bivših ameriških redovnic lahko sklenemo, da je redovniški poklic z liberalizacijo spolnih vlog in spolnih identitet v 60-ih letih 20. stoletja izgubil smiselnost tudi za tiste, ki so v redove vstopali, da bi tako prikrili svojo istospolno usmerjenost ali da bi se z redovniškim življenjem "pred Bogom odkupili" zaradi svoje "grešnosti". Problematika t. i. zaobljube čistosti se zdi aktualna tudi danes, ko se Rimskokatoliška cerkev sooča z razkrivanjem pedofilskih afer. Katoliška cerkev svojih stališč do spolnosti (še) ni liberalizirala: kontracepcija, splav, istospolna usmerjenost ... (še zmeraj) veljajo za grešne in

---

136 V samostanu je živela med letoma 1964 in 1966.

137 V samostanu je živela med letoma 1965 in 1970.

138 Zaradi angažmaja na področju vključevanja istospolno usmerjenih v Katoliško cerkev je deležen sankcij vatikanskih oblasti. (Bezjak 2003)

nesprejemljive. Tudi v primerih, ko bi preprečevali denimo širitev smrtonosnega virusa HIV v Afriki. Odpoved spolnosti, ki jo Cerkev terja od članov redov in od duhovnikov, še danes skuša delovati kot večvredna alternativa posvetnemu necelibatnemu življenju. Uradna stališča Cerkve še danes ustvarjajo predstavo o dveh načinih življenja: o veselem, čistem in deviškem ter hedonističnem, neurejenem in nagonsem. Odpoved spolnosti pomeni nenehno bogočastje, kršitev te odpovedi pa sakrileg (bogoskrunstvo, svetoskrunstvo). (Papež 1999, 23) Tako v redovnem pravu beremo: "Zaobljuba 'vesele čistosti in devištva' naj bi veljala za velik izziv t. i. 'kulturi hedonizma', neurejenih nagonov in oboževanja spolnosti." (Papež 1999, 21)

### **Spremenjena in sekularizirana podoba ženske**

Spremembe v pojmovanju ženske identitete in ženskih vlog v družbi lahko opazujemo v podobah, ki so jih generirali (tiskani) mediji v prvi polovici 20. stoletja, in v tistih, ki jih generirajo danes.<sup>139</sup> V tradicionalnih okoliščinah je redovnica kot "Kristusova nevesta" povsem ustrezala podobi tradicionalne ženske: nežna skrbnost, krotka potrpežljivost, požrtvovalno sočustvovanje, duhovno materinstvo namesto biološkega. (Ušeničnik 1910, 732, 742, 750) Podobe žene-matere, vdove in device, ki jih je generirala Cerkev in so jih razširjale njene organizacije (npr. Marijine družbe), širšo podporo pa so jim vse do konca druge svetovne vojne zagotavljali klerikalni mediji, so utrjevale predstavo o ženskem "naravnem poslanstvu". S tem, ko so redovniški poklic opredeljevali kot najbolj ugledno alternativo, so vsaj posredno skrbeli za njegovo promocijo.

Ker so bile ženske pojmovane kot po naravi škodljive in zle, je bilo zanje toliko bolj pomembno, da so izkazovale svojo vernost in poslušnost Katoliški cerkvi – ki je bila v položaju verodostojnostne strukture. Da bi bile čim dlje od "hudiča", /.../ "je bil ženskam kot glavni navezni okvir za identifikacijo in kot glavni zgled za oblikovanje osebne identitete ponujan lik (blažene) Device Marije". (Jogan 2001, 22) Ključni lastnosti tega lika pa sta veliko trpljenje in njegova ljubezen do trpljenja. Ženska se je lahko z Marijo poistovetila le, če je mirno sprejela svoj preobremenjeni položaj. "S tem postane trpljenje samoumevno, znosno in vir iskanja odrešitve, ki pa je dosegljiva samo in edino tako, da se sprejme ta primarna lastnost pozitivnega lika." (Jogan 2001, 24)

Poleg sprejemanja trpljenja je žensko identiteto v prvi polovici 20. stoletja dopolnjevala tudi "čistost". Ženske so se idealni podobi ženske približale le, če so ostale zveste Bogu – v smislu

---

139 Primer take analize je delo prof. Mace Jogan (2001) Seksizem v vsakdanjem življenju.

celibata in spolne vzdržnosti in askeze nasploh. S podobami, ki so jih vse do konca druge svetovne vojne razširjali Cerкви naklonjeni mediji, so ženske opozarjali pred pogubo, izgubljenostjo in ničevostjo ter "sužnostjo hudiču", če bi opustile božje načrte, to pomeni, če bi se odmaknile od promovirane podobe. (Jogan 2001, 26–27) Redovniški poklic je v Cerкви veljal za idealno žensko vlogo in bil med vsemi vlogami najvišje pozicioniran. O tem smo že pisali v poglavju o konstrukciji ženske identitete. "Le krščanske junakinje, ki se žrtvujejo za druge, ki se kot device predajajo služenju Bogu, ki hodijo v misijone, hodijo po vzvišenih, nenavadnih stezah človekoljubja." (Slovenka v Leskošek 2002, 162)

Vse do druge svetovne vojne je v konfrontaciji med androcentrično seksistično publicistiko, ki jo je spodbujal konservativni cerkveni krog, in tisto, ki je bila emancipacijsko usmerjena in so jo spodbujale liberalne in tudi ženske sile, šlo za izrazito premoč "klerikalne publicistike". (Jogan 2001, 35) Zaradi moči in vpliva, ki ga je imela v družbenem življenju, je lahko Cerkev učinkovito poskrbela za razširjanje tradicionalne ženske podobe po katoliških načelih in merilih.

S sekularizacijo in pluralizacijo družbenega življenja pa se je spremenilo tudi razmerje med liberalnimi in klerikalnimi mediji. Čeprav ob koncu 20. stoletja v medijih še zmeraj prevladujejo androcentrične predstave o ženskah, pa ženska ni več skrčena na podobi žene-matere in Bogu vdane device, pač pa je prav nasprotno velikokrat predstavljena kot spolno privlačen objekt z idealiziranimi zahtevami o popolnem telesu in izraziti lepoti. Četudi mediji še zmeraj prispevajo k ohranjanju hierarhije med spoloma in žensko le redko predstavljajo kot mnogodimenzionalno bitje, ki je dejavno tudi zunaj doma (Jogan 2001, 47), pa so se v veliki meri razbremenili tradicionalne, religijske podobe o "sramožljivi in deviški ženi" kot idealu ženske.

Zanimalo nas bo:

- S kakšno podobo se danes srečujemo v tiskanih medijih pri nas?
- Ali ima ta podoba sploh kak vpliv na upad zanimanja za redovniške poklice?

## **6.5 Medijska podoba redovnice ob koncu 20. stoletja v Sloveniji**

Po Brownu se diskurzi izražajo v vedenju, govorih, osebnih izpovedih, doživljanjih, poročanju ... Javni diskurz, ki lahko vpliva na vedenje ljudi, odkrijemo z analizo medijev (časopisi, revije, knjige, nadaljevanke ...). (Brown 2001, 10–13) V nadaljevanju bomo obravnavo fenomena ženskega redovništva skušali aktualizirati tako, da bomo redovništva povezali s sodobnim javnim diskurzom – z govorom, ki ga je mogoče črpati v tiskanim medijih. V eni od slovenskih revij je novinarka zapisala:

*"Življenje za samostanskimi zidovi je drugačno, je posebno – nenaravno in 'nadnaravno'. Težko je obsojati in presojati, morda je res treba doživeti in zaživeti. A dokler na obrazih redovnih sester in bratov vidim nasmeh in srečo ter čutim sproščenost, tako dolgo verjamem, da je to ena od oblik življenjske sreče, ki je drugi pač ne moremo popolnoma razumeti."* (Čebular 2010, 35)

Poseben družbeni status, ki ga (lahko) uživajo redovnice, je stvar družbenega konsenza – zgodovine, tradicije, kulture – in je torej družbeni konstrukt. Z vstopom v samostan ženske dobijo status "posvečenih" in so odvzete od ostalih, "neposvečenih". Na osnovi statusa, ki izvira iz odpovedi pomembnim segmentom življenja in iz drugačnega načina življenja, lahko redovnice drugim služijo kot pozitivni ali negativni družbeni modeli. Njihova moč in vpliv sta odvisna ne samo od njihove osebne karizme, pač pa tudi od tega, ali redovi v družbi uživajo značaj verodostojnostne strukture. Ker je s sekularizacijo religijska interpretacija sveta izgubila legitimnost – ne le pred peščico intelektualcev, pač pa za široke skupine posameznikov ali za cele segmente družb –, so tudi religijske organizacije, katerih smisel je utemeljen na odnosu do Boga, izgubile svojo moč. (Berger 1969, 124–125) Potemtakem lahko sklepamo, da so tudi vloge, ki objektivizirajo cilje, smisel in namen religijskih organizacij, izgubile moč, ki so jo imele v predmodernih okoliščinah, kjer je religija bila v poziciji objektiviziranja kozmiziranega nomosa.

Kljub temu da novinarka v zgornjem navedku jasno priznava legitimiteto redovniškemu načinu življenja, hkrati priznava, da ga ne razume. Prav nedoumljivost, ki jo religijski diskurz pojasnjuje s pomočjo Boga (npr. božji klic kot razlog za vstop v samostan) in jo v medijski diskurz interpretira kot nekaj nedoločljivega in nerazumljivega, kot to, kar ostaja skrito za "tančico misterioznosti", je lahko izziv za sociologijo. Naš namen je iz mešanice misterioznosti in nedoumljivosti izluščiti tisto, kar je mogoče pokazati kot družbeno. Odbrati

torej tiste dejavnike, za katere po znanstveni poti lahko pokažemo, da so družbenega izvora. S kratko analizo prispevkov, ki so bili v zadnjem desetletju objavljeni v osrednjem slovenskem časniku Delu in njegovih prilogah (Ona, Nedelo, Slovenske novice) in so dostopni v spletnem arhivu časopisa, bomo skušali ugotoviti, kakšno podobo o redovnicah proizvajajo in razširjajo tiskani mediji.

Analiza, iz katere bi lahko izpeljali utemeljene zaključke, bi nedvomno zahtevala drugačen časovni okvir, pa tudi večji nabor različnih tiskanih medijev. Zanimivo bi bilo npr. poročanje o redovnicah v 70-ih letih, ko se je tudi pri nas odvil proces spontane sekularizacije, in v 90-ih, ko se je z novo državo pri nas začel spreminjati tudi odnos do Cerkve, primerjati s poročanjem v prvem desetletju 21. stoletja. Poleg časnika Delo bi bilo smiselno vključiti še Večer in Primorske novice, saj bi tako pokrili večji del javnega diskurza. Te časopise pa bi denimo primerjali še s katerim od katoliških časopisov (npr. Družina). Tako obsežne analize si v disertaciji iz več razlogov ne moremo privoščiti. Zato v nadaljevanju predstavljenih stališč nikakor ne gre posploševati in jih jemati za končna. Ugotovitve, ki bodo sledile, vidimo zlasti kot primarno analizo, ki bo odprla nove raziskovalne cilje za prihodnje delo.

Za analitične namene bomo izbrane članke v grobem razdelili v dve skupini:

- poročanje o redovnicah, ki veljajo za junakinje, požrtvovalne, trpeče, a vendar vesele in radostne;
- poročanje o bivših redovnicah, ki naj bi bile samostan zapustile zaradi ljubezni do moškega (zaljubljenost, poroka, nosečnost).

Po utrjevanju stereotipov, značajskih predstav o ženskah, lahko obravnavane prispevke razdelimo v tri skupine. Eni izpostavljajo:

- **pozitivne lastnosti:** redovnica kot Slovenka leta, redovnica kot prva častna meščanka Naklega in nominiranka za Slovenko leta, francoska redovnica na lestvici najbolj priljubljenih Francozov med ženskami uvrščena najvišje;
- **neverjetne lastnosti**, ki naj bi bile tipično moške, ampak jih opravljajo celo redovnice kot najbolj skromne, mile, ponižne in pasivne različice žensk;
- **negativne lastnosti:** redovnice, ki naj bi uživale marihuano, alkohol, masturbirale ...

V nadaljevanju bomo navedli primere, na osnovi katerih smo izoblikovali poskusne sklope predstav o redovnicah.

### 6.5.1 Poročanje o redovnicah kot junakinjah

Za "junakinje" bomo označili tiste redovnice, o katerih avtorji analiziranih prispevkov poročajo vzneseno, idealizirano in jih bralcem ponujajo kot vzor vrlin, kot ikone, h katerim naj stremimo.

Najbolj eksplicitno se je položaju ikone približala (sedaj že bivša) salezijanka **Vida Žabot**, ki je leta 1993 prejela naziv Slovenka leta.<sup>140</sup>

*"Sestra Vida Žabot, Slovenka leta, simbol harmonije, notranje lepote, čistosti, vedrine, ponosa, svobode." "Nedvomno je sestra Vida človek, ki zna človeku sestiti v srce. Pa pri tem niti ne potrebuje besed, dovolj je njen pogled, čist, globok, vabljev, topel ..." (Slovenka leta 2010)*

Tako so o Vidi **Žabot** mediji pisali leta 1994. **Medijsko prepoznavna je postala po tem, ko je uspešno posredovala pri odločitvah, ali se bo v njeni domači cerkvi v Razkrižju maša brala v slovenskem ali hrvaškem jeziku.** Na spletni strani, kjer so predstavljene Slovenke leta, **Vida Žabot** denimo ni predstavljena kot borka za pravice slovenskih katoličanov, pač pa predvsem kot ideal ženske, ki živi življenje, polno idealov. Nad druge ženske jo postavljajo lastnosti, ki, stereotipno gledano, izvirajo iz ženskega spola, kot da so iz njene narave torej: *je simbol harmonije, notranje lepote, čistosti ...*

**Miriam Praprotnik**, usmiljenka, je leta 2003 prejela naslov častna občanka Naklega, o čemer so poročali tudi v Delu v članku z naslovom: "Vse svoje življenje je spremenila v pomoč ubogim." To, da je medijsko zanimiva osebnost, potrjuje tudi obsežen prispevek o njenem delu in življenju, ki je bil leta 2007 objavljen v Nedelu. Leta 2008 je bila nominirana za Slovenko leta kot zdravnica, usmiljenka in misijonarka, ki v Albaniji že več kot 15 let vodi brezplačno ambulanto za reveže.

*"Morda je največje delo te skromne ženske ravno v tem, da ji uspe zbrati vsa ta nujno potrebna zdravila." (Kociper 2007b)*

---

<sup>140</sup> Bralci revije Jana uredništvu po lastni presoji predlagajo kandidatke za prestižni naziv. Med prispelimi predlogi uredništvo izbere okoli dvanajst imen, ki so se najpogosteje pojavila. Iz tega ožjega izbora bralci dokončno izberejo zmagovalko.

Časnik Delo je v kratkem prispevku z naslovom Angel kairskih zbiralcev smeti (2008) poročal tudi o Francozinji Madeleine Cinquin oziroma sestri **Emanuelle**, ki je leta 1994 na lestvici najbolj priljubljenih ljudi v Franciji zasedla šesto mesto. V ženski konkurenci je premagala vse estradnice (npr. Juliette Binoche, Cathrine Deneuve) in se postavila ob bok slavnemu nogometasu Zinedinu Zidanu. Redovnica je zaslovela, ko se je leta 1993 pri 85 letih vrnila iz Egipta in francoski javnosti spregovorila o svojem življenju med revnimi prebivalci Kaira, ki se na smetiščih preživljajo s prebiranjem odpadkov. Redovnica se je odkrito in brez zadržkov zavzela za uporabo kontracepcije in za ukinitve celibata duhovnikov. (Gentleman 2004) Primerov tovrstnih junakinj, ki bi se zavzele za spremembo nauka ali stališč RKC, v slovenskem medijskem prostoru nismo zasledili.

### 6.5.2 Poročanje o bivših redovnicah

Ko se je bivša redovnica Vida Žabot poročila, je revija Jana objavila pogovor in fotografije "*vnovične neveste*". Novinarka je v prispevku zapisala:

*"Seveda me je najbolj od vsega zanimalo, kako se počuti kot poročena žena. Navsezadnje ni prav veliko nun, ki bi si dovolile zaživeti življenje z resničnim moškim. Zakonsko življenje ji godi. Žari, čeprav gara od jutra do mraka. Pa je zato zvečer nikoli ne boli glava, se pošali, in ob vseh prijetnih družinskih obveznostih najde čas za pisanje."* (Krišelj Grubar 2010)<sup>141</sup>

Slovenski mediji so pisali tudi o razlogih za izstop znane hrvaške redovnice **Bernardice Juretič**. Npr. Delo leta 2001.

*"Razlogi so osebni. Nisem niti noseča niti se ne bom poročila," je priljubljena Bernardica, stara 38 let, v izjavah za javnost potešila hrvaški tisk, ki je sicer neredko pisal o bolj ali manj nepreverjenih zlobnih zgodbicah iz njenega zasebnega življenja."* (Juretič v Žerjavič 2001)

Ali Delo oktobra 2002. Čeprav je z izstopom "izgubila avreolo nedotakljivosti", /.../ "*je njeno zasebno življenje nadvse mikavna tema*". O tem naj bi kazali naslovi o njeni skorajšnji poroki:

*"Ko sem prebrala v časnikih, da se možim s Tiborjem, sem pomislila: 'Škoda, da ni res. Nič ne bi imela proti.'" je odgovorila bivša redovnica, ki je izstopila po 20 letih samostanskega življenja.*" (Neposredna nekdanja redovnica, 2001)

---

141 Dostopno prek: <http://www.jana.si/aktualno/ljudje/Kriz-v-meni.html> (30. maj 2010).



*"Ko je prekršila celibat, je bila javnost prepričana, da je to storila, ker se je zaljubila ali pa pričakuje otroka. Pa ni bilo ne eno ne drugo, čeprav je najpogosteje tako."* (Neposredna nekdanja redovnica, 2001).

Z ocenami, stališči in sklepi, do katerih mediji pridejo na osnovi posamičnih medijsko izpostavljenih primerov, se lahko v javnem diskurzu potrjujejo in utrjujejo prepričanja, kot denimo, da je za ženske v redovih največji manko moški. Na ta način pa sta poenostavljena kompleksnost redovniškega življenja in raznoterost vzrokov za vztrajanje v njem ali odločitev za izstop.

### **6.5.3 Utrjevanje značajskih potez o redovnicah**

Pri utrjevanju stereotipov o redovnicah, ki so del stereotipov o ženskah, bomo razločili med tistimi:

- ki redovnice utrjujejo kot pozitiven lik,
- ki jih označujejo za negativne, ker niso skladne s predstavami o redovnicah,
- ki so prikazovani kot neverjetni – ki torej dokazujejo neskladje med družbenimi predstavami o redovnicah in resničnim življenjem redovnic.

#### **Primeri navajanja pozitivnih lastnosti:**

Intervju s sestro **Miriam Frančiško Praprotnik**, rojeno leta 1924 v Naklem na Gorenjskem, redovnico usmiljenko, zdravnico. V red je vstopila leta 1960 v Beogradu. 30 let je delala v bolnišnici za pljučne bolezni v Peći na Kosovem. Po upokojitvi že več kot petnajst let nabavlja zdravila in vodi lekarno za najbolj revne v Draču v Albaniji. Prispevek z naslovom *Z Gorenjskega prek Kosova v deželo orlov* je bil objavljen v Nedelu 4. novembra 2007. Primeri utrjevanja pozitivnih (ženskih) lastnosti (stereotipnih predstav):

- *"sestra Miriam še vedno hodi po poti ljubezni in dobrotništva";*
- *"drobna ženica, prepolna energije /.../ nas je bistro pogledala, pričakujoče kot mladenka";*
- *"bile so kot radovedne najstnice, ki na pol skrivaj opazujejo, kdo je prišel na obisk";*
- *"mlajše sestre hitro postrežejo /.../ in po tiho klepetajo";*
- *"sestra Miriam je med pogovorom umirjena, govori počasi in brez odvečne gestikulacije, le oči goreče pobliskavajo izza tenko uokvirjenih očal";*
- *"nasmeh nikoli ne izgine z njenega obraza";*

- *"odločna ženska je izziv sprejela brez oklevanja"*. (Kociper 2007b)

Redovnica frančiškanka **Ana Marija Vodeb**, rojena leta 1936 v Mariboru. V samostan je vstopila leta 1962 in do upokojitve v Črni gori delala kot medicinska sestra. Prispevek z naslovom *Pavlina, od zdaj naprej boš sestra Ana Marija!* je bil objavljen v Nedelu 11. februarja 2007.

- *"Oči iskrivo poblisnejo izza očal in dajo sicer umirjenemu obrazu malce nagajiv videz, roka pa nedolžno pogladi snežno beli rob črne redovniške rute"*;
- *"mladostna gospa pri sedemdesetih"*;
- *"skromno pristavi"*;
- *"mati neštetihih otrok"*. (Kociper 2007a)

Oba analizirana prispevka je napisala ista novinarka.

#### **Primeri navajanja neverjetnih lastnosti o redovnicah**

Redovnica frančiškanka **Ana Marija Vodeb**, rojena leta 1936 v Mariboru. V samostan je vstopila leta 1962 in do upokojitve delala kot medicinska sestra v Črni gori. Prispevek z naslovom *Pavlina, od zdaj naprej boš sestra Ana Marija!* je bil objavljen v Nedelu 11. februarja 2007.

- *"Hja, res si težko predstavljamo krhko redovnico v dolgem črnem krilu, kako stoji ob cesti ob odprtem motorju dobrega starega volkswagna in brklja po njem z izvijači in ključi"*;
- *"Tudi računalnika se ni ustrašila. /.../ Ko so se pojavili računalniki, se jih je preprosto naučila uporabljati"*;
- *"Ko sem prišla na Cetinje, sem nekako neuradno prevzela vlogo samostanskega hišnika (smeh). Saj veste, popraviti je bilo treba to in ono, zdaj so puščali radiatorji na centralni napeljavi, drugič je bilo treba zamenjati tesnila na pipah, pokvaril se je mlinček za kavo"*. (Kociper 2007a)

V rubriki *Svet so ljudje* na zadnji strani Dela je bil 18. aprila 2006 objavljen kratek prispevek z naslovom *Greh sestre Pavle*. Poljska redovnica si je prislužila pozornost časnika Delo s tem, ker se je napila alkohola. Že prvi stavek utrjuje predstavo o ženski kot majhni in drobni, ki si zasluži pozornost, ker se je približala moškim zmogljivostim:

*./.../ "tolikšna količina je celo za močnega, odraslega moškega skoraj smrtonosni odmerek. ./.../ Prav s tolikšnim odmerkom je redovnica Ewa S. iz Krzeszów, znana kot sestra Pavla, majhna, drobna, energična oseba, vozila traktor s plugom po vasi blizu Jelenje gore na jugozahodu Poljske." (Greh sestre Pavle, 2006)*

V prispevku je jasno prikazana ločnica med "običajnim" življenjem, torej zunaj samostana in življenjem v samostanu, ki deloma temelji na praktičnih razlikah v življenju deloma pa predstavah o samostanskem življenju:

*"Vas in samostan sta dva svetova, ločena z visokim, sivim zidom. Za njim je s 30 benediktinkami v delu in molitvi teklo resno življenje sestre Pavle. Edino ona je smela ven: ker je imela edina voziški izpit, se je vozila po opravkih, s traktorjem na polje, s seatom toledom pa po nakupih." (Greh sestre Pavle, 2006)*

Prispevek utrjuje predstavo o resnem, utečenem in umirjenem življenju točno določene redovnice. Čeprav se postavlja vprašanje, ali je predstava o življenju *benediktinske skupnosti v nekem poljskem samostanu stereotip ali preverjena informacija. Zaradi klavzure, ki omejuje pretok informacij med samostanom in okoljem, samostanska skupnost upravlja s tem, katere informacije bodo prišle v javnost. Alkoholizirana redovnica je v prispevku predstavljena kot zanimivost, kot neverjetnost, kot popolno nasprotje siceršnjega življenja v navedenem samostanu in je odraz stereotipnih predstav o samostanskem življenju.*

### **Primeri navajanja negativnih lastnosti o redovnicah**

Bivša hrvaška redovnica **Bernardica Juretič**, magistrica psihologije, se je rodila v Omišu pri Splitu leta 1963. Na Hrvaškem je znana po tem, da se je borila proti odvisnostim od drog in ozdravila več kot 200 zasvojencev. Leta 2001 ji je splitski župan podelil plaketo za deset let predanega humanitarnega dela z zasvojenci. Po 20 letih je izstopila iz samostana. Prispevek z naslovom *Neposredna nekdanja redovnica* je bil objavljen v Delu 5. oktobra 2002.

- *"Očitajo ji, da je kadila marihuano: res, enkrat je potegnila, s kolegi, da bi jo kasneje znala prepoznati."*
- *"Očitajo ji, da je preklinjala, kar ni res. To ni njen slog."*
- *"Pa še to ji očitajo, da se je slikala z znanim erotskim fotografom Lupinom."*  
(Neposredna nekdanja redovnica, 2002)

"Sestra Emmanuelle, 99-letna francoska redovnica s kulturnim statusom nacionalne svetnice, s pravim imenom **Madeleine Cinquin**, je spravila svoje rojake v osuplost," so zapisali v kratkem prispevku z naslovom Stara sem sto let in bi vam rada nekaj povedala v Delu 26. junija 2008. V avtobiografiji, ki je izšla po njeni smrti, naj bi pripovedovala o svoji "divjii mladosti":

- "Mislila sem samo na zabavo. Rada sem plesala, in to z lepimi fanti."
- "V Tuniziji se je zaljubila v »očarljivega inteligentnega moškega«."
- "Vendar je prepirljiva redovnica, ki je nekoč papeža Janeza Pavla II. prepričevala o nujnosti kontracepcijske tabletko, ostala neomajna in tega ne obžaluje."

V kratkem prispevku z naslovom Razkritja sestre Emmanuelle, ki je v Delu izšel dva meseca kasneje (27. 10. 2008), je sledilo nadaljevanje:

- "V mladosti je masturbirala in tudi kasneje v življenju premagovala seksualne skušnjave." (Razkritja sestre Emmanuelle, 2008)

Z navedenimi primeri smo želeli pokazati, s kakšno podobo redovnice so se bralci srečali ob prebiranju navedenih člankov. V obravnavanih prispevkih so redovnice prikazane kot junakinje – to so tiste, ki jim družba podeli priznanje zaradi njihove požrtvovalnosti, odpovedovanja in popolne predanosti socialno ranljivim. Redovnice se odpovejo svojemu zasebnemu življenju in se posvetijo drugim, ne da bi za to pričakovale plačilo. Pri tem so pripravljene potrpežljivo prenašati vse trpljenje in hkrati ohranjajo skoraj otroško igrivost in iskričnost, kar daje vtis, da jih požrtvovalno delo in trpljenje, ki ga takšno življenje terja, veselita in ju dostojno prenašajo. V nobenem od obravnavanih prispevkov se redovnice niso kritično opredeljevale do reda ali nad razmerami v Cerkvi.<sup>142</sup> V obravnavanih prispevkih mediji o redovnicah poročajo tako, da prispevajo k vzdrževanju podob o drobnih, skromnih, potrpežljivih in ustrežljivih ženskah.

Drug primer je poročanje o tistih, ki so iz samostana izstopile. Velik del ugibanj se v primeru izstopov nanaša na ljubezen do moškega, do spolnosti ... V obravnavanih prispevkih so v ospredju poročanja vprašanja kot denimo: Ali so se redovnice zaljubile, ali se bodo poročile, ali so imele spolne odnose, ali in kako so shajale brez spolnosti? V enem od prispevkov je novinar zapisal, da je izstop iz samostana v večini primerov povezan z ljubeznijo do moškega.

---

<sup>142</sup> Večkrat se je do institucije kritično opredelila Vida Žabot, vendar ne smemo pozabiti, da se je to zgodilo, šele ko je izstopila. (Bezjak 2003)

V primerih, ki kažejo odstopanje od družbenih pričakovanj o redovnicah, so mediji kot grešno navajali kajenje marihuane, pitje alkohola, preklinjanje, ljubezen do realnega moškega ... Vedenjski odkloni, ki jih v širšem družbenem okolju sprejemamo z veliko mero strpnosti (preklinjanje, alkohol) ali so celo v funkciji vrednot (ljubezen do moškega), so v prispevkih označeni in predstavljeni kot veliki prekrški, ki pa se zgodijo v redkih primerih.

Taki primeri poročanja o redovnicah nas ne seznanjajo s tem, da imajo tudi redovnice povsem običajne, "tuzemske", "človeške" težave kot drugi "običajni" ljudje. Pač pa z "manjšimi grehi", ki so predstavljeni kot "veliki", utrjujejo predstavo o resnični posebnosti in izjemnosti redovnega življenja. Prispevek, v katerem Delo poroča o poljski redovnici, ki je vinjena upravljala vozilo in bila zaradi tega finančno kaznovana, ustvarja vtis:

1. da se je zgodilo nekaj izjemnega, kar je vredno pozornosti širše slovenske javnosti,
2. ker poročajo o redovnici iz odročnih predelov Poljske (samostan je v neki vasi, ki je od Varšave oddaljena osem ur vožnje z avtom), vzbujajo vtis, da tega pri nas ni,
3. posredno ustvarja vtis o moralni neoporečnosti celotne redovniške populacije.

Na tem mestu omenimo, da nas je ena od slovenskih redovnic opozorila, da je v redovniški in duhovniški populaciji alkoholizem prav tako pogost kot sicer v naši družbi. "Četudi si zatiskamo oči in ne priznamo drugim, se je že zgodilo, da se je sestra pri kosilu zgrudila od alkohola. Ampak Bog ne daj pri nas o tem govoriti." je povedala ena od redovnic.<sup>143</sup>

### **O feminizmu ameriških redovnic**

V 40-ih letih 20. stoletja je ameriški urad National Science Foundation razpisal štipendije za študij na univerzah. Pri kandidaturi za pridobitev štipendije so bile ameriške redovnice izredno uspešne. Tako je v sredini 50-ih več tisoč ameriških redovnic obiskovalo tečaje na sekularnih in katoliških univerzah, s ciljem, da bi se dodatno usposobile predvsem za delo v šolah. Spodbudo za dodatno izobraževanje redovnic je predstojnicam dal tudi tedanji *papež Pij XII.*, ko je priporočil, da naj bo izobrazba redovnic vsaj takšna kot izobrazba laikov. S tem so redovi postali garancija za pridobitev srednješolske izobrazbe. To je bil čas, ko je v ZDA v redove hkrati vstopilo po 60 ali 70 žensk. (Ebaugh 1993, 133–136)

Odkar so ameriške redovnice v 60-ih letih stopile iz klavzure in se začele družiti z laiki, so vključene v skorajda vsa civilna gibanja v Ameriki. Sodelovale so denimo na protestih za boljše plače delavcev in na demonstracijah celo vodile obiralce grozdja. Njihovi samostani,

---

<sup>143</sup> Zaradi spoštovanja zasebnosti njenega imena ne bomo navedli.

šole, bolnišnice in drugi zavodi so bojkotirali nakup grozdja ... Sodelovale so v protestih proti vojni v Vietnamu. Pri tem ne samo da niso imele podpore cerkvenih oblasti, ampak so jim škofje celo nasprotovali. Prilagoditve redovnega življenja po letu 1965 so se kmalu izrazile kot odkriti feminizem in upor Cerkvi, ki jo vodijo moški. (Ebaugh 1993, 133) Nealova je v 90-ih letih analizirala nekaj sto konstitucij ameriških redov, ki v Rimu čakajo na odobritev, in ugotovila, da je vsem skupen boj proti socialnim neenakostim in seksističnim strukturam, ki ženskam onemogočajo polno udeležbo v družbi. (Ebaugh 1993, 144–147)

V 80-ih in 90-ih letih so se ameriške redovnice odkrito istovetile z ženskim gibanjem in svoje poslanstvo v Cerkvi videle tudi kot boj zoper moškosrediščno Cerkev. (Ebaugh 1993, 133)

Kljub njihovim aktivnostim so ameriški mediji vse do 80-ih let redovnice prikazovali kot dobre sestre, skrite v samostanih, zavite v neudobne redovne obleke, spoštljive v odnosu do klerikov, naivne, sramežljive in nekompetentne, kadar je šlo za sekularno življenje. V 80-ih letih, pravi Ebaughova (1986), so prekinili tradicijo poročanja o redovnicah kot o "dobrih sestrah iz včerajšnjega dne"<sup>144</sup> in začeli poročati o t. i. novih redovnicah, ki so brez redovnih oblek stopile iz klavzure in se na ulicah začele potegovati za mir, državljanske pravice, ekonomsko in socialno pravičnost, lobirale v političnih uradih in nasprotovale vatikanskim oblastem (tožile škofo in pravde celo dobile), Cerkev soočale z vprašanji kontrole rojstev, splava, ženskih pravic ... Thompsonova (1986, 289) pravi, da je medijsko prikazovanje takih neskladij med "starimi" in "novimi" redovnicami posledica nepoznavanja ženskega redovništva. Pravi, da so redovnice na neki način zmeraj bile inovatorke, reformistke, revolucionarke, saj so ustanovljale redove, jih prenavljale, če so obstoječe ocenile za neustrezne.

Medtem ko se ameriške redovnice odkrito deklarirajo za feministke po jeziku, ki ga uporabljajo, poslanstvu, ki ga opravljajo, in po zastavljenih ciljih (Ebaugh 1993, 142), pa imamo sami iz pogovorov s slovenskimi redovnicami precej drugačne izkušnje. Slovenske redovnice o emancipaciji in feminizmu nasploh govorijo zelo kritično. Že na uporabo pojmov, ki smo jih črpali iz ameriške literature, so se redovnice odzivale kritično in negativno. Videle so jih zlasti kot upor strukturi, kot drugačno, nesprejemljivo in nedopustno razmišljanje, ki je v nasprotju s predstavami o ženskem redovniškem poklicu. O feministkah so govorile kritično

---

144 V filmih so jih upodabljale Audrey Hepburn (The Nun's Story, 1959), Loretta Young (Come to the Stable, 1949), Ingrid Bergman (The Bells of St. Mary's, 1945).

kot o "zafrustriranih" ženskah, ki zatirajo svojo žensko naravo. V pogovorih so v glavnem potrjevale stališča o nujnosti različnih vlog in položajev žensk in moških v družbi in v Cerkvi.

*"Duhovnica pa naša sogovornica ne bi bila in prav nič je ne moti, da to ne more postati. 'Če bi Jezus hotel, da smo ženske duhovnice, potem bi že Marijo naredil za duhovnico.' Pravi, da ji je za sošolko, ki se je med študijem zelo posvečala tej 'krivici', še zdaj žal, da se ni mogla sprijazniti, 'ko pa je vendar tako lepo sedeti pri maši in poslušati pridigo'." (Ivelja 2010, 7)*

*"Ne vidim razloga, da bi se morala boriti za človekove pravice. Če so te božja volja, se bodo slej ko prej uveljavile. Se pa zavzemam za tiste pravice, ki so zakonsko uveljavljene, pa se jih ne izvaja. Zdi se mi, da se v tovrstnih zadevah eni izpostavljajo zaradi sebe kot človeka. Kaj bi jaz kot duhovnica? To, da bi se izpostavljala?" (Notredamka v Bezjak 2003, priloga 2)*

*Če žene dobro razumemo in nismo zafrustrirane, moramo v Cerkvi drugod iskati svoje mesto. Ne smemo se primerjati z moškimi. Včasih, ko sem kot provincialka več hodila na mednarodna srečanja, sem dobila vtis, da so mogoče druge bile pritisnjene, frustrirane. Že jezikovno nimajo ženske oblike kot pri nas. Francozi nimajo sestrskega, imajo samo bratski pozdrav. Se mi zdi, da so drugod žene zaradi tega in še zaradi česa drugega še bolj frustrirane. Meni se zdi pod častjo, da silijo v to, kar je moško. Smo drugačne, ponosne moramo biti na svojo drugačnost in jo poiskati v Cerkvi. Ne rečem, mogoče bi lahko imela žena več besede v Cerkvi in je ima še premalo. Ampak rešitve ne vidim v tem, da se bori za isto mesto. Duhovniška služba je moška. Me lahko imamo drugo službo, še zlasti če pomislimo na Marijo, ki ni bila duhovnica. Ne smemo gledati, da smo diskriminirane. Lahko delamo druge stvari, ki so lahko še globlje in lepše. No, tako jaz mislim. Mogoče so ostale res malo bolj frustrirane." (Aktivna 1.4, 2005)*

Slovenska redovnica je delovanje ameriških popisala tako:

*"Tam je zelo na pohodu skrajni feminizem ... Normalni feminizem Cerkev sprejema. Saj želi vključiti ženske še bolj ... Mislim, da je bolj problem, kjer so izvorno ameriške družbe in niso mednarodne. Kjer so mednarodne družbe, se to nekako izbalansira." (Aktivna 2.1, 2010)*

Redovnice torej lahko predstavljajo reformatorsko silo, ki si prizadeva za strukturne

spremembe v družbi ali celo v Cerкви. Denimo angleška redovnica Lavinia Byrne si je vrsto let prizadevala za uvedbo duhovniškega poklica za ženske v RKC. Ameriška redovnica Jeannine Gramick si je prizadevala za enakopravno sprejemanje homoseksualno usmerjenih oseb v RKC. Ker sta s svojim *delovanjem odstopali od uradnega nauka RKC, sta bili obe podvrženi postopkom Kongregacije za nauk vere, ki jo je tedaj vodil Joseph Ratzinger, sedanji papež Benedikt XVI. V obeh primerih je RKC omejila njuno delovanje in jima prepovedala javno izražati stališča. V času postopkov je vatikanski urad proti njima in proti njunima redovnicama skupnostma uvedel številne pritiske in sankcije, s katerimi so ju skušali odvrniti od njunih prizadevanj. (Bezjak 2003, 4. pogl.)*

O pomenu in vlogi ženske v Cerкви in v družbi nasploh pa nekoliko bolj kritično razmišlja slovenska misijonarka v Indiji Marija Sreš. *Tako kot Gramickova in Byrnova tudi Sreševa redovniški poklic opravlja v versko pluralnem okolju. Svoje več kot 30-letno delo je posvetila boju za pravice staroselskih indijskih žensk. Pravi, da je v boju za enakopravnost žensk diskriminacijo žensk občutila v indijskem okolju, znotraj RKC ter v evropski in slovenski družbi. V intervjuju, ki smo ga opravili za diplomsko delo, je večkrat izrazila kritiko do androcentrične družbe in Cerkv:*

*"Nisem tiste vrste redovnica, ki je služabnica. Me nismo služabnice, ampak služimo, ker same tako želimo, in to počnemo prostovoljno. Ko smo v stiku z moškimi, pa zahtevamo, da imajo do nas spoštljiv odnos in da z nami ne pometajo, ali drugače, da nas imajo za enakovredne." (Sreš v Bezjak 2003, 69)*

Vprašanje je, ali bi v monolitnem slovenskem verskem okolju redovnica lahko razvila tak odnos do lastne družbe in tudi do delovanja Cerkv, ki se ji je zavezala z zaobljubo pokorščine. V pogovoru z njo izvemo, da se je podoba krščanskega Boga in krščanskih vrednot, ki jih je ponotranjila v Sloveniji, v Indiji morala razširiti in preseči kulturne in institucijske okvire, ki jih je bila prinesla s seboj.

*Z leti sem opazila, da so moje adivasijske ženske zaradi večjih dohodkov postale bolj samozavestne in dostojanstvene. Ko enkrat ugotovijo, česa so zmožne, jih nič ne more ustaviti. To je zame najpomembnejši del njihovega razvoja. Zaradi tega jih njihovi moški bolj spoštujejo, družba pa čedalje bolj temelji na enakosti. /.../*



*Prepričana sem, da se rojeva bolj harmonična družba. In zelo sem hvaležna Bogu, da mi je moj poklic sestre misijonarke pomagal, da sem pripomogla k temu preporodu. Da, zdaj lahko povsem odkrito povem, da biti misijonarka danes ne pomeni več biti pokorna ritualom, temveč živeti v dialogu, odprta drugače verujočim, zlasti pa ubogim in izobčenim. V bistvu sem to zadnjih 30 let počela. (Sreš 2008)*

Pri nas bi bilo zanimivo preveriti, ali gre prav tako za neskladje, kot ga je za ZDA ugotovila Thompsonova. Ali pa gre za razliko med ameriškim in slovenskim redovništvom, ki bi jo bilo mogoče povezati z naslednjim vprašanjem. Ali je drugačen odnos do emancipacije žensk povezan tudi s tem, da slovenske redovnice delujejo v religijsko bolj ali manj enotnem sistemu, medtem ko se ameriške in angleške zgledujejo po drugih ločinah, ki so prisotne v versko pluralnem okolju (npr. vpliv protestantskih cerkva, kjer je poklic duhovnice legitimna izbira)?

Na začetku smo že dejali, da na osnovi analize manjšega števila časopisnih prispevkov še ni mogoče priti do verodostojnih ugotovitev. Zato bomo v zaključku ostali na ravni domnev. Zdi se, da je med podobo redovnic, ki je bila prikazana na podlagi obravnavanih prispevkov, in podobo sodobne ženske v Sloveniji precejšen razkorak. Zato bi bilo smiselno vprašanje, ali je takšna podoba lahko identifikacijski model za žensko v sodobni sekularizirani in pluralni družbi. Neposredne povezave med spremenljivkama (zanimanje za redovniški poklic in spremenjena, sekularizirana podoba ženske) z analizo ne moremo niti potrditi niti ovreči. Dodajmo še to. Čeprav se zdi, da je medijska podoba ameriških redovnic veliko bolj sekularizirana od podobe slovenskih redovnic, tako kot pri nas tudi v Ameriki beležijo zmanjševanje števila redovnic. Zato pomena tega dejavnika ne bomo precenjevali.

## 6.6 Sekularizacija redovništva

Stark in Finke (2000) sta med pritiski, ki so prispevali k upadu zanimanja za redove, posebej izpostavila ukrepe drugega vatikanskega koncila. S primerjavo podatkov o zmanjševanju števila redovnic v posameznih državah sta dokazovala, da so nenaden upad v 60-ih letih povzročile doktrinarne reforme redovnega življenja. Reforme so sprožile notranjo sekularizacijo redovnega življenja, ki se je izrazilo kot posodabljanje in prilagajanje lokalnemu načinu življenja (glej dokumenti *Lumen Gentium*<sup>145</sup>, *Gaudium et Spes*<sup>146</sup> in *Perfectae Caritatis*<sup>147</sup>). Po njunem mnenju je bila za redove ključnega pomena ukinitve privilegirane položaja profesionalnih vernikov, s katerimi jih je Cerkev doktrinarno izenačila z laiki. Cerkev je s tem ukinila ključno nagrado redovniškega poklica. Ker je ob tem ohranila visoke stroške (čistost, uboštvo, pokorščina), je po njunem mnenju zmanjšala privlačnost redov.

Primerjava podatkov o številu redovnic v ZDA, Kanadi, Franciji, Nemčiji, na Nizozemskem, v Veliki Britaniji, na Portugalskem in v Španiji je pokazala, da se je zmanjšanje števila redovnic v vsaki od držav začelo kmalu za tem, ko je Cerkev na nacionalni ravni vpeljala odloke drugega vatikanskega koncila. /.../ "Mnogi od razločevalnih vidikov katoliške liturgije, teologije in prakse, ki jih je drugi vatikanski koncil ukinil, so bili ključni za proizvodnjo in ohranjanje verskih poklicev, še posebej tistih, ki nosijo visoke stroške." (Stark in Finke 2000, 135) V državah, ki sta jih vključila v analizo, razen v Španiji in na Portugalskem, se je zmanjševanje začelo takoj po letu 1965, ko se je zaključil drugi vatikanski koncil. Na Portugalskem in v Španiji se je rast nadaljevala vse do leta 1980, ko je konservativna politična in cerkvena oblast objavila ukrepe drugega vatikanskega koncila, ki so se nanašali na posodabljanje redov. Nacionalni Cerkvi obeh držav sta bili pod močnim vplivom avtoritarnih vlad, ki so bile tradicionalno katoliške in so imele možnost veta na škofovske ukrepe. Ko je v državah nastopila liberalna oblast in je Cerkev uvedla vse ukrepe drugega vatikanskega koncila, se je tudi tam začel upad števila redovnic. (Stark in Finke 2000, 136)

---

145 Z dokumentom je koncil vse posameznike, ki so prejeli krst in so kristjani, doktrinarno izenačil pred Bogom. S tem je redovniškemu poklicu odvzel privilegij višjega statusa. (Bezjak 2003, 29–30)

146 Z dokumentom je koncil preklical idejo o verskem umiku iz t. i. pregrešnega sveta in redove pozval k dejavnemu udejstvovanju v družbenem življenju. S tem so se člani redov začeli intenzivno srečevati in soočati s posvetnim. (Bezjak 2003, 29–30)

147 V dokumentu je koncil izrazil zahtevo po prilagajanju redovniškega življenja fizičnim in psihološkim pogojem članov kakor tudi zahtevam kulture ter socialnim in ekonomskim okoliščinam. (Bezjak 2003, 29–30)

Zaradi t. i. notranje sekularizacije so se redovi v 60-ih letih znašli na prelomnici. Ker so morali redovno življenje na novo opredeliti, so tvegali nezadovoljstvo in uhajanje članov. Nekateri so namreč pričakovali radikalno liberalizacijo, drugi so nasprotovali vsakršnemu posodabljanju. Ker ni bilo jasno, ali so povsem svobodni pri eksperimentiranju z redovnim življenjem ali pa pri tem potrebujejo dovoljenje cerkvenih oblasti, so nekateri redovi prišli v konflikt z Vatikanom. Po drugem vatikanskem koncilu je bilo določeno dvanajstletno preskusno obdobje, v katerem naj bi redovi preverili novosti in pripravili konstitucije. Za ZDA Ebaughova pravi, da so lokalne cerkvene oblasti takoj začele postavljati omejitve in prepovedi za redove. Prišlo je do polarizacije med močjo lokalnih moških cerkvenih oblasti in pravico ženskih redov, da izvedejo svoje prenovitvene eksperimente. Iz Rima so sporočili, da se morajo redovi podrediti lokalnim cerkvenim oblastem, in tako zaščitili klerikalno strukturo. Redovi pa so bili postavljeni pred tveganje, da bodo izgubili kanonični status, če bodo nadaljevali prenovo v smeri, kot so jo načrtali. Nekateri redovi so se ob prenovi prostovoljno prestrukturirali v laiške organizacije. (Ebaugh 1993, 139)

Wittbergova je ugotovila, da so v ZDA redovnice, ki delujejo v župnijah, s svojim delom veliko bolj nezadovoljne kot tiste, ki delajo pod okriljem lastnih ustanov. Glavna vzroka nezadovoljstva sta nezmožnost mobilnosti in nemoč, ki omejujeta ženske v Cerkvu. Redovnice so v ZDA izpostavljene t. i. dvojnemu trgu delovne sile. Medtem ko so duhovniki zaposleni na delovnih mestih, kjer je več nagrad: višji status, varnost in nagrade, možnost napredovanja in primerno plačilo (t. i. prvi sektor), se redovnice v glavnem zaposlujejo v sekundarnem sektorju, za katerega so značilni: slabo plačilo, ni možnosti napredovanja, malo avtoritete in minimalne možnosti napredovanja v prvi sektor). Po mnenju Ebaughove so se zaradi nezadovoljstva, ki ga občutijo kot ženske v moški Cerkvu, ameriške redovnice poistovetile z drugimi ženskami, ki so strukturno omejene v mobilnosti. Od 80-ih let so ameriške redovnice najglasnejši feministični glas v Cerkvu, ki si ne prizadeva le za enakopravnost redovnic, pač pa za vse ženske. (Ebaugh 1993, 142–144)

Predvsem po prizadevanjih za emancipacijo žensk je ameriško žensko redovništvo posebno, kar dokazuje tudi aktualna apostolska vizitacija, ki so ji ti redovi podvrženi od leta 2009, in sicer prav z namenom, da bi jih Cerkev v prihodnje odtegnila od feminističnih prizadevanj.

## **6.7 Sinteza**

V 70-ih letih 20. stoletja je bilo v Evropi vzpostavljeno demografsko ravnovesje med spoloma. Na poročne možnosti novih generacij ne vplivajo več zunanji, objektivni dejavniki, npr. zmanjšano število pripadnikov enega spola v populaciji ali ekonomske omejitve (npr. prepoved poročanja revnih), pač pa predvsem posameznikova odločitev za poroko. Tako v tem času zanimanja žensk za redove ne moremo več povezovati s pomanjkanjem moških v populaciji in lahko rečemo, da je v tem obdobju demografski dejavnik prenehal učinkovati na rast števila redovnic oziroma je kvečjemu vplival na zmanjšanje zanimanja žensk za redove.

Naraščanje sekularnih izobrazbenih in zaposlitvenih možnosti je zmanjšalo pomen nagrad, ki so jih nudile religijske organizacije – ta proces imenujemo organizacijska sekularizacija. V obdobju od leta 1968 do leta 1978 smo pri nas merili zmanjševanje t. i. cerkvene religioznosti. "Delež tistih vernih, ki vsako nedeljo obiskujejo verske obrede, se je v opazovanem obdobju prepričljivo zmanjšal, z 21,7 % (1968) na samo 11,8 % (1978)." (Roter 1982, 35) Močno pa se je povečala skupina nevernih, z 29,6 % (1968) na 42,8 % (1978). "Porast števila nevernih je torej 'količinsko' nesporen in sam po sebi priča o globinskem procesu razkristjanjenja slovenske družbe v 60-ih in 70-ih letih." (Roter 1982, 44–45) Zmanjšano zanimanje žensk za redove bomo razumeli v kontekstu zmanjšanega zanimanja za religijske organizacije nasploh. V letih takoj po vojni se to kaže kot proces konfliktne sekularizacije. Od 70-ih let naprej je tako kot na zahodu tudi pri nas smiselno govoriti o procesu latentne sekularizacije.

V drugi polovici 20. stoletja modernizacijski proces predrugači različne sfere družbenega življenja. Med pomembnimi spremembami je tudi predrugačenje tradicionalne ženske vloge, ki je bila utemeljena na njenem t. i. naravnem poslanstvu. To pa je bilo temelj za omejevanje ženskega delovanja in za preprečevanje enakopravnega vstopa žensk v sfero javnega delovanja. Večanje sekularnih možnosti izobraževanja in zaposlovanja je privedlo do pluralizacije ženske vloge. Redovništvo, utemeljeno na podobah "Kristusove neveste" in "duhovne matere", postane manj zanimivo tudi zato, ker se je podoba žensk razbremenila tradicionalne navezanosti na moškega. Zrahljala se je tudi predstava o nujnosti celibata za zaposlene ženske, ki je bila najbolj dosledno institucionalizirana v ženskem redovniškem poklicu. Čedalje manj žensk se je zaradi zaposlitve odpovedovalo materinstvu. V tem smislu moramo zmanjšano zanimanje žensk za redove razumeti v kontekstu kulturnih sprememb.

Zanimanje za redovniški poklic je povezano s kompleksom družbenih sprememb, ki so se pri nas začele izražati takoj po drugi svetovni vojni, še bolj očitno pa od začetka 70-ih let, ko se je sekularizacija na spontani način kot na zahodu odvila pri nas. S temi ugotovitvami potrjujemo četrto hipotezo. Zaradi kompleksnosti dejavnikov in prepletenosti osebnih in družbenih, subjektivnih in objektivnih, individualnih in strukturnih, mikro- in makrodejavnikov, ki učinkujejo medsebojno in imajo v medsebojni navezavi gotovo večje učinke kot vsak sam, bomo predstavljene odgovore vzeli kot nakazane, torej domnevne in ne dokončne rešitve.

### **6.8 Redovništvo v začetku 21. stoletja**

Ob začetku 21. stoletja je v raznolikih družbenih diskurzih, ki zadevajo različne segmente družbenega in zasebnega življenja, čedalje več govora o krizi: smisla, vrednot, gospodarstva, svetovnega nazora, politike ... Berger in Luckmann (1999) vzroke moderne krize smisla povezujeta s procesi modernizacije, pluralizacije in sekularizacije (slednje se tiče zlasti evropskih skupnosti). Cerkev in njene organizacije t. i. sodobno krizo smisla in vrednot interpretirajo v apokaliptičnem smislu: prišli smo tako daleč, da družba potrebuje korenito spremembo. Kot rešitev za preseganje stanja odsotnosti morale in krize, v katero je zapadla sodobna družba, Cerkev ponuja retradicionalizacijo družbe na osnovi krščanskih vrednot. (Jogan 2001, 7) V posinodalni apostolski spodbudi Posvečeno življenje Janez Pavel II. pravi, da prav krizna stanja spodbujajo "posvečene", da oznanjajo vero in postanejo vidno znamenje prehoda iz smrti v življenje. (Posvečeno življenje 1996, 68)

*"V boljše stoječem stanju je poklicev manj. To je zgodovina. Čim je kriza, stiska, je tudi več poklicev. Ko pride človeštvo v krizo, se mora zgoditi prerod." (Aktivna 2.2, 2010)*

Odpovedi spolnosti, lastnini in svobodni volji, ki so temelj redovniškega poklica, /.../ "se pokažejo kot pot za polno uresničenje osebe v nasprotju z razčlovečenjem, kot močan protistrup zoper onesnaženje duha, življenja, kulture; oznanjajo svobodo božjih otrok, veselje do življenja po evangeljskih blagrh." (Znova začeti pri Kristusu 2003, 25)

"Ogroženost nomosa se namreč doživlja kot uveljavljanje kaosa. Napadalnost do drugače mislečih je premo sorazmerna s krizo, ki jo ob srečanju z drugačnostjo oziroma v pluralnih

družbenih razmerah doživljajo čuvarji in odjemalci nekdanj monopolnega nomosa." (Smrke 2000, 34)

V času povečanega občutka eksistencialnega strahu, ko pride do gospodarske krize ali ko se zgodi nenaden dramatičen preobrat, lahko religijske organizacije uspešneje ponujajo religijske nagrade (npr. pripadnost skupnosti, udeležbo pri obredih) in kompenzatorje (vero, da bo boljše), ki krepijo občutek ontološke varnosti. Potenciranje občutka vsesplošne krize in ponujanje religijskih rešitev pa pomeni tudi prikrivanje družbenih vzrokov krize.

### 6.8.1 Predkoncilski in pokoncilski model redovništva

V okviru posodabljanja Cerkve (aggiornamento) je papež Janez XXIII. (1958–1963) na drugem vatikanskem koncilu (1962–1965) pozval tudi k prenovi redov. Lumen Gentium, Gaudium et Spes in Perfectae Caritatis so trije dokumenti, ki so pomembno vplivali na prenavo redovništva. (Stark in Finke 2000, 133) Na koncilu so člani redov pred Bogom izenačili z laiki in s tem na doktrinarni ravni ukinili njihov privilegiran položaj. S koncilskimi ukrepi je Cerkev odpravila strogo izolacijo redov od okolja in spodbudila njihovo dejavno vključitev v družbeno okolje. Po koncilu so bili redovi pozvani, da naj prilagodijo način molitve in dela modernim psihičnim in fizičnim pogojem življenja, zahtevam kulture ter socialnim in ekonomskim okoliščinam. (Bezjak 2003, 29) Ena od slovenskih redovnic je uvajanje koncilskih ukrepov v redovniško prakso opisala tako:

*Na koncilu so sklenili, da naj vsaka ustanova prilagodi konstitucije času. Vse ustanove so začele pisati konstitucije. To je bilo življenje, ampak preden se napiše ena taka knjiga življenja, je zmeraj poskusno obdobje. In je zmeraj težko. Takrat si vsak malo po svoje predstavlja, kako naj bi to bilo. To vsekakor malo zamaje institucijo. Lahko je to vir nekega življenja, lahko pa se kakšne temeljne vrednote zamajejo. Šlo je za obleko, da naj jo vsaka ustanova prilagodi času. Če greš v Rim danes, vidiš vse sorte. Potem glede odprtosti navzven. Takrat je bilo rečeno, da razen strogih klavzurnih, da lahko tisti, ki niso v strogi klavzuri, gredo tudi domov. Za nekatere je to bilo, da so se razpršili. Je bila prizadeta skupnost, ni bila več tako trdna. Eni so šli ven in zunaj tudi ostali. To so bili razni poskusi. Za skupnost je to problem. Predvsem v ameriških. Ne želim reči, da drugi vatikanski koncil ni bil dober. Je bil dober, ampak je odprl pričakovanja, ki niso bila na liniji. Vsak si je malo po svoje predstavljal. Vsi so malo zasanjali po svoje. Tudi duhovniki. Takrat jih je ogromno šlo ven. Veliko je bilo izstopov, ker se jih je veliko vživelo v to, da bodo lahko poročeni. Računali so na odpravo celibata. (Aktivna 1.4, 2005)*

Da je koncil za redovništvo velika prelomnica, priča dejstvo, da tako teologi kot sociologi govorijo o predkoncilskem in pokoncilskem modelu redovništva. Wittbergova (1996) je opredelila ključne značilnosti obeh modelov. Predkoncilski model je imenovala tradicionalni in naj bi bil v ZDA veljal za "razvrednoteno" manjšino. Pokoncilski model je imenovala

liberalni in naj bi bil po drugem vatikanskem koncilu predstavljal večinski del.

#### Tradicionalni model:

1. Redovno življenje se razlikuje od življenja laikov in mu je superiorno.
2. Redovna obleka je znak razlike.
3. Primarna usmerjenost na izvajanje uslužnostnih dejavnosti.
4. Njihove institucije so namenjene ukvarjanju z družbeno zapostavljenimi.
5. Rutinizirano skupnostno življenje.
6. Ritualizirana skupnostna molitev.
7. Samostanske omejitve, tudi za aktivne redove.
8. Podreditev hierarhiji.
9. Pokorščina je prva med tremi zaobljubami.

#### Liberalni model:

1. Redovi so del laiškega življenja in se od njega ne razlikujejo.
2. Ni redovne obleke.
3. Pogosto opuščajo institucije in imajo težave s tistimi, ki jih zadržijo.
4. Njihovo delo je namenjeno sistematičnim spremembam, s katerimi naj bi pomagali družbeno zapostavljenim.
5. Skupnostno življenje ni poudarjeno, nekateri člani živijo sami.
6. Individualna molitev.
7. Ni samostana.
8. Odtujitev od hierarhije.
9. Vse tri zaobljube so individualizirane v pomenu. (Wittberg 1996, 160)

Značilnosti t. i. liberalnega modela, ki jih Wittbergova opiše na osnovi analize ameriških redov, pa ne veljajo v celoti za redove na naših tleh. Članice redov v slovenskem prostoru večinoma nosijo redovno obleko. Civilno obleko nosijo le članice Skupnosti Loyola ter članice svetnih ustanov: Don Boskove prostovoljke in Družine Kristusa Odrešenika. Za redovnice pri nas je značilno, da živijo večinoma skupaj v redovnih skupnostih, kjer je poudarjen skupnostni vidik življenja. V tem smislu bolj kot na liberalni model spominjajo na tradicionalni model.

Predkoncilski model, ki ga Wittbergova imenuje tradicionalna, razvrednotena manjšina, ima



lastnosti goffmanovske totalne ustanove. Način življenja veliko bolj sovпада z značilnostmi monolitnih tradicionalnih družb. Pokoncilski model, kot ga opiše Wittbergova, pa je po svojih lastnostih veliko bolj podoben društvenim oblikam. Bolj ko je družba pluralna, bolj raznoliki in fleksibilni delujejo načini redovnega življenja. Čeprav se zdi, da so redovi po drugem vaticanskem koncilu res veliko bolj prilagojeni na sodobne razmere, pa od svojih članov še zmeraj zahtevajo visoko stopnjo samodiscipline na področju temeljnih odpovedi. Čeprav Wittbergova govori o tradicionalnem in liberalnem modelu, bomo termina nadomestili s pojmom predkoncilski in pokoncilski model. Kakorkoli moderno ali liberalno delujejo redovi po svojem načinu življenja, od svojih članov zahtevajo radikalno odpoved celim segmentom posameznikovega vsakdanjega življenja, kar pa nikakor ni združljivo s svobodo in avtonomijo kot temeljnima vrednotama moderne družbe.

### 6.8.2 Krepitev monastičnih elementov redovnega življenja

Pred dobrimi petimi leti so slovenski mediji svoj čas radodarno namenjali izstopu takrat že znane redovnice in "zdravnice človeških duš", psihologinje Vide Žabot. S tem so javnosti odstirali še zadnje zanimive skrivnosti, ki so zakrivale moderno aktivno redovništvo.<sup>148</sup> Prav nasprotno pa hrvaški mediji zadnjih pet let budno spremljajo vstop priznane gledališke igralka Edite Majić v enega najstrožjih in najbolj zaprtih katoliških kontemplativnih redov. Preden je vstopila, je v enem od številnih intervjujev povedala:

*"Ker sem čutila, da me Gospod kliče k popolni odpovedi, sem izbrala prav najstrožji način. Zmeraj sem v življenju počela vse do konca, pa ne vem, zakaj ne bi sedaj."* (Majić v Ciglar 2004)

Uspešna mlada igralka se pri svojih nekaj več kot 30 letih, v vzponu obetavne kariere, ni odpovedala le slavi in prestižu, pač pa tudi povsem običajnim življenjskim dobrinam in svoboščinam ter "za zmeraj" izginila za zidovi bosonogih karmeličank v španskem mestu Avila. V samostanu, kjer je pred petimi stoletji živela sv. Terezija Avilska, se redovnice še danes natančno držijo njenih vodil glede redovnega življenja. Samostanska celica premore skromno slamnato ležišče in klečalnik za molitev. Obleko iz grobe tkanine, ki tehta sedem kilogramov, nosijo, dokler se povsem ne uniči. So bosonoge, razen pozimi, ko nadenejo lahke slamnate copate, toda brez nogavic. Čeprav je v samostanu elektrika, jo redko uporabljajo. Redovno življenje v samostanu sv. Jožefa v Avili opredeljujejo popolna izolacija, uboštvo,

<sup>148</sup> Več o tem glej Bežjak (2003).

post in molitev. (Edita Majić 2009) V hrvaški dokumentarni oddaji, kjer so prikazali, kako je "izpovedala večne zaobljube", je voditeljica oddaje zaključila, da bo telo Splitčanke, ki se sedaj imenuje sestra Edita Marija od Križa, tudi po smrti počivalo za visokimi zidovi španskega samostana. Vse do takrat pa bo skrita pred drugimi molila za vse uboge in tudi za njihovo državo. Z nekaj kratkimi stavki je voditeljica lahko precej dosledno opisala in povzela celotno samostansko prihodnost Edite Majić.

S tem kratkim uvodom smo pozornost želeli usmeriti v vitalni del sodobnega redovništva. V statističnem delu smo pokazali, da so ob koncu 20. stoletja premišljevalni, kontemplativni redovi pri nas bolj vitalni od aktivnih. Karmeličanke imajo vse 20. stoletje skoraj konstantno število redovnic, v zadnjih letih pa se je njihovo število celo povečalo. Prirast števila članic beleži tudi drug slovenski kontemplativni red – klarise. Pri obravnavi dinamike števila klaris moramo upoštevati, da so po nastanku mlada skupnost, saj so se v Slovenijo vnovič (po jožefinskih reformah) naselile konec 70-ih let 20. stoletja. Razen prvih treh redovnic, ki so formacijo (resocializacijo) in večji del samostanskega življenja preživele na Hrvaškem, ni "starejše" generacije, ki bi zniževala povprečno starost reda.

Statističnih podatkov, ki bi dokazovali, da trend krepitve kontemplativnih redov velja za vso Evropo, ni bilo mogoče pridobiti.<sup>149</sup> Ustno potrditev, da trend drži, smo dobili v tajništvu Kongregacije ustanov posvečenega življenja, ki je krovna organizacija redovnih ustanov.<sup>150</sup> Za Avstrijo in Nemčijo nam je krepitev posameznih redov potrdila ena od avstrijskih kontemplativnih redovnic. Krepitev tradicionalnih prvin redovništva v ZDA potrjuje tudi prefekt Rode v intervju za Družino: "Če sekularizirane redovnice predstavljajo okoli 80 % ameriških redovnic, druge – imenujmo jih tradicionalne ali zveste – pa 20 %, se to razmerje popolnoma obrne, ko imamo pred očmi nove duhovniške poklice: 20 % tradicionalnih skupnosti ima 80 % redovniških poklicev, sekularizirane redovnice pa izumirajo. In bodo verjetno izumrle." (Rode v Štefanič, 2009)

Kontemplativne redovnice so pri nas v poprečju okoli 20 let mlajše od članic aktivnih redov. Takšna razlika v poprečni starosti pomeni, da eno skupino tvorijo ženske, ki so sredi življenjskega zagona in sposobnosti za delo. Medtem ko se druga skupina ukvarja s tegobami, ki jih prinaša starost in bi jih lahko celo primerjali z domovi za ostarele. V slovenski provinci

---

149 Statistični letopis Cerkev, ki ga vsako leto izda Vatikan, beleži podatke o številu redovnic v posameznih državah, vendar iz teh ni mogoče razbrati, koliko od teh je kontemplativnih in koliko aktivnih.

150 Telefonski pogovor s tajnikom prefekta kongregacije g. Blažem Jezerškom. (28. oktober 2009)

usmiljenk – hčera krščanske ljubezni je okoli 70 redovnic "doma", to pomeni, da niso zaposlene. Okoli 20 redovnic je nepokretnih, kar pomeni, da potrebujejo popolno nego in oskrbo, ki jo zagotavljajo druge. Zaposlenih je okoli 50 redovnic. (Aktivna 2.2, 2010) Wittbergova staranje redovniške populacije označi za eno od pomembnih dilem sodobnega ameriškega redovništva. Raziskava, ki so jo leta 1997<sup>151</sup> naredili v Ameriki, je pokazala, da je samo 15 od 165 moških skupnosti in 60 od 533 ženskih skupnosti v ZDA imelo ustrezno urejeno pokojninsko zavarovanje svojih članov. (Wittberg v ur. Johnston 2000, 330) Nizke pokojnine redovnic so tudi pri nas problem:

*"Vsa sredstva, ki jih pridobimo kakorkoli, ali so to plače, pokojnine (povprečje naših penzij je manj kot 300 evrov na osebo), nam omogočijo, da lahko skupaj preživimo. Če bi živela vsaka sama zase, s pokojninami, ki jih imamo, to ne bi bilo mogoče."* (Aktivna 2.1, 2010)

Skupnosti sedaj od novih članic pričakujejo, da bodo poskrbele za starejše članice. To postane problematično, ko se želijo novi člani posvečati izključno meniškemu načinu življenja in niso pripravljeni na polno zaposlitev, ki bi redu prinašala neposredno finančno podporo in ostarelim redovnicam omogočala preživetje na stara leta. (Wittberg v ur. Johnston 2000, 330)

### **Papeška spodbuda k prenovi redovništva**

Prenova redovnega življenja je v boju zoper sekularizacijo za Cerkev pomembna, ker so redovi prostor, /.../ "v katerem se začenjajo, premišlujejo in uresničujejo različna poslanstva Cerkve v svetu". (Posvečeno življenje 1996, 5) Ker so redovi podrejeni papežu,<sup>152</sup> so za njihovo delovanje in življenje izrednega pomena papeževa navodila in smernice. Načrt in smernice za prenovu redovnega življenja je papež Janez Pavel II. strnil v cerkvenem dokumentu *Posvečeno življenje iz leta 1996*. Sporočil je, da sekularizacije na družbeni ravni ni mogoče ustaviti, ne da bi "prevzgojili" posameznika. Pri vzgoji posameznikov za krščansko življenje je papež poudaril pomen sodelovanja škofov, duhovnikov, redovnikov, družin in vzgojiteljev. Po zaslugi vzgojnega procesa, ki mora biti integralni del pastorale vsake Cerkve in zadevati zlasti mladinsko pastoralo, naj bi posameznik "našel Boga tudi v svetu", kjer so verske vrednote in verska kultura vse manjšega pomena. (Posvečeno življenje 1996, 67–72) Da se bodo redovi lahko posvetili svojemu osnovnemu poslanstvu v svetu, to je širjenju krščanskih vrednot, morajo najprej prenoviti sebe.

---

151 National Religious Retirement Office. (Wittberg v ur. Johnston 2000, 330)

152 Papeškopravni so pod njegovo neposredno oblastjo, škofijskopravni so papežu podrejeni preko lokalnega škofa.

Fokus prenove redovnega življenja je Janez Pavel II. usmeril k temeljem redovnega življenja. To je razvidno tudi iz jezika in uporabe izbranih pojmov: "znova začeti pri Kristusu", "vračanje k temeljem", "obnovljena naravnost k svetosti", "poziv k iskanju lastnih korenin in lastnih opredelitev v duhovnosti", "vedno bolj pripadati Kristusu", "znova najti prvo ljubezen, navdihujočo iskrico" ... Sporočilo je povečati razliko med religijskim in sekularnim, med svetim in profanim tako, da se vrnejo k temeljem. V dokumentu *Znova začeti pri Kristusu* (2003) je Cerkev dala navodila, kako spodbuditi čut za redovno življenje, kje in kako iskati religijska občutja, kako osebno formirati člane in jih za vse življenje primerno zavezovati Bogu ... (*Znova začeti pri Kristusu* 2003, 36–42)

Papež redove poziva, naj svoje delo intenzivno usmerijo na področja vzgoje in izobraževanja, boja proti kontracepciji, splavu, evtanaziji, skrbi za bolne in onemogle, pri pospeševanju nauka, navad, družinskega in družabnega življenja, na področju kulture in sredstev družbenega obveščanja. *Papež je v evangelizacijskem procesu poudaril velik pomen katoliških in cerkvenih univerz in fakultet, vendar le takrat, kadar te ohranjajo **značaj popolne zvestobe učiteljstvu Cerkve***. Redovne ustanove poziva, naj upoštevajo različne človeške skupine in raznolika poklicna okolja, da bodo lahko preoblikovali družbeno življenje in ga prepojili z evangeljskimi vrednotami. (Posvečeno življenje 1996, 60, 89, 101–102) *Papež člane redov poziva k aktivnemu delu na področju evangelizacije – to je k verski prenovi družbe. Te spodbude se bolj kot na monastične, kontemplativne, svetobežne oblike redovništva nanašajo na aktivne, ki so usmerjeni v delovanje v svetu. Bolj kot papeški načrt, kako utrditi in širiti krščanske vrednote v sekulariziranem okolju, nas bo zanimalo, kako se spremembe kažejo v samem redovništvu.*

## Spremembe na institucionalni ravni

Velik del predvsem teološke razprave vzroke za upad redovniških poklicev pripisuje t. i. pokoncilskemu modelu redovništva, ki naj bi se bil prekomerno prilagodil sekularnim razmeram. Na institucijski ravni zaznamo obrat od pokoncilskega k predkoncilskemu modelu v delovanju Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja in v govorih aktualnega prefekta kongregacije, kardinala Franca Rodeta.

Rode v govoru z naslovom *Obnova redovništva s pomočjo prave hermenevtike*<sup>153</sup> redovnikom in redovnicam s položaja prefekta kongregacije pojasnjuje, da kriza redovništva, torej upad zanimanja za redovniške poklice, izvira iz pokoncilskega, sekulariziranega modela. Za katerega pravi, da je opustil pokorščino, zreduciral skupno molitev in liturgijo, opustil nošnje redovne obleke. Da so skupnosti mnogokje prevzele življenjski slog posvetnega človeka. S položaja vrhovnega urada vseh redovnih oblik v RKC redove poziva, da naj svoj položaj okrepijo tako, da se bodo distancirali od prevladujočega ozračja agnosticizma, relativizma in subjektivizma, ki po njegovih besedah želi dajati vtis, da ima normativno vrednost, kot jo Cerkev priznava Svetemu pismu. V govoru redovnikom in redovnicam navaja besede kardinala Averyja Dullesa: *"Z vsemi močmi se moramo upreti reformatorjem, ki mislijo, da mora Cerkev odstopiti od pravice do absolutne resnice, da mora dopustiti različna mnenja o njenem nauku in da se lahko s Cerkvijo upravlja po načelih liberalne demokracije."* (Dulles v Rode 2009b, 9)

Pozitivno spremembo v redovništvu Rode vidi v novonastalih redovnih skupnostih, ki krepijo lastnosti predkoncilskega modela, za katerega veljajo disciplina, podrejanje skupnosti, urnik, spoštovanje dnevnega reda, skromnost ... Citiramo Rodeta: *"Ta volja, ta želja prihaja od mladih samih. Mladi se ne odločajo za tiste redove, ki so razpuščeni, brez discipline, ampak za nove redove, ki živijo in hočejo disciplino. Ti redovi imajo poklice. /.../ Tam, kjer je svetost, so poklici. Kjer ni svetosti, pa je kriza."* (Rode v Pogačnik 2006)

Kljub splošnemu upadu števila članic in članov redovnih ustanov, ki ga beležijo statistike, Rode (2009b) pravi, da se znotraj tega splošnega trenda skrivata dve skupini redov, ki beležita rast števila članov: to so novonastale redovne ustanove in med starimi tiste, ki so obnovile izvorno redovno življenje. Predstojnik vseh redovnih združb in kongregacij je z

<sup>153</sup> Govor je v celoti dostopen preko:

[http://www.redovnice.hr/index.php/vijesti/kardinal\\_franc\\_ode\\_obnova\\_redovnistva\\_uz\\_pomoc\\_prave\\_hermenevtike/](http://www.redovnice.hr/index.php/vijesti/kardinal_franc_ode_obnova_redovnistva_uz_pomoc_prave_hermenevtike/). (26. november 2009)

*besedami, da so "poklici tam, kjer je svetost", nakazal, da se mora redovništvo, če želi preživeti, nagibati v konservativno smer, v smer "sakralizacije" redovnega življenja. Rode redove poziva k odmiku od t. i. naturalizma, kjer so v središču človekova osredotočenost na njega samega, zavračanje nadnaravnega in radikalen subjektivizem. Dodaja, da odmik pomeni preusmeritev od ozračja, ki minimalizira greh, ki sprejema svet tak, kot je, ker svet ne potrebuje spremembe, in ki postavlja svet za merilo, po katerem bi se morala obnoviti Cerkev. Poudarja, da se trendi obračajo v smeri krepitve starih, preverjenih in utečenih redovnih načinov življenja in da se morajo redovniki in redovnice kot člani cerkvenega občestva distancirati od liberalnega posvetnega, ki jih obdaja. (Rode 2009b)*

S takimi stališči se Rode ne oddaljuje od pozivov, ki jih je redovnikom namenjal papež Janez Pavel II.: *"Danes se bolj kot kdaj od posvečenih zahteva obnovljen trud za dosego svetosti tudi zato, da bi s tem pospeševali in podpirali težnje vsakega kristjana k popolnosti."* (Posvečeno življenje 1996, 41) S tem, ko bodo "posvečene osebe poglobile odnos z objektom religijskega odrešenja", bodo šele pripravljene pomagati drugim. V vse bolj sekulariziranem svetu lahko drugim pomagajo tako, da redovne ustanove spremenijo v /.../ "kraje poslušanja in izmenjave božje besede, obhajanja bogoslužja, učenja molitve, spremljanja in duhovnega vodenja". (Znova začeti pri Kristusu 2003, 18)

Ilustrativen primer vatikanskih ukrepov zoper "posodabljanje" znotraj redovništva je apostolska vizitacija ženskih redovnih ustanov. Uradni namen<sup>154</sup> vizitacije, ki od januarja 2009 poteka v ZDA, naj bi bil vpogled v stanje ameriškega ženskega redovništva s ciljem, da bi ga "spoznali in izboljšali". V intervjujih (npr. za Radio Vatikan)<sup>155</sup> Rode kot ključna razloga za vizitacijo navaja razmah t. i. sekularne mentalitete in t. i. feminističnega duha med ameriškimi redovnicami.<sup>156</sup>

Sekularizacija znotraj religije pomeni zmanjševanje napetosti z okoljem. Zato lahko pozive k verski prenovi razumemo tudi kot odziv religije na sekularizacijo. Ker tisti, ki si želijo učinkovitejše kompenzatorje, zahtevajo religijski prepoved, lahko v religijskih organizacijah

---

154 Naslov uradnega stališča, ki ga je ustanova objavila 3. novembra 2009: Statement of the Prefect of the Congregation of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Card. Franc Rode, C.M., on the Apostolic Visitation of Institutes of Women Religious in the USA. 31. 11. 2009

155 Glej npr. Wooden (2009).

156 Poleg omenjene vizitacije je ameriška zveza redovnic podvržena še vizitaciji s strani Kongregacije za doktrino vere. Ta jim očita, da nezadostno zastopajo stališča RKC, kadar gre za področje duhovniških poklicev, ki so po cerkvenih naukih rezervirani za moške, kadar gre za odnos do homoseksualnosti in kadar gre za primat Cerkev nad odrešenjskimi sredstvi. (Goodstein 2009)

pride do razkola. (Stark in Bainbridge 2007, 311 in 317) Apostolska vizitacija je sodoben primer trenj, ki delijo žensko redovništvo na zahodu. Njen namen je t. i. sekularizirane redove razločiti od sveta in okrepiti tiste značilnosti redovništva, ki so njemu lastni: denimo skupnostni vidik, pokorščina Cerkvi in njenemu uradnemu nauku, askeza v smislu reda in discipline ... torej k tistim vidikom redovništva, ki so jih nekateri redovi po drugem vatikanskem koncilu opustili s ciljem, da bi se čim bolj prilagodili okolju.

### **Spremembe na ravni posameznice**

Na ravni opazovanja posameznice je mogoče zaznati večjo pripravljenost na odpoved sekularnemu, torej na sprejemanje visokih stroškov redovnega življenja, in željo po uživanju religijskih nagrad. Sprememba se kaže v redovništvu kot povečana motivacija po opuščanju posvetnih dejavnosti in želja po intenzivni osredotočenosti na objekt religijskega čaščenja. To pomeni posvečati se "Bogu" z molitvijo in kontemplacijo ter dejavnostim, ki so "vezane izključno na Boga" (religijski obredi). Pri tem se zdi, kot da ima socialno skrbstvo nekoliko manjši pomen, kot ga je imelo v redovih v prvi polovici 20. stoletja. Povzemamo besede slovenske redovnice, ki je po dveh letih življenja v aktivni skupnosti prestopila v kontemplativno:

*Vsakodnevne obveznosti redovnega življenja v prvi skupnosti so molitev odrinile na drugo mesto. Ker ni bilo časa za molitev, ni bilo notranjih bojov in napetosti in ni bilo možnosti za duhovno rast. Po vstopu v drug samostan sem vedela, da sem prišla domov. Šele v puščavi je človek prepuščen samemu sebi. Šele v puščavi, ko si sam s seboj, spregovori Bog. (povzetek telefonskega pogovora s kontemplativno redovnico 2009).*

S tem, ko rečemo, da je posameznik osredotočen na objekt religijskega čaščenja, mislimo, da je "doživljanje" religijskega objekta in "negovanje odnosa" z Bogom postavljeno v središče redovnega življenja in da je pomen apostolskih in karitativnih dejavnosti odrinjen na drugo mesto. Zaznane spremembe lahko opazujemo tudi kot upor proti pokoncilskim oblikam redovništva, ki so v želji, da bi se čim bolj približale sekularnim oblikam življenja in tako bolj služile svojemu namenu, opuščale specifične, meniške značilnosti redovnega življenja.

*"Veliko apostolskih verskih redov poznam. Delajo po 50–60 ur tedensko. To lahko primerjamo z zakonom, kjer je mož deloholik in nima časa za ženo. V čem je smisel takšnega zakona? In to se dogaja tudi v verskih redovih." (ameriška karmeličanka v Wittberg 1996, 158)*

Upor zoper življenje, ki naj bi bilo vse preveč podobno posvetnemu, se kaže kot vnovično vzpostavljanje napetosti z družbenim okoljem. Poudarjanje specifično religijskih prvin – "sakralizacija", "svetost" – pomeni, da si člani prizadevajo, da bi bili od okolja čim bolj (raz)ločeni in šele tako deležni religijskih nagrad. Poudarjanje kompenzatorjev kot redkih nagrad lahko za skupine z nizko napetostjo postane vir povečanja napetosti. (Stark in Bainbridge 2007, 145)

Povzeli bomo besede kontemplativke, ki je v avstrijskem samostanu zadolžena za vzgojo novink:

*Redovi so izpeljali sekularizacijo, da bi se približali ljudem. Ljudje pa sekulariziranega v redovih ne iščejo, ker imajo to zunaj. Novi človek išče radikalno pot, ne vstopa zaradi mladostnega idealizma, da bi uresničil svoj poklic, pač pa vstopi akademsko izobražen, pri 25 letih ali kasneje, največkrat ranjen z življenjskimi preizkušnjami, ki so ga pripeljale do radikalne razsmislitve. Velikokrat sodobni človek tava po new ageu in azijskih religijah in na koncu pristane v krščanstvu. Konvertiti pri tem niso redkost. (telefonski pogovor s kontemplativko 2009)*

O tem, da je v sekularnih družbah še posebej verjetno, /.../ "da se bodo religijskim skupinam z visoko napetostjo pridružili ljudje brez vsake religijske pripadnosti", pišeta Stark in Bainbridge (2007, 303).

Podobno piše tudi v kratkem časopisnem prispevku o krizi duhovniških in redovniških poklicev na Poljskem. Čeprav je na Poljskem veliko takih samostanov, ki v zadnjih letih nimajo nobenega poklica, ena od predstojnic opaža: /.../ "da v samostane čedalje pogosteje vstopajo ženske privlačne zunanosti in z univerzitetno diplomo. "Najpogosteje takšne, ki so se poskušale vključiti v družbeno okolje, pridobile visoko izobrazbo, pozneje pa spoznale, da je njihov pravi poklic za zidovi samostana." (Marinković 2009)

Paradoksalno, pravita ameriška avtorja, so za novačenje najbolj dovetni številni izobraženi pripadniki skupin z nizko napetostjo, ki so se od religije oddaljili, ker ni nudila posebnih nagrad. "Toda potreba po redkih in nedosegljivih nagradah ostaja še naprej." (Stark in Bainbridge 2007, 302) To, da naj bi nove člane privlačila razlika, ki jo občutijo, če primerjajo



življenje v sekulariziranem okolju s "sakraliziranim" življenjem za samostanskim obzidjem, se nam je potrdilo tudi v pogovoru s predstojnico slovenske kontemplativne skupnosti.

*"Ljudje so duhovno mnogo bolj ubogi kot materialno. So misleči ljudje s hrepenenjem, ki ne vedo, kod in kam, so izgubljeni v vesolju. Izobilje, ki je na voljo, podira vrednote in človeka notranje izropa bistvenega. Čeprav je ključnega pomena božji klic, se moraš srečati s skupnostjo, da začutiš notranji žar." (Kontemplativna 2.2, 2009)*

V prvih desetletjih po drugem vatikanskem koncilu so se redovi skušali približati svojemu okolju in so opuščali določene značilnosti, zaradi katerih so v vse bolj modernizirani družbi bili videti konvencionalni, nazadnjaški, nemoderni ... V začetku 21. stoletja se zdi, da se trendi v redovništvu obračajo nazaj, k tradicionalnemu, k poudarjanju tistega, po čemer redovi niso zgolj družbene organizacije ali celo prostovoljna društva, pač pa so predvsem religijske organizacije. Na institucijski kot tudi na osebni ravni se spremembe znotraj redovništva ne kažejo več kot poskus približevanja modernim razmeram, kot je to veljalo za čas po drugem vatikanskem koncilu, pač pa kot poskus nasprotovanja sodobnim družbenim okoliščinam.

## **6.9 Položaj redov v Sloveniji danes**

Redovništvo je specifičen družbeni fenomen znotraj RKC, ki v življenjske in delovne skupnosti združuje "poklicne častilce" religijskega objekta. Profesionalni vernik ali poklicni častilec religijskega objekta je posameznik, ki verski poklic jemlje za svojo osrednjo in temeljno dejavnost in mu RKC ta status tudi priznava. To pomeni, da posameznik za potrebe preživetja ne opravlja druge plačane dejavnosti kot verske. Pri nas kljub ustavni ločitvi Cerkve od države tudi država pozna in formalnopravno priznava status verskega poklica.

Po 7. členu Zakona o verski svobodi (16. 2. 2007) je verski uslužbenec /.../ "pripadnik registrirane cerkve ali druge verske skupnosti, ki se v svoji verski skupnosti izključno ali v celoti posveča verskoobredni, verskodobrodelni, verskoizobraževalni in verskoorganizacijski dejavnosti v skladu z ureditvijo, predpisi, zahtevano izobrazbo in pooblastili vrhovnega organa svoje cerkve oziroma druge verske skupnosti." (Ur. l. RS, št. 14/07)<sup>157</sup> Po 27. členu Zakona o verski svobodi lahko Cerkev za tiste svoje člane, ki opravljajo verski poklic kot edini poklic, pri državi zaprosi za pokritje prispevkov za socialno varnost (obvezno pokojninsko in invalidsko ter obvezno zdravstveno zavarovanje). Člen ne velja za tiste, ki so kot duhovniki zaposleni v zaporih in vojski, ker država sredstva za njihovo delo že zagotavlja. Pri zakonskih omejitvah velja za duhovnike vsaj srednja izobrazba, za redovnike pa zaobljube ubošstva, celibata in pokorščine.<sup>158</sup> Drugi verski uslužbenci, ki niso niti duhovniki niti redovniki, so do državne pomoči upravičeni v primeru, če jim cerkev ali verska skupnost zagotavlja plačo. Država naj bi pri zagotavljanju pravice upoštevala "razumno sorazmerje": vsaj 1000 pripadnikov registrirane cerkve na enega verskega uslužbenca te cerkve.

V členih 22–25 se Zakon o verski svobodi nanaša na dejavnosti, ki jih v družbi opravljajo cerkve in verske skupnosti. Z zakonom država državljanom ne zagotavlja le pravice oziroma svobode veroizpovedi, pač pa se zavezuje tistim, ki opravljajo poklice v vojski in policiji, zagotoviti možnost profesionalne duhovne oskrbe. Vojakom in policistom so v času opravljanja delovnih obveznosti na voljo duhovniki in duhovnice (v primeru evangeličanov). Prav tako se je država z zakonom zavezala, da bo v ustanovah in zavodih, kjer posamezniki iz različnih razlogov ne morejo svobodno poiskati duhovne oskrbe, le-to zagotovila znotraj

---

<sup>157</sup> Dostopno prek: [http://www.uradni-list.si/\\_pdf/2007/Ur/u2007014.pdf](http://www.uradni-list.si/_pdf/2007/Ur/u2007014.pdf) (18. februar 2008).

<sup>158</sup> Pri tem ne moremo mimo opazke, da je zakon sestavljen tako, da vključuje terminologijo in pojme ene od verskih skupnosti, kar pomeni, da pripravljavci zakona pri tem niso poiskali ustrezne nekatoliške terminologije.

zavoda, kjer bivajo. V bolnišnicah, zaporih, vzgojnih in drugih zavodih je država z zakonom zavezana zagotavljati finančna sredstva in prostorske ter tehnične pogoje za duhovno oskrbo posameznikov. Ampak le, če se izkaže zadostno število pripadnikov iste verske skupnosti, s čimer država privilegira večje verske skupnosti. Od 27 slovenskih bolnišnic jih ima 22 katoliške kapele, v katerih so organizirana katoliška bogoslužja. Verska oskrba je zagotovljena tudi v vseh 78 socialnovarstvenih zavodih, ki opravljajo institucionalno varstvo starejših (Čepar 2008, 27–28) Ti člani se nanašajo zlasti na zagotavljanje možnosti opravljanja duhovniškega poklica v državnih institucijah.

Za redove pa je večjega pomena tisti del zakona, ki verskim skupnostim dovoljuje ustanavljanje vzgojnih in izobraževalnih šol ter študentskih in dijaških domov, različnih organizacij in zavodov, namenjenih opravljanju socialnih in dobrodelnih dejavnosti. Verske skupnosti lahko ustanavljajo lastne vzgojno-izobraževalne ustanove po lastnih statutih, vendar skladno s pravnim redom RS. Država pa pokrije materialne stroške in plače za njihovo dejavnost do višine 85 %. "Vendar pa država nekaterim šolam, ki so bile ustanovljene dovolj zgodaj, plače in materialne stroške financira v celoti." (Čepar 2008, 22) V Sloveniji se iz državnih sredstev financirajo Teološka fakulteta kot članica Univerze v Ljubljani, štiri katoliške gimnazije, od leta 2007 tudi katoliška osnovna šola ter okoli 20 zasebnih vrtcev, med katerimi prevladujejo katoliški. (Čepar 2008, 23–24)

S tovrstnimi zakonskimi spodbudami, ki pomenijo finančno in organizacijsko oporo, država podpira predvsem RKC kot največjo versko skupnost in s posebnimi finančnimi ugodnostmi posredno spodbuja razvoj ustanov in zavodov s katoliškimi statuti. Po drugi strani pa v povsem posvetnih ustanovah uvaja religijske prvine – zagotavlja bogoslužne prostore, plačuje religijski kader za opravljanje religijskih storitev in religijo v primerjavi z drugimi oblikami svetovnega nazora postavlja v privilegiran položaj: "Državna komisija Republike Slovenije za medicinsko etiko se je februarja 2008 pozitivno opredelila do pobude bolnišničnih duhovnikov, da bi paciente, ki morajo zdaj sami izraziti željo po duhovni oskrbi, ob sprejemu v bolnišnico vprašali, ali želijo, da jih obišče duhovnik." (Čepar 2008, 29–30) To pomeni, da vprašanje religije ni v celoti prepuščeno posameznikovi lastni pobudi, pač pa je v državni ustanovi dobilo standardizirano mesto in s tem tudi privilegiran položaj.

Redovi so od leta 1991 lahko pri državi vložili zahtevek za vračilo po vojni odvzetega premoženja. Do leta 2007 je država rešila okoli 85 % vloženih denacionalizacijskih zahtevkov

oziroma okoli 80 % skupne vrednosti vseh vloženih zahtevkov Rimskokatoliške cerkve. (Čepar 2008, 27) Predstavnice usmiljenk – hčera krščanske ljubezni, ki so bile pred vojno na naših tleh največji ženski red, pravijo, da jim država po vojni odvzetega premoženja še ni vrnila, kljub temu da so oddale vlogo. (intervju s. Marta 2010) Ukrepi kot npr. sofinanciranje zavodov z verskimi instituti in vračanje po vojni odvzetega premoženja redovne skupnosti postavljajo v nov pravni in gmotni položaj ter povečujejo njihove možnosti za delovanje. Če so bile redovnice v drugi polovici 20. stoletja pri svojem delu v glavnem omejene na katehetsko-pastoralno delo, lahko le-to sedaj ponovno širijo na dejavnosti, ki so jih opravljale pred drugo svetovno vojno.

Leta 2002 so uršulinke v Ljubljani odprle otroški vrtec. Oktobra 2007 je vrtec imel pet oddelkov. Zanimanje staršev za vpis z leti narašča. V zadnjih letih so uršulinke v Ljubljani in Mariboru odprle tudi študentski dom za dekleta. Vzgoja, izobraževanje in kulturne dejavnosti v zavodih temeljijo na krščanskih vrednotah. (Uršulinke 2010) Študentski dom za dekleta so v Mariboru odprle tudi šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja. "Od študentk v našem domu pričakujemo vestno opravljanje študijskih obveznosti in kvalitetno preživljanje preostalega časa s sodelovanjem v kateri od skupin, ki gradi na krščanskih vrednotah, prostovoljnem delu ali krajših akcijah." Šolska sestra je direktorica katoliškega vrtca v Domžalah in dve šolski sestri sta zaposleni kot vzgojiteljici v zasebnem vrtcu v Mariboru, ki deluje in vzgaja po enaki metodi kot ljubljanski uršulinski vrtec. (Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja 2010) Usmiljenke – hčere krščanske ljubezni so sredi gradnje prvega zavoda za ostarele – namenile ga bodo za nego lastnih sester, pa tudi za druge. Ker nimajo zadostnih sredstev, za zdaj ne morejo širiti svojih dejavnosti. Pričakujejo, da bodo z vračili iz denacionalizacijskih postopkov lahko svoj delokrog v prihodnosti razširile. Računajo, da bodo z razvojem ponudile delovna mesta tudi "zunanjim". (intervju s. Marta in s. Bernarda, 2010)

Podporno vlogo igrajo tudi župnije kot posredniki med Cerkvijo in posamezniki. Sestre sv. križa iz *Male Loke so sredstva, ki so jih dobile iz denacionalizacijskih postopkov, namenile župniji Dobropolje. (Štefanič 2006) Župnija je s podarjenimi sredstvi s pomočjo darovalcev in države postavila dom za starejše občane. Ker župnijske ustanove temeljijo na krščanskih vrednotah, je velika verjetnost, da bodo pri izbiri delavcev prednost dajale tistim, ki so tudi religijsko primerno usposobljeni. Zastavljamo hipotetično vprašanje, ali se z ustanavljanjem katoliških šol, katoliških študentskih domov, katoliških domov za starejše*<sup>159</sup> ... vnovič odpira

---

159 Npr. Dom Marije in Marte Logatec, Zavod sv. Jožefa Celje, Zavod sv. Cirila in Metoda Beltinci, Zavod sv.

prostor za katoliške delavce, torej take, ki se od drugih razlikujejo po svetovnem nazoru, po religijskem prepričanju.

### **6.10 Dejavniki gibanja števila redovnic v drugi polovici 20. stoletja**

V analizah delimo redovništvo druge polovice 20. stoletja na predkoncilsko in pokoncilsko. (Wittberg 1996, Stark in Finke 2000) Pri nas je bilo za razlago gibanja števila redovnic smiselno uvesti še delitev na čas druge svetovne vojne, povojni čas ukrepov komunistične oblasti in na čas, ko so se začeli urejati diplomatski odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo. Med drugo svetovno vojno je bilo delovanje redovnic pri nas ovirano predvsem na območjih, ki so jih zasedli Nemci. Že leta 1941 je bilo veliko redovnic pregnanih iz svojih samostanov in zavodov in so morale poiskati zatočišče pri svojcih, v drugih samostanih ali celo v drugih deželah. Prav tako nekatere niso imele dostopa do svojih skupnosti na okupiranih ozemljih. Število vstopov v redove in širjenje kongregacij je že leta 1941 omejila ali celo zaustavila nemška okupacija. Redovi novih kandidatk niso sprejemali, postulantke in novinke so se morale vrniti k svojcem, ker vzgoja za redovno življenje ni mogla teči. Pod italijansko oblastjo so redovnice (npr. uršulinke in usmiljenke v Ljubljani) svoje poslanstvo nadaljevale do nemške okupacije leta 1943.

Povojne razmere so na naših tleh prinesle prelomnico v odnosu med državo in Cerkvijo ter njenimi organizacijami. Konfliktna sekularizacija se je pokazala na več načinov: redovi so v okviru agrarne reforme izgubili posestva. Ker so bili ukinjeni zasebne šole in zavodi, so ti izgubili svoj delokrog. Zaposlovanje redovnic v državnih službah je bilo mogoče le, če so se odpovedale nošnji redovne obleke. Ker je pred drugim vatikanskim koncilom redovna obleka bila pomemben del redovniške identitete, moramo to razumeti kot visok strošek za redovnice. S temi temeljnimi ukrepi je država zmanjšala obseg nagrad, ki so jih redovi ponujali. Odhajanje slovenskih redovnic v tujino pa so spodbudili zlasti ukrepi, ki so se zgodili na organizacijski ravni. Ker je bilo usmiljenk največ, je ukrep, ko so 8. marca 1948 morale zapustiti bolnišnice, dobil večje razsežnosti. V drugih jugoslovanskih republikah so redovnice v državnih službah lahko nadaljevale delo v redovnih oblekah tudi po vojni.

Nekatere redovnice so pri nas sprejele državne službe in opravljale poklic kot civilne osebe (denimo 50 mariborskih šolskih sester). Z radikalnim posegom v delovanje religijskih

---

Rafaela Vransko, Dom starejših Janeza Krstnika Trnovo ... (Seznam domov za starejše po enotah ZZZS. 2010).

organizacij je država močno zaznamovala redovno življenje. Redovi niso imeli materialnih možnosti, da bi nadaljevali skupnostno življenje. Članice, ki so živeli zunaj redovnih skupnosti, so bile brez nadzora in religijskih mehanizmov, ki bi upravljali njihov vsakdan. Po 20 letih, ko so se odnosi med Cerkvijo in državo začeli zblíževati in so se začele vračati materialne zmožnosti redov, veliko članic ni bilo več pripravljenih živeti skupaj (primer mariborske šolske sestre). Koliko je bilo takih, ki so v času med vojno ali po njej želele vstopiti, pa zaradi spremenjenih razmer niso mogle, ne vemo. Ne vemo niti, koliko Slovenk je v tistem času v redove vstopilo v tujini.

V 60-ih letih, ko je Cerkev sprejela strategijo prilagajanja moderniziranim družbenim okoliščinam in ko se je Jugoslavija čedalje bolj odpirala navzven (politično in gospodarsko), so se začeli vzpostavljati diplomatski odnosi med državo in Vatikanom. Po podpisu sporazuma leta 1966 so se za redovnice počasi začele obnavljati možnosti za skupnostno življenje in delovanje. V tem času se je število redovnic pri nas celo nekoliko zvišalo. Od leta 1971 je država prevzela plačilo socialnega zavarovanja duhovnikov, od leta 1985 pa tudi za redovnice in redovnike, od leta 1983 verske skupnosti niso več obdavčene ... Vsi ti ukrepi pomenijo vzpostavljanje bolj ugodnih strukturnih pogojev za redove.

Sredi 60-ih let redove zajamejo še ukrepi drugega vaticanskega koncila, torej interna sekularizacija. V Cerkvi se je pojavila težnja po modernizaciji življenja in s tem tudi po modernizaciji redovnega življenja. Pomembna doktrinarna sprememba je bila izenačenje članov redov z laiki. Odprava stroge klavzure, delitev redovnic na korne in laike, odprava dote, neudobnih redovnih oblek ... so le najbolj očitne spremembe redovnega življenja. Ukrepi so spodbudili informiranost in izobraževanje redovnic ter njihovo povezovanje z laiki. Odpiranje v svet je prineslo veliko možnosti in čas preizkušnje za redove. Redovi so pregledovali konstitucije, jih spreminjali, prilagajali, prenavljali ... Temu obdobju je tudi na zahodu sledilo kontinuirano zmanjševanje števila članic redov.

Od 70-ih let naprej lahko tudi pri nas rečemo, da se je začel proces latentne sekularizacije v redovništvu. Demografsko ravnovesje je bilo vzpostavljeno, izobraževanje in zaposlovanje žensk v sekularnih poklicih sta dosegli rast kot še nikoli prej (zlasti na višjih položajih). Stroge religijske regulative, ki so urejale spolnost, rodnost in poročnost, so z razširjanjem kontracepcijskih sredstev in zlasti z razširjanjem sekularnega vedenja izgubljale pomen. Vse to pa je pomembno vplivalo na položaj in podobo ženske ter zvišalo možnosti delovanja

žensk v družbeni sferi. Ker je neposreden ali posreden vpliv širših in tako kompleksnih družbenih sprememb na redovništvo težko dokazati, bomo pri sklepih ostali na ravni domneve, da je v sekulariziranih družbenih pogojih sklop številnih družbenih dejavnikov zmanjšal privlačnost redov kot religijskih organizacij.

Proces konfliktne in tudi latentne sekularizacije je v drugi polovici 20. stoletja zmanjšal pomen nagrad in kompenzatorjev, ki so jih redovi ponujali v času velikih družbenih sprememb v prvi polovici 20. stoletja. Poleg tega je drugi vatikanski koncil ukinitel posebne nagrade redovnega življenja: privilegiran položaj v cerkvenem občestvu, radikalno razločenost od laikov, nošnje redovne obleke ... Zato je nujno vprašanje, kakšne nagrade so redovi kot religijske organizacije v drugi polovici 20. stoletja sploh še nudili.

Da bi ženske vstopale v redove zato, da bi opravljale poklice, ki so v tradicionalnem okolju veljali za tipično ženske in so pomagali utrjevati tradicionalno žensko identiteto, je malo verjetno. Da bi danes v redove vstopale zato, ker se želijo izogniti poroki, je prav tako malo verjetno. Demografsko ravnovesje kot zunanji, objektivni dejavnik, ki bi lahko omejil poročne možnosti enega od obeh spolov, ni porušeno, zato o tem ne bomo govorili. Poleg tega je pomen zakonske zveze za vsakdanje življenje upadel. Razlog zaradi katerega se redovi danes na zahodu lahko zdijo smotrni, je spodbujanje in izražanje religijskih čustev ter iskanje religijske odrešitve. Ali kot povratak k tradiciji ali kot upor sodobnemu. V obeh primerih mislimo, da ne gre za iskanje podobnosti s časom takoj po vojni ali malo pred drugim vatikanskim koncilom, pač pa za vračanje k tistim prvinam, ki redovništvo vzpostavljajo kot specifično družbeno in religijsko organizacijo. Ker to dosežejo tako, da ponujajo več kompenzatorjev, to pomeni tudi večjo napetost do okolja. Napetost do okolja pa lahko razumemo tudi v pomenu, ki ga je Weber pripisal zunajsvetnim oblikam iskanja religijske odrešitve. Zunajsvetne oblike od vernikov terjajo, da se izognejo posvetnim skrbem do te mere, da posameznikov religijski interes ni ogrožen. (Parsons v predgovoru v Weber 1922/1993, lxi) Premišljevanje religijskih konceptov in prevrednotenje le-teh, da bi "nova" vsebina ustrezala stari formi – da bodo torej stare ideje razumljive sodobnemu človeku, člani laže izvedejo v osami, kjer so zaščiteni pred okoljem. Po našem mnenju je to eden od razlogov, zakaj v sodobnih razmerah bolje "uspevajo" redovi, ki so od okolja razločeni.

Menimo, da redovi kot družbene organizacije na zahodu danes lahko delujejo le še kot organizacije, specializirane za religijske zadeve. Torej kot ponudniki religijskih nagrad

(misticizem kot religijska izkustva in askeza kot religijski način življenja) in splošnih kompenzatorjev, ki ponujajo smisel življenja (interpretacija sedanjega sveta in obljuba o boljši prihodnosti) in tako zagotavljajo občutek ontološke varnosti.

Spremembe, ki jih je mogoče zaznati na osnovi cerkvenih dokumentov ter na osnovi opazovanja kontemplativnih redovnih skupnosti, zastavljajo vprašanje, ali bodo redovi v bližnji prihodnosti krepili razlike do okolja, elemente zunajsvetnosti. Vnovič se pojavljajo težnje po vpeljavi predkoncilskih elementov: dimenzija skupnostnega življenja, redovna obleka, molitev in kontemplacija imata prednost pred posvetnimi dejavnostmi ... Preobrat h konservativnemu bi lahko razlagali na več načinov. Tudi v razmerah ekonomsko razvitih držav, kjer sekularna varovala posameznike vsaj deloma varujejo pred občutkom nevarnosti, lahko nenadni dramatični dogodki (osebni ali kolektivni) povečajo občutek strahu in negotovosti. (Inglehart in Norris 2006) Berger in Luckmann (1999) prav tako dopustita možnost, da se v razmerah modernega pluralizma, ki pomeni večanje negotovosti, okrepijo institucije, ki so po svojem delovanju radikalno drugačne od okolja in jih zaznamuje t. i. fundamentalistična drža. Na uspeh takih skupin ugodno vpliva produciranje apokaliptičnega vzdušja: /.../ "sedanje ozračje absurda in izgubljenosti lahko naredi človeka bolj odprtega za Božji dar". (Rode 2009a, 44). V "kriznih" razmerah so posamezniki veliko bolj pripravljeni posegati po radikalnih odločitvah. Pri tem je seveda pomembna tudi moralna in organizacijska spodbuda Cerkve: "To, kar najbolj potrebujemo v tem zgodovinskem trenutku, so ljudje, ki z ožarjeno in živo vero pokažejo, da je vera v Boga verodostojna. /.../ Tako bo njihov um nagovarjal druge, njihovo srce pa odpiralo srca Bogu." (Ratzinger v Rode 2009a, 27) Rode Ratzingerjevo misel prenese v slovenski prostor: "Vrniti Boga človeku, vrniti Boga slovenskemu človeku, to je naša velika naloga v tem zgodovinskem trenutku." (Ratzinger v Rode 2009a, 23)

Čeprav večanje števila članic v kontemplativnih redovih pri nas ne more zaustaviti trenda upada skupnega števila redovnic, ga nismo želeli prezreti. Morda bi nas kdo lahko celo obtožil, češ da smo mu pripisali prevelik pomen. Vendar smo si s tem odprli novo empirično polje, ki je vodilo v dodatne teoretske premisleke tega istega fenomena, ki se kaže kot izginjajoč ali vsaj pojemajoč.

In v zaključku dodajmo še, da se zdi, kot bi ameriški raziskovalci (Stark in Finke 2000, Ebaugh in dr. 1996) pri preučevanju redovništva nekoliko premalo pozornosti posvetili



dejavnikom, ki so v prvi polovici 20. stoletja spodbudili rast števila redovnic. Saj upad v drugi polovici ni sledil nekajstoletnemu kontinuiranemu naraščanju, pač pa se je zgodil po manj kot sto letih rasti. Zato se zdi enako pomembno, če ne celo bolj, opredeliti dejavnike, ki so v prvih fazah modernizacije vplivali na naraščanje števila redovnic.

## Zaključek

V dispoziciji doktorske disertacije smo si zastavili dva splošna cilja: pripraviti statistični pregled gibanja števila redovnic pri nas v 20. stoletju in ponuditi sociološko razlago za dinamiko preučevanega fenomena. Skušali smo pokazati, da je redovništvo družbeni fenomen in da se tako spreminja v odvisnosti od družbenih pogojev in dejavnikov. Disertacijo, ki je razdeljena na šest poglavij, začnemo s krajšim statističnim delom, ta pa je osnova za nadaljnje analize. V drugem poglavju smo slovensko žensko redovništvo opredelili kot predmet preučevanja in predstavili različne pristope in teorije k preučevanju tega fenomena. V tretjem in četrtem poglavju smo povzeli uporabljene teorije in bolj podrobno predstavili posamezne teoretične koncepte. V petem in šestem poglavju smo statistične podatke o slovenskem redovništvu umestili v politični, zgodovinski, kulturni, verski in socialni kontekst ter oboje povezali z izbranimi teorijami in tako preučili zastavljene hipoteze.

Zbrane statistične podatke smo oblikovali v smiselne kategorije: grafi, tabele, povprečne starosti, št. redovnic/št. žensk idr. Tako smo pokazali, da je število redovnic pri nas v prvi polovici 20. stoletja naraščalo in da od druge polovice 20. stoletja kontinuirano upada. Njihovo število je začelo naraščati konec 19. stoletja in največjo rast doseglo v 30-ih letih 20. stoletja. Prelomnico v vrhu števila prinese konec druge svetovne vojne, saj se takrat začne število redovnic pri nas naglo zmanjševati. V manj kot 15 letih po vojni se je število redovnic skoraj prepopolovilo (45 %). V 60-ih letih se število vstopov nekoliko poviša, pa vendar se trend upada skupnega števila nadaljuje vse do danes. Leta 2005 je bilo v ljubljanski škofiji za okoli 70 % manj redovnic kot leta 1944. Leta 1978 je bilo na Slovenskem 1783 redovnic, do leta 2000 se je njihovo število zmanjšalo za okoli 37 %, kar pomeni, da jih je bilo le še 1126.

Ko smo redovnice glede na kraj njihovega rojstva razdelili v regije, se je pokazalo, da se te med seboj razlikujejo po število redovnic. Največ poklicev ima jugovzhodna regija (Dolenjska in Bela krajina). Razlike so se pokazale tudi med škofijami. Ko smo med seboj primerjali ljubljansko, lavantinsko in tržaško-koprsko škofijo, denimo v letu 1914, se je pokazalo, da je imela ljubljanska daleč največ redovnic na število katolikov. Ko smo primerjali število redovnic z rastjo prebivalstva, se je pokazalo, da število redovnic ne narašča sorazmerno z naraščanjem števila žensk, giblje pa se sorazmerno s številom "samskih" žensk. Tako kot je naraščalo število redovnic, je od začetka 20. stoletja začelo naraščati tudi število

redov. Pri tem naj omenimo še, da kljub upadu števila redovnic, ki traja že vso drugo polovico 20. stoletja, novi redovi prihajajo ali nastajajo tudi na naših tleh. Ob koncu 19. stoletja je ljubljanska škofija štela tri ženske redove, ob začetku 21. stoletja pa 18 redov oziroma kongregacij.

Skušali smo ugotoviti, kakšne (posvetne) dejavnosti so opravljale redovnice pri nas. Med aktivnimi redovi je leta 1901 65 % redovnic pripadalo karitativnim redovom (zdravstvo, nega, socialno skrbstvo) in 35 % apostolskim (šolstvo in vzgoja). Leta 2005 je 55 % redovnic pripadalo karitativnim redovom in 45 % apostolskim. Za kontemplativne redove, ki vseskozi predstavljajo (zanemarljivo) manjšino, velja druga dinamika. Njihovo število takoj po drugi svetovni vojni upade, predvsem zaradi migracij. Vendar pa se že leta 1967 karmeličanke vrnejo iz Avstrije in leta 1978, po 200 letni odsotnosti, svojo prvo skupnost na naših tleh odprejo klarise. Tako število kontemplativnih redovnic od konca 70-ih let naprej narašča.

Ker so bile redovnice v prvi polovici 20. stoletja povprečno stare 37,5 leta, lahko rečemo, da so predstavljale populacijo delovno aktivnih žensk. Slovenske redovnice, ki so v povprečju stare okoli 64 let, pa ob koncu 20. stoletja predstavljajo populacijo delovno neaktivnih žensk. Če trend v Sloveniji primerjamo z ameriškim in evropskim, ugotovimo, da se upad števila redovnic pri nas zgodi okoli 20 let prej kot na zahodu. Če ga umestimo v globalni kontekst, ugotovimo, da je evropsko žensko redovništvo v drugi polovici 20. stoletja tako kot ameriško v upadu, medtem ko je afriško in azijsko v porastu. V nadaljevanju bomo povzeli ključne ugotovitve disertacije.

### **1. Vpliv cerkvene strategije na redovništvo (hipoteza 1)**

*Uspeh redov kot religijskih organizacij je del sistematične aktivacije vernikov, ki je v prvi polovici 20. stoletja tekla pod okriljem Cerkve v boju proti sekularizaciji.*

S preučevanjem zgodovine Cerkve in njenih organizacij v prvi polovici 20. stoletja pri nas smo potrdili hipotezo, da gre uspeh redov razumeti kot del sistematične aktivacije vernikov. V razmerah vse večje modernizacije in sekularizacije je Cerkev svoj položaj skušala utrditi s prenovo družbenega reda. S svojo strategijo je organizacijsko in moralno poskrbela za uspeh raznolikih religijskih organizacij, ki naj bi dosegle vse sfere družbenega življenja. Med številnimi drugimi ukrepi je papeška strategija spodbudila tudi nastanek večjega števila novih redovnih oblik, ki so delovale zlasti na področjih vzgoje in izobraževanja, oskrbovanja bolnih

in zapuščenih. Njihov primarni cilj pa je bil utrjevanje krščanskih vrednot v družbi. Menimo, da je to pomemben strukturni vidik, ki je bil pri preučevanju redovništva spregledan ali pa ni dobil zadostne pozornosti raziskovalcev.

Če vemo, da se je v 30-ih letih 20. stoletja 50.000 deklet pri nas s članstvom v Marijinih družbah zavezalo, da bodo živela v celibatu do poroke ali do smrti, laže razumemo, da se je v istem času povečevalo tudi število redovnic. Ker nimamo podatkov, koliko žensk je iz Marijinih družb prestopilo v redove, da bi tam nadaljevale "zgodno" krščansko življenje, ne moremo opredeliti neposrednega vpliva teh organizacij na rast članstva v redovih. Ker je v 30-ih letih 20. stoletja v redove pri nas vstopilo največ deklet, se zdi podatek o množičnem članstvu slovenskih deklet v Marijinih družbah v istem času analitično pomemben. Rast števila redovnic v prvi polovici 20. stoletja bomo boljše razumeli, če bomo upoštevali, da so ob moralni spodbudi in organizacijski podpori Cerkve uspevale tudi druge katoliške organizacije in družbe. To je bil del papeške strategije, s katero je Cerkev želela prenoviti vse modernejši družbeni red in v njem učvrstiti svoj družbeni položaj. Rekli bomo, da so na rast števila redovnic in redov v prvi polovici 20. stoletja vplivale spodbude cerkvenih oblasti.

## **2. Redovništvo kot avenija družbene mobilnosti (hipoteza 2)**

*Redovi v prvi polovici 20. stoletja pri nas predstavljajo izobrazbeno in poklicno priložnost za ženske iz nižjih slojev, ki s pomočjo redov postanejo učiteljice, vzgojiteljice, medicinske sestre, negovalke.*

Na slovenskem primeru se je izkazalo, da druga hipoteza ne drži v celoti in da je v taki obliki vsaj iz dveh razlogov ne moremo enoznačno potrditi:

1. Kandidatke so ob vstopu v red morale prinesiti "doto" oziroma "balo", ki je lahko znašala tudi eno profesorsko plačo ali vrednost ene krave, tiste brez vsakih sredstev praviloma niso mogle vstopiti (zakonik cerkvenega prava).
2. Redovi so lahko sprejemali nove kandidatke in odpirali nove redovne hiše, če so posvetnim oblastem dokazali, da imajo zanje zadostna sredstva za vzdrževanje.

Zaradi obeh omejitev redovi niso mogli postati "združenja revnih žensk". Analiza izjav redovnic je pokazala, da so nekatere morale počakati, da so prihranile sredstva za "balo", nekatere pa kljub želji niso mogle vstopiti, ker niso imele dovolj sredstev. Zato uspeha redov v prvi polovici 20. stoletja ne moremo pojasnjevati kot samoumevno priložnost za ženske iz nižjih družbenih slojev.

Pri preverjanju druge hipoteze smo ugotovili še sledeče: laizacija in profesionalizacija ženskega poklica zmanjšata pomen nagrad redovnega, torej religijsko utemeljenega poklica.

1. V redove, ki so se ukvarjali s šolstvom, denimo k uršulinkam, so vstopale že izobrazbene učiteljice. Kar pomeni, da vstop zanje ni pomenil izobrazbene priložnosti, pač pa kvečjemu zaposlitveno. Z vstopom so dobile status korne sestre, kar je pomenilo, da so bile v samostanski skupnosti razbremenjene "nižjih", gospodinjskih in gospodarskih del ter da so se poklicno ukvarjale z delom višjega statusa. Neizobrazbene ženske so z vstopom v red postale sestre laikinje. Iz njihovega statusa je sledilo, da bodo opravljale "nižja" dela. Tako zanje vstop ni predstavljal niti izobrazbene niti zaposlitvene priložnosti.

2. Drugače je bilo v primeru "bolniških" redov, denimo v primeru usmiljenk – hčera krščanske ljubezni. Ker laičnega poklica medicinske sestre pri nas še ni bilo, so redovi za državne bolnišnice predstavljali edini vir usposobljenega bolnišničnega kadra, ki je zagotavljal pomoč zdravnikom. Redovnice so delo v bolnišnicah opravljale na osnovi pogodb, ki jih je država sklenila z redovi. Leta 1923 je bila v Ljubljani ustanovljena prva šola za medicinske sestre pri nas, kar pomeni začetek strokovnega laičnega izobraževanja medicinskega kadra. Kljub temu je še dolgih 20 let po ustanovitvi šole delo v bolnišnicah ostalo rezervirano za redovnice. V bolnišnicah so delale ženske, ki so vstopile v samostan in so se dela priučile od starejših redovnic. Zato v primeru "bolniškega" poklica lahko rečemo, da so redovi predstavljali "izobrazbeno" in poklicno priložnost za ženske. Civilne/laične medicinske sestre so do konca vojne v glavnem delale na področju preventive in kasneje, ko so začeli nastajati zdravstveni domovi, tudi v njih. Ker je bilo delo v bolnišnicah rezervirano za redovnice, so morale civilne medicinske sestre svoj delokrog vzpostaviti zunaj bolnišnic. Konfliktna sekularizacija, ki jo je sprožila povojna politična oblast, se je med drugim odrazila tudi tako, da so po vojni delo v bolnišnicah v celoti prevzele civilne medicinske sestre. Redovnice so delo v bolnišnicah "izgubile", še preden se je laična stroka razvila do te stopnje, da bi prišlo do spontane oziroma latentne sekularizacije. S tem, ko so iz bolnišnic in šol odpustili večino redovnic in z redovi razdrli pogodbe o sodelovanju, je politična oblast (zunanji, objektivni dejavnik) zmanjšala pomen redovniškega poklica in povečala pomen civilnega.

Hipoteze 2 ne moremo potrditi v obliki, kot smo jo zastavili. Rečemo lahko, da so redovi predstavljali izobrazbeno in zaposlitveno priložnost na področjih, kjer je obstajala potreba po

delovni sili in kjer laiški oziroma civilni poklic (še) ni bil zadostno razvit. Ker so redovi zahtevali "doto", praviloma niso predstavljali priložnosti za revne.

### **3. Vpliv demografskega neravnovesja na redovništvo (hipoteza 3)**

*Na veliko rast števila redovnic pri nas je v prvi polovici 20. stoletja vplival tudi zmanjšan delež moških v populaciji, kar je bila posledica smrtnih žrtev obeh svetovnih vojn.*

Povezanost primanjkljaja moških v populaciji in vstopanja žensk v samostane vidimo v tem, kako je bila opredeljena identiteta žensk. V tradicionalnih okoliščinah katoliške družbe je ženska lahko potrdila svoje dostojanstvo, če je uresničila svoje "naravno poslanstvo" – biti žena in mati. Ker je vstop v samostan opredeljen kot poroka z Bogom, je to pomenilo, da je ženska izstopila s poročnega trga, ne da bi se dejansko poročila. V samostanu pa so ženske imele tudi status mater, saj njihovo delo ni bilo opredeljeno kot strokovno (bolničarka ali učiteljica), pač pa kot duhovno materinstvo. To pomeni, da je z vstopom v samostan ženska postala žena, ne da bi se dejansko poročila, in mati, ne da bi rodila otroka.

Konec 19. stoletja in v prvi polovici 20. stoletja je število žensk v populaciji značilno presegalo število moških. Zmanjšano število moških pa ni bilo samo posledica vojn, kot smo predpostavili v hipotezi, pač pa predvsem posledica ekonomskih migracij. Ugotovili smo, da je bilo največje število redovnic iz jugovzhodne statistične regije (Dolenjska, Bela krajina), kjer je bil manko moških največji in kjer je bil hkrati močan vpliv Cerkve na ženske pri sprejemanju odločitev v zvezi z rodnostjo, poročenostjo in samskostjo. In nasprotno, da je bilo število redovnic najmanjše v regijah, kjer demografsko ravnovesje ni bilo porušeno (npr. na Primorskem so se v večjem številu odseljevale ženske). Redovnic je bilo manj tudi tam, kjer je katoliška spolna moralna regulativa imela manjši vpliv na vedenje ljudi. Denimo na Koroškem in Štajerskem je bil odnos do nezakonskih mater veliko bolj strpen kot na Dolenjskem. Razlike med regijami izvirajo iz zgodovinskih in kulturnih okoliščin. Zastavljeno hipotezo smo podkrepili z grafoma. Graf 1.4 dokazuje, da se statistične regije med seboj razlikujejo po številu redovnic, graf 1.6 pa, da se število redovnic giblje premo sorazmerno s presežkom žensk v populaciji.

Po drugi svetovni vojni so rast števila redovnic pri nas zaustavili učinki konfliktne sekularizacije. Zato smrtne žrtve druge svetovne vojne pri nas niso imele vpliva na rast števila redovnic pri nas. Tretjo hipotezo bomo popravili: Na rast števila redovnic pri nas je v prvi

polovici 20. stoletja vplivalo porušeno demografsko ravnovesje med spoloma, ki je bilo posledica (ekonomskih) migracij in smrtnih žrtev prve svetovne vojne.

#### **4. Učinki družbenih sprememb v drugi polovici 20. stoletja (hipoteza 4)**

Ker menimo, da so izredne razmere prve polovice 20. stoletja – okrepljen boj Cerkve proti modernizaciji življenja, zožene možnosti delovanja žensk v javni sferi in demografsko neravnovesje med spoloma – spodbudile rast števila redovnic, smo pri obravnavi druge polovice 20. stoletja skušali pokazati, da se je vpliv teh dejavnikov zmanjšal.

*Upad zanimanja žensk za redovniški poklic je v drugi polovici 20. stoletja povezan s kompleksom družbenih sprememb.*

Spremembe bomo strnili v dve točki:

1. Po drugi svetovni vojni **konfliktna sekularizacija**, ki jo izpelje tedanja politična oblast, pri nas omeji delovanje Cerkve in njenih organizacij. Med letoma 1945 in 1958 se število redovnic pri nas iz treh razlogov zmanjša za 45 %. Redovnice se odselijo v tujino, nekaj jih izstopi, zaradi omejitev pa redovi ne sprejemajo novih članic.

2. Ko v 60-ih letih pritiski konfliktne sekularizacije popustijo, skupno število redovnic pri nas nekoliko naraste, naraste namreč število vstopov v redove in redovnice se začnejo vračati iz tujine. Vendar v 70-ih letih število redovnic spet upade, tako kot takrat upada tudi že na zahodu. Razlogi za upad: konec 60-ih let odrastejo prve povojne generacije, med katerimi je že vzpostavljeno demografsko ravnovesje med spoloma (za vstope se odločajo pretežno mladi). Velike družbene spremembe, kot so modernizacija, razvoj znanosti in tehnologije, urbanizacija življenja ..., privedejo končno tudi do množičnega izobraževanja in zaposlovanja žensk. Vse to je spodbudilo pluralizacijo in konec tradicionalne vloge žensk. "Naravno poslanstvo", biti žena in mati, je tudi s pomočjo razvoja kontracepcijske tabletko postalo stvar izbire. V 60-ih letih se odvije proces sproščanja stroge spolne regulative in pluralizacije spolnih identitet. Te velike družbene spremembe se kažejo kot **spontana sekularizacija**. Britanski raziskovalec C. Brown (2001) pravi, da so sredi 60-ih let 20. stoletja ženske na zahodu prelomile tradicijo s krščanskim religijskim okvirom. S tem je tudi žensko redovništvo, utemeljeno na t. i. naravnem poslanstvu žensk, izgubilo pomen, kot ga je imelo v povsem drugačnih okoliščinah prve polovice 20. stoletja.

V drugi polovici 20. stoletja spremembe v redovništvu pri nas povezujemo s konfliktno obliko sekularizacije, od 60-ih let naprej pa tudi s kompleksom širših družbenih sprememb, ki jih opišemo kot spontana oblika sekularizacije.

Kljub splošnemu upadu števila redovnic pri nas pa podrobnejši vpogled v sodobno žensko redovništvo pokaže, da so nekateri redovi vitalni. Medtem ko se aktivni redovi, ki so uspevali v prvi polovici 20. stoletja, ukvarjajo s starostnimi tegobami svojih članic in dajejo vtis, da bodo v nekaj desetletjih izginili, imajo kontemplativni redovi ob začetku 21. stoletja priliv kandidatk in so v povprečju mlajši. Kot uspešni se v začetku 21. stoletja torej kažejo tisti redovi, ki se bolj intenzivno posvečajo osnovni dejavnosti redov, religijskemu čaščenju, pri njih je poudarjena zunajsvetna komponenta redovništva. Ugotovitev je zanimiva predvsem zato, ker je Cerkev na drugem vatikanskem koncilu sklenila, da bo redovništvo posodobila in ga približala laikom tako, da bo odpravila določene posebnosti redovniškega poklica. Ob začetku 21. stoletja pa več indicev kaže na to, da želi Cerkev redove zdaj vnovič razločiti od laikov tako, da poudarja pomen religijskih, redovnih posebnosti. Taki redovi pa lahko navzven dajejo vtis, da so konservativni, tradicionalni ali predkoncilski – predvsem ključno drugačni od "običajnega" življenja.

Na koncu še nekaj besed o obravnavi samega fenomena. Prednost preučevanja slovenskega redovništva vidimo v tem, da smo lahko izpeljali neke vrste študijo primera, saj gre za državo majhnega obsega. Redovništvo smo lahko opazovali na mezoravnih. Denimo primerjali smo statistične regije, s čimer smo lahko opredelili partikularne dejavnike, ki jih je na makroravni težje zaznati: kulturne in zgodovinske razlike med regijami, povezovanje nacionalnega in religijskega elementa v slovenskih obmejnih regijah in spopad med laičnim in religijskim v osrednjeslovenski regiji, ki sproži konfliktno situacijo znotraj naroda. Pomanjkljivost oziroma slabost preučevanja slovenskega ženskega redovništva pa je njegova determiniranost z monopolnim katoliškim okoljem (latinski vzorec po Martinu 1993). Redovniška populacija je pri nas poenotena in med redovi ni večjih razlik ali deviacij, kakor to lahko opazimo npr. v ameriškem okolju, kjer se redovi zgledujejo tudi po drugih verskih skupnostih. V ZDA si denimo redovnice odkrito prizadevajo za uvedbo duhovniškega poklica za ženske in se celo same deklarirajo za feministke. Taka prizadevanja, ki so pogojena z verskim in kulturnim pluralizmom, za redovništvo pomenijo dodatno dinamiko, saj redovnice pobudo za spremembe v redove vnašajo iz pluralnega okolja. Zaradi takih omejitev ugotovitev o slovenskem ženskem redovništvu ne moremo posploševati na celotno zahodno redovništvo.



Pač pa lahko govorimo kvečjemu o specifikah, ki bi jih bilo vredno preveriti, denimo na evropskem primeru.

Medtem ko so se ameriški avtorji (Ebaugh 1993, Ebaugh in dr. 1996, Stark in Finke 2000, Finke in Wittberg 2000) osredotočili na razloge za upad zanimanja za redovništvo v drugi polovici 20. stoletja, smo mi fokus razprave najprej usmerili k vprašanju, zakaj sploh rast. Šele v drugem delu disertacije smo se posvetili okoliščinam, v katerih je zanimanje žensk za redove začelo upadati. Na ta način smo dosednji kontekst preučevanja razširili in redovništvo vpeli v širše družbene okoliščine: zgodovinske, kulturne, socialne, politične, demografske. V tako raznolikem kontekstu, kjer posameznih spremenljivk ni bilo mogoče izolirati od vpliva drugih, smo si preverjanje hipotez otežili. Ker medsebojnega učinkovanja različnih dejavnikov nismo mogli preveriti, naše ugotovitve ostajajo na ravni domnev. Razumeti jih moramo kot poskus rekonstrukcije oddaljenega časa, kot poskus, da bi (z današnjimi očmi) razložili oddaljene dogodke, pojme, koncepte.

V zaključku še beseda o odprtih vprašanjih, ki jih vidimo kot izziv za nadaljnje delo:

- analiza nekrologov in drugih dokumentov enega od bolniških redov, s čimer bi lahko bolj natančno opredelili način življenja redovnic, preden so vstopile, in način dela v okviru reda;
- bolj natančna analiza čustev pred vstopom v samostan in po njem;
- analiza dokumentov, ki so urejali odnos med državo in redovi v letih po drugi svetovni vojni (zakaj denimo mlajše redovnice sprva niso dobile vizuma za tujino);
- analiza izkustev, ki v našem prostoru veljajo za mistična (kartuzijani in *karmeličanke*).

## Literatura

1. Adresses et photos des maisons. Dostopno prek: <http://www.chartreux.org/maisons/maisons.htm> (13. avgust 2010).
2. Ambrož, Katarina, ur. 2004. "Clara, Claris, Praeclara Meritis." *Klara, jasna in bleščeča po zaslugah vsa žareča*. Nazarje: Samostan Brezmadežne sester klaris.
3. *Annuario Statisticum Ecclesiae*. 1969a, 1974b, 1978c, 1982č, 1986d, 1990e, 1994f, 1996g, 1998h, 2000i, 2003j. Vatikan: Librereria Editrice Vaticana.
4. Antić G., Milica. 1993. Ženske in politika. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 125–138. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
5. Anžič, Sonja. 2002. *Skrb za uboge v deželi Kranjski. Socialna politika na Kranjskem od srede 18. stoletja do leta 1918*. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.
6. *Arhidiakonati*. Dostopno prek: <http://lj.rkc.si/?id=58&fmod=1001> (22. februar 2010).
7. Arhiv Republike Slovenije. 2010. *SI AS 424 Deželna civilna bolnica v Ljubljani*. Dostopno prek: <http://arsq.gov.si/Query/detail.aspx?ID=23895> (1. maj 2010).
8. Armstrong, Karen. 1997. *Through the Narrow Gate*. London: Flamingo.
9. Bartol Nadlišek, Marica. 1901. O detomorih. *Slovenka* 5(8). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
10. Benedik, Metod, ur. 1991. *Zgodovina cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
11. Berger, Peter L. 1969. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books.
12. Berger, Peter L. in Thomas Luckmann. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla*. Ljubljana: Nova revija.
13. Bezjak, Sonja. 2003. *Disidentstvo v ženskih katoliških redovih*. Ljubljana: diplomsko delo. 2004. O pasteh ženskega redovništva. *Teorija in praksa* 41 (5/6): 1019–1033. 2008. Dejavniki gibanja števila redovnic v Sloveniji v 20. stoletju. *Družboslovne razprave* 24 (57): 97–113.
14. Bizjak, Ivan, ur. 2007. *Sto duhovnikov, redovnikov in redovnic na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.
15. Bleiweis, Frančišek. 1907. *Družbenik Marijin: molitvenik za Marijine družbe*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
16. Bloch, Ernst. 2008. Sprememba sveta ali enajst Marxovih tez o Feuerbachu. V *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, Karl Marx in dr., 39–90.

Ljubljana: Sophia.

17. *Botrstvo Angola*. Dostopno prek: [http://www.missio.si/botrstvo\\_angola.html](http://www.missio.si/botrstvo_angola.html) (6. april 2010).
18. Brown, Callum G. 2001. *The Death of Christian Britain*. London in New York: Routledge. Taylor & Francis Group.
19. *Catalogus Cleri et Beneficiorum Ecclesiasticorum Diocesis Labacensis*. 1884a, 1890b, 1896c, 1901č, 1908d, 1914e. Labaci: Sumptibus Cancellariae Episcopalis. Pri navajanju v besedilu uporabljamo: *Letopisi in šematizmi ljubljanske škofije*.
20. Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: Škuc.
21. Cerkevni dokumenti. 1994. *Bratsko življenje v skupnosti*. 1996. *Posvečeno življenje*. 2003. *Znova začeti pri Kristusu*. Ljubljana: Družina.
22. Ciglar, Želimir. 2004. *Potkraj travnja glumica Edita Majič odlazi u samostan karmeličanki u Španjolskoj*. Audio zapis pogovora z Edito Majič. Dostopno prek: [http://www.zupa-svkriz.hr/duhovnost/razno/edita\\_majic.htm](http://www.zupa-svkriz.hr/duhovnost/razno/edita_majic.htm) (18. avgust 2009).
23. Ciperle in dr. 2003. *Slovenska kronika XIX. stoletja*. Ljubljana: Nova revija.
24. Collins, Paul, ur. 2001. *From Inquisition to Freedom*. London, New York: Continuum.
25. Corrigan, John, ur. 2008. *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. New York: Oxford University Press.
26. Curb, Rosemary in Nancy Manahan, ur. 1986. *Lesbian nuns: breaking silence*. New York: Warner Communications Company.
27. Čebular, Anita. 2010. Drugačnost samostanskega življenja. *Gea*, letnik XX (april).
28. Čepar, Drago, ur. 2008. *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad vlade Republike Slovenije za verske skupnosti. Dostopno prek: [http://www.uvs.gov.si/fileadmin/uvs.gov.si/pageuploads/razni\\_dokumenti/DRZAVA\\_IN\\_VERA\\_V\\_SLOVENIJI\\_THE\\_STATE\\_AND\\_RELIGION\\_IN\\_SLOVENIA.pdf](http://www.uvs.gov.si/fileadmin/uvs.gov.si/pageuploads/razni_dokumenti/DRZAVA_IN_VERA_V_SLOVENIJI_THE_STATE_AND_RELIGION_IN_SLOVENIA.pdf) (30. maj 2010).
29. Čepin Čander, Maja. 2010. Aha, vi ste tista feministka. *Dnevnikov objektiv*, (23. januar). Dostopno prek: [http://www.dnevnik.si/tiskane\\_izdaje/objektiv/1042332189](http://www.dnevnik.si/tiskane_izdaje/objektiv/1042332189) (25. januar 2010).
30. Čertalič, Emanuela Frančiška. 1995. *Karmelski spomini*. Ljubljana: Karmeličanski samostan Sora.
31. Debevec, Petra. 1994. *Mistika vzhodnih cerkva in karmelska mistika*. Ljubljana: Katehetski center. 1997. *Karmel – Božji vrt*. Sora: Karmeličanski samostan Sora. 2005. *Krasota Karmela ti bo dana*. Sora: Karmeličanski samostan Sora.

32. *Delo*. 2002. Neposredna nekdanja redovnica, 5. oktober. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano/> (29. maj 2010).
33. *Delo*. 2006. Greh sestre Pavle. 18. april. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
34. *Delo*. 2008. Angel kairskih zbiralcev smeti. 21. oktober. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
35. *Delo*. 2008. Razkritja sestre Emmanuelle. 27. oktober. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
36. *Delo*. 2008. Stara sem sto let in nekaj bi vam rada povedala. 26. junij. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
37. Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruselj: P.I.E. – Peter Lang.
38. *Dom in svet*. 1907. Das soziale Wirken der katholischen Kirche in Österreich, 20 (1). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
39. *Don Boskove prostovoljke*. Dostopno prek: <http://dbp.rkc.si/?id=6&fmod=3> (28. julij 2010).
40. Doyle, William. 1928. *Redovniški poklici*. Ljubljana: Glasnik presv. Srca Jezusovega.
41. Dragaš, Bogoljub. 1938. *Zgodovina in delo sestrstva v Sloveniji od prevrata do leta 1934*. Ljubljana: [s.n.].
42. Dragoš, Srečo. 1998. *Katolicizem na Slovenskem*. Ljubljana: Založba Krtina. 1999. *Katolicizem in klerikalizem. V Podobe o cerkvi in religiji*, ur. Niko Toš in drugi, 187–212. Ljubljana: FDV-IDV.
43. Drobnič, Tatjana. 2006. *Meništvo v grški pravoslavni cerkvi*. Ljubljana: diplomsko delo.
44. *Društvo medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Ljubljana*. Dostopno prek: <http://www.drustvo-med-sester-lj.si/> (15. februar 2010).
45. *Društvo prostovoljcev Vincencijeve zveze dobrote*. Dostopno prek: <http://www.brezdomec.si/?q=node/45> (6. marec 2010).
46. Ebaugh Fuchs, Helen Rose. 1993. *Women in the Vanishing Cloister*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
47. Ebaugh, Helen Rose, Lorence, Jon in Janet Saltzman Chafetz. 1996. The Growth and Decline of the Population of Catholic Nuns Cross-Nationally, 1960–1990: A Case of Secularization as Social Structural Change. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (2): 171–183.

48. *Edita Majič: Bog je želio da od glumice postanem isposnica*. Dostopno prek: <http://www.magicus.info/hr/magicus/tekst.php?id=17159> (26. november 2009).
49. Feuerbach, Ludwig. 1841/1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska Matica.
50. Finke, Roger in Patricia Wittberg. 2000. *Organizational Revival from Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 154–170.
51. Fischer, Jasna. 2005. *Družba, gospodarstvo, prebivalstvo*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.
52. Friš, Darko in Franc Rozman, ur. 1998. *Od Maribora do Trsta: 1850–1914*. Maribor: Pedagoška fakulteta.
53. Furlan, Nadja. 2006. *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales.
54. Gaura, Orhidea. 2008. Bernardica Juretić – od spasiljice ovisnika do poslovne kariere. *Nacional*, 663 (29. julij) Dostopno prek: <http://www.nacional.hr/clanak/47609/bernardica-juretic-od-spasiljice-ovisnika-doposlovne-karijere> (18. maj 2010).
55. Gentleman, Amelia. 2004. 95-year-old nun is France's favourite woman. *The Guardian*. 1. avgust. Dostopno prek: <http://www.guardian.co.uk> (30. maj 2010).
56. Gerhards, Jürgen. 1986. Georg Simmel's contribution to a theory of emotions. *Social Science Information* 25 (4): 901–924. London, Beverly Hills in New Delhi: SAGE.
57. Gestrin, Ferdo in Vasilij Melik. 1966. *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918*. Ljubljana: DZS.
58. Goffman, Erving. 1987. *Asylums*. London: Penguin Books.
59. Goodstein, Laurie. 2009. U.S. Nuns Facing Vatican Scrutiny. *The New York Times*, 1. julij. Dostopno preko: [http://www.nytimes.com/2009/07/02/us/02nuns.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2009/07/02/us/02nuns.html?_r=1) (21. november 2009).
60. Gradišek-Toni, Anica. 1974. 50 let zdravstvenega strokovnega šolstva na Slovenskem. *Zdravstveni obzornik* VIII (3): 145–155. 1992. Od strežniških tečajev do strežniške in bolničarske šole (1908–1945). V *Šola za sestre*, ur. Branko Šuštar, 34–45. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
61. Gruden, Josip. 1906. *Das Soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Laibach (Herzogtum Krain)*. Ljubljana: Leonova družba z Dunaja.
62. Hanc, Marjana. 2008. Visoka jubileja frančiškank Marijinega brezmadežnega spočetja. *Delo*, 28. februar. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).

63. Hančič, Damjan. 2000. *700 let klaris na Slovenskem*. Nazarje: Samostan Brezmadežne sester klaris. 2005. *Klarise na Kranjskem*. Ljubljana: Zgodovinski arhiv.
64. *Hčere krščanske ljubezni – usmiljenke*. Dostopno preko: <http://usmiljenke.rkc.si> (1. maj 2010).
65. Heinemann Ranke, Utta. 2000. *Ne in amen: napotilo za verski dvom*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
66. Hill, Michael. 1971. Typologie sociologique de l'ordre religieux. *Social Compass* 1971/1 (XVIII): 45–64.
67. Hojan, Tatjana. 1968 Žensko šolstvo in učiteljstvo na Slovenskem v preteklih stoletjih. V *Zbornik za historiju školstva i prosvjete*. ur. Dragutin Frankovič, 47–81. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
68. Horvat, Marjan. 2010. Intervju – Ciril Zlobec, književnik. *Mladina*, 4 (29. januar).
69. Hostnik, Majda. 2007. Intervju Kristina Brenkova, pisateljica: Nisem bila samo firbčna, bila sem tudi zelo izbirčna. *Dnevnikov objektiv*, (19. maj). Dostopno prek: [http://www.dnevnik.si/tiskane\\_izdaje/dnevnik/246455](http://www.dnevnik.si/tiskane_izdaje/dnevnik/246455) (27. maj 2010).
70. Hrvatska televizija, 1. program. 2009. *Edita Marija od Križa: dokumentarni film o Editi Majić in njeni redovniški poti*. Zagreb, 8. marec. Dostopno prek: <http://www.youtube.com/watch?v=5F85AT31g-Q> (28. maj 2010).
71. Ilić, Milena in dr.. 2006. *Prebivalstvo Slovenije 2003*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. Dostopno prek: <http://www.stat.si/doc/pub/rr-824-06.pdf> (27. 1. 2007).
72. Inglehart, Ronald in Pippa Norris. 2004. *Sacred and Secular*. Cambridge: Cambridge University Press. Dostopno prek: [http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Books/Sacred\\_and\\_secular.htm](http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm) (14. junij 2007).
73. Ivelja, Ranka. 2010. Bog nam daje milost po pokorščini. *Dnevnikov objektiv*, (12. junij).
74. Jakšič, Metka. 2008. *Angela Boškin. Poti k ljudem*. Dokumentarni film. Ljubljana: TV Slovenija.
75. Jalušič, Vlasta. 1993. "Nove demokracije" in "ženske študije". V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 107–118. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
76. James, William. 1902/1985. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books. 1902/1990. *Raznolikosti religioznog iskustva: studija ljudske prirode*.

Zagreb: Naprijed.

77. Janežič, Ivan. 1898. Papež Leon XIII. *Dom in svet* 11 (1). Dostopno prek: <http://www.dlib.si> (29. maj 2010).
78. Jelušič, Ljubica. 2002. Ritualizacija čustev v vojaški organizaciji. *Teorija in praksa* 39 (1): 112–132.
79. Jogan, Maca. 1986. *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: Delavska enotnost. 1987. Katoliška sociologija v Sloveniji kot producentka družbene harmonije v Avstriji (do 1918). *Antropos* 3/4: 93–105. 1990. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. 2001. *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: FDV. 2005. Katoliška cerkev in diskriminacija žensk. *Teorija in praksa* 42 (4/6): 594–605.
80. Juhant, Janez. 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
81. Kalan, Janez Evangelist. 1939. *Družabnik Marijin. Molitvenik za Marijine družbe*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
82. *Kartuzija Pleterje*. Dostopno prek: <http://www.kartuzija-pleterje.si> (2. februar 2010).
83. *Kartuzijani*. Dostopno prek: <http://redovi.rkc.si/pastir> (2. februar 2010).
84. *Katoliška socialna in politična doktrina*. 1976. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo.
85. Kerševan, Marko. 1982. *Feuerbachovo "Bistvo krščanstva" in sodobno vpraševanje o religiji*. V *Bistvo krščanstva*. Ludwig Feuerbach, 41–52. Ljubljana: Slovenska Matica.
86. Kirn, Andrej. 1982. *Feuerbachova pot od univerzalnega, enotnega, neskončnega uma do preddverja revolucionarnega komunističnega materializma*. V *Bistvo krščanstva*. Ludwig Feuerbach, 5–39. Ljubljana: Slovenska Matica.
87. *Kmetijske in rokodelske novice*. 1897. Nova deželna bolnica. 55 (25). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
88. Kociper, Alenka. 2007a. Pavlina, od zdaj naprej boš sestra Ana Marija! *Nedelo*, 11. februar. 2007b. Z Gorenjskega prek Kosova v deželo orlov. *Nedelo*, 4. november. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
89. Kodrič, Similjana in Natalija Palac. 1986. *Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
90. Kogoj, Jasna, ur. 2002. *Tristo let ljubljanskih uršulink*. Ljubljana: Družina. 2006. 2006. Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo: uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo, s posebnim poudarkom na šolstvu v letih 1868 in 1918. Ljubljana: Družina.
91. Kolar, Bogdan. 2005. *Iskalci boga*. Celje: Mohorjeva družba.

92. *Kongregacija ubogih šolskih sester de Notre Dame. Ob petdesetletnem jubileju: 1886–1936.* 1936. Šmihel pri Novem mestu: Udružene bivše učenke zavoda za zgradbo sirotišnice za Dolenjsko v Šmihelu pri Novem mestu.
93. Korenčan, Andreja. 2009. *Življenje in delo Angele Boškin, prve šolane medicinske sestre na Slovenskem.* Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
94. Kralj, Božo. 2004. Ob 250-letnici babiške šole v Ljubljani – zgodovinski oris. *Obzornik zdravstvene nege* 38 (1): 7–11.
95. Kramberger, Ludvik. 2006. Mati Gregorija, nuna in bolničarka. *Slovenske novice*, 17. februar. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
96. Kramžar Klemenčič, Vida. 2002. Čustva v religijskih institucijah – med avtentičnostjo doživljanja posameznika in "krempļji" institucije. *Teorija in praksa* 39 (1): 133–154.
97. Krašovec, Andrej. 2002. *Pregled organiziranega delovanja medicinskih sester v Sloveniji in ljubljanski regiji v obdobju od 1919 do 2001* Ljubljana: Diplomsko delo.
98. Krek, Janez Evangelist. 1925. *Socializem.* Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
99. Krišelj-Grubar, Urška. 2010. Križ v meni. *Jana*. 30. marec. Dostopno prek: <http://www.jana.si/aktualno/ljudje/Kriz-v-meni.html> (30. maj 2010).
100. Kuhns, Elizabeth. 2003. *The Habit. A History of the Clothing of Catholic Nuns.* New York: Doubleday.
101. Küng, Hans. 2010. Küngovo pismo škofom. *Mladina*, 16 (23. april).
102. Kuri, Amalija. 1996. *To je rod tistih, ki iščejo boga.* Ljubljana: Salve.
103. Kušej, Rado. 1908. *Joseph II. und die äusere Kirchenverfassung Innerösterreichs.* Stuttgart: Založba Ferdinand Enke. 1927. *Cerkveno pravo katoliške cerkve s posebnim ozirom na razmere v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev.* Ljubljana: Založba juridične fakultete. 1937. *Konkordat. Ustava in verska ravnopravnost.* Ljubljana: J. Blasnika nasl. 1941. *Cesar Jožef II. in papeževe pravice.* Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
104. Kužnik, Jože. 2004. *Tukaj sem, ker si me klical.* Šmarnice 2004.
105. Kvaternik, Peter. 2004. *Dekanijski pastoralni dan 2004.* Ljubljana: Družina.
106. Lavrič, Jože, Josip Mal in France Stele, ur. 1939. *Spominski zbornik Slovenije: ob dvajsetletnici kraljevine Jugoslavije.* Ljubljana: Jubilej.
107. *Les Chartreuses dans le monde.* Dostopno prek: <http://www.chartreux.org/maisons/maisons.htm> (13. avgust 2010).
108. Leskošek, Vesna. 2002. *Zavrñjena tradicija.* Ljubljana: Založba \*cf.
109. Leskovec Redek, Kristiane. 2000. *Redovništvo na Slovenskem – notredamske sestre in*



- karmeličanke*. Ljubljana: diplomsko delo.
110. Lešnik, Rafko, ur. 1985. *Življenje in delo redovnic med nami*. Ljubljana: Zveza redovnih predstojnic Slovenije.
  111. *Letopis cerkve na Slovenskem*. 1985a in 2000b. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
  112. *Letopis ljubljanske škofije in slovenskega dela reške škofije za leto 1959*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
  113. *Letopis ljubljanske škofije*. 1919a, 1924b, 1928c, 1932č, 1935d, 1944e, 1967f, 1971g, 1992h. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
  114. *Letopis slovenskih škofij*. 1978. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
  115. Lewenhak, Sheila. 1980. *Women and Work*. Glasgow: Fontana Paperbacks.
  116. Mal, Josip. 1993. *Zgodovina slovenskega naroda*. Celje: Mohorjeva družba.
  117. *Marijine sestre čudodelne svetinje*. Dostopno prek: <http://marijine-sestre.rkc.si/> (11. marec 2010).
  118. Marinković, Ilija. 2009. Duhovniški talar ni več mikaven za mlade. *Delo*, 21. februar. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano> (29. maj 2010).
  119. Martin, David. 1993. *A General Theory of Secularization*. Hampshire: Gregg Revivals. 2005. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Hants, Velika Britanija: Ashgate.
  120. McNamara, Jo Ann, Kay. 1998. *Sisters in Arms: Catholic Nuns thorug Two Millennia*. Cambridge: Harvard University Press.
  121. Megla, Maja. 2010. Henrietta Moore, antropologinja. Socialne razlike so najbolj destruktivna sila v družbi. *Delo. Sobotna priloga*, (10. julij).
  122. Mekina, Borut. 2010. Intervju – dr. Srečo Dragoš. *Mladina*, 15 (16. april).
  123. Merton, Thomas. 2008. *An Introduction to Christian Mysticism. Initiation into the Monastic Tradition 3*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.
  124. Mežnarič, Nikolaj. 1892. *Pot v nebesa ali življenje udov tretjega reda sv. Frančiška Seraf., ki med svetom živijo*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
  125. Milharčič Hladnik, Mirjam. *Šolstvo in učiteljice na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
  126. Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve. *Seznam domov za starejše po enotah ZZZS*. Dostopno prek: <http://www.mdds.gov.si/> (12. maj 2010).
  127. *Misijonarji v Afriki in misijonarji iz Afrike*. Dostopno prek: <http://www.radiovaticana.org/slv/Articolo.asp?c=327212> (21. november 2009).
  128. *Misijonarji*. Dostopno prek: <http://www.missio.si/misijonarji.html> (6. april 2010).

129. *Misijonsko središče Slovenije*. Dostopno prek: <http://www.missio.si/misijonarji2.html>
130. Mlinar, Anton. 1994. Odnos med askezo in etiko. *Bogoslovni vestnik* 54 (2): 109–130.
131. Napotnik, Mihael. 1901. *Venite, adoremus! Družba vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa in za podporo ubožnih cerkev Lavantinske škofije*. Maribor: lastna založba.
132. *Naslovnik slovenskih škofij 1998/1999*. 1998. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
133. *Naslovnik slovenskih škofij 2000/2001*. 2000. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
134. *Naslovnik slovenskih škofij 2005/2006*. 2005. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
135. *Naslovnik slovenskih škofij 2005/2006*. 2005. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
136. Neal, Marie Augusta. 1971. A Theoretical Analysis of renewal in religious Orders in the U.S.A.. *Social Compass* 1971/1 (XVIII): 7–25.
137. O'Connell, John J. 1971. The Integration and Alienation of Religious to Religious Orders. *Social Compass* 1971/1 (XVIII): 65–84.
138. *Ordinatio Sacerdotalis*. 1994. Dostopno prek: <http://www.wf-f.org/Ord.Sac.html> (3. februar 2003)
139. Osnovalni odbor za I. katol. shod. 1892. Na I. slovenski katoliški shod! *Slovenski gospodar* 25. Dostopno prek: <http://www.dlib.si> (29. maj 2010).
140. Otto, Rudolf. 1917/1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
141. Pagon, Neda. 1993. Kriki in šepetanja. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 51–58. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
142. Pahor, Boris. 2009. *Parnik trobi nji*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
143. Papež, Viktor. 1999. *Redovno pravo*. Ljubljana: Družina.
144. Pardilla, Angel. 2008. *Le Religiose ieri, oggi e domani*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
145. *Personalstand der Götular und Regular Geistlichkeit der Diözese Gurk in Karnten*. 1914. Celovec: Krška Škofija.
146. *Personalstand des Fürstbistums Lavant in Steiermark*. 1914. Maribor: Škofijska pisarna.
147. *Pleter*. Kartuzija Pleterje. <http://www.pleter.si/> (2. februar 2010).
148. Pogačnik, Marjan. 2006. Poklici so tam, kjer je svetost, kjer svetosti ni, je kriza. *Družina*, 5. februar. Dostopno prek: <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/all/BCD76C9B48993DE6C1257108003BA84F?OpenDocument> (16. avgust 2009).

149. Pohl, Walter in Karel, Vocelka. 1994. *Habsburžani. Zgodovina evropske rodbine*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
150. *Prospectus Beneficiorum Ecclesiasticorum et Status Personali Cleri. Unitarum Dioceseon. Tergestinae et Justinopolitanae*. 1914. Trst: Škofijska pisarna.
151. *Prva statistična objava. št. 44: Prebivalstvo*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. Dostopno prek: <http://www.stat.si/popis2002/gradivo/POPIS-2002-PSO1.pdf> (2. 12. 2007).
152. Rauh, Marta. 2000. *Zgodovina Slovenske province Družbe hčera krščanske ljubezni (usmiljenih sester sv. Vincencija Pavelskega)*. Ljubljana: diplomsko delo.
153. *Red ubogih sester sv. Klare*. Dostopno prek: [http://franciskani.rkc.si/nazarje/samostan/klara\\_3.html](http://franciskani.rkc.si/nazarje/samostan/klara_3.html) (16. avgust 2009).
154. Renner, Tanja. 1993. Biografska metoda in spolna struktura vsakdanjega življenja. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 156–163. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
155. Renko, Mišo. 2008. Cerkev in posli. *Delo*, 30. maj. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano/html/zadnji/Ona> (13. maj 2010).
156. Rode, Franc. 2009a. *Vera in kultura v Evropi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba. 2009b. *Obnova redovništva uz pomoč prave hermeneutike*. Dostopno prek: [http://www.redovnice.hr/index.php/vijesti/kardinal\\_franc\\_rode\\_obnova\\_redovnishtva\\_uz\\_pomoc\\_prave\\_hermeneutike/](http://www.redovnice.hr/index.php/vijesti/kardinal_franc_rode_obnova_redovnishtva_uz_pomoc_prave_hermeneutike/) (26. november 2009).
157. Rose, Jacqueline. 1993. Intervju. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 12–17. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
158. Roter, Zdenko. 1982 *Vera in nevera v Sloveniji 1968 – 1978*. Kerševan, Marko. Cerkevna religioznost v Sloveniji. Maribor: Založba obzorja.
159. Segal, Lynne. 1993. Intervju. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 18–24. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
160. *Seminar za novince in novinke*. Dostopno prek: <http://korus.rkc.si/?id=104&fmod=0> (6. januar 2010).
161. Servais, Emile in Francis Hambye. 1971. Structure et Signification: probleme de methode en sociologie des organisations claustrales. *Social Compass* 1971/1 (XVIII): 27–44.
162. *Sestre karmeličanke*. Dostopno prek: <http://karmelicanke.rkc.si/index.html> (16. avgust 2009).
163. *Seznam slovenskih misijonarjev po redovih*. Dostopno prek:

- <http://www.missio.si/misijonarji2.html> (6. april 2010).
164. Simmel, Georg. 2000. *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
  165. Slamič, Antonius. 1938. *Kartuzijani in kartuzija Pleterje*. Zagreb: Kartuzija Pleterje.
  166. *Slovenka leta*. Dostopno preko: [www.slovenkaleta.si](http://www.slovenkaleta.si) (30. maj 2010).
  167. *Slovenski gospodar*. 1891. Naše hčere krščanske ljubezni, 25 (33). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
  168. Smrke, Marjan. 1996. *Religija in politika : spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: FDV. 2010. Triki z blaženimi in svetniki. *Dnevnikov objektiv*, (9. januar).
  169. Sreš, Marija. 2008. Ko ženske enkrat ugotovijo, česa so zmožne, jih nič ne more ustaviti. *Sobotna priloga Dela*, 23. februar. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano/html/zadnji/Ona> (29. maj 2010)
  170. Stankovič, Peter. 2001. *Družbena struktura in človekovo delovanje: Kaj prinaša sinteza dveh pristopov sociološki teoriji?* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
  171. Stark, Rodney in Roger Finke. 2000. Catholic religious vocations: decline and revival. *Review of Religious Research*. 42 (2): 145–165.
  172. Stark, Rodney in William Sims Bainbridge. 2007. *Teorija religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
  173. *Statement of the Prefect of the Congregation of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Card. Franc Rode, C.M., on the Apostolic Visitation of Institutes of Women Religious in the USA*. 30. november 2009. Dostopno preko: <http://ncronline.org/news/vatican/cardinal-franc-rodé-statement-apostolic-visitation> (27. maj 2010)
  174. *Statistične regije in njim pripadajoče občine s šiframi*. 2000. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. Dostopno prek: <http://193.2.238.17/KatalogRDS/podstrani/tabele/tabela2.xls> (10. 7. 2007).
  175. Statistični urad RS. *Škofije na Slovenskem. Pojasnilo 24b SURS*. Dostopno prek: <http://www.stat.si/katalogrds/podstrani/komentar24.html> (7.4.2010).
  176. *Sveto pismo na internetu*. Dostopno prek: <http://www.biblija.net/> (27. januar 2010).
  177. Šadl, Zdenka. 1997. *Čustva kot predmet sociološke analize*. Ljubljana: doktorska disertacija.
  178. Šelih, Alenka in drugi, ur. 2007. *Pozabljena polovica: portreti žensk 19. in 20. stoletja na Slovenskem*. Ljubljana: Tuma: SAZU.

179. *Šematizem lavantinske škofije*. 1930. Maribor: Škofijska pisarna.
180. *Šematizem neposredno sveti stolici podrejene lavantinske knezoškofije*. 1932a, 1937b. Maribor: Škofijska pisarna.
181. Širca, Alen. 2007. *Teopoetika. Študije o krščanskem mističnem pesništvu*. Ljubljana: KUD Logos.
182. Šircelj, Milivoja. 2006. *Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. Dostopno prek: <http://www.stat.si/doc/pub/rodnostvsloveniji.pdf> (3. julij 2007).
183. Škamperle, Igor. 2004. Uvodna beseda. *Poligrafi* 33/34 (9): 3–12.
184. *Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja*. Dostopno prek: <http://solske-sestre.rkc.si/?id=18> (30. april 2010).
185. Štefanič, Bogomir, ml. 2006. Nekaj lepega za boga in ljudi. *Družina*, 3. december. 2009. Kardinal Franc Rode: Slovenija je moj pravi dom. *Družina*, 23. september. Dostopno prek: <http://www.druzina.si/> (12. maj 2010).
186. Štrukelj, Anton. 1986. *Življenje iz polnosti vere*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
187. Štuhec, Ivan Janez in Anton Mlinar, ur. 2009. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Društvo Mohorjeva družba. Elektronska izdaja.
188. Thompson, Margaret Susan. 1986. Discovering Foremothers: Sisters, Society, and the American Catholic Experience. *U. S. Catholic Historian* 5 (3/4): 273–290.
189. Tomšič, Marjan. 2004. *Grenko morje*. Ljubljana: Kmečki glas. 2006. *Južni veter*. Ljubljana: Društvo 2000.
190. Toplak, Cirila, ur. 2001. *Splošna bolnišnica in Maribor*. Maribor: Splošna bolnišnica.
191. Toš, Niko in Mitja Hafner-Fink. 1998. *Metode družboslovnega raziskovanja*. Ljubljana: FDV.
192. Toš, Niko, ur. 2004. *Vrednote v prehodu III. Slovensko javno mnenje 1999–2004*. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: [http://www.cjm.si/sites/cjm.si/files/File/e-dokumenti/SJM\\_vrednote\\_v\\_prehodu\\_3.pdf](http://www.cjm.si/sites/cjm.si/files/File/e-dokumenti/SJM_vrednote_v_prehodu_3.pdf).
193. *Ubi Primum*. 1849. Dostopno prek: <http://www.ewtn.com/library/encyc/p9ubipr2.htm> (29. maj 2010).
194. *Učiteljski tovariš*. 1884. Kranjsko ljudsko šolstvo. 24 (9). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
195. *Učiteljski tovariš*. 1914. Usoda kranjske učiteljice, 3. april. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
196. *Učiteljski tovariš*. 1917. Učiteljski naraščaj, 24. avgust. Dostopno prek:

- <http://www.dlib.si/> (29. maj 2010).
197. Ule, Mirjana in Metka Kuhar. 2003. *Mladi, družina, starševstvo: spremembe življenjskih potekov v pozni moderni*. Ljubljana: FDV.
198. Ule, Mirjana. 1993. Kontekst ženskih študij v Sloveniji. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, ur. Eva D. Bahovec, 119–124. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
199. *Umrla je s. Stanislava Maučec, zadnja sestra magdalenka na Slovenskem*. Dostopno prek: <http://www.slomsek.net/Slomsek/Template//index.php/?fStran=clani&fPod=Dogodki&flzb=vec&fld=615> (20. april 2010).
200. Urbančič, Klaudija. 1996. Zgodovinski razvoj zdravstvene nege. *Obzornik zdravstvene nege* 30 (1–2): 21–28.
201. *Uršulinke*. Dostopno prek: <http://ursulinke.rkc.si/?id=87> (29. januar 2010).
202. Ušeničnik, Aleš. 1910. *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna. 1937. *Katoliška načela*. Domžale-Groblje: Knjižnica dijaške katoliške sekcije.
203. Vertot, Nelka, in dr.. 2001. *Popisi na Slovenskem 1948–1991 in Popis 2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. Dostopno prek: <http://www.stat.si/Popis2002/gradivo/popisna.pdf> (11. 7. 2007).
204. Vlček, Vojteh, ur. 2005. *Ženske rehole za komunizmu*. Praga: Olomouc.
205. Vode, Angela. 1999. *Značaj in usoda. Zbrana dela Angele Vode. II. knjiga*. Ljubljana: Krtina.
206. Vrcan, Srđan. 1986. *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.
207. Waldner, Joseph. 1894. *Nevesta Kristusova ali Podučna in molitvena knjiga za pobožne krščanske device*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
208. Weber, Max. 1922/1993. *The Sociology of Religion*. Boston, Massachusetts: Beacon Press. 1947/2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
209. Wittberg, Patricia. 1996. Real Religious Communities: A Study of Authentication in New Roman Catholic Religious Orders. V: *The issue of authenticity in the study of religion*, ur. L. F. Carter, 149–174. Greenwich CT: JAI Press. 2000. Contemporary Issues: Western Christian. V *Encyclopedia of Monasticism*, ur. William M. Johnston, 329–331. Chicago, Illinois: Fitzroy Dearborn Publishers.
210. Wooden, Cindy. 2009. Cardinal Rode defends apostolic visitation of US nuns. *Catholic News Service*, 5. november. Dostopno prek: <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0904882.htm> (21. november 2009).

211. Wooden, Cindy. 2009. Cardinal Rode defends apostolic visitation of US nuns. *Catholic News Service*. Dostopno preko:  
<http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0904882.htm> (21. november 2009).
212. *World Value Survey*. Dostopno prek: <http://www.worldvaluessurvey.org/> (20. april 2010).
213. *Zakon o verski svobodi (ZVS)*. Ur l. RS 14/07. Dostopno prek: [http://www.uradni-list.si/\\_pdf/2007/Ur/u2007014.pdf](http://www.uradni-list.si/_pdf/2007/Ur/u2007014.pdf) (18. februar 2008).
214. *Zakonik cerkvenega prava*. 1917/1944. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
215. Zalar, Drago. 2001. *Marijine družbe na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
216. *Zapisnik rednega občnega zbora Društva jugoslovanskih diplomiranih sester Sekcije dravske banovine*, z dne 11. april 1937. Rokopis.
217. Žabot, Vida. 2002. *Križ na prsih*. Ljubljana: Gyrus.
218. Žerjavič, Peter. 2001. Nuna v civilni obleki. *Delo*. 25. november. Dostopno prek:  
<http://www.delo.si/tiskano/> (29. maj 2010).
219. Žnidaršič Ž., Sabina. 2000. *Ora et labora – in molči ženska!* Ljubljana: Založba /\*cf.

## Stvarno in imensko kazalo

### A

Ambrož, Katarina.....	116, 129
Antič G., Milica.....	27
Anžič, Sonja.....	190, 238
Armstrong, Karen.....	20

### B

Bainbridge S., William.....	5, 7, 9, 12, 74, 95, 97, 151, 152, 153, 158, 160, 161, 162, 234, 244, 296, 297
Bartol Nadlišek, Marica.....	232
Benedik, Metod....	92, 95, 97, 142, 150, 156, 179, 180, 181, 213, 217, 249, 250, 254, 255, 256, 276, 281
Berger, Peter.....	12, 74, 86, 88, 139, 140, 141, 152, 249, 251, 252, 270, 286, 305
Bezjak, Sonja.....	30, 31, 56, 65, 68, 69, 108, 255, 280, 281, 288
Bizjak, Ivan.....	192, 217, 218, 257
Bleiweis, Frančišek.....	175
Bloch, Ernst.....	23
Brenkova, Kristina.....	124, 239
Brown G., Callum.....	12, 39, 202, 258, 259, 260, 270, 312

### C

Cazeneuve, Jean.....	123, 130, 132, 133
Collins, Paul.....	267
Corrigan, John.....	106, 107, 111, 112
Curb, Rosemary.....	266, 267

### Č

Čebular, Anita.....	108, 270
Čepar, Drago.....	300, 301
Čertalič, Emanuela Frančiška.....	100, 114, 124, 128
Čustva.....	9, 61, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 118

### D

Debevec, Petra.....	24, 87, 89, 90, 99, 100, 101, 102, 103, 125, 127, 132, 133, 134, 253
Dobbelaere, Karel.....	12, 139, 140, 141
Doyle, William.....	64, 67, 69, 154, 155, 157
Dragaš, Bogoljub.....	194, 195
Dragoš, Srečo.....	145, 146, 171, 178
Drobnič, Tatjana.....	92
Duhovniki.....	11, 13, 75, 133, 142, 146, 153, 168, 169, 173, 211, 213, 239, 240, 244, 250, 256, 284, 288, 299

### E

Ebaugh Fuchs, Helen Rose. .	16, 20, 28, 29, 53, 70, 72, 164, 248, 254, 262, 278, 279, 284, 305, 314
-----------------------------	---

### F

Feuerbach, Ludwig.....	13, 22, 23, 24, 25, 83
Finke, Roger....	20, 51, 77, 95, 152, 154, 158, 159, 164, 180, 247, 248, 283, 288, 302, 305, 314
Fischer, Jasna.....	225
Formacija.....	124, 145, 276
Friš, Darko.....	14, 52, 54, 172, 174, 176, 177, 185, 187, 240, 308
Furlan, Nadja.....	26

### G



Gerhards, Jürgen.....	105, 106
Gestrin, Ferdo.....	15, 181
Goffman, Erving.....	119, 120, 121, 124, 290
Gruden, Josip.....	172, 174, 176, 177, 178, 181, 182, 191
H	
Hill, Michael.....	20, 120, 125, 161, 162
Hojan, Tatjana.....	183, 187, 213, 214, 237
I	
Identiteta.....	27, 122, 144, 311
Inglehart, Ronald.....	141, 163, 164, 204, 226, 305
Iskanje religijske odrešitve.....	
Asketizem.....	9, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 97, 136
Misticizem.....	9, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 99, 103, 110, 136, 305
Znotrajsvetno.....	9, 83, 91, 94, 95, 97, 136
Zunajsvetno.....	9, 83, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 132, 136, 305
J	
Jalušič, Vlasta.....	26, 27
James, William.....	66, 88, 106, 107
Jelušič, Ljubica.....	108, 110
Jogan, Maca.....	65, 107, 177, 202, 203, 204, 206, 208, 214, 226, 260, 261, 268, 269, 286
Juhant, Janez.....	170, 249, 250, 254
K	
Kalan, Janez Evangelist.....	157, 173, 174, 175, 203, 244
Kerševan, Marko.....	23, 25, 257
Kirn, Andrej.....	23, 24, 25
Kodrič, Similjana.....	125, 173, 181, 183, 184, 185, 238, 249, 253
Kogoj, Jasna.....	36, 38, 58, 133, 175, 181, 182, 183, 186, 187, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 237, 238, 249, 252, 254
Kolar, Bogdan.....	19, 30, 36, 38, 81, 95, 96, 97, 99, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 189, 247, 249, 251, 252, 253, 254
Kompenzatorji.....	5, 9, 113, 151, 152, 153, 159, 161, 162, 163
Koprska škofija.....	32
Korenčan, Andreja.....	190, 196, 238
Kralj, Božo.....	40, 97, 125, 127, 129, 171, 172, 183, 184, 185, 238, 240, 253, 301
Kramžar Klemenčič, Vida.....	107
Krašovec, Andrej.....	195
Krek, Janez Evangelist.....	227, 228, 230, 231
Kuhns, Elizabeth.....	126
Kuri, Amalija.....	78, 158, 159
Kušej, Rado.....	78, 169, 179, 180, 181, 182, 183, 218
Kužnik, Jože.....	114, 157
Kvaternik, Peter.....	19, 30
L	
Leskošek, Vesna.....	19, 155, 157, 158, 204, 214, 238, 244, 269
Lešnik, Rafko.....	38, 127, 131, 133
Lewenhak, Sheila.....	207, 208
Ljubljanska škofija.....	45, 174, 203, 308
Luckmann, Thomas.....	140, 141, 286, 305
M	
Mal, Josip.....	15, 169, 231, 240

Manahan, Nancy.....	265, 266, 267
Martin, David.....	12, 85, 111, 112, 139, 143, 144, 145, 184, 313
McNamara, Jo Ann, Kay.....	180, 181, 182
Melik, Vasilij.....	15, 181
Merton, Thomas.....	86, 90, 120
Mežnarič, Nikolaj.....	173, 175, 176
Milharčič Hladnik, Mirjam.....	206, 208, 215
Mlinar, Anton.....	19, 86, 87
Moški redovi.....	
Cistercijani.....	95, 98, 130, 133, 179, 182
Jezuiti.....	67, 90
Kartuzijani.....	75, 82, 94, 98, 100, 101, 102, 103, 130, 133, 134, 314
N	
Nagrade 9, 17, 113, 137, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 209, 235, 243, 246, 247, 248, 284, 287, 304	
Napotnik, Mihael.....	171, 173, 177
Neal, Marie Augusta.....	20, 279
O	
O'Connell, John J.....	20
Obred. 63, 69, 73, 82, 94, 98, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 141, 154, 160, 174, 179, 238, 245, 256, 285, 287, 296, 299	
Otto, Rudolf.....	106, 107
P	
Pagon, Neda.....	28
Pahor, Boris.....	227, 239
Papež, Viktor....	62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 115, 116, 117, 122, 125, 128, 129, 268
Pardilla, Angel.....	34
Pohl, Walter.....	70, 168, 169, 179
R	
Rauh, Marta.....	35, 167, 190, 191, 194, 196, 237, 249, 251
Redovi.....	
Aktivni.....	9, 46, 47, 82, 93, 94, 121, 125, 156, 161, 313
Kontemplativni.....	15, 58, 125, 130, 133, 134, 291, 313
Redovne zaobljube.....	
Čistost.....	63, 69, 73, 74, 112, 117, 123, 169, 176, 189, 193, 203, 265, 267, 268, 272, 283
Pokorščina.....	9, 69, 72, 73, 109, 111, 115, 116, 117, 283, 289, 296
Uboštvo.....	69, 71, 72, 73, 112, 283, 290
Redovniki.....	11, 62, 69, 75, 82, 115, 133, 134, 153, 267, 295, 299
Reglementiranost.....	119, 131
Rener, Tanja.....	28
Ritualiziranost.....	122
Rode, Franc.....	34, 139, 149, 291, 294, 295, 305
Rose, Jacqueline.....	26, 265, 281
Roter, Zdenko.....	39, 170, 257, 285
Rozman, Franc.....	172, 174, 176, 177, 185, 187, 240
S	
Segal, Lynne.....	26, 28, 30, 61, 177, 195, 221, 225, 232, 311
Sekularizacija. 5, 9, 10, 27, 39, 52, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 150, 163, 164, 168, 247, 248, 256, 259, 260, 261, 283, 285, 286, 295, 302, 303, 310, 312	

Sekularizacija.....	
Družbena.....	9, 140, 142
Individualna.....	9, 141
Konfliktna.....	9, 142, 261, 302, 310, 312
Kontrasekularizacija.....	9, 147, 149
Latentna.....	140, 164, 247
Organizacijska.....	9, 140, 285
Spontana.....	248, 256, 312
Servais, Emile.....	20
Simmel, Georg.....	105, 111, 117, 118
Slamič, Antonius.....	101
Smrke, Marjan.....	22, 86, 122, 123, 143, 144, 145, 169, 287
Sreš, Marija.....	31, 255, 281, 282
Stankovič, Peter.....	12
Stark, Rodney.....	5, 7, 9, 12, 20, 51, 74, 95, 97, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 234, 244, 247, 248, 283, 288, 296, 297, 302, 305, 314
Statistične regije.....	17, 41, 42, 234, 311, 313
Struktura.....	12, 75, 151, 262, 265, 279
Svetne ustanove.....	
Don Boskove prostovoljke.....	94, 257, 289
Družina Kristusa Odrešenika.....	257
Š	
Šadl, Zdenka.....	105, 109, 110, 118
Šelih, Alenka.....	194
Širca, Alen.....	88
Šircelj, Milivoja.....	14, 17, 224, 225, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 258, 261, 262, 264, 265
Škamperle, Igor.....	111
Šolstvo.....	10, 53, 141, 168, 184, 188, 213, 215, 220, 223, 245, 308, 310
Štuhec, Ivan Janez.....	86, 87
T	
Thompson, Margaret Susan.....	19, 20, 156, 219, 220, 279, 282
Tomšič, Marjan.....	197, 233
Toni-Gradišek, Anica.....	194, 195, 196, 198, 252
Toplak, Cirila.....	190, 193, 194, 196
Toš, Niko.....	55, 56, 58, 141, 142, 143
Totalna ustanova.....	9, 119
U	
Ule, Mirjana.....	7, 26, 27, 125, 261
Urbančič, Kludija.....	188
Ušeničnik, Aleš.....	214, 226, 228, 268
V	
Vlček, Vojteh.....	247
Vode, Angela.....	229
Vrcan, Srđan.....	9, 12, 147, 148, 149, 150, 170, 171, 248
W	
Waldner, Joseph.....	15, 155, 158, 227, 228, 229
Weber, Max.....	83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 95, 139, 304
Wittberg, Patricia.....	20, 77, 95, 180, 284, 288, 289, 290, 292, 296, 302, 314
Z	
Zalar, Drago.....	174, 203, 245

Zdravstvo.....	10, 53, 188, 252, 308
Zlobec, Ciril.....	239, 240
Ž	
Žabot, Vida.....	32, 66, 272, 273, 290
Ženski redovi na Slovenskem.....	
Dominikanke.....	179, 180, 213
Franciškanke.....	179, 218, 253
Hčere Krščanske ljubezni.....	35, 40, 45, 47, 62, 119, 125, 126, 156, 167, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 209, 211, 217, 249, 250, 251, 253, 255, 301, 302
Karmeličanke.....	39, 40, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 114, 130, 131, 133, 134, 179, 253, 255, 257, 291, 308, 314
Klarise.....	39, 40, 49, 96, 98, 103, 125, 130, 131, 133, 134, 155, 159, 179, 180, 257, 291, 308
Magdalenke.....	39, 46, 49
Marijine sestre čudodelne svetilke.....	97, 197, 221
Misijonarke ljubezni.....	257
Šolske sestre de Notre Dame.....	253
Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja.....	45, 50, 97, 184, 185, 186, 187, 188, 197, 218, 237, 238, 249, 253, 257, 301, 303
Uršulinke.....	45, 48, 67, 89, 126, 133, 180, 186, 187, 197, 199, 213, 219, 237, 249, 253, 255, 301, 302
Usmiljene sestre sv. Križa.....	50, 253
Žnidaršič Ž., Sabina.....	208, 225