

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Jean Greisch *« Qui nous sauvera ? »*

Lan Thi Pham et al. *Between Communitarianism and Confucianism*

Piotr Roszak *Aquinas on the Being in God and in Proper Nature*

Mateja Centa Strahovnik *Čustva in vloga telesa v kontekstu biblijskih zgodb*

Sonny Eli Zaluchu *Theological Insight of Digital Religion*

Pavel Frývaldský *Il carattere dialogico di ragione e fede secondo Joseph Ratzinger*

Vid Žepič *Pope Benedict XVI's Critique of Legal Positivism*

Marcin Godawa *Man Uttered by God: Personalistic Essence of Christian Contemplation*

Janusz Podzielný *Das Recht auf die gerechte Verteidigung nach Janusz Nagórny*

Željko Tanjić and Zoran Turza *The Ecclesiology of Pope Francis*

Srboljub Ubiparipović *Liturgical Perspectives of the Relations ...*

Gregor Hlebš *Uresničenje suženjstva s strani džihadistov „Islamske Države“*

Jaša Drnovšek *O vplivu oberammergauskih pasijonskih iger na Pasijon*

Julijana Visočnik *„Anketiranje“ v prvi polovici 19. stoletja*

Jacek Zjawin *Religion Lessons Making Their Exit from Polish Schools*

Sara Jerebic *Evaluation of Educational and Practical Workshops*

Urška Mikolič idr. *Psihološki in teološki vidik odnosa ...*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 83

2023 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 83
Leto 2023**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2023

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

- 523 Jean Greisch – « Qui nous sauvera ? » : la sotériologie comme problème herméneutique**
»Kdo nas bo odrešil?«: soteriologija kot hermenevtični problem
“Who Will Save Us?”: Soteriology as a Hermeneutical Problem
- 553 Lan Thi Pham, Thanh Viet Nguyen, Hang Thi Nguyen, Huyen Thi Thanh Do, Khoa Ngoc Vo Nguyen and Quyet Thi Nguyen – Between Communitarianism and Confucianism: Charles Taylor and the Confucian Concept of Self in Comparative Perspective**
Med komunitarizmom in konfucianizmom: Charles Taylor in konfucijanski koncept jaza v primerjalni perspektivi
- 567 Piotr Roszak – Aquinas on the Being in God and in Proper Nature**
Akvinski o biti v Bogu in lastni naravi
- 581 Mateja Centa Strahovnik – Čustva in vloga telesa v kontekstu biblijskih zgodb**
Emotions and the Role of the Body in the Context of Biblical Stories
- 597 Sonny Eli Zaluchu – Theological Insight of Digital Religion**
Teološki vpogled v digitalno religijo
- 611 Pavel Frývaldský – Il carattere dialogico di ragione e fede secondo Joseph Ratzinger – Benedetto XVI**
The Dialogical Character of Reason and Faith According to Joseph Ratzinger – Benedict XVI
Dialoški značaj razuma in vere po Josephu Ratzingerju – Benediktu XVI.
- 623 Vid Žepič – Pope Benedict XVI’s Critique of Legal Positivism with Special Regards to the Role of Tradition in Contemporary Legal Systems**
Kritika pravnega pozitivizma papeža Benedikta XVI. s posebnim ozirom na vlogo tradicije v sodobnih pravnih sistemih
- 637 Marcin Godawa – Man Uttered by God: Personalistic Essence of Christian Contemplation According to T. Merton**
Človek, ki ga izreka Bog: personalistično jedro krščanske kontemplacije po T. Mertonu
- 649 Janusz Podzielny – Das Recht auf die gerechte Verteidigung nach Janusz Nagórny (1950–2006)**
The Right to a Legitimate Defense according to Janusz Nagórny (1950–2006)
Pravica do zakonite obrambe po Januszu Nagórnyju (1950–2006)
- 659 Željko Tanjić and Zoran Turza – The Ecclesiology of Pope Francis: A Critical Analysis of the Metaphor of the Church as Polyhedron**
Ekleziologija papeža Frančiška: Kritična analiza metafore Cerkve kot poliedra

673 Srboljub Ubiparipović – Liturgical Perspectives of the Relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church in the 19th–20th Centuries

Liturgiološke perspektive odnosov med Anglikansko Cerkvijo in Srbsko pravoslavno Cerkvijo med 19.–20. stoletjem

683 Gregor Hlebš – Uresničenje suženjstva s strani džihadistov „Islamske Države“ po konceptu sunitskega šeriatu

The Implementation of Slavery by “Islamic State” Jihadists under the Concept of Sunni Shari’a

699 Jaša Drnovšek – O vplivu oberammergauskih pasijonskih iger na Pasijon Ksaverja Meška

On the Influence of the Oberammergau Passion Plays on the Passion of Ksaver Meško

719 Julijana Visočnik – „Anketiranje“ v prvi polovici 19. stoletja: vprašalnice nadvojvode Janeza in njihov vpliv na škofa Avgušтина Gruberja ter Georga Götha

“Surveying” in the First Half of the 19th Century: Questionnaires of the Archduke John and Their Impact on the Bishop Augustin Gruber and Georg Göth

739 Jacek Zjawin – Religion Lessons Making Their Exit from Polish Schools Is an Opportunity for “Deschooling” Catechesis

Umik pouka verouka iz poljskih šol je priložnost za „razšolano“ katehezo

749 Sara Jerebic – Evaluation of Educational and Practical Workshops on Developing Positive Parenting “Families in the Centrifuge of Modern Times”

Evalvacija izobraževalnih in praktičnih delavnic na temo razvijanja pozitivnega starševstva „Družine v centrifugi sodobnega časa“

755 Urška Mikolič in Mari Jože Osredkar – Psihološki in teološki vidik odnosa, v katerem so se znašli svojci dvoumno izgubljenega zapornika

Psychological and Theological Aspect of the Relationship in Which the Relatives Found Themselves with the Ambiguously Lost Prisoner

POROČILO / REPORT

767 Jean Greisch, Častni doktor Univerze v Ljubljani (Ljubljana, 28. novembra 2023) (Robert Petkovšek)

Predlog za podelitev naziva „častni doktor Univerze v Ljubljani“
(1. april 2023)

Jean Greisch, Slavnostno predavanje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, 27. novembra 2023: Kaj smemo upati?
Evangelij odrešenja in trepet vere

Jean Greisch, Zahvala ob podelitvi naziva
„častni doktor Univerze v Ljubljani“, Ljubljana, 28. november 2023

Jean Greisch, Pogovor za RTV Slovenija, Obzorja duha;
pogovor vodila Romana Kocjančič (28. november 2023)

OCENA / REVIEW

797 Dejan Pacek, ur. Ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik:
znanstvena monografija (Gašper Mithans)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Mateja CENTA STRAHOVNIK**

filozofija, dr., doc. Philosophy, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.centastrahovnik@teof.uni-lj.si

Huyen Thi Thanh DO

študent Student
 Univerza za finance in marketing University of Finance – Marketing
 Nguyen Kiem Street 778, VT – 700000 Ho Chi Minh City, Phu Nhuan District
dohuyen@ufm.edu.vn

Jaša DRNOVŠEK

literarne vede, dr., znan. sod. Literary Studies, Ph.D., Res. Fell.
 Univerza v Mariboru, Center za aplikativne raziskave University of Maribor, Centre for Applied Research
 Kidričeva cesta 55a, SI – 4000 Kranj
jasa.drnovsek@um.si

Pavel FRÝVALDSKÝ

teologija, dr. Theology, Ph.D.
 Karlova univerza, Katoliška teološka fakulteta Charles University, Catholic Theological Faculty
 Thákurova 3, CZ – 160 00 Praga
pavel.fryvaldsky@ktf.cuni.cz

Marcin GODAWA

duhovna teologija, dr., izr. prof. Spiritual Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Papeška univerza Janeza Pavla II. v Krakovu The Pontifical University of John Paul II in Krakow
 Kanonicza 9, PL – 31-002 Krakow
marcin2409@interia.pl

Jean GREISCH

filozofija, dr., zasl. prof. Philosophy, Ph.D., Prof. Emer.
 Katoliški inštitut v Parizu, Filozofska fakulteta Institut Catholique de Paris, Faculty of Philosophy
 Rue d'Assas 21, F – 75270 Pariz
greisch@wanadoo.fr

Gregor HLEBŠ

sodobna zgodovina, dr. Contemporary History, Ph.D.
 Neodvisni raziskovalec Independent researcher
gregorhlebs@gmail.com

Sara JEREBIC

zakonska in družinska terapija, dr., doc. Marital and Family Therapy, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
sara.jerebic@teof.uni-lj.si

Branko KLUN

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Dean KOMEL

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
 Aškrčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
dean.komel@ff.uni-lj.si

Urška MIKOLIČ

mag. zak. in druž. štud., doktorska študentka MA in Family in Marital Therapy, Ph.D. Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ursa.mikolic@gmail.com

Gašper MITHANS

zgodovina, dr., viš. znan. sod. History, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 ZRS Koper, Inštitut za zgodovinske študije Science and Research Centre Koper, Institute for Historical Studies
 Garibaldijeva ulica 1, SI – 6000 Koper
gasper.mithans@zrs-kp.si

Hang Thi NGUYEN

Študent Student
 Vietnamska letalska akademija Vietnam Aviation Academy
 Nguyen Van Troi Street 104, Ward 8, VT – 700000 Ho Chi Minh City, Phu Nhuan District
hangntcb@vaa.edu.vn

Khoa Ngoc Vo NGUYEN

Študent Student
 Univerza za finance in marketing University of Finance – Marketing
 Nguyen Kiem Street 778, VT – 700000 Ho Chi Minh City, Phu Nhuan District
nnvkhoa@ufm.edu.vn

Thanh Viet NGUYEN

politična teorija, dr. Political Theory, Ph.D.
 Tehnološka univerza Vinh Long Vinh Long University of Technology Education
 Nguyen Hue Street 73, Ward 2, VT – 890000 Vinh Long Province, Vinh Long City
thanhnv@vlute.edu.vn

Quyêt Thi NGUYEN

filozofija, dr., viš. pred. Philosophy, Ph.D., Sr. Lect.
 Univerza za tehnologijo in izobraževanje mesta Ho Chi Minh Ho Chi Minh City University of Technology and Education
 Vo Van Ngan Street 1, VT – 700000 Ho Chi Minh City, Thu Duc District
quyetnt@hcmute.edu.vn

Mari Jože OSREDKAR

osnovno bogoslovje in dialog, dr., izr. prof. Fundamental Theology and Dialogue, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Lan Thi PHAM

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza Ho Chi Minh Industrial University of Ho Chi Minh City
 Nguyen Van Bao Street 12, VT – 700000 Ho Chi Minh City, Go Vap District
phamthilan_llct@iuh.edu.vn

Janusz PODZIELNY

moralna teologija, dr., prof. Moral Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Opolah, Teološka fakulteta University of Opole, Faculty of Theology
 pl. Kopernika 11a, PL – 45-040 Opole
jpodzielny@uni.opole.pl

Piotr ROSZAK

teologija, dr., prof. Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza Nikolaja Kopernika v Torunu Nicolaus Copernicus University in Toruń
 Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Toruń
piotrorszak@umk.pl

Željko TANJIĆ

teologija, dr., prof. Theology, Ph.D., Prof.
 Hrvatska katoliška univerza Catholic University of Croatia
 Ilica 242, HR – 10000 Zagreb
rektor@unicath.hr

Zoran TURZA

teologija, dr., izr. prof. Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Hrvatska katoliška univerza Catholic University of Croatia
 Ilica 242, HR – 10000 Zagreb
zoran.turza@unicath.hr

Srboljub UBIPARIPOVIĆ

liturgika, dr., doc. Liturgics, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
 Cmotravska 11, RS – 11042 Beograd
srboljububiparipovic@gmail.com

Julijana VISOČNIK

arheologija, dr., doc. Archaeology, Ph.D., Asst. Prof.
 Nadškofijski arhiv Ljubljana Archdiocesan Archives Ljubljana
 Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
julijana.visocnik@rkc.si

Sonny Eli ZALUCHU

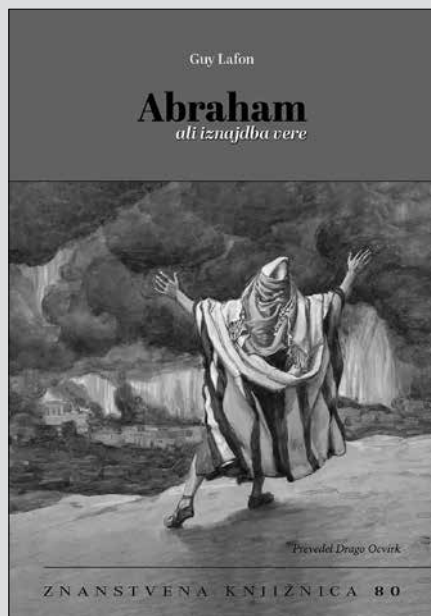
teologija, dr. Theology, Ph.D.
Univerza Satya Wacana, Teološka fakulteta Satya Wacana Christian University, Faculty of Theology
Jln. Simongan No. 1 Pusponjolo Selatan – Semarang, ID – 50141 Jawa Tengah
sonnyzaluchu@stbi.ac.id

Jacek ZJAWIN

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza Adama Mickiewicza, Teološka fakulteta Adam Mickiewicz University, Faculty of Theology
ul. Wieżowa 2/4, PL – 61-111 Poznań
jacek.zjawin@amu.edu.pl

Vid ŽEPIČ

pravna zgodovina, asist. Legal History, Tch. Asst.
Univerza v Ljubljani, Pravna fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Law
Poljanski nasip 2, SI – 1000 Ljubljana
vid.zepic@pf.uni-lj.si



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

O Abrahamovem zgodovinskem obstoju ne vemo ničesar. Toda njegovo duhovno potomstvo je ogromno in tisti, ki so povezani z njegovim imenom, »so tako številni kakor pesek na morskem obrežju«. Judje, kristjani in muslimani se sklicujejo nanj: za monoteiste je »oče vernikov«. Svetopisemske pripovedi, ki govorijo o njem, so med najbolj znanimi: odhod iz Ura na Kaldejskem v deželo, ki jo je obljubil Bog, neverjetno Izakovo rojstvo in njegovo žrtvovanje, prikazanje Boga pri Mamrejevih hrastih, pripoved o Sodomi in Gomori.

Guy Lafon poskuša torej pokazati, kako je Abraham resnično univerzalen lik. »Bralci Svetega pisma si vedno znova prilaščajo zgodbo o Abrahamu in v njeni pripovedi črpajo tisto, kar jim omogoča, da razumejo sami sebe v družbi, sredi sveta.«

Prevod Lafonove knjige Abraham ali iznajdba vere na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razloži, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 124 str. ISBN 978-961-7167-02-3 (TEOF), 978-961-278-574-1 (Moh.), 15€

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 523—550

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 2-185.53:14

DOI: 10.34291/BV2023/03/Greisch

© 2023 Greisch, CC BY 4.0

Jean Greisch

« Qui nous sauvera ? » :
la sotériologie comme problème herméneutique
»Kdo nas bo odrešil?«:
soteriologija kot hermenevtični problem
“Who Will Save Us?”:
Soteriology as a Hermeneutical Problem

Abstract : Le christianisme fait partie de la galaxie des religions qui accordent une place centrale aux notions de salut et de Rédemption, envisagées dans une optique universelle et historique. « Le salut » est un phénomène herméneutique pour autant que son interprétation exige de remonter aux textes fondateurs de chaque religion particulière. Une sotériologie herméneutique ouvre la voie à un dialogue interreligieux fécond, qui fait appel aux données de l'histoire de la religion tout comme à la réflexion philosophique et théologique.

Concepts-clé : salut, rédemption, sotériologie, *geu'lla*, epiphaneia, herméneutique

Povzetek: Krščanstvo je del galaksije religij, v katerih imata pojma odrešenje in odkupljenje ključno vlogo. »Odrešenje« je hermenevtični pojav, saj njegova razlaga zahteva temeljito analizo temeljnih besedil vsake religije. Hermenevtična soteriologija, ki upošteva podatke iz zgodovine religij, vendar se opira tudi na vprašanja filozofije in teologije, prispeva k razjasnitvi pogojev medverskega dialoga.

Ključne besede: odrešenje, odkupljenje, soteriologija, *geu'lla*, tikkun olam, epifaneja, hermenevtika

Abstract: Christianity is part of the galaxy of religions in which the notions of salvation and Redemption play a crucial role. “Salvation” is a hermeneutical phenomenon, insofar as its interpretation requires a thorough analysis of the founding texts of each religion. A hermeneutical soteriology which takes into account the data of history of religion, but which relies also upon the questionings of philosophy and theology contributes to clarify the conditions of interreligious dialogue.

Keywords: salvation, redemption, soteriology, *geu'lla*, epiphaneia, hermeneutics

*Nah ist
und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
das Rettende auch.*
(Friedrich Hölderlin, *Patmos*)

Le vendredi 22 et le samedi 23 septembre dernier, le Pape François a passé deux jours dans la ville de Marseille, la cité phocéenne.

Des nombreux temps forts de ces journées, je retiens une image et un thème.

L'image, diffusée par les chaînes de télévision du monde entier, est celle du Pape, entouré des représentants des différents cultes présents à Marseille, priant en silence devant une stèle commémorative surmontée d'une grande croix de Camargue qui s'élanche vers le ciel, tout en embrassant la Mer méditerranée aux pieds de la cité. Érigée en 2008, à l'initiative de la Mission de la Mer, la stèle est dédiée aux disparus en mer, y compris, à partir de 2010, les migrants naufragés, victimes de l'immigration clandestine.

Le thème central de l'homélie papale, prononcée pendant la messe célébrée le lendemain après-midi dans le stade Vélodrome, était le « tressaillement de la foi ». Dans son homélie, le Pape s'appuyait sur le verset de l'Évangile de Luc : « quand Élisabeth entendit la salutation de Marie, l'enfant tressaillit (eskirtèsen) en elle. » (Lc 1,41)

« Bouger, remuer, bondir, tressaillir » : quelle que soit la traduction qu'on adopte, l'important est qu'on a affaire au signe d'une vie nouvelle qui commence à se manifester. En dehors de ce tressaillement devant la vie, il ne saurait y avoir de foi vivante : « Tressaillir c'est être "touché à l'intérieur", avoir un frémissement intérieur, sentir que quelque chose bouge dans notre cœur », à la différence du « cœur froid et plat » « qui traîne la vie de manière mécanique, sans passion, sans élan, sans désir ». D'après le Pape, les maux qui rongent nos sociétés européennes ont pour nom : cynisme, désenchantement, résignation, incertitude qui sont autant de signes d'une « vie sans tressaillement » que « quelqu'un » (il s'agit de Spinoza) a appelé « passions tristes ».

On aurait tort de réduire le tressaillement de la foi à une exultation jubilatoire. On peut tressaillir d'allégresse, mais aussi d'effroi devant des situations intolérables, comme celles des migrants qui périssent en mer faute de secours, ou frémir d'angoisse.

Aucune de ces expériences n'est épargnée aux croyants qui reconnaissent l'œuvre de Dieu « dans le fleurissement des jours » et y reçoivent « un regard nouveau pour voir la réalité ».

L'un des signes d'authenticité de la foi est qu'en elle, le « tressaillement devant la vie provoque aussi un tressaillement devant le prochain », un tressaillement « de miséricorde devant la chair blessée » de ceux que nous rencontrons sur notre chemin, semblables au bon Samaritain qui, à la différence du prêtre et du

lévite de la parabole lucanienne ¹, s'occupe activement de l'homme qui était tombé entre les mains de brigands.

« Même au milieu des difficultés, des problèmes et des souffrances », précisait le Pape, le croyant « perçoit quotidiennement la visite de Dieu et se sent accompagné et soutenu par Lui. Face au mystère de la vie personnelle et aux défis de la société, celui qui croit connaît un tressaillement, une passion, un rêve à cultiver, un intérêt qui pousse à s'engager personnellement. » Les lecteurs des Encycliques « franciscaines » du Pape : *Laudato si* et *Fratelli tutti*, reconnaissent ici une ligne mélodique fondamentale de sa pensée : « Nous voulons être des chrétiens qui rencontrent Dieu par la prière et nos frères par l'amour, des chrétiens qui tressaillent, vibrent, accueillent le feu de l'Esprit pour se laisser brûler par les questions d'aujourd'hui, par les défis de la Méditerranée, par le cri des pauvres, par les "saintes utopies" de fraternité et de paix qui attendent d'être réalisées. »

Quel lien y a-t-il entre l'image de la stèle commémorative dédiée à ceux qui ont péri en mer, et le tressaillement de foi, de charité et d'espérance évoqué dans l'homélie papale qui n'était pas un simple « *fervorino* » à l'adresse d'une foule exaltée dans un stade ?

La réponse que je voudrais explorer ici, tient à un mot qui fait partie du langage de base de la foi judéo-chrétienne et de beaucoup d'autres religions : le mot « salut » qui, en théologie chrétienne, a donné naissance au terme savant de « sotériologie ».

1. La sotériologie au carrefour de l'histoire des religions, de la théologie et de la philosophie

En 1965 paraissait le premier volume, dirigé par Johannes Feiner et Magnus Löhrer, de l'esquisse d'une Dogmatique sous le fil conducteur de l'histoire du salut. Le titre de cet ouvrage, qui est un monument de la théologie postconciliaire, est *Mysterium salutis*. Il marque l'apogée du concept d'« histoire du salut », terme forgé au milieu du 19^e siècle, pour désigner une approche de l'histoire passée, présente et future de l'humanité, envisagée sous l'angle d'un salut attendu et espéré.

Même si le terme est employé principalement par les théologiens chrétiens, il ne leur est pas réservé. Il concerne également l'histoire des religions et la philosophie, comme l'atteste, entre autres, *Histoire et salut* de Karl Löwith, paru d'abord en 1949 en langue anglaise suivi, quatre ans plus tard, par la version allemande intitulée *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* et dont la traduction française n'a vu le jour qu'en 2002.

D'après Löwith, la modernité est le fruit de la sécularisation de la conception

¹ Sur le rôle de cette parabole dans les Encycliques du Pape François et chez Paul Ricœur, voir mon étude : *Le socius, le prochain, le frère : les méridiens de la fraternité*, in : Vincenzo Buonomo, Maria d'Arienzo et Olivier Echappé, eds., *Lex Rationis Ordinatio: Studi in onore di Patrick Valdrini* (Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 2002), 833–852.

chrétienne d'une histoire du salut, dont elle continue à se nourrir à son insu. Seul l'héritage méconnu d'une sotériologie et d'une eschatologie théologique peut expliquer notre obsession par la question de l'avenir. Dans son ouvrage sur la légitimité des temps modernes, paru en 1966, Hans Blumenberg a contesté vigoureusement ce qu'il désigne comme « théorème de la sécularisation » qui ne voit dans la modernité qu'un sous-produit de la sotériologie chrétienne.

Dans son étude classique sur les formes de manifestation, les types structurels et les lois de vie de la religion, l'historien des religions Gustav Mensching soulignait que la religion comme telle n'existe pas. Le phénomène religieux ne nous est accessible qu'à travers la multiplicité de ses manifestations historiques. Ou, pour exprimer la même thèse dans une image de Mensching : « Il n'y a qu'une lune au ciel, mais d'innombrables reflets dans l'eau. » Ce sont ces reflets qui constituent la matière de l'historien des religions. Ce qui permet de les différencier, c'est leur conception du salut (Mensching 1959).

Pour Mensching, la distinction la plus fondamentale est celle de la *Volksreligion* et de la *Weltreligion*. La conception du salut qui sous-tend la première, est la plus archaïque qui soit, ce qui n'empêche pas que certaines de ses traces survivent encore dans la mentalité contemporaine. Ramenée à sa plus simple expression, elle se laisse résumer comme suit : hors de l'appartenance à un clan, une tribu, une communauté, un parti, etc., pas de salut. J'appartiens, donc je suis sain et sauf. Le seul salut possible est collectif et il s'exprime à travers le partage des comportements rituels et culturels. Le comble du malheur est d'être exclu de cette appartenance. « Je n'appartiens plus, donc je suis damné. » Pensons à « Œdipe à Colone », la dernière tragédie de Sophocle. Banni de la cité de Thèbes, Œdipe aveugle, accompagné de ses filles Antigone et Ismène, est réduit à l'état misérable d'un fugitif et d'un errant, venant chercher asile dans le bosquet sacré de la cité de Colone.

Les religions universelles ou religions du salut se distinguent de cette conception archaïque par le fait qu'elles envisagent le salut dans un horizon temporel et historique qui concerne aussi bien la destinée des individus que des collectivités. A l'intérieur du vaste ensemble des *Erlösungsreligionen*, Mensching distingue deux types fondamentaux : celles pour lesquelles le moi comme tel est une source de malheur dont il faut se libérer à tout prix et celles pour lesquelles ce n'est pas l'existence du moi qui pose problème, mais le fait que toutes les énergies de l'homme se focalisent sur celui-ci, en tournant le dos à la relation avec un dieu personnel.

Qu'en est-il de la philosophie ?

Le rationalisme étriqué qui ne jure que par les pouvoirs de la raison, estime que la notion de « salut » excède les compétences de la rationalité philosophique et doit donc être abandonnée aux théologiens. Mais on peut également défendre, pour des raisons à la fois historiques et systématiques, l'idée que la philosophie peut prendre en charge cette notion, comme l'a fait de façon magistrale Franz Rosenzweig dans son *Etoile de la Rédemption* qui est l'un de mes livres de chevet.

Ces prolégomènes étant posées, je partirai d'une définition minimaliste de la sotériologie, inspirée des épîtres pastorales à Timothée et à Tite, dont les desti-

nataires sont des chrétiens de la troisième génération, marqués par la culture helléniste.

La « sotériologie » est la réflexion sur la juste manière d'articuler les appellations « Dieu notre Sauveur » et « Christ notre Sauveur », articulation qui, dans les épîtres pastorales, passe par le verbe « *epiphanein* » (« apparaître ») et le substantif « *epiphaneia* » (« Apparition ») qui est le mot de passe théologique de ces épîtres (Oberlinner 1980). « *Epiphaneia* » : le salut est un « phénomène » à part entière, mais qui relève d'une catégorie particulière de phénomènes pour lesquels Jean-Luc Marion a forgé le terme de « phénomène saturés », c'est-à-dire des phénomènes où l'intuition donne *plus, voire démesurément plus*, que l'intention n'a jamais visé, ni prévu (Marion 2005, 51–53; 2010).

L'essentiel (ou presque) de cette sotériologie « épiphanique » se trouve résumé dans les versets 3 à 7 de l'épître à Tite, lus pendant la messe du jour de Noël :

« Mais le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des œuvres de justice que nous avons pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint. Et cet Esprit, il l'a répandu sur nous à profusion, par Jésus Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle. » (Tt 3,4-7)

Le rédacteur de ces épîtres les met dans la bouche de « Paul, apôtre du Christ Jésus selon l'ordre de Dieu notre Sauveur et du Christ Jésus, notre espérance » (1Tm 1,1). Quelques versets plus loin, nous rencontrons la formule typique, toujours utilisée dans un contexte sotériologique, que les exégètes allemands désignent comme « *Beteuerungsformel* » : « Elle est sûre, cette parole et digne d'une entière créance. » Elle sert d'introduction au kérygme : « le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier. Et s'il m'a été fait miséricorde, c'est pour qu'en moi, le premier, Jésus Christ manifestât toute sa patience, faisant de moi un exemple pour ceux qui doivent croire en lui en vue de la vie éternelle. » (1Tm 1,15-16, cf. 1Tm 4,9 ; 3,1 ; 2Tm 2,11 ; Tt 3,8)

Pour « Paul », « salut » n'est pas un vain mot ; il renvoie à son expérience personnelle de la « chose même ». Lui-même tire son mandat de « Dieu notre sauveur » (1Tm 1,1) et c'est à ce titre qu'il exhorte ses destinataires, qui sont les chefs de leur communauté à veiller sur leur personne et leur enseignement : « Agissant ainsi, tu te sauveras, toi et ceux qui t'écoutent. » (1Tm 4,16), ou encore :

« Ne rougis /.../ pas du témoignage à rendre à notre Seigneur, ni de moi son prisonnier, mais souffre plutôt avec moi pour l'Évangile, soutenu par la force de Dieu, qui nous a sauvés et nous a appelés d'un saint appel, non en considération de nos œuvres, mais conformément à son propre dessein et à sa grâce. A nous donnée avant tous les siècles dans le Christ Jésus, cette grâce a été maintenant manifestée par l'Apparition (*epiphaneia*) de

notre Sauveur le Christ Jésus, qui a détruit la mort et fait resplendir la vie et l'immortalité par le moyen de l'Évangile. En lui, c'est Dieu qui nous a sauvés conformément à son dessein salutaire. » (2Tm 1,8-10 ; Cf. Tt 3,4-6)

Contrairement aux théories qui voudraient limiter le salut à un nombre restreint d'élus, celui dont parlent les Pastorales est destiné à tous les hommes sans exception, tous appelés à connaître la vérité salutaire : « Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » La précision : « Si en effet nous peinons et combattons, c'est que nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, le Sauveur de tous les hommes, des croyants surtout » (1Tm 4,10), n'implique aucune restriction.

Tout en reprenant des formules traditionnelles, telles que « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1Tm 2,5), les Pastorales forment une nouvelle conceptualité sotériologique qui se reflète dans les dix occurrences du terme *sôtèr*, dont six se rapportent à Dieu et à son dessein salutaire qui s'est manifesté tout au long de l'histoire du peuple élu. Yahvé, le Dieu de l'Alliance, est un Dieu Rédempteur et sauveur, un *sôter*, terme utilisé dans la traduction grecque de la Bible hébraïque, même si, à l'intérieur du judaïsme, le Messie n'est pas encore désigné comme Sauveur.

La notion d'*epiphaneia* qui englobe la totalité des interventions salutaires de Dieu, couvre également la totalité de l'événement christique. L'affirmation : « cette grâce a été maintenant manifestée par l'Apparition de notre Sauveur le Christ Jésus, qui a détruit la mort et fait resplendir la vie et l'immortalité par le moyen de l'Évangile » (2Tm 1,10) interdit d'y voir un événement ponctuel.

La souveraineté de Dieu et le rôle éminent de Jésus dans l'accomplissement de l'œuvre de salut ne se font pas concurrence, tout au contraire. On ne peut désigner Jésus comme « *notre Sauveur* » que si l'on ratifie d'abord l'appellation « *Dieu notre Sauveur* », en se plaçant dans la perspective d'une histoire du salut initiée et dirigée par Dieu. Entre Dieu et Jésus ne s'interpose aucune autre figure salutaire, car Jésus est l'ultime parole de salut que Dieu adresse aux hommes. Le kérygme de Jésus « *Sauveur* » présuppose la certitude du dessein salutaire de Dieu. Dès à présent, il faut vivre en conformité avec l'*epiphaneia* christique, manifestation ultime de l'irruption du divin dans le monde présent.

2. Les sotériologies à l'épreuve de l'herméneutique

Pourquoi parler à ce sujet d'un problème herméneutique ?

Il faut d'abord préciser ce qu'on entend par « herméneutique ».

En voici deux définitions, l'une d'inspiration allemande, l'autre d'inspiration française.

1. Pour Heidegger et Gadamer, l'herméneutique est l'art de comprendre (*Kunstlehre des Verstehens*), entendu non comme un mode de connaître propre aux sciences de l'esprit, mais comme une manière d'être constitutive de l'être-au-monde du *Dasein*. La compréhension est inséparable de deux autres existentiels tout aussi originaires : l'affection (*Befindlichkeit*) et la parole (*Rede*).

Befindlichkeit : en tant que nous existons, nous nous trouvons toujours dans une situation que nous n'avons pas choisie, mais qui nous affecte d'une manière ou d'une autre. Heidegger parle à ce sujet de *Geworfenheit* (« être-jeté »), terme qui prête à confusion, car tout dépend de l'idée que nous nous faisons de notre rapport au monde. Pour le gnostique par exemple, le monde est l'œuvre d'un démiurge incompetent. La seule évasion possible de ce monde carcéral, passe par la connaissance, salutaire par définition, d'un Dieu séparé de ce monde-ci. Dans sa magistrale analyse du mythe gnostique, Hans Jonas (1992) a explicité les racines existentielles de cette vision du monde.

« *Comprendre* » : c'est la manière dont nous assumons notre situation, en y décelant des possibilités qui s'offrent à nous. Là où il y a de la *Geworfenheit*, il y a nécessairement de l'*Entwurf*, c'est-à-dire de l'être-en-projet. L'herméneutique est, dans ce cas, l'explicitation (*Auslegung*) d'une possibilité d'être-au-monde. C'est dans ce contexte que Heidegger parle d'un « cercle herméneutique » qui n'a rien d'un cercle vicieux.

« *Parole* » (*Rede*) : tôt ou tard, la compréhension de l'être-au-monde parvient à se dire. Mais l'expérience nous prouve que les mots pour dire ce que nous éprouvons et comprenons, sont parfois difficiles à trouver.

2. Voici maintenant une deuxième définition de l'herméneutique, dans laquelle l'accent se déplace de la compréhension vers l'interprétation. En écho à Ricœur, je dirai que l'herméneutique est la théorie des opérations de compréhension impliquées dans l'interprétation des textes, des œuvres et des actions. C'est ce que j'appelle l'herméneutique *more gallico demonstrata* ».

Un corollaire important de cette conception est la relation d'implication mutuelle de l'herméneutique philosophique et de l'herméneutique biblique. Ce que Ricœur dit de l'herméneutique de la Révélation, vaut pareillement pour celle de la Rédemption. Le plus court chemin pour la comprendre passe par la riche polyphonie du texte biblique. Avant d'être l'objet d'une interprétation, l'idée de Rédemption est elle-même le résultat d'un processus ininterrompu d'interprétation dans lequel le dire est aussi important que le dit. Chacun des genres littéraires dont on se sert pour parler du salut et de la Rédemption (narration, hymne, psaume, parabole, kérygme, parénèse, etc.) équivaut à une interprétation nouvelle.

En élargissant notre regard au-delà du contexte biblique, et en prenant en vue plusieurs religions qui accordent une place centrale à la notion de salut, nous sommes confrontés à la plurivocité de la notion qui n'est pas une simple affaire linguistique ou sémantique.

A la base de chacune des religions qui ont développé une sotériologie, il y a une intuition fondatrice, inséparable d'une tonalité affective fondamentale, mais dont l'interprétation varie au fil de l'histoire. Ces intuitions, dont chacune possède une fécondité herméneutique propre, ne se laissent ni additionner ni neutraliser.

J'illustrerai cette thèse sur trois exemples.

1. Le premier est celui du judaïsme. Le mot « *Ge'ullah* » (גאולה) libération, rachat renvoie à l'expérience fondatrice de la libération de l'esclavage égyptien du peuple d'Israël, attribué à une puissante intervention divine. Ce terme, rendu en allemand par « *Erlösung* » et en français par « Rédemption », fait partie du lexique de base de la prière juive, comme le montre la prière *Tefillat ha Amida Schemone Esre* (ou, en abrégé : *Amida*). Cette prière, qui n'a de sens que si elle est récitée avec tout son cœur et toute son âme (« *avoda shebalev* »), autrement dit que si elle fait « tressaillir » l'orant, fut composée à l'époque de la Mishna, après la destruction du deuxième temple. Elle comporte dix-huit bénédictions récitées debout quatre fois par jour par les juifs pieux. On y trouve notamment les demandes qui ont pour objet la *Binah* (בינה « discernement »), la *Teshouva* (תשובה « repentir », « retour »), la *Seliha* (סליחה « pardon »), la *Ge'ullah* (« rédemption ») et la *Kedoushat haShem* (קדושת השם « sanctification du Nom divin »). Ces termes dessinent en creux une certaine idée du salut qui a pour origine le « Dieu des Patriarches Abraham, Isaac et Jacob », le « Bouclier d'Abraham », un « Dieu grand, puissant et redoutable », le « Créateur de tout » qui se souvient des mérites des pères et apporte le Rédempteur (Is 59,20) aux fils de leurs fils.

La bénédiction de la *Ge'ulla* (« rédemption »), reçoit un sens encore plus précis si on la rapporte à l'expression *letakken Olam* dans la prière appelée « *Aleinou* », qui conclut les offices du matin, du midi et du soir. Le peuple auquel « il incombe de louer le Seigneur de tout » (*Aleinou lèshabea'h la'Adon hakol*), se souvient de l'expérience fondatrice de la libération de l'Égypte, la terre d'esclavage, accepte de se voir confier la responsabilité éthique de contribuer au travail de « réparation du monde » que désigne l'expression *Tiqqun Olam* (תיקון עולם).

Cette expression a sa source dans l'intuition que le monde n'a pas encore atteint sa figure définitive et qu'il ne sera achevé qu'au jour où il sera devenu ce qu'il n'est pas encore : le Royaume de Dieu. Toute la troisième partie de *l'Etoile de la Rédemption* de Rosenzweig explicite les enjeux herméneutiques de cette intuition fondatrice qui concerne aussi bien l'eschatologie juive que l'eschatologie chrétienne.

Forgée par les Rabbins du 3^e siècle, la notion de *Tiqqun Olam* a suscité un immense travail d'interprétation qui se poursuit encore aujourd'hui, concernant la signification exacte du terme « réparer » (*metaken*). Pour le kabbaliste Aboulafia la tâche est de « desceller l'âme », en enlevant les nœuds qui l'entravent, « dénouage » qui permet de retrouver l'union originelle avec le divin. L'œuvre la plus célèbre du corpus kabbalistique, le *Sefer ha Zohar* (« Le Livre de la Splendeur ») d'Isaac de Léon, contient une conception herméneutique du salut, où tout dépend de la manière dont on déchiffre le texte saint, en s'efforçant « de voir les choses

les plus courantes, les plus habituelles, comme si on les regardait pour la première fois » (Charles Mopsik).

L'exégèse cabalistique du *Zohar* a préparé le terrain aux spéculations audacieuses d'Isaac Luria relatives à la brisure (*chevirat hakelim*) des dix vases contenant la lumière divine suite à l'auto-contraction (*Tsimtsum*) de l'*En Sof* au moment de la création du de l'Adam Kadmon. L'excès de lumière qui accompagne ce processus produit une sorte de catastrophe métaphysique. Contrairement aux trois premiers réceptacles qui contiennent la Couronne (*Keter*), la Sagesse (*Hokhmah*) et l'Intelligence (*Binah*), les six qui contiennent la Générosité (*Hesed*), la Justice (*Gevourah*), la Beauté (*Tifarehr*), l'Éternité (*Netsah*), la Gloire (*Hod*), le Fondement (*Yesod*) volent en éclats et le dixième qui contient le Royaume (*Malkhout*), se fêle légèrement.

Sur l'arrière-plan de cette hypothèse spéculative qui a fasciné bien des philosophes, de Pic de la Mirandole jusqu'à Spinoza et Leibniz et au-delà, la réparation du monde reçoit un sens précis. C'est à l'homme qu'appartient la tâche de réparer les vases, en libérant les étincelles de lumière divine qu'il abrite en lui.

« Réparer », est-ce « corriger », « redresser », « restaurer », « améliorer », ou « perfectionner » ? On devine l'immense conflit des interprétations que suscitent ces questions.

Certains commentateurs contemporains n'hésitent pas à mettre le *Tiqqun Olam* au service de causes qui n'ont qu'un rapport lointain avec la Thora, telles que l'écologie, la protection des animaux, ou le progressisme révolutionnaire.

On en trouve un exemple suggestif dans le livre *Pièces d'identité* du philosophe français Bernard Henri-Lévy (2010). Il y propose une interprétation de la doctrine de la « brisure des vases » et du thème de la « réparation » : « Non plus sauver le monde. Encore moins le recommencer. Mais juste le réparer, à la façon dont on répare les vases brisés. Il est très beau, ce mot de réparation. Il est modeste. Il est sage. Mais il est aussi vertigineux », écrit le philosophe. Mais peut-être cette interprétation modeste et sage du concept de réparation, qui fait l'économie de la nostalgie d'un corps plein ou d'une pureté perdue, et « ne rêve plus d'un vase d'avant la brisure ou d'un vase dont on hallucinerait qu'il n'a jamais été brisé », en renonçant à tout ce « qui ressemble à de l'eschatologie ou de la théodicée » et ne parlant que du présent, oblitère-t-elle la pointe sotériologique de la doctrine du *Tiqqun Olam* : l'idée de Royaume de Dieu.

2. Je serai plus bref pour la caractérisation de l'intuition fondatrice de la sotériologie chrétienne, car l'essentiel a déjà été dit plus haut en référence aux épîtres pastorales.

Je rappelle simplement, à l'encontre de toute tentation marcionite, qu'il importe plus que tout de nous rappeler que le Dieu de Jésus-Christ est le même que celui que les textes vétérotestamentaires désignent comme « *Dieu sauveur* ».

Le différentiel sotériologique chrétien trouve son expression la plus forte dans ce que Paul, au premier chapitre de la première épître aux Corinthiens, dit du lo-

gos staurou, du Verbe de la Croix : « Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. » (1Co 1,18) Aucune sagesse, quelle qu'en soit la profondeur ou l'utilité, n'est salutaire ou rédemptrice :

« Puisqu'en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. » (1Co 1,21-25)

Dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, la Rédemption est un événement qui a sa source dans le dessein salutaire de Dieu. Ceux qui bénéficient de l'expérience vive de l'*epiphaneia* du Christ sauveur, l'éprouvent comme un « feu dévorant » (He 12,29) semblable au buisson ardent de l'Exode.

Pour se faire une idée encore plus précise de « l'Évangile du salut » (Eph 1,13), on peut relire les trois premiers chapitres de l'Épître aux Ephésiens. L'expression « *dans le Christ Jésus* » y fonctionne comme une étincelle qui déclenche toute une série de bénédictions qui détaillent les différents aspects du plan divin du salut accompli dans le Christ : élection, appel, rédemption, renouvellement, conversion, justification, adoption filiale (Gal 4,1-4 ; Rm 8,28-39), réconciliation, sanctification, glorification, communion qui ne se réduit pas à une uniformité indifférenciée.

En s'appuyant sur ce texte, qui constitue une sorte de traité de sotériologie en miniature, s'est développé un travail ininterrompu de réflexion et de conceptualisation des théologiens qui se poursuit encore de nos jours.

Dans l'église Santa Maria Novella à Florence, on peut admirer l'extraordinaire fresque murale « Le chemin du Salut ou le Triomphe de l'Église » d'Andrea di Bonaiuto (1365–1368), illustrant la conception thomiste du salut rendu possible par le Christ, Rédempteur de l'Humanité, et dont les membres de l'Ordre des frères prêcheurs fondé par saint Dominique sont les gardiens fidèles et zélés. En bas de la fresque, on aperçoit les chiens dominicains dévorant à belles dents les hérétiques cathares qui professent une conception hétérodoxe du salut.

Cette interprétation picturale de la sotériologie thomiste est à mille lieues de la question existentielle, et pas seulement intellectuelle, qui tourmentait dix ans durant le moine augustinien Martin Luther : « Wie bekomme ich einen gnädigen Gott ? », (« Comment puis-je trouver un Dieu de grâce ? »), jusqu'à ce qu'il découvre la réponse dans un verset de l'Épître aux Romains : « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement par sa grâce, au moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ. » (Rm 3,23-24) « Remarque bien ce que dit l'apôtre », souligne le futur Réformateur, « *tous ont péché et sont privés*

de la gloire de Dieu ! C'est là le point capital de cette épître et de toute l'Écriture ; c'est dire que tout ce qui n'est pas purifié par le sang de Christ et justifié par la foi, est péché. Embrasse ce texte car c'est ici que vient périr le mérite des œuvres et toute la gloire de l'homme pour qu'à Dieu seul soit la grâce et la gloire. »

Un siècle plus tard, en une Europe ensanglantée par la guerre des religions, René Descartes rédigeait ses *Méditations métaphysiques* qu'il adressait en 1641 pour approbation aux théologiens de la Sorbonne. Examinée à la lumière de la raison naturelle, la question de Dieu, inséparable de celle de l'âme, a perdu la charge sotériologique qu'elle avait chez Luther, ne laissant plus subsister que la question de savoir comment Dieu peut venir à l'idée du *cogito*. Il faudra attendre le « Mémorial » de Blaise Pascal, dont nous venons de commémorer le quatrième centenaire de sa naissance, pour voir resurgir avec force les implications sotériologiques de la question de Dieu.

3. Mon troisième exemple est celui des sotériologies qui s'inscrivent dans le sillage des enseignements de Siddhārtha Gautama, appelé aussi Shakyamuni ou le Bouddha (« l'Éveillé »), nom qui contient déjà une certaine idée du salut.

Dès son premier sermon, prononcé à Sarnath près de Bénarès devant cinq moines qui avaient partagé ses exercices ascétiques outranciers, Shakyamuni formule sa doctrine des quatre vérités fondamentales qualifiées de « nobles ». Son testament spirituel est contenu dans le *Sūtra du Lotus* qui énonce les « quatre sceaux de la sotériologie bouddhiste : l'impermanence (*anitya*), le non-soi (*anatman*), la souffrance (*dukkha*) et l'éveil (*nirvana*), seul moyen de se libérer de la roue infernale des réincarnations.

La première vérité concerne l'universalité de la souffrance (*dukkha*) et ses multiples manifestations : souffrance physique et mentale, souffrance due au changement, souffrance causée par le conditionnement. Même le bonheur est une forme de souffrance. Dans la terminologie de Heidegger, commentée plus haut, on pourrait parler d'une *Befindlichkeit* fondamentale, dont nulle existence n'est exempte. La pointe sotériologique de cette interprétation de la souffrance porte sur la vacuité du soi (*anatta*). Le salut, s'il existe, exige le détachement radical du soi.

La deuxième noble vérité est que nous sommes esclaves d'une « soif (*tanhādāso*) » insatiable. Elle est « la cause la plus palpable et la plus immédiate » de la souffrance, entraînant dans son sillage tout un cortège de passions, de souillures et d'impuretés.

La troisième noble vérité indique le seul remède possible à notre mal-être : l'éveil spirituel que désigne le mot sanscrit *nirvana* (littéralement : l'extinction de la flamme du moi), terme que le bouddhisme zen désigne par le vocable *satori*, qu'on peut également rendre par « compréhension », « intuition », ou « épiphanie », à condition de s'entendre sur le sens du mot.

La quatrième vérité déploie la roue (appelée aussi « roue du *dharma* »), du « noble sentier octuple » menant à la cessation des souffrances : la vision juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'effort

juste, l'attention juste et la concentration juste. Le qualificatif « juste » (*sammā*) peut également être rendu par « correct » ou « parfait ».

On y distingue trois composantes ou dimensions (parfois désignées sous le vocable de « chemin triple ») : une dimension sapientiale, une dimension éthico-morale et une dimension pratique sous formes d'exercices spirituels requis pour atteindre le *nirvana*.

« Vision juste » et « pensée juste » constituent la « grande sagesse » (*prajna*) bouddhique, comprenant la vision directe de la réalité et des trois caractéristiques fondamentales de l'existence : l'absence de soi, l'impermanence de toute chose et l'omniprésence de la souffrance.

La composante morale et éthique (*Sīla*) englobe la parole juste (ne pas mentir, ne pas semer ni discorde ni désunion, ne pas tenir un langage grossier, ne pas bavarder oisivement), l'agir juste (conforme aux cinq préceptes d'entraînement : ne pas détruire la vie des êtres sensibles, ne pas voler, ne pas avoir de relations sexuelles illicites, ne pas proférer des paroles fausses ou inexacts, ne pas consommer d'alcool ni de drogue) et les moyens d'existence justes.

S'y ajoutent enfin les trois qualificatifs ascétiques (*samadhi*) de l'effort ou de l'endurance, de la conscience juste (des choses, de soi-même, de son corps, de ses émotions, de ses pensées, des autres, de la réalité) et de la concentration requise pour s'établir dans l'éveil (Harvey 1993, 109–113).

Sans m'aventurer plus loin dans cette évocation de la voie du salut bouddhique, je me contenterai de quelques remarques.

a) Nous avons affaire à une sotériologie qui ne fait appel ni à un Dieu salvateur, ni à un Rédempteur messianique : l'œuvre de salut et de la libération est l'affaire exclusive de l'homme.

b) Ce qui est vrai du judaïsme et du christianisme est également vrai du bouddhisme : chacune de ses écoles (le *Theravada* qui insiste sur la nécessité de l'effort personnel pour se délivrer de la soif du désir, le *Mahayana*, le bouddhisme tibétain, le bouddhisme Zen, le bouddhisme de la Terre pure, etc.) a développé sa propre interprétation du salut et des moyens d'y parvenir.

c) La diversité des conceptions du salut dans ces écoles bouddhiques s'explique également par la diversité des textes canoniques, écrits en pâli, censée être la langue de Gautama, en sanscrit, en chinois et en japonais.

e) Dès les textes fondateurs, on distingue trois voies menant à l'éveil : la « voie de l'auditeur » qui parvient au *nirvāṇa* grâce à l'enseignement d'un bouddha, celle du *bouddha solitaire* qui y parvient seul, mais est incapable de libérer les autres, et la « voie du bodhisattva » qui fait le vœu de suivre le chemin tracé par le Bouddha Shakyamuni, en prenant refuge auprès des « trois joyaux » contenus dans la formule rituelle : « Je vais vers le Bouddha, le dharma et le sangha comme vers un refuge », afin d'aider par compassion d'autres à s'éveiller, quitte à différer son propre éveil.

f) Dans la diffusion du bouddhisme en Occident, les écoles japonaises du bo-

uddhisme Zen, elles-mêmes réparties sur les écoles du *Rinzai* dont les maîtres utilisent la technique du *koan* pour atteindre l'éveil, et celle du *Soto*, qui privilégie le *zazen*, la méditation en position assise, jouent un rôle prépondérant.

D'après D.T. Suzuki, la pratique du Zen nous procure une vision plus juste de la réalité fondamentale de nous-mêmes et des choses, indispensable pour entrer dans l'expérience du *satori*. En écho à Spinoza, on pourrait parler d'une réforme de l'entendement, à condition de ne pas y voir une expérience purement intellectuelle, mais une libération de la servitude de la finitude qui transforme toute l'existence.

Depuis la publication de l'ouvrage de Suzuki : *Mysticism: Christian and Buddhist*, le dialogue entre le bouddhisme et le christianisme s'est souvent focalisé sur les analogies possibles entre la mystique spéculative de Maître Eckhart et la conception du *satori*. Pour intéressant que soit ce rapprochement qui ne saurait aboutir à une confusion, en matière de sotériologie, une voie au moins aussi féconde passe par le dialogue avec une autre école bouddhique, la plus répandue au Japon, mais souvent méconnue, voire méprisée : « le bouddhisme de la Terre pure », lié à la figure du Bouddha *Amida*, auquel Henri de Lubac a consacré la première étude en langue française (de Lubac 1955 ; Gira 2001).

L'homme qui vit dans le monde, aura toujours du mal à atteindre l'Éveil par ses propres forces. Mais il peut demander à Amida, le Bouddha de la Lumière et de la Vie infinie, appelé aussi « Bouddha du salut », de l'aider à renaître dans la « Terre pure de l'Occident », dénuée de toute illusion et passion aveuglante. C'est là qu'il pourra contempler Amida face-à-face et entendre son enseignement, dont la compréhension immédiate lui permettra d'atteindre l'Éveil.

g) Les adeptes de l'amidisme ont développé une périodisation du temps historique en trois âges suivant la disparition du Bouddha. Pendant l'âge d'or de la « Loi correcte » (*shôbô jidai*), la doctrine bouddhique, la pratique de la Loi ou *dharma* et l'expérience de l'Éveil coexistent. Cet âge est suivi par celui de la « Loi contre-faite » (*zôbô jidai*), pendant lequel ne subsistent plus que la doctrine et la pratique, mais l'Éveil est hors d'atteinte. La décadence s'aggrave encore avec l'âge de la « Loi terminale » (*mappô jidai*), que la tradition japonaise fait commencer au milieu du XI^e siècle. Au cours de cet âge, dans lequel nous vivons encore présentement, la Loi devenue impraticable s'ajoute à l'absence d'éveil. A condition de transposer la question de Hölderlin, dans l'hymne *Brot und Wein* : « *Und wozu Dichter in dürftiger Zeit ?* », au plan de l'expérience spirituelle, elle pourrait s'appliquer à ces temps obscurs de détresse, pendant lesquels le seul refuge réside dans la « bonne nouvelle » de la promesse d'Amida et dans la pratique du *nenbutsu*, l'invocation du nom d'Amida moyennant la formule : « *Namu Amida Butsu* » (Vénération au nom d'Amida), une sorte de « Kyrie eleison » bouddhique.

Comme le signale Dennis Gira, dans le film *Ran* de Kurosawa les nombreux malheurs qui s'abattent sur les protagonistes du film, sont attribués au *mappô jidai*. A la fin du film, un aveugle jette une image d'Amida du haut d'une falaise. Ce geste illustre le désespoir total de l'homme, incapable de sortir du cycle de la violence et de dissiper l'ignorance qui transforme sa vie en un véritable enfer.

Amida, le Bouddha de la Lumière infinie, est le seul qui a le pouvoir de changer la faible étincelle qui subsiste en chaque homme, en flamme ardente. C'est dans le noir total qu'explose la lumière infinie d'Amida, « amenant tout naturellement le fidèle à chanter la louange de ce Bouddha qui a tout fait pour lui ».

3. « Au secours ! », « Sauve qui peut ! » : l'endroit et l'envers d'une même médaille

Ce bref survol de la sotériologie de plusieurs grandes traditions religieuses, m'a quelque peu éloigné de mon double point de départ : la stèle commémorative des naufragés péris en Méditerranée et le « tressaillement de la foi ».

Pour rétablir le lien, je partirai de deux cris de détresse qui sont comme l'endroit et l'envers de la même médaille : « *Au secours !* » et « *Sauve qui peut !* ».

3.1 « Je crie vers toi ! » : pour une approche herméneutique de la sotériologie du Psautier

En 1957, le philosophe de la religion français Henri Duméry publiait un ouvrage qui fit beaucoup de bruit et qui lui valut d'être mis à l'index des livres prohibés : *La foi n'est pas un cri* (1957). D'après Duméry, la foi, réduite à un simple cri inarticulé, prête le flanc au sentimentalisme, à l'illumination et au mysticisme quiétiste. Si, même dans ses expressions les plus élémentaires, la foi ne contenait pas déjà de la pensée et ne donnait pas à penser, la formule « *fides quaerens intellectum* » n'aurait pas de sens. Mais même si l'on insiste avec Duméry sur le rôle que les médiations intellectuelles, culturelles et institutionnelles jouent dans la transmission de la foi, on ne peut ignorer le fait que, dans certaines de ses expressions, la foi ressemble bel et bien à un cri (Rosenzweig 2003).

Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir le Psautier, composé de 150 poèmes rassemblés sous le titre de « *Tehillim* » (« Louanges ») qui forment la troisième section de la Bible hébraïque. À de très rares exceptions près, les philosophes n'ont guère l'habitude de fréquenter ce corpus impressionnant de textes, divisé en cinq parties scandées par une bénédiction ou une doxologie.

Les exégètes bibliques inscrivent la prière de plainte dans une typologie générale de la prière hébraïque, en y distinguant plusieurs genres littéraires, tels que les « louanges » (subdivisées en hymnes, chants du Règne, cantiques de Sion ou de montée, psaumes royaux), les prières d'appel au secours individuelles (qui occupent presque un quart du recueil !) ou collectives, les prières de confiance (qui est, selon une heureuse formule de la TOB, « le ressort des appels au secours » p. 1264), les prières de reconnaissance individuelles ou collectives (par exemple le Psaume 118) et les psaumes d'instruction, d'inspiration sapientiale ou prophétique, sans qu'on puisse parler de distinctions nettes entre ces différents genres.

Faute de pouvoir m'engager dans une analyse approfondie de la sotériologie

des Psaumes, je me limiterai à quelques remarques concernant les psaumes de lamentation.

Si, comme l'affirme le Pape François, il nous faut réapprendre à tressaillir, il n'y a pas de meilleure école que le Psautier dans lequel abondent les expressions qui illustrent les tressaillements de la foi, allant du plus profond de la détresse jusqu'à l'exultation de la louange.

« A pleine voix je crie vers Yahvé » (Ps 3,5). Dans les psaumes d'appel au secours l'expression « *Je crie vers toi* » est récurrente. Ce qui la distingue d'un cri inarticulé est le « *vers toi* », autrement dit sa visée intentionnelle qui en fait un phénomène herméneutique à part entière.

En faisant un pas de plus, on s'aperçoit que le Psautier déploie tout un programme sotériologique qu'explicitent les verbes dynamiques : secourir, sauver, soutenir, racheter, bénir, mettre au large, etc., et qui sont eux-mêmes inséparables d'un certain nombre de métaphores récurrentes, telles que : « Rocher, bouclier, refuge, rempart, forteresse, lumière », etc.). Ricoeur parle à ce sujet d'une « poétisation de la plainte ». Le terme de « poétisation », qui s'applique tout aussi bien aux psaumes de louange, ne saurait être confondu avec une atténuation, voire une négation de l'excès de la souffrance.

Le travail herméneutique le plus important consiste cependant à s'approprier le dynamisme interne propre à chaque psaume, en prêtant également attention à la manière dont il fut relu et réinterprété dans des circonstances nouvelles.

D'après André LaCocque, les psaumes de lamentation, qui jouent sur les registres de la plainte, de l'incompréhension, de la détresse et de la protestation, confèrent à la question « pourquoi ? » toute sa force dramatique, nous obligeant, par le fait même, à nous demander quel genre d'enseignement l'on peut tirer d'un texte « prononcé dans la brûlure du tourment, dans l'emportement d'une passion dévorante d'être entendu, aidé, sauvé » (LaCocque et Ricoeur 1998, 251). Mais pour poignants qu'ils soient, les psaumes de lamentation bibliques font en même temps appel à la mémoire des gestes salutaires de Dieu. En s'inscrivant dans le présent liturgique, ils s'ouvrent sur le futur dans la louange. Celui qui crie « *Mon Dieu* » se demande en même temps « comment il est possible de vivre au niveau collectif dans la communion d'alliance avec Dieu, alors qu'au plan individuel il se sent abandonné par Dieu » (263). Le sentiment d'abandon constitue le noyau de ce que Ricoeur désigne comme « souffrance originelle ».

Un exemple particulièrement instructif à cet égard est le Psaume 22, auquel LaCocque et Ricoeur ont consacré un chapitre entier de leur ouvrage *Penser la Bible* (1998, 247–304).

Comment ne pas frémir en lisant les versets sur lesquels s'ouvre ce Psaume :

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? (Eloï, Eloï, lama sabachthani ?) Loin de me sauver, les paroles que je rugis !
 Mon Dieu, le jour j'appelle et tu ne réponds pas, la nuit, point de silence pour moi. » (Ps 22,2-3)

La plainte de ce Psaume élève le cri de la souffrance individuelle à l'universel, ce qui veut dire aussi que « la souffrance d'Israël devient paradigmatique de la souffrance humaine » (LaCocque et Ricoeur 1998, 272). Cette élévation de la singularité à l'exemplarité va de pair avec une radicalisation, qu'expriment les mots « abandonné par Dieu ».

Lu et interprété comme « prophétie suivie de son accomplissement » (270), le Psaume 22 occupe une place centrale dans les écrits néotestamentaires. Dans les premiers versets, que Jésus s'approprie en mourant sur la Croix, le tressaillement des psaumes individuels de lamentation atteint son paroxysme. Jésus ne rejoint pas seulement leur intention profonde, mais il leur confère « un sens incomparable, décisif et ultime » qui constitue un exemple herméneutique privilégié de la signification élargie d'un texte depuis le moment de sa composition (271). En mourant, Jésus « revêt sa souffrance dans les mots du Psaume, qu'il *habite* ainsi de l'intérieur » (279).

D'après Ricoeur, les « extravagances » littéraires du Psaume (« l'atténuation des descriptions singularisantes », la « métaphorisation des figures de l'affliction », la « radicalisation des expressions de la douleur placée dans la proximité de la mort » (290)), poussent à l'extrême le sentiment d'être abandonné par Dieu. C'est justement parce que la forme verbale de la lamentation laisse toutes les tensions s'exprimer avec le maximum de leur force dramatique, qu'elle peut être réactualisée dans la prière juive et chrétienne contemporaine et cela, « même après Auschwitz » (282).

Pour cela, il faut affronter « l'énigme d'une plainte qui reste pourtant enveloppée dans une invocation, mais qui donne une forme interrogative à sa plainte, qui ose parler de la souffrance comme "abandon par Dieu" et pourtant qui chemine à travers le poème jusqu'aux confins de la louange, à la faveur d'un renversement non moins énigmatique que le moment inaugural de la plainte elle-même » (282–283), louange qui s'exprime dans les versets : « De toi vient ma louange dans la grande assemblée, j'accomplirai mes vœux devant ceux qui le craignent. Ils loueront Yahvé, ceux qui le cherchent "que vive votre cœur à jamais !" » (Ps 22,23-24)

La poétisation de la plainte permet à tout suppliant de parcourir à son tour le difficile chemin de la plainte à la louange. De même qu'il rend possible le renversement de la plainte en louange, il permet à la plainte de voisiner avec l'accusation, mais sans jamais quitter l'espace de l'invocation adressée à Dieu. Enfin, la question « pourquoi ? », qui exprime la souffrance originelle de l'être-abandonné, reste malgré tout une « adresse questionnante » (LaCocque et Ricoeur 1998, 287).

A l'encontre des rationalisations d'une sotériologie de la rétribution, la plainte maintient dans toute sa force le mystère de l'inscrutabilité divine. « Un cri de

détresse est jeté en direction d'un Dieu qui paraît s'être absenté de l'histoire. Le défaut de réponse à ce cri constitue en tant que tel la suprême détresse historique, l'*Urleiden* à l'échelle de l'histoire. » (294)

Mais l'homme souffrant d'aujourd'hui peut-il encore donner la forme d'une invocation à son désespoir ? Parfois, la « souffrance originelle » semble précisément consister dans le fait qu'il n'y a plus personne à qui se plaindre.

3.2 « Sauve qui peut » : deux échos philosophiques

« *Sauve qui peut* » : dans toutes les langues du monde, ce cri retentit en des situations d'extrême détresse qui mettent en péril la vie même quand plus aucun secours ni aucun sauveur n'est en vue. L'histoire humaine et celle des sociétés est jalonnée par de telles situations que Jaspers appelait « situations-limite » et l'histoire des individus n'en est pas exempte.

Nous rencontrons la même formule, citée en français, dans deux textes philosophiques qui, même s'ils ne concernent pas directement le problème de la sociologie, s'y rapportent indirectement.

1. Dans son article de journal : « *Wer denkt abstrakt ?* » de 1807, que Heidegger recommandait jadis à ses étudiants comme meilleure introduction à l'idéalisme allemand, Hegel se sert ironiquement de l'exclamation « *Sauve qui peut !* » pour décrire la réaction spontanée du prétendu bon sens à chaque fois qu'il se trouve confronté aux exigences d'une pensée abstraite, métaphysique ou conceptuelle. Pour Hegel, la fuite panique devant l'abstraction est elle-même le résultat d'une « abstraction » qui a sa source dans une compréhension unilatérale et réductrice de la réalité.

Pour illustrer son propos, Hegel allègue deux exemples puisés dans la vie la plus concrète.

Le premier est celui du meurtrier sur le point d'être exécuté. La foule ne voit en lui qu'un meurtrier auquel il faut régler son compte au plus vite, en oubliant que c'est également un être humain. L'autre abstraction est celle des belles âmes de Leipzig qui avaient décoré le rouet et le criminel qui y était attaché de couronnes de fleurs, de violettes et de coquelicots, pour faire abstraction de l'horreur du supplice.

A ces deux abstractions opposées, la première qui identifie le criminel à son crime en lui déniait son humanité et la seconde qui est la réaction d'une sensibilité incapable d'affronter la réalité du crime, Hegel oppose un troisième exemple. C'est la réaction d'une femme du peuple qui, ayant assisté à une exécution publique et remarquant que le soleil éclaire la tête tranchée du criminel, y voit le signe que le soleil de la grâce divine continue à briller sur lui.

Au lieu de soupçonner cette femme de faire, elle aussi, preuve d'une sensibilité teintée de religiosité, Hegel y voit l'*Aufhebung* du châtement mérité en une réconciliation d'ordre supérieur. Pour lui, cette femme seule pense concrètement, parce qu'elle parle la langue d'une foi authentiquement vécue, dans laquelle

s'énracinement des mots tels que « salut », « rédemption », « réconciliation » ou « justification ».

2. Nous retrouvons une allusion au même « *Sauve qui peut* » hégélien au début de la longue conférence de Jacques Derrida : « Foi et raison », initialement prononcée dans le cadre d'un séminaire organisé en février 1994 à Capri, à l'initiative de Gianni Vattimo (décédé le 19 septembre dernier) et de Maurizio Ferraris, publié en 1996.²

Dans la foulée du « *Sauve qui peut* » hégélien, Derrida soulève une double question qui concerne directement notre problématique sotériologique : « peut-on dissocier un discours sur la religion d'un discours sur le salut, c'est-à-dire sur le sain, le saint, le sacré, le sauf, l'immun (*sacer, heilig, holy-* et leurs équivalents supposés dans tant de langues) ? Et le salut, est-ce nécessairement la rédemption, devant ou d'après le mal, la faute ou le péché ? » (2000, 9–10)

Je ne suivrai pas ici tous les méandres de la réflexion de Derrida que j'ai analysés ailleurs après les avoir discutés avec l'auteur lui-même. Je me limiterai aux thèmes qui concernent directement le problème de la sotériologie.

Derrida présente le groupe de Capri comme étant formé de dissidents aussi bien à l'égard de la phénoménologie husserlienne que d'une « herméneutique dont la discipline doit tant à l'exégèse du texte religieux ».

Cette double dissidence équivaut à mes yeux à deux « abstractions » liminaires.

Si l'on veut comprendre la religion en général, et l'idée de salut en particulier, peut-on faire l'impasse sur ce que Heidegger appelle une « phénoménologie de la vie religieuse » (qui est elle-même une « herméneutique » au sens précisé plus haut) et d'une interprétation des textes fondateurs des religions du salut ?

« Comment penser /.../ - dans les limites de la simple raison - une religion qui, sans redevenir "religion naturelle", soit aujourd'hui effectivement universelle ? Et qui pour cela ne s'arrête plus au paradigme chrétien ni même abrahamique ? » (2000, 25), se demande Derrida. Il s'étonne de ce que le terme de « religion », d'origine incontestablement romaine, se soit imposé universellement, au cours d'un énigmatique processus de « mondialatinisation » (21). « Et si *religio* restait intraduisible ? » (49), se demande-t-il, en soulignant que rien ne nous garantit que ce mot couvre toute la réalité des phénomènes que vise la conscience « religieuse ». C'est en un sens analogue que Heidegger affirmait que le terme de « religion » est exclusivement une « affaire de l'interprétation romaine » (GA 4, 108) de la relation de l'homme à Dieu.

Pour Derrida, la question « Qu'est-ce que la religion ? » reste abstraite, tant que l'interrogation sur l'essence du phénomène qu'on désigne sous ce vocable, est déconnectée de son devenir historique et de ses manifestations contempo-

² Jacques Derrida, Gianni Vattimo, éd., *La religion*, Séminaire de Capri, avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello (Paris : Ed. du Seuil, 1996). Une version modifiée et augmentée du texte de Derrida a paru en 2000 aux Editions du Seuil sous le titre : *Foi et Savoir, suivi de : Le Siècle et le Pardon*. Par suite, les références seront indiquées dans le corps du texte.

raines et de ses dérives possibles. Il accorde une égale importance à la question de l'essence de la religion et à la question pragmatique de « ce qui *se dit* et *se fait* », « ce qui *arrive* en ce moment même, dans le monde, dans l'histoire, *en son nom* » (29). En soulignant que la plupart des guerres contemporaines sont des guerres de religion, ou du moins, se cachent sous l'alibi de la religion, Derrida semble privilégier le pire. Et il est vrai que les exemples du pire sont légion. Par exemple quand le 9 octobre dernier, un terroriste a assassiné un professeur de français dans un lycée d'Arras, en hurlant : « *Allahou Akbar !* ».

Rien ne nous permet de supposer que la croyance fut toujours identifiée avec la religion, de même qu'elle ne se réduit pas nécessairement à une « théologie ». De plus, toute « sacralité » et toute « sainteté » n'est pas nécessairement qualifiée religieusement. D'où la nécessité de mettre en regard deux approches aussi énigmatiques l'une que l'autre : « le sacro-saint, le sain et le sauf d'un côté, et la foi, la fiabilité ou le crédit de l'autre. » (39) Le propre de la « religion » est d'une part sa qualification « romaine » et d'autre part le pacte historique qu'elle a noué avec les « révélations » abrahamiques du judaïsme du christianisme et de l'islam qui comportent chacune une perspective messianique et eschatologique qui confère un profil particulier à la question kantienne : « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

D'après Derrida, toute tentative de penser la religion à l'intérieur des limites de la simple raison, nous oblige à distinguer et à entrecroiser ces deux sources, foyers ou souches, correspondant à de registres sémantiques distincts qui se laissent figurer sous forme d'une ellipse à double foyer. Pour lui, la distinction du « religieux » et de du « sacré », n'est pas une simple affaire de sémantique, car elle correspond à deux types irréductibles d'expérience (52).

La première source équivaut au registre du religieux, avec ses valeurs associées de la croyance, de la foi, de la fiabilité (du mot *fiducia*), de la fidélité, du fiduciaire, de la fiance, constitutives de la foi (47). Cette « fiduciar-ité » (47) renvoie au pôle « romain » et « latin » de la « *religio* » qui se prête à deux interprétations différentes, selon qu'on s'appuie sur la dérivation étymologique à partir du verbe *relegere* (Cicéron, W. Otto, J.B. Hofmann et E. Benveniste) ou à partir du verbe *religare* (Lactance, Augustin, Tertullien, etc.).

Si l'on opte pour la dérivation cicéronienne, l'essence de la religion consiste dans l'observance scrupuleuse des prescriptions rituelles et la question sotériologique reste hors champ. Si l'on emboîte le pas d'Augustin et de Lactance, ce qui prime, c'est l'intensité du lien que le croyant établit avec Dieu qui, en contexte biblique, est le Dieu de l'Alliance et, par le fait même, non seulement un législateur, mais un libérateur et un rédempteur.

La deuxième source correspond à l'idée de l'indemne, du sain et du sauf (« Heil » en allemand). Derrida parle à ce sujet d'une « épreuve de l'indemne » (75). Elle admet, à son tour, deux interprétations distinctes, selon qu'on met l'accent sur la notion du sacré, le « numineux » au sens de Rudolf Otto, avec son ambivalence caractéristique du *tremendum* et du *fascinatum*, ce qui est en même temps effrayant (et qui cause un « tressaillement » qui n'a rien de jubilatoire) et

fascinant, ce qui repousse et attire en même temps, ou selon qu'on privilégie la sainteté éthique : « Soyez saints, parce que moi, je suis Saint. » (Lv 11,44-45 ; 19,2 ; 20, 26 ; 1P 1,16)

De tous les philosophes contemporains, celui qui a le plus dramatisé la distinction, qu'il transforme en opposition, de la sainteté et de la sacralité, est Emmanuel Levinas. Pour s'en convaincre, il suffit de relire la troisième de ses « Nouvelles lectures talmudiques », intitulées précisément *Du sacré au saint* (1977, 82–121). Levinas opte clairement pour une sainteté dépouillée de toute sacralité. Réduite à sa pure essence éthique, la religion s'établit en dehors des mirages du numineux au sens de Rudolf Otto.

Mais on peut aussi tenter, à la manière de Heidegger, de penser une « sacralité sans sainteté » c'est-à-dire aussi bien une « sacralité sans croyance ». Le sacré se confond alors avec le *deinon*, l'inquiétante étrangeté de l'être, radicalement différent des étants que le dernier Heidegger désigne sous le vocable d'*Ereignis*. Aux yeux de Derrida, Heidegger sacrifie la religion et ses valeurs essentiellement « romaines » sur l'autel du « sacré, du sauf, de l'indemne », dont le dispensateur est le « dernier Dieu » (*der letzte Gott*), ou le dieu ultime, eschatologique, que Heidegger présente comme « le tout autre par rapport à tous les dieux précédents, et notamment le Dieu chrétien » (GA 65, 403). C'est à ce Dieu que ce rapporte la célèbre déclaration de Heidegger dans l'entretien du « Spiegel » : « Seul un dieu peut encore nous sauver. »

Derrida n'aborde pas frontalement la question du salut et de la Rédemption. Ce qui l'en empêche, c'est sa conception d'une « messianicité sans messianisme » qui « ne suit aucune révélation déterminée » et « n'appartient en propre à aucune religion abrahamique » (2000, 31). Venant « interrompre ou déchirer l'histoire même », elle « serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique » (30).

Une « messianicité dépouillée de tout », qui implique une « foi sans dogme qui s'avance dans le risque de la nuit absolue » (31), sans autre contenu particulier que la possibilité d'une « surprise absolue » (30), n'est-elle pas « abstraite » ? Derrida lui-même parle d'une « messianicité abstraite » (31). N'entrant jamais en religion et ne se laissant jamais « sacraliser » (34), elle représente à ses yeux le « lieu même d'une résistance infinie à la double fonction du religieux et du sacré et elle permet de penser « une autre tolérance » qui respecte « la distance infinie comme singularité » (37). Pour les religions du salut historiques, la question de savoir comment elles peuvent intégrer cette « autre tolérance » dans leur propre auto-compréhension, revêt une importance cruciale.

L'abstraction d'un messianisme sans Messie emprunte les chemins d'une théologie négative radicale et aboutit à une « athéologisation de la tradition », tout en faisant « appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre » (31). Derrida parle à ce sujet d'un « désert dans le désert », en dehors duquel il ne saurait y avoir « ni acte de foi, ni promesse, ni avenir, ni attente sans

attente de la mort de l'autre, ni rapport à la singularité de l'autre » (32). Nous atteignons le comble du paradoxe avec la formule : « Nul à-venir sans quelque mémoire et quelque promesse messianiques, d'une messianicité plus vieille que toute religion, plus originaire que tout messianisme. » (72)

Certains lecteurs, qui craignent de se perdre dans le dédale des 52 paragraphes dont se compose le texte de Derrida, prendront probablement la fuite en s'écriant : « *Sauve qui peut !* ». Même si je comprends leur réaction, je ne la partage pas, car je sais qu'une certaine forme d'« abstraction » est nécessaire pour mener à bien le projet d'une philosophie de la religion.

En revanche, je préfère m'attarder dans un autre désert, celui dans lequel une voix, qui se fait entendre dans l'un et l'autre Testament, crie : « Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissées, que les lieux accidentés se changent en plaine et les escarpements en large vallée. » (Is 40,3-4 ; cf. Mt 3,3-4)

Est-ce à dire que, par le fait même, je quitte la scène de la réflexion philosophique sur « la religion dans les limites de la simple raison » ? Je dirai au contraire que cette voie herméneutique me ramène à la question liminaire de Derrida : dire *salut* (« *Heil* », « l'indemne » au sens de Derrida) ou dire *Rédemption* (« *Erlösung* ») ne revient-il pas au même ?

A cet égard, mon meilleur compagnon de route est Franz Rosenzweig. Le fait que son œuvre maîtresse s'intitule : *Stern der Erlösung* ne reflète pas seulement un choix sémantique, mais implique également un pari herméneutique mûrement réfléchi. Assumé jusqu'au bout, il aboutit à ce que Rosenzweig appelle un « nouveau rationalisme théologique », reposant sur le trépied des notions de Création, de Révélation et de Rédemption et qui va de pair avec ce qu'il désigne sous le vocable de « théorie messianique de la connaissance ».

La « pensée nouvelle » de Rosenzweig présuppose l'existence d'une attente messianique effective, en sa double expression historique juive et chrétienne. C'est en pariant sur la complémentarité indépassable de la « vie éternelle » (le judaïsme) et de la « voie éternelle » (le christianisme), qui sont pour Rosenzweig les deux seules possibilités authentiques d'articuler le temps et l'éternité et de contribuer activement à la réalisation de la rédemption, que la question de Kant : « Que m'est-il permis d'espérer ? » peut trouver une réponse, sous forme de ce que Ricœur appelle une « herméneutique philosophique de l'espérance » (1994, 21).

4. « Sauveur, viens déchirer les cieux ! » : une attente messianique ardente

J'ai commencé cette conférence avec la sotériologie des épîtres pastorales. Je la terminerai en me livrant à un petit exercice herméneutique de sotériologie appliquée qui me ramène loin en arrière, vers un texte qui est l'un des sommets de

la sotériologie vétérotestamentaire. Ce pas en arrière n'a rien d'incongru ; car il s'agit également d'un pas en avant, ou plutôt un pas « en Avent », au sens liturgique du terme.

Pendant les quatre semaines du temps liturgique de l'Avent, l'Église commémore l'attente ardente d'un Sauveur, transmise de génération et de génération par le peuple d'Israël. Nulle part, cette attente n'a trouvé expression plus intense que dans le livre d'Isaïe qui porte le nom d'un prophète dont le nom même signifie : « le Seigneur sauve » ou « salut du Seigneur ». De tous les prophètes vétérotestamentaires, c'est lui qui est le plus souvent cité dans le Nouveau Testament.

Un texte qui retient plus particulièrement mon attention, est le « Livre de la consolation » (Is 40–55) que les exégètes contemporains attribuent à un prophète du 6^e siècle (entre 550 et 539) et qu'ils appellent le Deutéro-Isaïe, pour le distinguer du prophète de même nom qui vécut au 8^e siècle et du « Trito-Isaïe ».

Le livre doit son nom aux deux premiers versets du prologue à plusieurs voix (Is 40,1-11) sur lequel il s'ouvre : « Réconfortez, reconfortez mon peuple, dit votre Dieu, parlez au cœur de Jérusalem. Proclamez que sa corvée est remplie, que son châtiment est accompli, qu'elle a reçu de la main du Seigneur deux fois le prix de toutes ses fautes. » (Is 40,1-2, traduction de la TOB)

Les exégètes bibliques mettent en évidence les particularités littéraires de ce livre, que certains comparent à une anthologie, un « livre ouvert » semblable à une bibliothèque, peut-être même « la bibliothèque prophétique par excellence » (Römer, Macchi et Nihan 2009, 732). La qualification savante de « *schriftgelehrte Tradentenprophetie* » souligne le fait que ces textes qui n'ont jamais existé sous forme orale, n'émanent pas de génies religieux isolés, mais d'une tradition interprétative à laquelle on peut appliquer la formule de Gustav Mahler aux yeux duquel « la tradition est la préservation du feu, non l'adoration des cendres ».

La qualité littéraire du livre, dans lequel abondent jeux de mots, traits d'humour féroces, en particulier dans les satires dirigées contre les idoles, allitérations, assonances et métaphores vives accordées au pressentiment de temps nouveaux pleins de promesses, atteste une « maîtrise de la langue inégalée jusque-là » (733), preuve qu'on peut être poète et prophète en même temps ; l'un n'exclut pas l'autre !

Le cœur théologique du message prophétique est formé par les 22 occurrences de la formule : « *Dieu sauve* ». Ce Dieu qui sauve son peuple en le délivrant, en le rachetant, en le reconfortant et en rassemblant toutes les nations, est également le créateur du monde.

« En vérité tu es un dieu qui se cache, Dieu d'Israël, sauveur. » (Is 45,15) : ce verset que Levinas citait souvent, illustre un aspect important de l'unicité divine, thème central du Livre. Elle est symbolisée par l'image du Rocher : « Ne vous effrayez pas, soyez sans crainte, dès longtemps ne vous l'ai-je pas annoncé et révélé ? Vous êtes mes témoins. Y aurait-il un dieu à part moi ? Il n'y a pas de Rocher, je n'en connais pas ! » (Is 44,8) Ce verset introduit une diatribe particulièrement

féroce contre les fabricants d'idoles (Is 44,9-22) qui bricolent des divinités portables mais qui, précisément pour cela, manquent de la solidité inébranlable du Rocher d'Israël. Elles sont fabriquées avec du bois de chauffe (Is 44,15-20) qui, tôt ou tard, finira dans le feu. Ceux qui se livrent à ce genre de pratiques découvriront, tôt ou tard, de quel bois se chauffe le Dieu vivant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Réitérée quatre fois, la formule : « il est exclu que tu aies fait de moi ton invité » (Is 43,22) exclut toute conception « bi-polaire » du salut qui réduirait Dieu à un bouche-trou, venant simplement combler l'attente du peuple.

« ... ne crains pas, car je suis avec toi,
n'aie pas de regard anxieux, car je suis ton Dieu.
Je te rends robuste, oui je t'aide,
oui, je te soutiens par ma droite qui fait justice. » (Is 41,10-11)

Ces versets installent un climat de confiance qui ne sera plus jamais démenti, comme le confirment les chants d'allégresse nouveaux qui éclatent tout au long du Livre. Les « *Mais maintenant* » (Is 43,1 ; 44,1) mettent l'accent sur l'imminence des temps nouveaux qui exigent un nouveau travail de reconnaissance : « Voici que moi, je vais faire du neuf qui déjà bourgeonne ; ne le reconnaissez-vous pas ? » (Is 43,18) Cette reconnaissance trouve son expression dans le petit credo sotériologique du chapitre 45 :

« Israël sera sauvé par Yahvé, sauvé pour toujours, vous ne serez ni honteux ni humiliés, pour toujours et à jamais.

Car ainsi parle Yahvé, le créateur des cieux : C'est lui qui est Dieu, qui a modelé la terre et l'a faite, c'est lui qui l'a fondée ; il ne l'a pas créée vide, il l'a modelée pour être habitée. Je suis Yahvé, il n'y en a pas d'autre.

Je n'ai pas parlé en secret, en quelque coin d'un obscur pays, je n'ai pas dit à la race de Jacob : Cherchez-moi dans le chaos ! Je suis Yahvé qui proclame la justice, qui annonce des choses vraies.

Rassemblez-vous et venez ! Approchez tous ensemble, survivants des nations ! Ils sont inconscients ceux qui transportent leurs idoles de bois, qui prient un dieu qui ne sauve pas.

Annoncez, produisez vos preuves, que même ils se concertent ! Qui avait proclamé cela dans le passé, qui l'avait annoncé jadis, n'est-ce pas moi, Yahvé ? Il n'y a pas d'autre dieu que moi. Un dieu juste et sauveur, il n'y en a pas excepté moi.

Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, tous les confins de la terre, car je suis Dieu, il n'y en a pas d'autre. » (Is 45,17-22)

Je terminerai mes réflexions relatives aux aspects herméneutiques de la sotériologie avec un verset du chapitre 45 : « Cieux, épanchez-vous là-haut, et que les nuages déversent la justice, que la terre s'ouvre et produise le salut, qu'elle fasse germer en même temps la justice. » (Is 45,8).

En lisant ce verset, je retrouve la question que j'avais posée plus haut en référence à la sotériologie des Psaumes : nos cœurs fatigués et désabusés ne sont-ils pas trop endurcis pour percevoir le tressaillement de la foi qui sous-tend ce verset ?

Si c'est le cas, nous avons intérêt à prêter attention aux voix des poètes et des compositeurs qui se sont laissé inspirer par les pages du Livre de la Consolation. Pensons par exemple à l'oratorio « Messiah » de Haendel, composé en 1741, et dont toute la première partie se compose de variations musicales sur des versets tirés du Livre d'Isaïe. Celui qui écoute l'interprétation qu'en propose un grand chef d'orchestre, par exemple celle de John Eliot Gardiner, qui a ma préférence, y reconnaîtra une authentique performance herméneutique qui nous aide à nous approprier le sens de ce Livre.

Il en va de même de l'hymne « *Rorate Coeli desuper* » composé vers 800 en écho au même verset et traditionnellement chanté en grégorien pendant le temps de l'Avent. De la *Wirkungsgeschichte* de cette antienne fait partie le célèbre cantique *O Heiland, rei die Himmel auf*, publié à Cologne en 1622 dans une collection de chants catéchétiques mais qui est encore chanté de nos jours en Allemagne.

O Heiland, rei die Himmel auf,
herab, herab vom Himmel lauf,
rei ab vom Himmel Tor und Tr,
rei ab, wo Schloss und Riegel für.

Sauveur, viens déchirer les cieux,
Descends, descends d'auprès de Dieu !
Arrache et brise les verrous,
Les portes, les fers et les clous.

O Gott, ein' Tau vom Himmel gie,
im Tau herab, o Heiland, flie.
Ihr Wolken, brecht und regnet aus
den König über Jakobs Haus.

Pareil à la rosée du ciel,
Descends vers nous, Fils éternel.
Que des nuées on voie pleuvoir
Le roi fidèle et son pouvoir !

O Erd, schlag aus, schlag aus, o Erd,
dass Berg und Tal grün alles werd.
O Erd, herfür dies Blümlein bring,
o Heiland, aus der Erden spring.

O terre, fais germer ce don
Pour que verdoient vallons et monts !
O terre, fais surgir ta fleur !
Que pour nous vienne le Sauveur !

Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt,
darauf sie all ihr Hoffnung stellt?
O komm, ach komm vom höchsten Saal,
komm, trst uns hier im Jammertal.

Consolation du monde entier,
Ne tarde pas à nous sauver.
Descends vers nous du haut des Cieux
Nous consoler, nous rendre heureux.

O klare Sonn, du schner Stern,
dich wollten wir anschauen gern;
o Sonn, geh auf, ohn deinen Schein
in Finsternis wir alle sein.

Soleil d'en haut, Astre élatant,
Nous t'attendons tous ardemment.
Elève-toi, sans ta clarté
Nous sommes dans l'obscurité.

(Traduction française par Y. Kler)

L'auteur de ce Cantique, tout empreint d'images tirées du livre d'Isaïe, est vraisemblablement le jésuite Friedrich von Spee, professeur de philosophie à Paderborn de 1623 à 1629, connu par son recueil de poèmes *Trutznachtigall* (« Le rossignol combatif », titre que je suis tenté de paraphraser par : « Le rossignol qui fait de la résistance ») qui est un monument de la poésie religieuse en langue allemande, mais surtout par sa *Cautio criminalis*, ouvrage dans lequel il dénonce fermement les aveux de sorcellerie extorqués sous la torture.

Ce qui vaut pour le « Messie » de Haendel vaut également pour le cantique de Spee : une excellente façon « herméneutique » d'entrer en résonance avec lui, et indirectement avec le Deutéro-Isaïe lui-même, est d'écouter l'interprétation musicale qu'en propose Johannes Brahms, dans son Opus 74, No.2, probablement composé en 1863/64, en même temps que le célèbre Motet « *Warum ist das Licht gegeben den Mühseligen ?* ». La mélodie, à la fois âpre et dansante, est parfaitement accordée à l'attente fiévreuse du Rédempteur qui sous-tend le Livre de la Consolation.

Je conclurai l'évocation de ces interprétations littéraires et musicales de la sotériologie du Deutéro-Isaïe par un exemple emprunté à la peinture contemporaine : en 2005/2006, Anselm Kieffer a peint deux grandes toiles en huile et acrylique, sous-titrées respectivement : « *Aperiatur Terra et Germinet Salvatorem* » et « *Rorate coeli et nubes pluunt justum* ».

Les sillons du champ labouré qui, dans chacun de ces tableaux, commence à se couvrir de fleurs guident le spectateur vers un horizon ouvert, preuve que le travail d'interprétation et d'appropriation de la sotériologie prophétique du Deutéro-Isaïe se poursuit encore de nos jours.

5. Thèses récapitulatives

1. Même si le terme « salut » est employé principalement par les théologiens chrétiens, il ne leur est pas réservé. Il concerne également l'histoire des religions et la philosophie.
2. A la différence d'une conception archaïque, pour laquelle le salut se confond avec l'appartenance à un clan, une tribu, une communauté, ou un parti, etc., les religions universelles ou religions du salut, envisagent le salut dans un horizon temporel et historique qui concerne aussi bien la destinée des individus que des collectivités.
3. La « sotériologie » est la réflexion sur la juste manière d'articuler les appellations « *Dieu notre Sauveur* » et « *Christ notre Sauveur* », articulation qui, dans les épîtres pastorales, passe par le verbe « *epiphanein* » (« apparaître ») et le substantif « *epiphaneia* » (« Apparition »). « *Epiphaneia* » : le salut est un « phénomène » à part entière, mais qui relève d'une catégorie particulière de phénomènes : les phénomènes « saturés » (J-L. Marion).

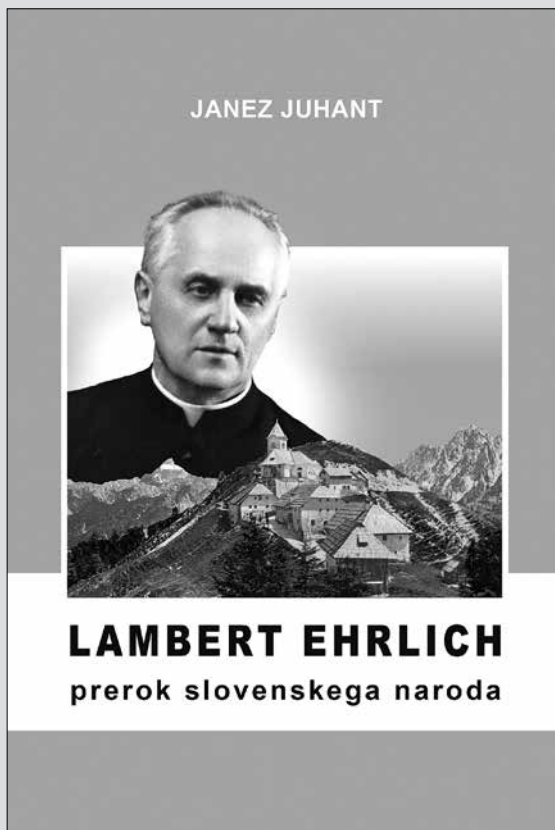
4. La souveraineté de Dieu et le rôle éminent de Jésus dans l'accomplissement de l'œuvre de salut ne se font pas concurrence, tout au contraire. On ne peut désigner Jésus comme « *notre Sauveur* » que si l'on ratifie d'abord l'appellation « *Dieu notre Sauveur* » en se plaçant dans la perspective d'une histoire du salut initiée et dirigée par Dieu. Entre Dieu et Jésus ne s'interpose aucune autre figure salutaire, car Jésus est l'ultime parole de salut que Dieu adresse aux hommes.
5. D'après Heidegger et Gadamer, l'herméneutique est l'art de comprendre (*Kunstlehre des Verstehens*), entendu non comme un mode de connaître propre aux sciences de l'esprit, mais comme une manière d'être constitutive de l'être-au-monde du *Dasein*. La compréhension est inséparable de deux autres existentiels tout aussi co-originaux : l'affection (*Befindlichkeit*) et la parole (*Rede*).
6. D'après Ricœur, l'herméneutique est la théorie des opérations de compréhension impliquées dans l'interprétation des textes, des œuvres et des actions. C'est ce qu'on peut appeler l'herméneutique *more gallico demonstrata*.
7. Le plus court chemin pour comprendre l'idée de Rédemption passe par la riche polyphonie du texte biblique.
8. Avant d'être l'objet d'une interprétation, l'idée de Rédemption est le résultat d'un processus ininterrompu d'interprétation. Chacun des genres littéraires dont on se sert pour parler du salut et de la Rédemption (narration, hymne, psalme, parabole, kérygme, parénèse, etc.) équivaut à une interprétation nouvelle.
9. A la base de chacune des religions qui ont développé une sotériologie, il y a une intuition fondatrice, inséparable d'une tonalité affective fondamentale, mais dont l'interprétation varie au fil de l'histoire. Les intuitions, dont chacune possède une fécondité herméneutique propre, ne se laissent ni additionner ni neutraliser.
10. Le mot hébreu « *Ge'ullah* » (libération, rachat) renvoie à l'expérience fondatrice de la libération de l'esclavage égyptien du peuple d'Israël, attribué à une puissante intervention divine.
11. L'expression *Tiqqun Olam* (« réparation du monde ») a sa source dans l'intuition que le monde n'a pas encore atteint sa figure définitive et qu'il ne sera achevé qu'au jour où il sera devenu ce qu'il n'est pas encore : le Royaume de Dieu.
12. Le Dieu de Jésus-Christ est le même que celui que les textes vétérotestamentaires désignent comme « *Dieu sauveur* ». Le différentiel sotériologique chrétien trouve son expression la plus forte dans le *logos staurou*, le Verbe de la Croix.
13. La sotériologie bouddhiste ne fait appel ni à un Dieu salvateur, ni à un Rédempteur messianique : l'œuvre de salut et de la libération est l'affaire exclusive de l'homme.
14. Pour les adeptes du bouddhisme de la Terre pure, l'homme qui vit dans le monde, aura toujours du mal à atteindre l'Éveil par ses propres forces. Mais il peut demander à Amida, le Bouddha de la Lumière et de la Vie infinie, appelé aussi

- « Bouddha du salut », de l'aider à renaître dans la « Terre pure de l'Occident », dénuée de toute illusion et passion aveuglante.
15. La meilleure école pour réapprendre à tressaillir, est le Psautier dans lequel abondent les expressions qui illustrent les tressaillements de la foi, allant du plus profond de la détresse jusqu'à l'exultation de la louange.
 16. Dans les psaumes d'appel au secours, l'expression « *Je crie vers toi* » est récurrente. Ce qui la distingue d'un cri inarticulé est le « *vers toi* », autrement dit sa visée intentionnelle qui en fait un phénomène herméneutique à part entière.
 17. Le Psautier déploie tout un programme sotériologique qu'explicitent les verbes dynamiques : secourir, sauver, soutenir, racheter, bénir, mettre au large, etc., et qui sont eux-mêmes inséparables d'un certain nombre de métaphores récurrentes, telles que : « Rocher, bouclier, refuge, rempart, forteresse, lumière », etc.
 18. On peut à ce sujet d'une « poétisation de la plainte », à condition d'éviter de confondre cette expression avec une atténuation, voire une négation de l'excès de la souffrance et ne pas oublier que le terme de « poétisation », s'applique tout aussi bien aux psaumes de louange, ne saurait être.
 19. Le véritable travail herméneutique consiste à s'appropriier le dynamisme interne propre à chaque psaume, en prêtant également attention à la manière dont il fut relu et réinterprété dans des circonstances nouvelles.
 20. On ne peut dissocier un discours sur la religion d'un discours sur le salut.
 21. Le propre de la « religion » est d'une part sa qualification « romaine » et d'autre part le pacte historique qu'elle a noué avec les « révélations » abrahamiques du judaïsme du christianisme et de l'islam qui comportent chacune une perspective messianique et eschatologique.
 22. L'hypothèse derridienne d'une messianicité plus vieille que toute religion et plus originaire que tout messianisme, ne saurait annuler la nécessité d'une herméneutique des textes fondateurs de la sotériologie vétéro-testamentaire, qui sous-tend *l'Etoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig.
 23. Le Livre des Consolations du Deutéro-Isaïe qui est l'un des sommets de la sotériologie vétérotestamentaire, prouve qu'on peut être poète et prophète en même temps.
 24. Le travail d'interprétation et de réception de la sotériologie prophétique du Deutéro-Isaïe se poursuit encore de nos jours, non seulement sous forme de commentaires de textes, mais à travers des interprétations musicales et picturales.

Références bibliographiques

- Aulén, Gustaf.** 1949. *Christus Victor*. Trad. fr. par G. Hoffmann-Sigel. Paris: Aubier.
- Baites, Guido.** 2012. Tikkun Olam: Heilung der Welt. Jüdische Ansätze zur Gesellschaftsveränderung. In: Tobias Faix et Tobias Künkler, édés., *Die verändernde Kraft des Evangeliums*, 96–121. Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien 4. Marburg: Francke.
- Birnbaum, David, éd.** 2015. *Tikkun Olam: Judaism, Humanism and Transcendence*. New York: New Paradigm Matrix Publishing.
- Bleeker, R.J., et Zwi Werblowsky, édés.** 1970 *Types of Redemption: Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*. Leiden: Brill.
- Brunner, Emil.** 1965. *Dogmatique II: La doctrine chrétienne de la Création et de la rédemption*. Lausanne: Labor et Fides.
- Cullmann, Oscar.** 1966. *Le Salut dans l'histoire: l'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*. Paris: Delachaux&Nestlé.
- de Lubac, Henri.** 1955. *Amida*. Paris: Seuil.
- De Viviès, Pierre.** 2002. *Apocalypses et cosmologie du salut*. Paris: Ed. du Cerf.
- Deissler, Alfons.** 1978. *Die Grundbotschaft des Alten Testaments: Ein theologischer Durchblick*. Freiburg: Herder.
- Derrida, Jacques.** 2000. *Foi et Savoir, suivi de: Le Siècle et le Pardon*. Paris: Ed. du Seuil.
- Duméry, Henri.** 1957. *La foi n'est pas un cri*. Paris: Castermann.
- Éracle, Jean.** 1973. *La Doctrine de la Terre pure: introduction à trois sūtras bouddhiques*. Paris: Dervy-Livres.
- Flusser, Johanan.** 2022. Tikkun Olam in Judentum und Islam. *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext*. Édition spéciale *Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels: Friedensdimensionen des jüdisch-muslimischen Gesprächs*, 44–61.
- Frey, Jörg, Stefan Krauter et Hermann Lichtenberger, édés.** 2009. *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fuchs, Ottmar.** 1982. *Die Klage als Gebet: Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*. München: Kösel.
- Gira, Dennis.** 2001. La figure d'Amida revisitée: question pour aujourd'hui. In: Paul Magnin, dir., *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme: Actes du colloque du 11 octobre 2000 à la Fondation Singer-Polignac « La rencontre du bouddhisme et de l'Occident depuis Henri de Lubac »*, 89–103. Paris: Éd. du Cerf.
- . 1985. *Le Sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Haring, Sabine A.** 2008. *Verheißung und Erlösung: Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft*. Wien: Passagen-Verlag.
- Harvey, Peter.** 1994. *Le bouddhisme: Enseignements, histoire, pratiques*. Paris: Seuil.
- Heidegger, Martin.** 1981. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Gesamtausgabe 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Héjal, Georges.** 1991. Le satori dans le bouddhisme Zen et la rationalité. *Laval théologique et philosophique* 47, nr. 2:203–213. <https://doi.org/10.7202/400608ar>
- Henri-Lévy, Bernard.** 2010. *Pièces d'identité*. Paris: Grasset.
- Hermanni, Friedrich, et Peter Koslowski, édés.** 2009. *Endangst und Erlösung. Tome 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Jonas, Hans.** 1992. *La Religion gnostique: Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*. Trad. fr. par Louis Evrard. Paris: Flammarion.
- Käsemann, Ernst.** 1964. Titus 3,4-7. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 298. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Khoury, Adel Theodor, et Peter Hünemann, édés.** 1985. *Was ist Erlösung? Die Antwort der Weltreligionen*. Herder: Freiburg im Breisgau.
- LaCocque, André, et Paul Ricoeur.** 1988. *Penser la Bible*. Paris: Ed. du Seuil.
- Lassalle, H. M.** 1965. *Le Zen*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Levinas, Emmanuel.** 1977. *Du sacré au saint: Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Ed. Minuit.
- Löwith, Karl.** 1990. *Sämtliche Schriften. Tome 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Heidelberg: J.B. Metzler. (Angl.: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949; Fr.: *Histoire*

- et salut: Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris: Gallimard, 2002)
- Lührmann, D.** 1971. Epiphaneia: Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes. In: G. Jeremias, éd. *Tradition und Glaube*, 185–195. Göttingen: FS K. G. Kuhn.
- Marion, Jean-Luc.** 2005. *Le visible et le révélé*. Paris: Ed. du Cerf.
- — —. 2010. *De surcroît, essai sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.
- Mayer, Reinhold, et Inken Rühle.** 2002. *Die Messiasse: Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden*. Tübingen: Bilam.
- Mensching, Gustav.** 1934. *Zur Metaphysik des Ich*. Gießen: Töpelmann.
- — —. 1959. *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- Oberlinner, Lorenz.** 1980. *Die « Epiphaneia » des Heilswillens Gottes in Christus Jesus: Zur Grundstruktur der Christologie der Pastoralbriefe*. Berlin: de Gruyter.
- O'Leary, Joseph.** 2011. *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*. Paris: PUF.
- Osthövene, Claus-Dieter.** 2004. *Erlösung: Transformation einer Idee im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pax, E.** 1955. *Epiphaneia: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Théologie*. München: Zink.
- Ricœur, Paul.** 1994. *Lectures. Tome 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Ed. Du Seuil.
- Rosenzweig, Franz.** 2003. *L'Etoile de la Rédemption [Der Stern der Erlösung]*. Paris: Ed. du Seuil.
- Römer, Thomas, Jean-Daniel Macchi, et Christophe Nihan, éd.** 2009. *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides.
- Sesboué, Bernard.** 1988. *Jésus-Christ l'unique médiateur: Essai sur la rédemption et le salut*. Paris: Desclée.
- — —. 2000. *Tout récapituler dans le Christ: christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*. Paris: Desclée.
- — —. 2004. *« Hors de l'Église pas de salut »: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée.
- Strasser, Peter.** 2006. *Theorie der Erlösung: Eine Einführung in die Religionsphilosophie*. München: Wilhelm Fink.
- Suzuki, D.T.** 1962. *Mysticism: Christian and Buddhist*. New York: Collier Books.
- von Balthasar, Hans Urs.** 1988. *Espérer pour tous*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Welte, Bernhard.** 1966. *Heilsverständnis: Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Williams, Paul.** 1989. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

Knjiga je celovit prikaz osebnosti Lamberta Ehrliche (1878–1942) ter njegovega vsestransko bogatega delovanja v Cerкви in družbi na Koroškem in v Sloveniji. Deloval je kot duhovnik, profesor, veroslovec, misijonar, socialni in narodno-politični delavec. Odlikujejo ga izjemna sposobnost, treznost, preudarnost in človeška bližina pri presoji problemov ter zmožnost vključevanja različnih ljudi pri iskanju najprimernejših rešitev za narod in Cerkev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, Mohorjeva družba in Društvo ob Lipi sprave, 2022. 640 str. ISBN 978-961-7167-03-0 (TEOF), 42€

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 553—566

Besedilo prejeto/Received:10/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 221.7:141.8

DOI: 10.34291/BV2023/03/Pham

© 2023 Pham et al., CC BY 4.0

Lan Thi Pham, Thanh Viet Nguyen, Hang Thi Nguyen, Huyen Thi Thanh Do, Khoa Ngoc Vo Nguyen and Quyet Thi Nguyen

Between Communitarianism and Confucianism: Charles Taylor and the Confucian Concept of Self in Comparative Perspective

*Med komunitarizmom in konfucianizmom:
Charles Taylor in konfucijanski koncept jaza
v primerjalni perspektivi*

Abstract: In a world increasingly marked by ideological and theological divisions, this paper aims to foster intercultural and interfaith dialogue by examining the resonances and dissonances between Charles Taylor's communitarianism and Confucian philosophy. Focusing particularly on their theological and spiritual dimensions, the paper explores how both traditions conceptualize selfhood in terms of authenticity, community, and transcendence. Employing a multi-disciplinary approach, the study incorporates Warren G. Frisina's critique of Taylor, shedding light on the interconnections among value, identity, and theological beliefs. Ultimately, this paper contributes to a more nuanced understanding of selfhood across different cultural and theological contexts and offers constructive insights for bridging the existing epistemological and ethical divides that separate Eastern and Western religious and philosophical thought.

Keywords: Communitarianism, Confucianism, Charles Taylor, Self, Authenticity

Povzetek: V svetu, ki ga vse bolj zaznamujejo ideološke in teološke delitve, je namen tega prispevka spodbuditi medkulturni in medverski dialog z obravnavo resonanc in disonanc med komunitarizmom Charlesa Taylorja in konfucijansko filozofijo. Članek se osredotoča zlasti na njune teološke in duhovne razsežnosti ter raziskuje, kako obe tradiciji pojmujeta samopodobo v smislu avtentičnosti, skupnosti in transcendence. Z uporabo multidisciplinarnega pristopa študija vključuje kritiko Taylorja pri Warrenu G. Frisinu in osvetljuje medsebojne povezave med vrednotami, identiteto in teološkimi prepričanji. Končno obravnava prispeva k bolj diferenciranemu razumevanju samopodobe v različnih kulturnih in teoloških kontekstih ter ponuja konstruktivna spoznanja za premostitev obstoječih epistemoloških in etičnih razlik, ki ločujejo vzhodno in zahodno versko ter filozofsko misel.

Ključne besede: komunitarizem, konfucianizem, Charles Taylor, jaz, avtentičnost.

1. Introduction

The confluence of philosophy and theology serves as a fertile ground for exploring complex entanglements of selfhood, community, and ethical values—a subject matter that this paper treats with nuanced analysis. We consider the philosophical and theological dimensions of Charles Taylor’s Communitarianism and Confucianism, not as disparate intellectual artifacts, but as complementary paradigms that inform our understanding of human identity and societal norms. This investigation is timely and salient, given the burgeoning polarization along ideological and theological lines in contemporary society. Our overarching hypothesis posits that Charles Taylor’s Communitarian philosophy and the Confucian conception of selfhood not only intersect at numerous junctures but also offer reciprocal illuminations that counter the hegemony of individualistic frameworks that define the individual as an isolated, autonomous agent.

In pursuit of this hypothesis, the paper employs a multi-disciplinary comparative approach to dissect key principles within each tradition, including their distinctive perspectives on the nature of self, the mechanics of community formation, and the construction of ethical frameworks. This exercise will allow us to identify both shared and divergent motifs between these two philosophical systems, culminating in a richer, multidimensional understanding of their mutual preoccupation with the role of community and shared values in individual and societal development. Our study thus situates itself at the confluence of philosophy, theology, and comparative studies, aiming to unpack complex dialogues around selfhood, moral reasoning, and ethical paradigms. It endeavors to foster a more integrative, nuanced scholarship that bridges Eastern and Western perspectives, serving not merely as an academic exercise but as an intellectual catalyst for broader conversations around metaphysical and ethical issues.

2. Understanding Communitarianism

2.1 Definition and Historical Background of Communitarianism

Communitarianism is a philosophical framework that underscores the integral relationship between individuals and their communities. It posits that much of an individual’s identity and character are shaped by their interactions within their community, with less emphasis placed on individualistic development (Etzioni 2014). The term “communitarian” was originally coined in 1841 by John Goodwyn Barmby, a key figure in the British Chartist movement. Barmby used the term to describe utopian socialists and other visionaries who were exploring community-based living arrangements. However, it wasn’t until the 1980s that the term communitarianism came into more widespread use, particularly in academic and political discourse. This renewed interest was primarily attributed to the work of a handful of influential political philosophers, such as Charles Taylor and Michael

Sandel, among others (Bell 2023). Their contributions lent the term greater legitimacy and nuance, connecting it to contemporary debates on the balance between individual rights and communal responsibilities.

2.2 Examination of Charles Taylor's Contributions to Communitarianism

Charles Taylor, a prominent Canadian philosopher, has made substantial contributions across multiple disciplines, including political philosophy, the philosophy of social science, intellectual history, and the history of philosophy. Taylor's exploration of the modern identity reveals a complex interplay of various strands that have shaped our conception of selfhood. These include the value of freedom, the importance of authenticity and individuality, and the recognition of the suffering of others. Taylor's philosophy is often described as bridging the gap between analytic and Continental styles of philosophy, and his work has been influential in both Western and non-Western contexts (Abbey 2011).

Taylor contends that social institutions play a pivotal role in shaping individual meaning and identity, thereby questioning the liberal focus on individual rights and autonomy. Taylor is particularly interested in exploring how language plays a constitutive role in forming our identity and agency. He delves into the intersubjective aspects of human action, examining how our shared linguistic and cultural practices shape individual experiences. Moreover, Taylor's work extends to sociological considerations, tackling issues such as the character of nationalism and the social foundation of certain human values and goods (Calhoun 1998).

One of the core criticisms Taylor levels against liberal philosophy is its undue emphasis on individual rights and personal autonomy. He argues that such a focus can potentially foster a culture of selfishness or egocentrism (Lehman 2015). In his seminal work *The Ethics of Authenticity*, Taylor (1991) explores the complexities and paradoxes associated with the quest for authentic self-fulfilment. He contends that this pursuit becomes illogical and counterproductive when it is anchored in a form of individualism that disregards communal bonds and social responsibilities. Furthermore, Taylor critiques the overreliance on instrumental reason and the disengagement from public life as corrosive to the very notion of authenticity one seeks (Calhoun 1998). Taylor's thought serves as a rigorous critique of liberal individualism, advocating for a more nuanced understanding of the human self that recognizes the interplay between individual and community. His work offers an alternative philosophical framework that insists on the social dimensions of human identity and the ethical considerations that arise from our embeddedness in community life.

2.3 Analysis of Taylor's Concept of Authenticity and Self-Fulfilment in the Context of Communitarianism

In *The Ethics of Authenticity*, Taylor (1991, 25–30) argues that the modern search for authentic self-fulfilment is deeply connected to the development of individual mea-

ning and identity within a community. He contends that the pursuit of authenticity can become incoherent when it is based on atomistic individualism, which prioritizes personal autonomy and individual rights over the common good and community values (Calhoun 1998). Taylor (1991, 55–70) believes that the modern emphasis on individualism and personal autonomy has led to a crisis in our understanding of the self and our relationships with others. He suggests that the resources for confronting this crisis can be found in our philosophical and cultural traditions, which recognize the importance of community in shaping individual identity and fostering personal fulfilment (Calhoun 1998). We can thus see that Charles Taylor's contributions to communitarianism focus on critiquing the liberal emphasis on individual rights and personal autonomy, while highlighting the importance of community in shaping individual identity and promoting authentic self-fulfilment. His work provides valuable insights into the relationship between the individual and the community, as well as the role of social institutions in fostering personal growth and well-being. We can also appreciate Taylor's exploration of the modern understanding of selfhood, its historical sources, and its deep intertwining with our understanding of the good. We support Taylor's argument that the modern notion of the self provides a framework that more than compensates for the abandonment of substantive notions of rationality (Calhoun 1991), and that the modern turn inward is not disastrous but is in fact the result of our long efforts to define and reach the good.

3. Understanding Confucianism

3.1 Definition and Historical Background of Confucianism

Confucianism, a term that has no counterpart in Chinese, is a worldview, a social ethic, a political ideology, a scholarly tradition, and a way of life. It was propagated by Confucius in the 6th–5th century BCE and has been followed by the Chinese people for more than two millennia. Its influence has also extended to other countries, particularly Korea, Japan, and Vietnam (Yao 2000). Confucius envisioned his role as a conduit, deliberately aiming to invigorate traditional wisdom as a pathway to forge new understandings. By endorsing a life guided by ritual practices, he sought to imbue ancient ideas with renewed significance (Csikszentmihalyi 2020; Confucius 2023). His exploration of historical antecedents functioned as a quest for foundational principles, anchored in what he identified as humanity's innate yearning for both a sense of community and meaningful discourse (Tu 1998). In a similar vein, Mencius, frequently dubbed the "Second Sage" within Confucianism, emerged as a philosopher in the 4th century BCE who is most renowned for his assertion that "human nature is intrinsically virtuous" (Mencius [n.d.]). Mencius perceived his mission as the preservation and advocacy of the Confucian intellectual legacy (Van Norden 2019). In the context of Vietnam, Confucianism has been effectively integrated into the social fabric. The Vietnamese have imparted their unique interpretations to Confucian principles, rendering their cultural traditions

notably divergent from those found in Chinese, Korean, or Japanese versions of Confucianism (Lozano 2021, 170–171).

3.2 Examination of the Confucian Concept of Self

From the perspective of Confucian philosophy, the objective of self-cultivation is to morally refine individuals so they can attain alignment with the Way (*dao*). The educational journey in this context accentuates both the autonomy of the individual and their interconnectedness with others. “Throughout the learning process, both the independence and inter-dependence of the self are emphasized.” (Tan 2017, 250) In Confucian thought, self-cultivation is a balancing act involving the internal and external aspects of oneself, as well as the relationship between oneself and the surrounding community (Nguyen 1994, 220). The term “self-cultivation” is a shortened form of “*xiū-xīn yǎng-xìng*”, which can be translated as “rectifying one’s mind and nurturing one’s character with a particular art or philosophy” (Hwang – Chang 2009, 1011). Furthermore, Confucius conceptualized an individual’s life as an extension of their parents’ lives. As a result, adherents of Confucianism are committed to educating their children in a manner that ensures the younger generation learns the importance of self-cultivation and develops an adequate level of self-discipline. This approach aligns with broader East Asian philosophical traditions like Taoism and Buddhism, which also emphasize personal cultivation and ethical living.

The ultimate goal is to achieve a “heavenly human harmony”. The cosmos is represented through the dual elements of Heaven and Earth, and human beings serve as the embodiment of all living creatures. This notion of mutual interdependence suggests that mentions of Heaven, Earth, and humanity collectively encapsulate a holistic understanding of the Universe and all its constituents (Nguyen 1992, 241). All forms of existence emanate from Tai Chi (The Absolute 太極), possessing inherent laws that govern both large-scale phenomena (Heaven and Earth) and smaller-scale aspects (human nature). This interconnectedness is further explicated in the text: “The qualities manifested by Qian correspond to the masculine; those manifested by Kun align with the feminine. / ... / Humans, as the offspring of Heaven and Earth, stand on par with them. / ... / Qian 乾 (signifying Heaven) is responsible for initiating the vast undertakings; Kun 坤 (Earth) brings them to fruition” (The Book of Change [n.d.]).

In his efforts to differentiate human beings from animals, Mencius offered a nuanced understanding of the intrinsic worth of life. He observed a subtle yet consequential divergence between humans and lower animals, stating: “That whereby man differs from the lower animals is but small. The mass of people cast it away, while superior men preserve it.” (Mencius [n.d.] a) Contrary to a viewpoint that might suggest that human distinctiveness is rooted in instinctual drives or rudimentary desires, Mencius postulates that the distinguishing factor lies in moral cognizance and the commitment to ethical obligations. Mencius suggests that while the distinction may appear negligible on the surface, it holds a profound weight that cannot be ignored. This minute difference, in his view, holds the key to the moral and ethical universe that sets human beings apart from other species. The “mass of people”, or the average individual, may neglect or even discard this dis-

tinguishing characteristic, thereby leading a life not fully realizing their human potential. On the other hand, “superior men”, or individuals who are morally enlightened, carefully safeguard this unique trait, acknowledging it as the bedrock of human dignity and ethical behavior. In this regard, Mencius states: “If you fully explore your mind, you will know your nature. If you know your nature, you know Heaven.” (Mencius [n.d.] b)

In this way, Mencius introduces a layered understanding of humanity. His argument posits that it is not our basic urges or survival instincts that set us apart, but rather our capacity for moral reasoning and ethical commitment. This implies a sense of duty or responsibility to not just preserve but also to cultivate this special quality that differentiates humans from animals. Thus, Mencius places a high premium on ethical cultivation as a path towards realizing the fullest extent of what it means to be human. In fact, the authentic essence of human nature, according to Mencius, is encapsulated in moral and ethical principles like compassion, justice, social decorum, and sagacity. Mencius contended that a person lacking in these moral qualities falls short of manifesting the genuine core of what it means to be human, regardless of their biological human status (Van Norden 2019).

Mencius thus posits that being human is not merely a matter of species classification but rather entails a deeper, moral dimension. In his view, to be authentically human is to be an ethical being, someone who embodies virtues such as humanity, which can be understood as empathetic concern for others; righteousness, or the commitment to just action; propriety, which entails understanding and adhering to social and cultural norms; and wisdom, the application of ethical principles in complex, often ambiguous situations (Yao 1996). These are not just addenda to human nature; they are its very essence, distinguishing it from mere biological existence. According to Mencius, an individual who lacks these moral attributes essentially forfeits the defining qualities that make them fully human. Such a person may possess human form, but they would be bereft of the moral substance that substantiates the very notion of human uniqueness, as elucidated in the earlier discussion about the difference between humans and animals. Consequently, in Mencius’s philosophical framework, ethical integrity is not just an aspirational quality but a foundational aspect of human identity. Thus, for Mencius, the path to truly realizing one’s human potential is inseparable from the journey toward moral and ethical enlightenment.

Therefore, we concur with Chen Xunwu’s (2014) central argument, which posits that Confucian ethics should not be understood merely through the lenses of role-based, rule-based, or virtue ethics, but rather as an ethics centered on the concept of the self—a self-based ethics. At its core, Confucian ethics aims to cultivate a self that embodies inner wisdom akin to sagehood and external leadership qualities akin to kingship (内圣外王). It focuses on the realization of a self that is fully aware of its unique character, substance, and personality. Unlike ethical systems that presume an already-existing self that merely needs to be molded into a virtuous, rule-following, or duty-bound entity, Confucian ethics operates on the premise that the self is not a given but must be actively constructed, nur-

tured, and actualized within the framework of ethical living, even though the raw potential for such self-formation is inherent.

The significance of this way of arguing for understanding the Confucian notion of the self is profound. It underscores that in Confucianism, the self is not a static or pre-existing entity but rather a dynamic construct that requires ongoing ethical development. This viewpoint shifts the ethical emphasis from simply adhering to established norms or virtues to the more nuanced task of continuously creating and realizing one's self within an ethical context. It suggests that Confucian ethics is not just a prescriptive system telling us what to do, but an aspirational framework guiding us on how to be. This ethos of self-cultivation and actualization offers a more comprehensive and transformative understanding of what it means to lead an ethical life, emphasizing both inner wisdom and external responsibility (Hwang 2017). Therefore, understanding Confucian ethics as an ethics of the self provides a nuanced and holistic framework for understanding human potentiality, ethical development, and the intricate relationship between individual identity and moral life.

3.3 Analysis of the Confucian Concept of Li and Its Relevance to the Self

The concept of Li in Confucian thought is multifaceted and deeply nuanced, commonly translated as “ritual”, “proper conduct”, or “propriety”. In its archaic form, Li was originally associated with specific court rituals designed to maintain both social stability and cosmic equilibrium. However, Confucian scholars expanded and refined this notion to encompass formalized social roles and institutional structures that they believed the ancients had devised based on cosmic paradigms, aiming to establish a harmonious social fabric. As societal norms evolved, the meaning of Li underwent further transformation. It transcended its initial focus on specific rites and rituals to encapsulate conventional behavioural norms. This gave rise to a renewed understanding of Li as an internalized ethical framework that delineates what is considered appropriate conduct within society (Tu 1972, 188–189). Far from being a set of mere formalities or social niceties, Li evolved into a pivotal component of Confucianism's human-centric religious philosophy.

Significantly, despite its anthropocentric focus, Li has never fully divorced itself from its cosmic origins. It continues to serve as a metaphysical bridge between the human experience and the natural world, harmonizing the two through a sort of enchantment that elevates day-to-day life into a higher plane of meaning. In this sense, Li functions as both an ethical code and a cosmic principle, guiding individuals in their interactions not just with fellow humans, but also with the universe at large. Therefore, Confucianism, by centering on the concept of Li, offers a holistic approach to understanding the complexities of the self, its interplay with societal structures, and its connection to the greater cosmic order (200). This makes Confucianism a comprehensive philosophical and ethical system that has significantly shaped the cultures and societies in which it has been adopted. It presents a unique framework for personal development and ethical behaviour, placing a premium on self-cultivation as the pathway to achieve a balanced life, harmonious relationships, and meaningful engagement with both society and the cosmos.

4. Charles Taylor and Confucianism: A Comparative Perspective

4.1 Comparison of Taylor's Communitarianism and the Confucian Concept of Self

Both Charles Taylor's communitarianism and Confucianism converge on the idea that individual identity is deeply embedded in a socio-cultural matrix. Confucian philosophy posits the individual as an intersection within a complex web of relationships, making human beings inherently relational entities (Phan 2011). The Confucian model of personhood is predicated on development, virtues, and the preeminent influence of family dynamics. It is relational, developmental, and virtue-based (Wong 2012). Taylor's communitarianism resonates with this understanding. He, too, considers human beings as part of an expansive cosmos and places his work in dialogue with both the Western intellectual tradition and non-Western philosophical perspectives, thereby further affirming the interrelated nature of human existence.

Similarities can be found in the way both systems of thought criticize the typical Western modern conception of the self. When it comes to understanding the essence of the Confucian critique, Hwang & Chang offer one of the most convincing summaries:

"In contrast to the Western-style culture of self-contained individualism in which human rights and free choice are emphasized with the belief that there should be a clear-cut boundary between one's self and others (Sampson, 1988), Confucians advocate a kind of self-enslaved individualism in which a person is seen as embedded in a particular social network and the boundary of the self may be extended to include significant others (Hwang, 2001). That is, instead of encouraging a child to have an independent self that is the autonomous agent of action, Confucian cultures tend to foster the individual's interdependent self (Markus & Kitayama, 1991) or relational self." (Hwang and Chang 2009, 1012)

The critique put forth by Confucianism against Western-style individualism is profoundly similar to Taylor's reservations about liberal theories of the self. While Western liberal thought often prizes individual autonomy and clearly demarcated boundaries between individuals, Confucianism, like Taylor's communitarianism, champions a relational concept of self, situated within specific social networks and larger moral frameworks. Confucian cultures emphasize an "interdependent self", a notion that resonates deeply with Taylor's idea that our individual identities are indissolubly connected to our social contexts (Phan 2011, 170–172).

To delve further into this, let's consider Craig Calhoun's (1991) reflections on Charles Taylor's work, especially the text *Sources of the Self*. Calhoun's appreciation for Taylor pivots on the intertwined nature of morality, identity, and historical understanding. He (1991, 251) praises Taylor's investigation into the complexities

of modern selfhood and commends Taylor's assertion that modern identities are not existential losses but are, in fact, enriched frameworks built on sustained human efforts to comprehend and pursue the good. Calhoun (1991, 258) concurs with Taylor's view that the self is not an isolated entity but is deeply intertwined with the notion of the "Good". This aligns well with Confucian ethics, where the cultivation of virtues is closely related to the pursuit of the Way (*dao*) and social harmony. Furthermore, Calhoun's acknowledgment of Taylor's argument—that the self's understanding is intimately linked with one's family, religion, profession, and nation—finds an echo in Confucianism, which also emphasizes these very social contexts in the shaping of the self.

We can thus clearly see that the affinities between Taylor's communitarianism and Confucian thought underscore the deep-seated relationality that both ascribe to the human self. Both frameworks offer a compelling alternative to the often myopic individualism of much of Western philosophy, illuminating the intricate social tapestries that give shape to human identity. This comparative examination not only enriches our understanding of each perspective but also opens up new avenues for cross-cultural philosophical dialogue.

4.2 Analysis of the Similarities and Differences between Taylor's and Confucian Views on Self-Fulfilment and Self-Cultivation

Both Charles Taylor and Confucian thought accord substantial importance to the notions of self-development and self-actualization. Within the Confucian framework, the act of self-cultivation involves the meticulous modulation of one's moral character, enacted through the principles of benevolence (*ren*), ritual correctness (*li*), moral disposition (*yi*), wisdom (*zhi*), reliability (*xin*), and familial reverence (*xiao*) (Chu & Vu 2022). This ethical shaping is construed as a pathway to engender societal equilibrium and a life imbued with moral excellence. Taylor, on the other hand, accentuates the quest for personal authenticity, advocating for the establishment of a moral schema that harmonizes with the distinctiveness of one's own identity. Taylor's theoretical edifice is predicated on the advancement of human well-being, consistently situated within a broader, pre-existing cosmic milieu (Olafson 1994; Calhoun 1998). Despite both paradigms underscoring the themes of self-development and personal realization, they diverge in their focal points. Confucianism predominantly underscores the societal and relational dimensions of self-cultivation, whereas Taylor allocates more attention to the personal endeavor for authenticity, situated within a grander cosmic context.

It's crucial to recognize that the religious inclinations of Charles Taylor, chiefly shaped by Christian tenets, and the cosmological underpinnings of Confucianism, which accentuate a symbiosis between human and cosmic elements, offer disparate viewpoints on the concept of transcendence. Taylor's outlook, rooted in Christian doctrine, posits a form of external transcendence, while Confucian thought champions a form of inward transcendence. These divergent approaches can be examined through their particular construals of the human engagement with divinity and the universe at large. Taylor provides a nuanced narrative on the role

of religion, especially Christianity, in contemporary society. He characterizes Christianity as a faith that invigorates human life in a dual manner: it aspires to elevate human goals while simultaneously consecrating mundane daily existence. This dichotomy generates a tension between the call for radical metamorphosis and the mundane necessities of day-to-day life. For Taylor, Christianity enjoins individuals towards both self-actualization and self-transcendence. This dialectic is a pivotal component in Taylor's conceptualization of Christianity, perceived as a faith that not only exhorts us to transcend our current states but also provides solace in the face of immediate challenges (Rose 2014).

Conversely, contemporary Confucian scholars such as Tu Weiming articulate that Confucianism strives for a harmonious symbiosis between humanity and the celestial realm. This is not a binary relationship of a Creator distinct from the created, but rather one of reciprocal loyalty. Confucian philosophy endorses the notion of "self-perfectibility via individual exertion", premised on the belief that each person possesses ample innate potential for ultimate self-realization. Notably, this transformative process is not contingent on a supernatural intermediary but is intrinsically human-centered. This viewpoint stems from a Chinese cosmological schema that eschews the notion of a Creator distinct from the cosmos. From the Confucian vantage point, the notion that humans could be fundamentally estranged from Heaven is inconceivable (Andrew [n.d.]). Unlike Christianity, which posits the doctrine of original sin and divine grace, Confucianism conceives of the cosmos as a perpetually unfolding tapestry of interlinked creativity that is indifferent to specific forms of existence and eschews human-centric interpretations. The relationship between Heaven and humanity in Confucianism is not simply a creator-created dichotomy but one of mutual allegiance. This relationship constitutes an "expansive humanism" underscored by an "anthropocosmic perspective". Confucian self-cultivation unfurls as a gradual integration of all communal layers in the journey toward self-realization, extending from familial circles to universal and cosmic domains (Tu 1998; Andrew 2013; 2022). When juxtaposed, it becomes evident that while both Christian and Confucian philosophies advocate some form of transcendence, they diverge in their interpretations of the mechanics of achieving this transcendent state. While Christianity invokes an external form of transcendence mediated by a divine figure and directed toward loftier objectives, Confucianism promotes an internal form of transcendence anchored in individual capacity and oriented toward cosmic unity (Frisina 2000). These disparate perspectives could illuminate important dimensions in the cross-disciplinary dialogue encompassing science, philosophy, and religion.

4.3 Is there a Potential Influence of Confucian Thought on Taylor's Philosophy, or Vice Versa?

Although there's no explicit proof to suggest that Confucian philosophy has directly shaped Taylor's intellectual contributions, or the converse, the conceptual intersections and mutual thematic concerns are readily apparent. Both intellectual frameworks prioritize the sociocultural construction of the self and underscore the pivotal role of self-development and personal actualization. Taylor's ideolo-

gical focus on individualistic authenticity and the crafting of an ethical schema congruent with one's singular identity finds resonance with Confucian ideals surrounding virtue development and self-betterment. Moreover, both schools of thought concurrently highlight the formative impact of social interconnections in sculpting individual identity (Wong 2020; Wong 2012). Conversely, Confucianism, which predominantly centers on the interpersonal and collective dimensions of self-enhancement, might potentially find its scope broadened by Taylor's concentration on individual pursuit of authenticity and fulfilment in the context of a larger cosmic narrative, or what could be termed "the quest for ultimate significance".

Charles Taylor's critical engagement with liberal theorists—particularly their tendency to marginalize religious discourse in public deliberations—underscores the imperative of accommodating both sacred and secular viewpoints in a genuinely unbiased milieu. Taylor propounds the notion of humans as beings who interpret their own existence, contending that this self-interpretation is often deeply enmeshed within our religious or traditional cultural frameworks. He calls for a meaningful interchange between religious and non-religious theoretical perspectives, with the goal of achieving a "fusion of horizons" (Gadamer 2013; Taylor 1994; Chambers 2010). As it relates to Confucian thought, Taylor's hermeneutical approach can provide insights into the gravity accorded to tradition within Confucianism. Lately, hermeneutics—an analytical method with roots in Western philosophical traditions—has garnered interest within Confucian circles, particularly its emphasis on a relational and emotive interpretive paradigm that is consonant with its longstanding focus on experiential cognition. This Confucian approach to the elucidation of tradition finds compatibility with Taylor's accentuation of the dialogue between religious and secular frameworks. Taylor's notion of humans as self-interpretative creatures has resonated across varied cultural spectra, including those influenced by Confucian thought, particularly in Southeast Asia. Consequently, there is merit in examining how Taylor's hermeneutical principles can be fruitfully applied within a Confucian context, emphasizing both the pivotal role of tradition and the centrality of relational and emotive interpretive schemes. While it remains speculative to assert any overt mutual influences between these two philosophical and arguably, theological vistas, it is apparent that shared thematic elements and conceptual parallels create possibilities for collaborative intellectual exploration and enrichment.

Now on a more critical but also creative note. In our further reflection, we would like to turn to Warren G. Frisina's (2000) scrutiny of Charles Taylor's *Sources of the Self*. We believe that it provides a compelling gateway to synergistic dialogues between Taylorian and Confucian thought, notably in their shared aspiration to redefine the ontology of the self within a cosmos of objective values. Frisina (2000, 118) accentuates that while Taylor critiques the modern interiorized self, characterized by its severance from an objective reality of value, his neglect of American pragmatic and process traditions constitutes an oversight. Interestingly, Confucian metaphysics, like pragmatic and process philosophies, rebuff the subjectivization of value and advocate for a direct, embodied relationship between the self and the world—thereby

filling a gap in Taylor's scholarship (Frisina 2000, 120). Moreover, Taylor's introduction of hypergoods as background values that contour our moral and aesthetic judgments appears to intersect conceptually with Confucian notions of virtue and moral sensibilities. Both Taylor and Confucian philosophers like Wang Yang Ming recognize the limitations of the Western epistemological paradigm, indicating a mutual yearning for metaphysical frameworks that surpass dualistic epistemologies (Frisina 2000, 122). While Taylor urges a reconfiguration of selfhood that acknowledges objective realities of value and moral nuance, he does not furnish exhaustive metaphysical substantiation for this objective value—an endeavor where Confucian, pragmatic, and process ontologies can be revelatory. In light of this, we concur with Frisina (2020, 124) that a concerted inquiry into the convergences between Taylor's philosophical construct and Confucian thought offers not merely an academic exercise but a fertile ground for multidimensional understandings of selfhood, thereby amplifying the scope for mutual intellectual enrichment and discourse.

5. Conclusion

In undertaking this comparative exploration of Charles Taylor's Communitarian philosophy and Confucian thought, we have fulfilled our hypothesis that juxtaposing these two philosophical paradigms can yield novel perspectives on the nature and formation of individual identity in relation to community and shared values. Our rigorous inquiry began with an in-depth examination of Charles Taylor's notions, specifically focusing on his rejection of the isolated, atomistic self in favor of a self that is intrinsically connected to its social fabric (Bell 2023). The emphasis Taylor places on communal engagement as a linchpin for human identity and ethical conduct coheres remarkably well with the Confucian understanding of selfhood, which also accentuates the vital role of social structures and interpersonal relations in the formation of individual persona (Pohl 1999). This intellectual juxtaposition illuminated a collective emphasis on the salience of community and relational dynamics in shaping not just identity but also ethical propriety. This shared focus presents a formidable counterpoint to the predominant Western ideal, often embedded in theological discourse, that champions the individual as an insular entity fully capable of self-realization in isolation. Our research thus advances a nuanced re-evaluation of these individual-centric leanings that are prevalent in both Western philosophical and theological circles.

One of the pivotal aspects that enriches this comparative inquiry is our engagement with Warren G. Frisina's critical analysis of Charles Taylor's *Sources of the Self* (Frisina 2000). Frisina astutely identifies a lacuna in Taylor's scholarship—namely, the neglect of American pragmatic and process philosophies. This oversight gains particular significance when considered alongside Confucianism, which shares with these philosophies a rejection of the subjectivization of value. Frisina points to a fertile ground for synergistic dialogue between Taylorian and Confucian thought, especially concerning the reconceptualization of selfhood within a

cosmos replete with objective values (Frisina 2000, 124). By doing so, Frisina's critique extends our understanding of how Taylor's notion of hypergoods and Confucian virtues can be conceptually aligned. His work underlines the importance of transcending dualistic epistemologies in both Taylor's and Confucian frameworks and beckons toward a more comprehensive, multidimensional understanding of selfhood and ethical norms. Thus, incorporating Frisina's insights not only corroborates the essence of our comparative study but amplifies its intellectual breadth, enriching the dialogue between Western and Eastern ontologies and inviting further scholarly exploration into their potential intersections.

Moreover, this study contributes significantly to the evolving field of comparative theology—an interdisciplinary enterprise devoted to the interpretation and alignment of diverse religious constructs and methodologies. By examining the interplay between Communitarian and Confucian thought, we have offered a more textured understanding of how varying cultural, religious, and philosophical systems engage with the metaphysical and ethical inquiries that concern us all. Our examination of the theological and philosophical dimensions of individualism and community offers an enriched framework for understanding the complex interplay between the two. It serves as a compelling invitation to reconsider the role of community and relationships in our theoretical and practical engagements with questions of selfhood, ethics, and morality.

References

- Abbey, Ruth.** 2011. Charles Taylor. Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Charles-Taylor> (accessed 17. 9. 2023).
- Andrew, Hung Tsz Wan.** [n.d.]. Tu Weiming (1940–). Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/tu-weimi/> (accessed 10. 10. 2023).
- . 2013. Tu Wei-Ming and Charles Taylor on embodied moral reasoning. *Frontiers of Philosophy in China* 9, no. 1:199–216.
- . 2022. Atomism, communitarianism, and Confucian familism. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 15, no. 2:259–275. <https://doi.org/10.2307/202087>
- Bell, Daniel.** 2023. Communitarianism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/communitarianism/> (accessed 17. 9. 2023).
- Calhoun, Craig.** 1991. Morality, identity, and historical explanation: Charles Taylor on the sources of the self. *Sociological Theory* 9, no. 2:232–263. <https://doi.org/10.1007/s40647-021-00340-8>
- . 1998. Communitarianism and multiculturalism: Taylor, Charles (1931–). Routledge Encyclopedia of Philosophy. <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/taylor-charles-1931/v1/sections/communitarianism-and-multiculturalism> (accessed 20. 9. 2023).
- Chambers, Simone.** 2010. Secularism Minus Exclusion: Developing a Religious-Friendly Idea of Public Reason. *The Good Society* 19, no. 2:16–21. <https://doi.org/10.1353/gso.2010.0010>
- Chu, Irene, and Mai Chi Vu.** 2022. The Nature of the Self, Self-regulation and Moral Action: Implications from the Confucian Relational Self and Buddhist Non-self. *Journal of Business Ethics* 180:245–262. <https://doi.org/10.1007/s10551-021-04826-z>
- Confucius.** 2023. The Analects of Confucius (Lun). Chinese Philosophy Book Electronic Project. <https://ctext.org/analects/xue-er/zh> (accessed 20. 9. 2023).
- Csikszentmihalyi, Mark.** 2020. Confucius. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/> (accessed 20. 9. 2023).
- Etzioni, Amitai.** 2014. Communitarianism revisited. *Journal of Political Ideologies* 19, no. 3:241–260. <https://doi.org/10.1080/13569317.2014.951142>
- Frisina, Warren G.** 2000. Value and the self: A pragmatic-process-Confucian response to Charles Taylor's sources of the self. *Journal of Chinese philosophy* 27, no. 1:117–125. <https://doi.org/10.1163/15406253-02701007>

- Gadamer, Hans-Georg.** 2013. *Truth and Method*. Trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Bloomsbury Academic.
- Hwang, Kwang-Kuo.** 2001. Morality: East and West. In: N. J. Smelser, ed. *International Encyclopedia of the Social and Behavior Sciences*, 10039–10043. Elmsford, NY: Pergamon.
- . 2017. Confucian ethical healing and psychology of self-cultivation. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 28:60–87.
- Hwang, Kwang-Kuo, and Jeffrey Chang.** 2009. Self-Cultivation: Culturally Sensitive Psychotherapies in Confucian Societies. *The Counselling Psychologist* 37:1010–1032. <https://doi.org/10.1177/0011000009339976>
- Phan, Peter C.** 2011. Catholicism and Confucianism: An Intercultural and Interreligious Dialogue. Historical Perspectives and Contemporary Challenges. In: James L. Heft, ed. *Catholicism and Interreligious Dialogue*, 169–192. New York: Oxford University Press.
- Lehman, Glen.** 2015. Taylor's Critique of Instrumentalism, Liberalism and Procedure in Politics. In: *Charles Taylor's Ecological Conversations: Politics, Commonalities and the Natural Environment*, 73–89. London: Palgrave Macmillan.
- Lozano, Marco Riveros.** 2021. Vietnam's Confucianism within the Dynamics of Globalization. *México y la Cuenca del Pacífico* 10, no. 30:169–188. <https://doi.org/10.32870/mycp.v10i30.732>
- Markus, H. R., and S. Kitayama.** 1991. Culture and the self: Implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review* 98:224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.98.2.224>
- Mencius.** [n.d.]a. Li Lou II. Chinese Philosophy Book Electronic Project. <https://ctext.org/mengzi/zhs> (accessed 22. 9. 2023).
- . [n.d.]b. Jin Xin I. Chinese Philosophy Book Electronic Project. <https://ctext.org/mengzi/zhs> (accessed 22. 9. 2023).
- Nguyen, D. C.** 1992. *Dich hoc tinh hoa: The Quintessence of I Ching*. Ho Chi Minh City: Ho Chi Minh City Publishing House.
- Nguyen, H. L.** 1994. *Chuang Tzu and Nan Hua Jing*. Hanoi: Culture and Information Publishing House.
- Olafson, Frederick A.** 1994. Comments on Sources of the Self by Charles Taylor. *Philosophy and Phenomenological Research* 54, no. 1:191–96. <https://doi.org/10.2307/2108367>
- Pohl, Karl-Heinz.** 1999. Communitarianism and Confucianism—In search of common moral Ground. In: Karl-Heinz Pohl, ed. *Chinese Thought in a Global Context*, 262–286. Leiden: Brill.
- Rose, Matthew.** 2014. Tayloring Christianity. First Things. <https://www.firstthings.com/article/2014/12/tayloring-christianity> (accessed 5. 10. 2023).
- Sampson, E. E.** 1988. The debate on individualism: Indigenous psychology of the individual and their role in personal and societal functioning. *American Psychologist* 1:15–22. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.43.1.15>
- Tan, Charlene.** 2017. A Confucian perspective of self-cultivation in learning: Its implications for self-directed learning. *Journal of Adult and Continuing Education* 23, no. 2:250–262. <https://doi.org/10.1177/1477971417721719>
- Taylor, Charles.** 1991. *The ethics of authenticity*. Harvard: University Press.
- . 1994. The Politics of Recognition. In: Amy Gutmann, ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 25–75. Princeton: Princeton University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Harvard: University Press.
- The Book of Change (I Ching).** [n.d.]. Chinese Philosophy Book Electronic Project <https://ctext.org/book-of-changes/zhs> (accessed 27. 9. 2023).
- Tu, Wei-ming.** 1972. Li as process of humanization. *Philosophy East and West* 22, no. 2:187–201. <https://doi.org/10.2307/1398124>
- . 1985. *Confucian thought: Selfhood as creative transformation*. New York: SUNY Press.
- . 1998. Confucianism. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Confucianism> (accessed 15. 9. 2023).
- Van Norden, Bryan.** 2019. Mencius. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mencius/> (accessed 15. 9. 2023).
- Wong, Pak-Hang.** 2012. Dao, Harmony and Personhood: Towards a Confucian Ethics of Technology. *Philosophy & Technology* 25:67–86. <https://doi.org/10.1007/s13347-011-0021-z>
- Wong, David.** 2020. Comparative Philosophy: Chinese and Western. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/comparphil-chiwes/> (accessed 15. 9. 2023).
- Yao, Xinzhong.** 1996. Self-construction and identity: The Confucian self in relation to some Western perceptions. *Asian Philosophy* 6, no. 3:179–195. <https://doi.org/10.1080/09552369608575442>
- . 2000. *An introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 567—579

Besedilo prejeto/Received:02/2023; sprejeto/Accepted:09/2023

UDK/UDC: 27-185.5

DOI: 10.34291/BV2023/03/Roszak

© 2023 Roszak, CC BY 4.0

Piotr Roszak

Aquinas on the Being in God and in Proper Nature **Akvinski o biti v Bogu in lastni naravi**

Abstract: Among the many debates concerning God's relation to the world, the teaching of the existence of the idea of created beings in the eternal Word is noteworthy. This brings the question of exemplarity, which denotes not only the similarity of the effect to the cause, but also the asymmetrical relationship that exists between the Creator and creation, which is one of transcendence. This opens up the question of how creatures exist in their own nature and what epistemological significance it has to know things in the light of the Word. God is not the first but the last object of human knowledge. For Thomas Aquinas, this opens up a number of interesting questions about the cognition of things in God, and thus guides soteriological and eschatological reflection. For Aquinas, being in God would mean that there is dependence in existence because God conserves the *esse* of all things, but also that the creature is related to the divine essence when it is in God as in the power of the agent or as in the knower. At the same time, although the existence in God, first as an idea, is more perfect, because of God's perfection, nevertheless, to exist in own nature is more perfect from another perspective. This seems to be a very important claim against the occasionalist approach, according to which a being does not have its own nature because God acts in its place. For Aquinas, God's respect for the nature of created beings marked the proper understanding of divine action in the world.

Keywords: divine ideas, intellect, will, exemplarism, Thomas Aquinas, soteriology

Povzetek: Med številnimi razpravami o Božjem odnosu do sveta velja omeniti nauk o obstoju ideje o ustvarjenih bitjih v večni Besedi. S tem se poraja vprašanje eksemplarizma, ki ne označuje le podobnosti učinka z vzrokom, temveč tudi asimetrično razmerje, ki obstaja med Stvarnikom in transcendentnim stvarstvom. To odpira vprašanje, kako stvarstva obstajajo v svoji lastni naravi in kakšen epistemološki pomen ima spoznavanje stvari v luči Besede. Bog ni prvi, temveč zadnji predmet človeškega spoznanja. Za Tomaža Akvinskega to odpira številna zanimiva vprašanja o spoznavanju stvari v Bogu in usmerjanju soteriološkega in eshatološkega razmisleka. Biti v Bogu bi za Akvinskega pomenilo, da v obstoju obstaja odvisnost, ker Bog ohranja *esse* vseh stvari – pa tudi, da je bitje povezano z Božjim bistvom, kadar je v Bogu kot v moči agensa ali kot v

spoznavalcu. Hkrati je sicer obstoj v Bogu (najprej kot ideja) popolnejši zaradi Božje popolnosti, vendar pa je obstoj v lastni naravi popolnejši z drugega vidika. Zdi se, da je to proti okazionalističnem pristopu – po katerem bitje nima lastne narave, ker namesto njega deluje Bog – zelo pomembna trditev. Za Akvinskega je Božje spoštovanje narave ustvarjenih bitij zaznamovalo pravilno razumevanje Božjega delovanja v svetu.

Ključne besede: Božje ideje, razum, volja, eksemplarizem, Tomaž Akvinski, soteriologija

1. Introduction

Tradition tells us that Saint Thomas Aquinas wept upon beginning of his prayer with the second verse of Psalm 11, which says: “truths are decayed from among the children of men” (Psalm 11:2 *diminutae sunt veritates a filiis hominum*, Vulgate) which reminded him of his defects (of science and age) for the *onus magisterii* that was being imposed on him in Paris (Tocco 1996, 40; Casanova 2021).¹ It is striking that this biblical quote appears already in an article of *De Veritate* in the first question regarding truth to indicate where the truth is most *primo et proprie*:

“The divine understanding consists properly and principally in Truth itself; it exists in human understanding properly and secondarily; but in things it exists improperly and secondarily, because it exists in them only in relation to the other two truths. The truth of the divine understanding is only one, and from it derives many truths in the human understanding, ‘as if from the single face of a man many images appeared in the mirror’, as the *Glossa* says with regard to the psalmist’s verse: ‘Truths are decayed from among the children of men.’ On the other hand, the truths that are in things are many, as are the essences of things.” (*De veritate*, q. 1 a. 4c.)

“To diminish” would mean breaking the unity of the truth of the divine intellect, which is like a prism by which light is “split” or bifurcates. By placing truth in the divine understanding that always knows everything in act (q.1, a.2, ad 4), St. Thomas affirms that something is said to be true more in relation to the truth of the divine understanding than of the human. In the three levels he mentions (divine understanding, human understanding, and things) the relationship to the truth occurs in different ways, and he gives an example that also serves to answer our main question: a “healthy” meal refers to health and its quality as food. Thus, the first truth is like the “health” through which the rest is healthy. Thus, the truth applies properly not to what derives from the first truth, but to its exemplar (divine understanding). This means that things imitate “the divine truth unequally /.../ that which is received differently in the things which derive from the exem-

¹ The paper uses information obtained thanks to the grant of Ministry of Education and Science in Poland, within programme “Science for Society (Nauka dla Społeczeństwa)”, no. Nds/529117/2021/2021.

plar, when it is in things it is not properly called truth, but it is when it is in that which is exemplary” (q. 1, a. 4, resp 6, ad obj.). A similar way of thinking is present in article 6 of question 4, in the *sed contra*, where St. Thomas recalls that *verius*, that which is more true, is predicated according to the measure of truth (*mensura veritatis*), which is in the exemplar (q. 4, a. 6, s. c. 3). It is precisely this concise article 6 which will be at the center of our reflection, and which will be accompanied by an article of the q. 18 of the *Summa Theologiae* and chapter 13 of the fourth part of the *Summa contra Gentiles*, with references to Biblical commentaries.

The question about that which is “more true” (*verius*) corresponds in general to the question of “measure”, since gradation assumes that “a thing is said true insofar as it imitates its exemplar in the Word. Thus, things are truer in the Word than in what they are in themselves.” Thus, the idea of *verius* leads to the discovery of the true foundation of things created in God, while their existence in Him in no way diminishes the proper being of each thing. Without denying this, Thomas emphasizes the eternal constitution of the creature in the Word: the reasons for things in the Word are important for determining the form and direction of nature (Doolan [s.a.], 251).

As St. Thomas is convinced that human understanding does not establish the truth of things (because it is not always in action), but receives the science of things, in order to answer the question of what is most true, we must consider the first part of the answer that St. Thomas offers by distinguishing two orders: the truth of the thing and the truth of the preaching. Hence, Aquinas says that “the truth of creatures is found in two places: in the things themselves and in the understanding” (*De veritate*, q. 1, a. 6c.). Already in question 1 of *De Veritate* he recalled that truth is diversified in our understanding in two ways: by the diversity of known things and by the different ways of understanding them, which he expresses with the example of Socrates’ walking, which is a single thing, although because of our way of knowing it is divided into different conceptions.

It is a distinction between two orders that appears several times in the Thomistic writings (e.g., when he deals with things *in se* and *quoad nos*), and tries to harmonize two perspectives important for St. Thomas’s way of thinking: the proper being of creatures, whose existence in their own nature is primordial, while at the same time not forgetting that the effects come from causes by similarity or assimilation, opening the possibility of knowing the cause by virtue of this exemplary nature.

The main claim of this article consists in showing Thomas Aquinas’s anti-occasionalist approach, that is, his emphasis on the proper nature of each created being that is not ignored by God and is not something accidental. This respectful approach to the nature of beings does not contradict their origin in God’s idea, which is a characteristic feature of Platonic thought. In this way, we are able to discover how Aquinas combined the Platonic and Aristotelian traditions in a manner that corresponds to and expresses the revealed truth of the Christian faith.

This paper will have three parts. In the first, we will analyze the conceptual framework in which the Angelic Doctor moves when commenting on the aforementioned article 6 of *De Veritate*, in particular the relation between the cause and its effect, as well as the double ontological and epistemological order. In the second part, we will try to answer what being is for the creature in its own nature and the *esse in Deo*. Finally, we will ask ourselves about the difference between living in the Word and the life of the creature, while also outlining a theological dimension of the doctrine of divine ideas that helps to understand the mystery of the Incarnation and Redemption.

2. The Search for *verius esse*: The Importance of Distinguishing between Two Orders

The starting point of the answer in article 6 of question IV of *De Veritate* that interests us here is very striking. Thomas begins by showing the difference between the cause and its effect, saying that people sometimes concentrate so much on the effect that they fail to see its cause, which, while provoking the effect, nevertheless goes unacknowledged in our way of speaking, failing as it does to directly attribute effects to their causes. So it is, says St. Thomas, with pleasures, the sun, but also with colors. Therefore, “it is not properly said that pleasures delight, but that they are for us a cause of delight /.../ as the sun cannot be called hot, although other things are heated by it” (*De veritate* q. 4, a. 6c.). In no way does this show weakness or imperfection, but the supereminence of the order of causes.

Next, Saint Thomas locates the first origin of the creature in the Word, which is not like the human word or the species that aid in the mediation of intellection, because in the Word everything that is contained in divine science is expressed and is itself identified with the same divine essence. In it is centered the foundation of everything created and from this perspective Aquinas reflects on the triple divine causality (efficient, final, and exemplary) that explains the created being (Enriquez and Montoya 2021). As María Jesús Soto-Bruna observes, the vocabulary Aquinas employs to describe the being of things in God is noteworthy: *contineri*, *comprehendi* or *conservari* (Soto 2001, 26).

The impact of the thought of Dionysius Areopagite on Aquinas is well known. In several passages of his commentaries on the works of Dionysius, Thomas warns (more than 70 times) of a pantheistic reading that does not take into account that we know God by His causality (Rourke 2005, 255). If *omne agens agit sibi similis*, then there is a similarity between the cause and its effect, or better still: in the cause the effect pre-exists, although this does not mean that God is the “substance” or “essence” of created things. “Only as cause and origin can God be considered the life of living beings or the essence of existing things.” (255) For this reason, St. Thomas affirms that “God is everything in all things in a causal way” (*In De divinis nominibus*, cap. VII, lect. 4). God is the life of the living beings only as their cause and origin, by way of exemplariness, not by entering formally (or essenti-

ally) into the constitution of the creature. If someone were to hold this, it would be evidence of an *intellectus perversus*, says Aquinas (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 26, n. 10).

The doctrine on exemplarity does not “bring” God closer to the creature, but rather reminds us of the asymmetrical relationship that exists between the Creator and creation, which is one of transcendence (Carroll 2008). The creature does not reflect the reciprocity of similarity, which is proper to that which is related according to the mode of the cause and the thing caused. The creature represents God (and resembles or is similar to Him) to the extent that it has perfection, but not according to its own species, but points towards a “sublime principle, in the form of which the effects are lacking, but from which, nevertheless, they harbor some similarity”. With this, he shows the path of access to what intelligence is in its essence: starting from sensible things, existing in one’s own nature, in a plurality that expresses the richness of the divine being (subject of order), we arrive at the invisible, to the ultimate foundation of the world, to God as a condition of intelligibility and being (Horvat 2017).

The subject of *verius esse* cannot be understood without Aquinas’ thesis that truth is found mainly in thought and then in things, which leads him to say in the *Summa theologiae*, q. 16, that

“it is said that things are true because they resemble the image of the species in the divine mind. Example: It is said that a stone is true stone when it possesses the nature of the stone, according to the previous conception existing in the divine understanding.” (I, q.16, a.1c.)

Thomas considers what *verius* is at different levels. For example, we can find confirmations of the sentence: *esse increatum est verius quam creatum* (*De Veritate*, q.4, a.6, s.c. 1). We find a very clear explanation of the meaning of how he uses *verius* in question 18 of the *Prima Pars* in the *Summa theologiae*, in his inquiry into the nature of *ratio rei naturalis*. Here one clearly observes his correction of Platonism, in which the decisive constituent (the *ratio*) of a thing derives from its form, and hence the true man was the one who was separated from matter. Nevertheless, Saint Thomas opts for a rather Aristotelian position, remembering that matter is the *ratio rei*. This does not change that the *verius esse* is found in the divine mind because there it remains uncreated. However, the way he possesses this *esse* changes because the truest being exists in his own nature more than in the divine mind because material being belongs to the truth of man’s existence (*Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 4, ad 3.). Although the character of *esse* is nobler in the divine mind (and also in the mind of an architect who designs a house), nevertheless in the Word it is found in potency, not in act, and something is more suitably known when it is in act rather than in potency.

In line with other fundamental distinction for Aquinas, that between *res significata* and *modus significandi*, it should be noted that, except for the material ones, the rest of creatures are found most truly in God, because it is found in a

simple way (Platovnjak 2022). In his *Commentary on the Sentences*, Thomas gives the example of four men, of whom one knows a lot of natural philosophy, another geometry, and another grammar, but the fourth knows the three sciences, so that these are in him in a simple, non-composite way (*In I Sent.*, d. 35, a.1, a.1, ad 2).

The two orders, ontological and epistemological, appear as the key in the question dedicated to the knowledge of the angels. St. Thomas observes that “the knowledge of things in the Word is more perfect than the knowledge of them in their own nature, insofar as the Word represents itself more clearly to each thing than the created species” (*De Veritate*, q. 8, a. 16, ad 11). Thomas then stresses that the existence of things in themselves is truer, not by the nature (or degree) of the being they possess, for in the Word they exist in a nobler way, but by reason of knowledge. As we do not know things as the Creator knows them (by knowing Himself), we have knowledge through created forms, which points to being in nature itself as the path of knowledge more proper to man. In other words, epistemologically, where a thing is by its essence it is truer than when it is by similarity; but ontologically it is necessary to distinguish two types of similarity: the one that causes things (the Word) and the one caused by the things that leave their mark. Thus, we have to distinguish the “exemplary similarity” and its “imitative similarity” (*In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, qc 3, ad 1). In the first case (similarity which causes), things are truer in the *exemplar* (*De veritate*, q. 4, a. 6, ad 1). From the perspective of this creationist metaphysics of Saint Thomas, which explains the plurality of existing things through the doctrine of the Word, which is the source of all the variety that exists and the *ars plena rationum*, a concept inherited from Saint Augustine and later developed by Eriugena and Anselm (McIntosh 2012), the unity in which the plurality of things participates is understood in a more eminent and noble way (*eminenter, nobilior, excellentior*). In *De substantiis separatis* Saint Thomas states that every effect is found in an *eminentius* way, when it exists according to the mode of the cause (*De substantiis separatis*, cap. 14c). However, this does not imply a devaluation of the sensible world, but an analogical way of thinking about the relationship between both modes of existence, in the Word and in itself (Llamas Roig 2022). It is worthwhile here to reflect on the value of the *esse in propria natura* that indicates a metaphysical option Aquinas employs to illustrate, on the one hand, his attitude towards the earlier philosophical tradition, and on the other an openness towards the contemplation of reality (Platovnjak and Svetelj 2022).

2.1 The Value of the Being in Proper Nature

The emphasis Saint Thomas places on the value of *esse in propria natura* within his realistic metaphysics, on being in its own nature, which is the consequence of the important distinction between the Creator and the created, is well-known (Sołowski 1982). St. Thomas, by emphasizing the creature’s own being in opposition to the Islamic *kalam* (the origin of occasionalism), maintains that beings possess their own nature. With this he does not deny the reality of the ideas of things in God, although he does not understand them as Plato did, who granted them an

existence apart from the divine mind: *vanum et superfluum est ponere aliqua exemplaria separata*, writes Saint Thomas (DeHart 2017; Austin 2017). In addition, and this is his second correction of Plato (*In De Anima*, lib. 1, lect. 8, n. 1), where the Platonic doctrine spoke of a plurality of ideas, St. Thomas admits only one idea, which is the Son, the Word. As Pasquale Porro observes, this is noteworthy here because it represents one of the greatest changes in Aquinas's thinking during his lifetime; namely, his distancing himself from the vocabulary of the "idea" in favour of *rationes*. This change (the correction of Plato) serves to underline the various ways of knowing by God, and not the variety of things in God, which is impossible to reconcile with the divine *simplicitas*, and which was implied by the theory of ideas.

It turns out, then, that existing in one's own nature is not something accidental, as in the Platonic theory, but substantial. Thomas had already underlined this in his *Commentary on the book of the Sentences*, proposing four possible ways of considering the *esse creaturae*: in its own nature (1), in our knowledge of it (2), in God (3), and in its common form (4). In comparing (1) and (3) St. Thomas affirms that things are truer in God because they exist in the manner of their cause and not in their own way of existing. This means that in God they are *per esse increatum* and not as *creatum*, in which *minus est de veritate essendi quam in esse increato*. The comparison between (2) and (4) indicates that, from the epistemological perspective, the truest being is that which exists substantially and not accidentally. However, Thomas warns that everything changes if it is something material or intellectual; in the latter case, sometimes (*aliquando*) the thing is truer in its similarity than in itself (*In I Sent.*, d. 36, q. 1, a. 3, ad 2).

Two cases or examples that Aquinas considers in *De veritate* help to clarify the Thomistic value of being in one's own nature. One is the distinction between the knowledge of an angel in the morning and in the evening; the other is the question of the manner in which Adam knew things in paradise (Roszak 2022).

First, in explaining the nature of the morning and evening knowledge of an angel (in terms of principle and term) Aquinas states that "a thing is known in the Word when the thing itself is known in its own nature through the Word and, in return, it is known in its own nature when it is known by some created forms" (*De veritate*, q. 8, a. 16c). So, "morning" knowledge refers to knowing in the Word *secundum quod exit ab arte divina*. The name of this knowledge comes from the comparison with the morning light that appears after the night, which recalls the Creation, because the creature receives the *esse* that he did not previously possess. In this context, the knowledge of the evening means knowing what exists in its own nature (*In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 3c).

Secondly, he considers the subject of knowing things in their own nature, when Saint Thomas asks himself in what way Adam knew in paradise. He explains that there are two ways of knowing things *in propria natura*. First, as a statement. In this sense Adam did not know all creatures, because all were not yet in their own nature; or rather they were, albeit imperfectly, "since all the things that have been produced afterwards were in some way found in the works of the six days" (*De*

veritate, q. 18, a. 4, ad 10). The second way in which we know things existing in our own nature is *per modum definitionis*, that is, by knowing the “nature” of a thing, the *quid est* of being. In this way, we can know the non-existent things (e.g., what a lion is, even if lions might not currently exist), and this was the kind of knowledge that Adam could have had.

2.2 *Creatura in Deo: The Modes of Existence in the Word*

Without contradicting the value of *esse in propria natura*, Saint Thomas highlights a way of linking the created with the Creator. The concept introduced by Aquinas to explain the relationship between the Creator and the created is that of *similitudo*, which emphasizes the infinite intimacy of God with respect to things and keeps intact His transcendence and the unity of God with respect to the multiplicity of creation (and also shows the maximum perfection of God - *Contra Gentiles*, II, 45). In this way, he preserves the un-participated transcendence of God and his presence in creation that he describes precisely in terms of *per similitudinem* (*De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 7; Roszak and Huzarek 2019). Everything that exists is due to God, like the lines that come from the center of a circle, or an image printed on the wax, although Aquinas adds that between the Creator and the created there is still less possibility of substantial contact. All things need the Word to be able to exist because the creation is a *dare esse* – “without Him nothing was created” (Jn 1:3). It is so with all the effects that pre-exist in their cause: in a similar way, created things pre-exist in the Word. This pre-existence is not based on the capacity of the existence that the thing has in itself, but on the power of the cause. At the same time, God loses nothing of his fullness, but remains transcendent, which is proper to spiritual goods (e.g. in the case of the science shared by the wise, and who does not lose it by sharing it). This life in the Word does not deny the identity or being of things, which do not exist in God according to their individuality, but above all shows the foundation of their truth (Huzarek 2021).

Next, St. Thomas observes that “the being that the thing possesses in the Word is not different from the being of the Word” and this is how he understands St. Anselm’s phrase in the *Monologium* on the creative essence (*creatrix essentia*) in the Creator. Being in God would mean two things for Aquinas: on the one hand, being in existence because God conserves the *esse* of all things; in this way, the *esse creaturae* is distinguished from the existence of God and this sense of being in God is not the *creatrix essentia* (*De potentia*, q. 3, a. 16, ad 24). But there is a second way in which the creature is found in the divine essence, when it is in God (*in intellectu creantis*) *sicut in virtute causae agentis* or as in the knower. These two types are reflected in the *Summa theologiae* when St. Thomas says:

“Creatures are in God in a double way. One, insofar as they are contained and maintained by divine power. As we say that something is in us because it is in our power. In this way, it is said that creatures are in God as they are in themselves. In this sense we must understand what the Apostle said: ‘In him we live, we move and have our being’, since our living, our being

and our movement are caused by God. The other way, in that things are in God as in those who know them. In this way they are in God for their own reasons, which in Him are not distinct from their essence. Therefore, things, being in God in this way, are of the divine essence. And because the divine essence is life, but not movement, in this line it is said that in God things are not movement, but life." (*Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 4, ad 1)

To correctly conceive the way of being in God, St. Thomas, in considering the goodness of God (and the manner in which it relates to good), insists on distinguishing the relationship between cause and effect in the case of the univocal cause and the equivocal cause: "The similarity of the effect is uniformly found in the univocal cause; on the other hand, in the equivocal cause it is found in a more sublime manner, as the heat is more sublime [*excellentiore modo*] in the sun than in the fire." (I, q. 6, a. 2c) This is so because it exists according to the virtue of the cause, in this case, the first cause, whose existence is more noble than the thing existing in itself. By way of summary, Saint Thomas indicates some characteristics of the existence of things in the Word that we can summarize in the following way:

Creatures are potential in the Word. This "potential" in the context of the existence of things in the Word must be understood as active power: "an active power is more perfect than the act that is its effect, and in this way, it is said of the creatures that they are potential in the Word." (*De Veritate*, q. 4, a. 6, ad 3) They do not have their own operations, although they are more noble operations, because they are efficient causes of things and of their operations. Things in the Word exist "under a certain aspect" (*secundum quid*), not *simpliciter* (q. 8, a. 16, ad 11).

3. *Implicite – explicite*

These distinctions thus ordered by the Angelic Doctor allow for the use of a specific language for dealing with the relationship between the Creator and the created. It is the term *implicite*. In another question of *De Veritate*, Saint Thomas asked himself if all beings desire God and responded positively, indicating that "all knowing beings also implicitly know God in any cognition" (*De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1; Huzarek 2015), and also in everything they desire, there exists implicitly the desire for God. It is the consequence of the status of the first cause by which they are able to act, and because it is the ultimate goal, which is the desired end in all secondary ends. Nevertheless, Saint Thomas is not content to simply show this, but, by an illuminating example, emphasizes the dignity of rational creatures, proceeding explicitly to their desire for God:

"Resolving conclusions in their principles, or the second causes in the first ones, is proper only to the rational power, which is the reason why only the rational nature can redirect the secondary ends to the same God by

certain way of resolution, so that God himself is explicitly desired. And just as in the demonstrative sciences the conclusion is only rightly known by resolution to the first principles, so the appetite of the rational creature is only properly ordered in the explicit appetite for God himself, in act or in habit." (*De Veritate*, q. 22, a. 2c)

This way of thinking appears in *Contra Gentiles* when it affirms that God is the cause not only of what subsists naturally but of all intellectual knowledge that is derived from the divine intellect. That is why he calls the Word the *ratio intellectus divini* and says it can be known just as a teacher's knowledge can be deduced from that of his disciple (*Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 13, n. 11). Any knowledge of the truth creates the opportunity to know God.

God is not, then, the first object of human knowledge, as Saint Thomas affirms in his *Commentary on De Trinitate*, but rather the last: human knowledge is a path to the knowledge of God. All this is inscribed in the Thomistic understanding of nature (with the famous definition that sees in nature an *ars divina* that corresponds to the concept of self-organization), which is far from understanding God in the key of the "God of the Gaps", as the one that moves nature "from the outside" (and as one more cause among other causes). Furthermore, it corresponds to the very nature of human knowledge, which consists in passing from what one does not know to a new science.

4. Living in the Word: What Is the Truest Life?

From what has been analyzed it follows that creatures, in so far as they are in God, are one single thing, which points towards the discovery of identity and unity (Šijaković 2020). The created world, with its plurality, reflects, or better, imitates the divine perfection not for being a single thing, but in virtue of its diverse degrees and forms of being. Creation, exercising its activity, which is possible thanks to the gift of God, lives as it imitates God: thus 'more life' is always related to imitating God.

It is not surprising that in *De Veritate* Saint Thomas asks about the nature of life in the Word, and begins by recalling that living means "what has in itself a principle of movement or operation" (*De Veritate*, q. 4, a. 8c), which, he warns, should not be understood as a local movement (e.g., growth), but rather as moving oneself towards certain operations, and this operation has to be the same being (because, following the Aristotelian definition in *De anima*, "to live is the being of the living one"). Since no operation or activity of man is his being, then none can be considered in the strict sense as life, but rather as a "sign of life". In the Word, however, understanding is His being and for this reason the similarity of the thing in the Word (which is *productiva et motiva* with respect to the creature existing in his own nature) is His life. Thanks to this similarity, the creature moves itself (in the broad sense of *movere*, of course); and that is why St. Thomas

affirms, albeit *quodammodo*, that this similarity of the creature in the Word is the life of the creature (and not a simple sign of life). The life that corresponds to the creature in the Word does not belong, however, to the nature of the creature, but rather shows its participation in life. The analogy to the architect's mind in which the idea of a house "lives" (or the idea of a chest, an example he takes from Saint Augustine) does not properly express this, because it is about incomparable things, although we can understand something *per analogiam*, since the *esse intelligibilis* of the idea in the mind of the architect belongs "to the genre of life" (*De Veritate*, q. 4, a. 8, ad 2).

All of the above medieval discussions clearly indicate the importance of respecting the proper nature of created beings. This is particularly valid in the current debate on divine action in the world, which is set against the occasionalist temptation to see God's power as diminishing the proper action of creation. God in his providence is respectful of our nature, which is not moved from the "outside" by God, as one could imagine within the mechanistic framework (Oleksowicz 2021), but from the "inside," in an analogical way. Besides, life on Earth has its proper value, which is a reminder that life is not simply a product of a chance event and that it is instead rooted in God's will (Strobel 2021; Gelabert-Ballester 2022).

5. Conclusions

There is a famous biblical story, taken up by many painters, of the blessing of Isaac. The patriarch Jacob tries to simulate the hand of Esau, his brother, to obtain the blessing of the firstborn. Isaac recognizes the voice of Jacob, but feels that the hand is that of Esau, and thus grants the blessing to the one who pretends to be his first-born son. In the doctrine that we have expounded about the value of existing in one's own nature, without losing the link with the Creator, the voice of Aquinas is sometimes difficult to distinguish (as it was in the case of the old Isaac) from the philosophical ideas borrowed from Plato or Aristotle. His preference for the Aristotelian ontology that unites spiritualized intelligence, rooting empiricism, and fascination with the particular is clear here (Boland 1996, 322). The "hand" seems to be Platonic, but the voice, the message and the coordinates of thought are Aristotelian.

What good does this reflection of Saint Thomas's on what is truest serve? We have already seen the historical reasons, his correction of Platonism, but the key question would be: what can I or should I consider when seeing something? The doctrine on the Word opens up the metaphysics of creation, in which the Word is "exemplar" (with respect to the Father) and "*similitudo*" (with respect to the created world), and makes possible the created intelligibility of the universe. Each creature is woven into the fabric of creation on the basis of the *rationes* in God, and this is the necessary background for fully understanding the created being. With this, we discover the foundation of creation in God and how Saint Thomas perceives the presence of God in nature: not as one who takes the place of a

thing's proper nature, but as the One who gives the reason for its existence.

It is not simply a question of putting a “contemplative twist” (as McIntosh’s expressed it) on the doctrine of ideas in the mind of God from Origen and Augustine, allowing one to “taste” their presence in the created world, but rather of also opening up a specifically soteriological, theological perspective: the restoration of the thing born of the divine idea and which has been disfigured (by sin), so that it can return to its fullness when it is renewed by the Word, the *ars Patris* who knows the fullness of the life of all creatures. In short, redemption is possible precisely because the eternal truth of creatures exists within the Word. The doctrine on ideas or reasons in God is thus reinterpreted by Aquinas in Trinitarian form and shows the Word as the redeeming source of grace for creatures since by Christ the union with his *verius esse* is established in God (Doolan 2008). For Aquinas, when the creature finds its true being in the Word, we are not simply confronted with a noetic act but are being presented with a new creation, a restoration of its truth (McIntosh 2012, 379; Platovnjak 2018). So, it is not just about showing the authorship of things in the Word, but rather the value of that knowledge and a way of knowing God through a particular *deductio*, as Saint Thomas says when considering the theme of creation. This effort is supported by the mystery of the Incarnation of the Word, by which *in natura humana Deus Pater impressit Verbum* (In Ioan., cap. VI, lect. 3).

References

- Austin, Nicholas.** 2017. *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*. Washington: Georgetown University Press.
- Boland, Vivian.** 1996. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Leiden: Brill.
- Carroll, William.** 2008. Thomas Aquinas On Science, Sacra Doctrina, And Creation. In: S. Mandelbrote and J. van der Meer, eds. *Nature and Scripture in the Abrahamic religions: Up to 1700*, 219–248. Leiden: Brill.
- Casanova, Carlos A.** 2021. Saint Thomas Aquinas’ Theology and His Commentary on the Book of Psalms. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 14, no. 3:217–230. <https://doi.org/10.12775/bpth.2021.010>
- DeHart, Paul.** 2017. The Creature Makes Itself: Aquinas, the De-idealization of the Eternal Ideas, and the Fate of the Individual. *Theological Studies* 2:412–434. <https://doi.org/10.1177/0040563917698558>
- Doolan, Gregory.** 2008. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington: CUA Press.
- Enriquez, María Teresa, and Jorge Martín Montoya.** 2021. Imperium and causality in Thomas Aquinas. *Scientia et Fides* 9, no. 1:329–355. <https://doi.org/10.12775/setf.2021.013>
- Gelabert-Ballester, Martin.** 2022. Esperanza cristiana: su relación con la fe y sus lugares de aprendizaje. *Scripta Theologica* 54, no. 3:737–756. <https://doi.org/10.15581/006.54.3.737-756>
- Horvat, Saša.** 2017. Heideggerov posljednji Bog. *Bogoslovska smotra* 87, no. 4:745–766.
- Huzarek, Tomasz.** 2021. The theological sources of human identity. *European Journal of Science and Theology* 6:29–38.
- . 2015. Experimental cognition of God in the commentary on the gospel of St. John according to Thomas Aquinas. *Jahrbuch Für Religionsphilosophie* 14:238–256.
- Llamas Roig, Vicente.** 2022. De univocatione entis: revisión basal de una ontología dinámica. *Cauriensia* 17:213–242.
- McIntosh, Mark.** 2012. *The Maker’s Meaning: Divine Ideas and Salvation*. *Modern Theology* 3:365–384.
- Oleksowicz, Michał.** 2021. New Mechanism and Philosophy: The Case of Interactive Causal Pluralism. *Revista Portuguesa de Filosofia* 77, no. 4:175–1208. <https://doi.org/10.17990/>

rpf/2021_77_4_1175

- O'Rourke, Fran.** 2005. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Platovnjak, Ivan.** 2018. Christian spirituality as sacrifice? *Nova prisutnost* 16, no. 1:21–38.
- — —. 2022. Rest in God – The Spirituality of Rest. *Edinost in dialog* 77, no. 1:259–277. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/01/platovnjak>
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2022. Ancient Greek and Christian understanding of contemplation in terms of a resonant attitude towards the world. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 3:623–637. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/platovnjak>
- Roszak, Piotr.** 2022. Imperfectly perfect universe? Emerging natural order in Thomas Aquinas. *HTS Theologese Studies [Theological Studies]* 78, no. 3:7199. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i2.7199>
- Roszak, Piotr, and Tomasz Huzarek.** 2019. Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:739–749. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/roszak>
- Strobel, Kyle.** 2021. Gratitude to God: Jonathan Edwards and the Opening of the Self. *Scientia et Fides* 9, no. 2:115–131. <https://doi.org/10.12775/setf.2021.021>
- Šijaković, Bogoljub.** 2020. Logos and Agnosiology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 80, no. 1:23–35. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/sijakovic>
- Sokolowski, Robert.** 1982. *The God of Faith and Reason*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Soto Bruna, Maria Jose.** 2001. Introducción. In: Tomás de Aquino. *De Veritate, Cuestión 4 (Acerca del Verbo)*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Stump, Eleonore.** 2022. Humility, Courage, Magnanimity: a Thomistic Account. *Scientia et Fides* 10, no. 2:23–29. <https://doi.org/10.12775/setf.2022.016>
- Thomas Aquinas.** 1947. *Summa theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers.
- Tocco, Guillaume.** 1996. *Ystoria sancti Thome de Aquino (1323)*. In: Le Brun-Gouanvic, ed. *Édition critique, introduction et notes*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 581—595

Besedilo prejeto/Received:07/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 27-236.5:159.955:615.851

DOI: 10.34291/BV2023/03/Centa

© 2023 Centa Strahovnik, CC BY 4.0

Mateja Centa Strahovnik

Čustva in vloga telesa v kontekstu biblijskih zgodb *Emotions and the Role of the Body in the Context of Biblical Stories*

Povzetek: V prispevku se osredotočamo na biblijske zgodbe in v njihovem okviru na povezavo med čustvi in telesnimi občutki. Uporabljamo kognitivno teorijo čustev, ki čustva razume kot utemeljena na vrednostnih sodbah. Poudarek je na zgodbah, ki vključujejo konflikt in v katerih so čustva, vključno s telesnimi občutki, za razrešitev konfliktov ter usmeritev k moralnemu delovanju ključna. V Svetem pismu imajo čustva večplastno vlogo. Gre za naraven in bistven del človeške izkušnje ter odnosa med človekom in Bogom. Prispevek zagovarja stališče, da so telesna občutja gradniki čustev oz. imajo pri oblikovanju čustev pomembno vlogo. Teologija čustev prispeva k razumevanju vidika telesa, ki je z našimi čustvi povezan. Prispevek opozarja na hermenevitični potencial teh zgodb za razumevanje čustev kot utelešenega spoznanja – in na njihov pomen za moralnost.

Ključne besede: biblijske zgodbe, čustva, telesni občutki, spoznanje, teologija čustev

Abstract: In this article, we focus on Biblical stories and, within them, on the connection between emotions and bodily sensations. We use a cognitive theory of emotions, which understands emotions as based on value judgments. The focus is on stories involving conflict in which emotions, including bodily sensations, are key to conflict resolution and to the orientation toward moral action. In the Bible, emotions play a multifaceted role. They are a natural and essential part of the human experience and of the relationship between man and God. This paper argues that bodily sensations are the building blocks of emotions or play an important role in the formation of emotions. A theology of emotions contributes to an understanding of this aspect of the body that is related to our emotions. The paper shows the hermeneutical potential of these stories for understanding emotions as embodied cognition and their relevance for morality.

Keywords: Bible stories, emotions, bodily sensations, cognition, theology of emotions

1. Uvod

V okviru prispevka se osredotočamo zlasti na biblijske zgodbe, pri čemer je v ospredju vidik čustev, ki so v te zgodbe vpletene.¹ Posebej nas zanima, kakšen je odnos med čustvi, ki jih te zgodbe vključujejo, ter telesnimi občutki oz. vidiki telesa in telesnosti kot nečim, kar čustva sodoloča. Poudarek je na čustvih jeze, strahu, sramu, veselja in ljubezni, širši metodološki okvir pa nam predstavlja kognitivna teorija čustev, ki čustva razume kot utemeljena na vrednostnih sodbah. V prispevku se tako osredotočamo na podrobnejšo analizo čustev v kontekstu svetopisemskih pripovedi ter oseb/likov in situacij, v katerih ti čustva izražajo, prepoznavajo, pripisujejo ali poskušajo predrugačiti. Poseben poudarek je namenjen zgodbam, ki vključujejo vidik konflikta in v katerih so lahko čustva – vključno s telesnimi občutki – za razrešitev teh konfliktov ter usmeritev posameznika k moralnemu delovanju in dobremu življenju ključna. Poleg utemeljitve vloge telesa in telesnosti pri čustvih je osrednji namen prispevka opozoriti na hermenevitični potencial teh zgodb za pravilno razumevanje pomena in vloge čustev kot oblik utelešenega spoznanja, ki so pomembna tudi za moralnost.

Vloga čustev v Svetem pismu je večplastna. Sveto pismo vključuje in obravnava različna človeška čustva ter jih priznava kot naravni in bistveni del človeške izkušnje, hkrati pa tudi odnosa med človekom in Bogom. Čustva so prisotna v celotnem Svetem pismu, izražajo pa jih tako običajni ljudje kot tudi očaki, kralji, preroki, angeli hkrati pa tudi Bog sam (v osebi Jezusa ali neposredno). Sveto pismo ne zanika resničnosti niti ne zavrača pomena človeških čustev, temveč daje tudi napotke, kako jih preko samozavedanja in rasti kultivirati tako, da krepijo vero, spodbujajo ljubezen in vodijo do pravičnosti. Zato je Sveto pismo tudi pomemben vir našega razumevanja čustev in čustvenosti, na kar se v nadaljevanju prispevka naslanjamo. Osrednja teza prispevka je, da telesna občutja niso zgolj nekaj, kar naša čustva spremlja, ampak predstavljajo enega izmed spoznavnih in vrednostnih vidikov čustev samih.

Martha Nussbaum izpostavlja, da je del naše zavesti oz. budnega življenja (ang. *waking life*) kot zavestnih bitij gotovo tudi to, da imamo poleg čustev tudi telesna občutja (2001; Centa 2018). Sama zagovarja različico kognitivne teorije čustev, ki telesna občutja vidi kot nekaj, kar čustva – kot vidik doživljanja ali izražanja čustev – (običajno) spremlja, a ni njihov gradnik. Podobno je kognitivno teorijo čustev opredelil eden izmed njenih začetnikov, Robert Solomon (2003, 1), in sicer kot slonečo na preprostem izhodišču, da so čustva sodbe oz. presoje (ang. *judgements*) V prispevku bomo, tudi s pomočjo svetopisemskih zgodb, poskušali pokazati, da ima telo pri čustvih pomembnejšo vlogo, kakor mu jo je pripravljena priznati Nussbaum oz. preprosta kognitivna teorija čustev. V okviru te same razprave Wynn lepo izpostavlja, da je eden od načinov, kako telesnim občutkom to poudarjeno

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta „Z6-2666 Kognitivna teorija čustev v kontekstu teologije čustev: telesni občutki, spoznanje in moralnost“ in raziskovalnega programa „P6-0269 Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

vlogo nameniti, razmislek, da »čustva – vsaj občasno – vključujejo čustvena občutja (angl. *emotional feelings*), ki so sama po sebi usmerjena v svet in so del enotnega stanja duha in telesa; to običajno vključuje pripravo telesa na delovanje in strukturiranje zaznavnega polja, pri čemer lahko to pripravo in strukturiranje obravnavamo kot presojo telesa o tem, kaj je v položaju, ki terja delovanski odziv, pomembno ali vredno pozornosti.« (Wynn 2013, 32) To posledično pomeni, da ljudje lahko »doživljamo svet na ta razširjen miselni način in da potem naše telesno življenje ni dobro samo zato, ker omogoča uživanje lepih oblik ali ker omogoča različne vidike telesnega izkustva ali na primer določeno vrsto medosebne občutljivosti. Dobro je tudi zato, ker lahko v svojem telesnem izkustvu v okviru čutnih pojavnosti stvari srečamo verske ali duhovne ideale.« (196) Tudi Solomon je v desetletjih po tem, ko je svojo kognitivno teorijo čustev prvič razvil, sam pripoznal, da je treba telesu nameniti pomembnejšo vlogo. Eden od načinov je med drugim ta, da sam pojem sodbe oz. presoje razumemo na širši način – in sicer tako, da lahko presojo pripišemo tako preprostem vedenju živali in otrok kot tudi zelo kompleksnim človeškim čustvom, kot so ljubosumje, zamera ali moralno ogorčenje (2003, 10). Presoje pa niso nujno povezane z izrecnimi namerami ali zavestno pozornostjo: npr. moje telo se na nestabilna tla pod nogami odzove tako, da gibi postanejo bolj previdni. Različna čustva lahko vključujejo različne vrste presoj.

V prispevku bomo zagovarjali stališče, da telesna občutja so gradniki čustev – s tem pa tudi sestavni del opredelitve čustev. Nadalje nas bo zanimalo, kakšen pomen ima to s teološkega vidika oz. z vidika teologije čustev. Pomen tega vidika se v tem smislu zdi celo eden ključnih, saj lahko že neposredno iz same vsebine svetopisemskih zgodb vidimo, da Bog ,deluje, govori, sporoča, zdravi‘ preko teles določenih posameznikov, teles živali – in tudi svojega lastnega telesa. Zanima nas torej, kako teologija čustev razume in podpira tisti spoznavni vidik telesa, ki je povezan z našimi čustvi.

Da bi prikazali hermenevtični potencial svetopisemskih zgodb za razumevanje pomena in vloge čustev kot oblik utelešenega spoznanja, v prvem koraku izpostavljamo pomen razširjene kognitivne teorije čustev, ki kot del čustev v širšem smislu smiselno upošteva tudi telesne občutke. V drugem koraku opredeljujemo raziskovalno polje teologije čustev in nato v tretjem – osrednjem – koraku analiziramo nekatere svetopisemske zgodbe z vidika vanje vključenih čustev. V sklepnem delu analize se vračamo k vprašanju odnosa med čustvi in telesom.

2. Pomen razširjene kognitivne teorije čustev

V tem razdelku se osredotočamo na vlogo in pomen razširjene kognitivne teorije čustev, in sicer v teoretičnem smislu, kjer nas zanimata opredelitev in utemeljitev te teorije – ter kako jo lahko plodno uporabimo kot podlago za raziskave v okviru teologije čustev. V ožjem smislu bomo na koncu izpostavili tudi vlogo te teorije pri oblikovanju oz. kultiviranju čustev z vidika posameznika. Pri analizi krščanskega razumevanja teologije čustev ne izhajamo iz povsem določene ali vzpostavljene

teologije čustev, saj takšna še ni razvita. Bomo pa na tem teoretskem polju v naslednjem razdelku nekatere njene razsežnosti preko analize čustev in čustvovanja v Svetem pismu osvetlili in dopolnili.

Najprej izpostavimo teoretsko utemeljitev in pomen razširjene kognitivne teorije čustev. Gre za teorijo čustev, v kateri lahko ustrezno mesto dodelimo tudi telesu in telesnim občutjem. Tega običajna (nerazširjena) kognitivna teorija nima. Tovrstne teorije namreč telesnim občutkom dodeljujejo zgolj sekundarno vlogo, saj zagovarjajo izhodišče, da so telesna občutja nekaj, kar čustva bolj ali manj po naključju spremlja – ne pa nujni sestavni del čustev s pomembno vlogo pri naši prepoznavi ali določitvi čustev (Nussbaum 2001, 57–64). Ključni gradniki čustev so sicer spoznavni – posebej vrednostne sodbe –, na podlagi katerih čustva oblikujemo. Strah na primer občutimo, ko se bojimo za nekaj, kar ocenjujemo kot vredno. Telesni občutki pa imajo bolj obrobno vlogo – npr. občutje nelagodja v trebuhu ali potne roke sta vrsti telesnega občutja, ki lahko spremljata strah, tesnobo, sram ali katero drugo čustvo. Pa tudi od posameznika do posameznika ter od situacije do situacije lahko pri istih čustvih telesni občutki variirajo – ravno zato za običajno kognitivno teorijo čustev niso gradniki čustev (Centa 2018).

Kot izpostavljano zgoraj, želimo zagovarjati stališče, po katerem imajo telo in telesni občutki vidnejšo vlogo. Eno izmed izhodišč je, da telesne občutke razumemo kot zavestne zaznave, ki jih ima posameznik glede svojega telesa in z njimi čustva sooblikuje. Če upoštevamo, da imajo tudi telesna občutja spoznavno vlogo in so gradniki čustev, nam to omogoča bolj celosten pristop k razlagam čustev. S tem pridobimo nov vpogled in prostor za razumevanje čustev in čustvovanja. Razširjena kognitivna teorija čustev poleg preostalih gradnikov čustev torej kot gradnike ter pomembne prenašalce in oblikovalce posameznikovih vrednostnih sodb vključuje tudi telesne občutke in občutja. Izpostaviti je mogoče vsaj štiri možne načine, kako lahko vlogo takšnega spoznavnega gradnika igrajo. Prvi način je prisoten v primerih, ko se naše telo odzove drugače, kot so oblikovane naša spoznanja oz. misli in v tem smislu predstavlja podlago za čustvo, ki je ustrežnejše kakor tisto, ki bi bilo oblikovano zgolj na podlagi zavestne vrednostne sodbe. Drugi način je, ko nas telesni občutki, ki sledijo oblikovanju določenega čustvenega odziva, opozorijo na to, da ta odziv ni bil ustrezen. V tem smislu imajo telesni občutki vlogo opozorila oz. signala, da moramo prvotno oblikovano čustvo spremeniti. Tretja vrsta vloge telesnih občutkov je, da imajo vlogo nečesa, kar nastanek ustrezne vrednostne sodbe omogoča neposredno. Četrty način pa je bolj posreden, in sicer gre za to, da je telo nedvomno nekaj, glede na kar so določene naše biološke potrebe. Ker je njihova zadovoljitev pomembna oz. vredna, je pomembna za dobro življenje posameznika in njegovo uspevanje – slednje pa je to, kar kognitivna teorija čustev postavlja v ospredje (Centa Strahovnik 2022, 617–618).

Kot omenjeno že zgoraj, tudi Solomon (2003) priznava, da je izvirna kognitivna teorija čustev telesu in vidiku občutij sprva namenjala premalo pozornost (edina vloga telesa je bila telo kot vzročna podlaga za vznik čustva). »Sedaj mislim, da so bila občutja iz kognitivne teorije izpuščena, a sem hkrati tudi prepričan, da lahko pojem ‚kognicije‘ in ‚presoje‘, če jih ustrezno razumemo, to manjkajočo sestavino

zajameta.« (Solomon 2003, 13) Presoje niso nujno povsem delovnanjske in svobodne, pa vseeno ohranjajo kriterije ustreznosti – podobno kot tudi običajna prepričanja (Strahovnik 2022, 550). In občutja, segajoča od takšnih, ki so neposredno povezana z delovanjem avtonomnega živčevja (npr. pospešen utrip, galvanski odzivi kože, sproščanje hormonov, potenje), kar se potem odraža v občutjih, kot so npr. vznemirjenje, mravljinčenje, občutek zardelosti, do obraznih izrazov, drž telesa in podobnih – preko vsega tega vzdržujemo nekakšen stik s telesom. In ne gre le za gola občutja, temveč za dejavnosti, ki odražajo vidika pripravljenosti in izraza (Solomon 2003, 14) – in kot takšne imajo tudi kriterije ustreznosti. Solomon jih zato imenuje presoje telesa (ang. *the judgements of the body*). Presoje so lahko tako nepropozicionalne in telesne kot propozicionalne in izrecne (14–16). »Samoumevno je, da je veliko naših najbolj ‚spoznavnih‘ odzivov na svet in načinov, kako ga osmišljamo, veliko bolj povezanih z navadami in praksami, ki jih izvajamo, kot pa z načini, s katerimi izrecno razmišljamo o svetu in ga opisujemo.« (15)

Ena izmed teoretičnih prednosti takšne razvite, razširjene kognitivne teorije čustev je, da jo lahko zelo smiselno povežemo s teologijo čustev – in da nam ponuja tudi uporabno orodje za razumevanje tega, kakšno vlogo ima preplet med čustvi in telesom v Svetem pismu. Prvo ponazarjamo v nadaljevanju tega razdelka, drugo pa v naslednjem razdelku.

Obrnimo se torej k sami opredelitvi raziskovalnega polja teologije čustev, iz katerega bomo v nadaljevanju izhajali. V literaturi zaenkrat posebej uveljavljenega ali enotnega pojmovanja teologije čustev ne najdemo. Avtorji, kot so Borgman (2009), Lester (2003), Williams (2003), Wynn (2013), sicer v svojem delu prostor namenjajo tudi raziskavi področja teologije čustev, vendar težko zaključimo, da bi oblikovali enotno in določno opredelitev tega polja (Kim van-Daalen 2013; Centa 2018). Zdi se, da pri njegovem oblikovanju naletimo na več izzivov, kot je na primer že samo jasno razumevanje čustev z vidika teologije (krščanstva oz. vidika Svetega pisma). Izpostavimo lahko tudi, da gre za razmeroma mlado raziskovalno področje, predmet katerega je bil tudi v okviru teologije dolgo precej osiromašen.² Razlogov za neoblikovanost enotnega polja teologije čustev je torej več in so mnogoplastni.

Če se torej vrnemo na izhodiščno vprašanje, kaj je teologija čustev, si lahko pomagamo z osnovno opredelitvijo teorij čustev. Teorijo čustev razumemo kot celostni sklop oz. nabor skladnih stališč glede narave, izvora, vloge, pomena in preo-

² Morda le omenimo, da je eden izmed razlogov, zakaj je to področje ostalo dolgo osiromašeno oz. zanj ni bilo zanimanja, antično prepričanje (McGrath 2011; Voorwinde 2005; Nussbaum 2001), da so čustva škodljiva ali za verujočega in za njegov odnos do Boga nepomembna. Pogosto je bila ena izmed podlag tudi prepričanje, da Bog čustev nima, saj, če bi jih imel, naj bi to nakazovalo na njegovo nepopolnost, česar pa Bogu ni mogoče pripisovati. Posledično torej raziskovati čustva in njihovo vlogo v življenju verujočega na neki način ni bilo pomembno. Ta pojmovanja so danes že tudi presežena. Borgman (2009) pravi, da Bog seveda ima čustva – in če to priznamo, pri tem ne tvegamo njegove nepopolnosti in spremenljivosti. Tudi zanimanje za raziskovanje tega področja je večje, predvsem se za to področje zanimajo avtorji s področja psihologije, družinske terapije in filozofije (npr. Roberts, Piper, Borgman, Wynn, Kirkpatrick idr.), saj prepoznajo pomembno vlogo čustev v življenju posameznika, kar pomeni tudi v odnosu do presežnega – do Boga. Je pa področje teologije čustev še vedno na stopnji razvoja, ko se povečini temeljna vprašanja šele odpirajo (McLarty 2008; Kim van-Daalen 2013).

stalih pomembnih vidikov čustev in čustvovanja. Samo teologijo čustev pa na tej podlagi opredelimo kot specifičen teoretični pogled na čustva in na čustvovanje, ki posebej upošteva postavke duhovnosti in misli o Bogu oz. presežnem ali iz njih celo bistveno izhaja – ter čustva in čustvenost obravnava skozi takšno prizmo (Centa 2018, 58). Tako razumljena teologija čustev proučuje vprašanja, kot so: kakšen je teološki pomen čustev; kako čustva vplivajo na naš odnos z Bogom ali presežnim; ali lahko čustva razumemo kot obliko razodevanja božjega; kakšna je moralna vloga čustev, posebej v luči eshatologije; kako lahko čustva razumemo v kontekstu obredov in religijskih praks ipd. Cilj teologije čustev je omogočiti oz. oblikovati globlje razumevanje človeških čustvenih izkušenj in njihove povezave z vero. Williams (2003) zagovarja mnenje, da se mora teologija čustev oz. svetopisemska psihologija čustev začeti in končati z Bogom, saj je Bog večna in absolutna oseba.³ Prepričan je, da teologija čustev po eni strani izhaja iz samega Boga in njegovega samorazodetja v svetih spisih – Bog se razkriva kot večna in absolutna oseba, katere podobo nosimo oz. smo po njej ustvarjeni. Čustva torej niso samo del vsebine Svetega pisma, ampak nas preko čustev Bog tudi nagovarja. Bog namreč misli, čuti, izraža ugodje in nelagodje, se jezi, besni, je ljubeč – in tudi sovražen. Po drugi strani pa vidi možno opredelitev teologije čustev v smeri raziskovanja opisa, vloge ter razumevanja čustev in čustvenosti v svetih spisih. Sveto pismo tako opisuje kot ‚čustveno literaturo‘, ki je napolnjena s čustvenim nabojem in izražanjem ter oblikovana tako, da nagovarja tako naš razum kot tudi naša čustva (Williams 2003, 58–62). Ta pristop bomo v naslednjem razdelku privzeli tudi sami.

Huber in Richard (2010) se raziskovanja teologije čustev lotevata tako, da najprej oblikujeta seznam čustev do Boga (ang. *emotions towards God model*). Seznam sestavlja šestnajst čustev (veselje, zaupanje, občutek varnosti, srečnost, upanje, hvaležnost, bes, jeza, strah, tesnoba, strahospoštovanje, občudovanje in čaščenje, krivda, sram, občutek nevrednosti in neuspeha, občutek osvobojenosti), ki jih ljudje v odnosu oz. izkušnji z Bogom najpogosteje doživljajo. Ugotavljata, da verujoči v okviru svojega verskega prizadevanja, verske izkušnje oz. verskega življenja v celoti izkušajo tudi čustvene razsežnosti, kot so radost in veri, veselje in ugodje – obenem pa manj prijetne razsežnosti in čustva, kot so jeza, ljubosumje, zavist ipd., ki jih poskušajo tudi razumeti. Pri raziskovanju teologije čustev se jima zdi pomembno upoštevanje vidika novejšje teorije navezanosti, ki zatrjuje, da je za religiozne osebe Bog figura navezanosti in tako posledično izhodišče za tesno obojestransko čustveno vez. Teorija navezanosti v okviru teologije čustev tako trdi, da v religioznem odnosu z Bogom delujejo podobni mehanizmi navezanosti, kot to velja v modelu odnosa med starši in otrokom (Huber in Richard 2010, 13; prim. Kirkpatrick 2006) – le da gre za duhovni odnos.

Če torej kratko povzamemo zgornje ugotovitve glede izhodišč teologije čustev in jih smiselno povežemo z razširjeno kognitivno teorijo čustev, lahko izpostavimo naslednje: prvič, če se Bog razkriva kot večna in absolutna oseba, katere podobo

³ Deluje kot oseba, ker je Oseba. Je Oče, je Sin in je Sveti Duh. Ravno zato, ker je Bog oseba, imamo lahko z njim tudi odnos – je naš osebni Bog (Williams 2003, 62).

nosimo oz. smo po njej ustvarjeni, del tega odnosa niso le čustva, ampak tudi telo in telesni občutki. Podobno kot je izpostavljeno za čustva, lahko tudi za telo in telesne občutke ugotovimo, da niso samo del vsebine Svetega pisma, ampak nas (gledano še z vidika razširjene kognitivne teorije čustev) preko njih Bog tudi nagovarja oz. nam nekaj sporoča. Telesne občutke (kot gradnike čustva) uporablja kot del sporočila, hkrati pa se po telesu k Bogu obračamo tudi mi. Nadalje, če Sveto pismo razumemo kot ‚čustveno literaturo‘, ki je napolnjena s čustvenim nabojem in izražanjem ter oblikovana tako, da nagovarja tako naš razum kot tudi naša čustva, to hkrati tudi pomeni, da je Sveto pismo ‚celostna literatura‘, ki človeka nagovarja celostno – torej upošteva oz. nagovarja tudi telo in telesne občutke človeka. Tretjič, če gledamo na človekov odnos z Bogom z vidika navezanosti oz. natančneje predvsem z vidika raziskovanja, vzpostavljanja in grajenja tega odnosa, potem so del tega gotovo tudi telesni občutki.

To ugotovitev pa lahko navežemo tudi že na ožji vidik pomena razširjene kognitivne teorije čustev oz. vloge takšne teorije v življenju posameznika. Če namreč telo in telesne občutke lahko postavimo v ustrezen odnos do spoznavnega gradnika čustev, ki jih imamo (tudi) v odnosu do Boga, potem na tej podlagi lažje razumemo tudi vrednostne sodbe. Odnos z Bogom vzpostavljamo kot posamezniki – ustrezno gojenje čustev in celostna čustvena geografija, ki jo razvijamo kot osebe, nam ta odnos (so)omogočata, hkrati pa tudi glede konkretnih naravnosti in delovanja predstavljata vodilo za dobro življenje (Simonič idr. 2018, 219–235).

3. Analiza svetopisemskih zgodb z vidika odnosa med čustvi in telesom

V tem razdelku najprej predstavljamo okvir in metodologijo raziskovanja, nato pa analiziramo izbrane svetopisemske zgodbe z vidika odnosa med čustvi in telesnimi občutki. Najprej smo izbrali zgodbe oz. odlomke, v katerih izstopa preplet čustev in telesnih občutij, ki je pomemben za našo osrednjo tezo. Nato smo te odlomke kratko opisali oz. povzeli zadevne situacije v njih, pri čemer smo v posebno rubriko oddvojili čustva, ki se v situaciji pojavljajo oz. so izražena, posredovana, predmet drugačenja ipd. Vsako izmed izpostavljenih oz. prepoznanih čustev je izpisano posebej, pri čemer določamo tudi, kdo ga doživlja oz. izraža oz. proti komu je usmerjeno. Naslednji vidik, ki je izpostavljen in ki temelji na osrednji predpostavki kognitivne teorije čustev, je, kaj je pri vsakem posameznem čustvu vrednostno jedro oz. vrednostna sodba in na katero vrednoto je ta vezana (npr. ko nas je strah za nas same, je ta strah povezan z vrednostjo, ki jo pripisujemo svojemu življenju ali posameznemu vidiku tega življenja). In nazadnje so pri vsaki situaciji oz. vsakem čustvu izpostavljeni tudi vidiki telesa in telesnih občutij ali izrazov. Nato po vsakem analiziranem primeru v sintezi izpostavimo, kakšno vlogo so telo in telesna občutja pri posameznih čustvih imela. Analiza večjega obsega, ki bi zaobjela vsa čustva, okvire prispevka presega, zato se osredotočamo le na nekaj odlomkov v Svetem pismu, kjer lahko izbrana čustva in vidik telesa enostavno prepoznamo in povežemo.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vred- nostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Bog je Adama in Evi naročil, da ne smeta jesti od drevesa spoznanja, ker bosta sicer, če bosta jedla ali se dotikala sadov tega drevesa, umrla. To sta tudi upoštevala, dokler ju ni v nasprotno prepričala kača, ki je živela v tem vrtu. V trenutku, ko sta Adam in Eva použila sadež, so se jima odprle oči in sta spoznala, da sta naga. Zato si zaradi sramu, ki ga prej nista čutila, sešijeta preprosto obleko iz figovih listov in se, ko zaslišita, da ju Bog kliče in išče, skrijeta.	poželenje in radovednost (po sadežu in v odnosu do tega, kar prinaša) Adama in Eve (neustavljiva želja po prepovedanem sadežu; misel, da je sadež videti užiten; misel in želja, da bosta Bogu enaka; misel, da ima kača morda prav; misel, da jima Bog morda ne pove vsega; misel, da posledice prepovedi niso tako hude); zaupanje Eve kači; zaupanje Adama Evi (misel, da ima Eva prav)	lastna dobrobit Adama in Eve vednost oz. spoznanje	odprte oči – novo spoznanje dobro za jed (okus) mikavno za oči (vid) vzela je sadež (dotk)
	strah (panika, zaskrbljenost) – Adama in Eve pred prihodnostjo, pred kaznijo za neupoštevanje Božje prepovedi (misel na smrt)	prepoved oz. volja Boga posledice kazni oz. gotova smrtnost in trpljenje	skrivanje pred Bogom (za)slišita klic Boga (odprla so se jima tudi ušesa)
	sram (zadrega, nemoč) Adame in Eve pred Bogom in tudi pred samima seboj (da sta razkrita v dveh pomenih – z vidika telesa in z vidika njenega grešnega dejanja oz. značaja)	ugled (izguba) – Adama in Eve pred Bogom in seboj zvestoba (izguba)	beg in skrivanje pred Bogom skrivanje pred sabo zakrivanje nagega telesa
	krivda – Adama in Eve, ker sta jedla s prepovedanega drevesa spoznanja	sporno ravnanje Adama in Eve	skrivanje pred Bogom, ko ju je iskal

Tabela 1: 1 Mz 3,7-11 „Izgon iz raja“.

Čustvo, ki ga lahko v besedilu najprej prepoznamo, je poželenje v obliki želje po spoznanju. Vlogo telesa pri poželenju lahko razumemo z najbolj neposrednega vidika telesa samega, lahko pa gre med drugim tudi za zadovoljitev bioloških potreb, ki so v tistem trenutku za Adama in Evo pomembne. Eva namreč sadež vidi kot za oči mikaven, dober oz. okusen – in torej vreden poželenja. Eva v telesu čuti neustavljivo željo po zaužitju prepovedanega sadeža – to obenem spremlja misel na sadež, ki naj bi v njeno življenje prinesel dodatno vednost (kot ji obljublja kača). Telesna občutja so tako v tem primeru ena izmed podlag za presojo situacije in predmeta poželenja. Hkrati lahko vidimo tudi, kako so telesna občutja omogočila oblikovanje vrednostne sodbe. Kmalu po zaužitju sadeža Adam in Eva začutita strah, sram in krivdo. Ta čustva sicer v besedilu niso neposredno omenjena, lahko pa nanje sklepamo, če se ozremo na odzive telesa. ‚Odprte oči‘ oz. spoznanje Adamu in Evi, ko použijeta sadež, omogoči, da spoznata, da sta naga. Postalo ju je sram, zato sta si pričela izdelovati oblačila.⁴ Sklepamo lahko, da je bila njuna vre-

⁴ Sram obraz običajno zaznamuje z zanesljivimi znaki, kot so na primer zardevanje, usmerjanje pogleda navzdol ali v drugo smer (skrivanje obraza) (Nussbaum 2006, 173) – seveda pa telesnih odzivov in občutkov ne smemo enostransko povezovati z določenim čustvom. Da se posameznik v določenih trenutkih poskuša umakniti ali svoj pristni jaz skriti, je na neki način normalno oz. običajno, saj se lahko na

dnostna sodba glede nezakritega telesa pred zaužitjem sadeža drugačna, saj sta imela telesi odkriti – zdaj pa odkritost telesa zanju ni več sprejemljiva. Po klicu Boga ju postane tudi strah in se zato skrivata – zaradi na novo oblikovane vrednostne sodbe se je spremenil tudi njun odnos⁵ z Bogom oz. njegova kvaliteta.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vrednostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Abraham pošlje na željo Sare in po božjem navodilu dekle Hagaro in njenega sina proč od sebe. Bog mu je namreč po upiranju Sari, da tega ne bo storil, obljubil, da bo tudi iz tega dečka naredil velik narod. Ko Hagari in sinu, ki blodita po puščavi, zmanjka vode, se Hagara odloči, da dečka tam pod grmom zapusti. Bog pa je videl njeno in dečkovo stisko, zato ji odpre oči, da najde studenec in tako dečka reši smrti.	žalost – Hagare, ker mora sina pustiti umreti (misel, da nima druge možnosti, saj ji je pošla vsa voda)	življenje nedopustnost uboja	glasen jok Hagare občutek nemoči in nelagodja, da bi gledala, kako deček umira
	strah – Hagare, ko zasliši božjega angela oz. angelov nagovor, naj se ne boji	življenje	glas dečka odprte oči Hagare

Tabela 2: 1 Mz 21,10-19 „Izak je rojen“.

Hagara se je, ko je dečka odvrгла pod grm, usedla nekoliko stran in glasno zajokala. Njena telesna občutja so bila skladna z njenimi mislimi in dejanjem. Morala se je uvesti in zajokati misleč: »Naj ne gledam, kako ta deček umira!« Prepoznamo pa lahko še en vidik telesa oz. vlogo, ki jo ima telo, in sicer v stanju, ko je Bog pri Hagari prepoznal strah. Bog je preko angela spregovoril s Hagaro tako, da je najprej nagovoril njen strah – in šele to, da je ni bilo več strah, je omogočilo, da ji je odprl oči. To ji je omogočilo spremembo prepričanja, ki ga je imela, da mora dečka pustiti umreti, ker zanj nima več vode, oz. prepričanje, da je deček že mrtev. Odprte oči ji omogočijo, da zagleda studenec in (u)vidi, da ima možnost, da lahko dečka in sebe reši.

ta način zavaruje, kadar ne želi, da družba v kateri je, vidi vse njegove strahove, potrebe ali šibkosti (194–195).

⁵ Drevo spoznanja lahko v tem okviru razumemo tudi kot temeljno moralno oz. etično orientacijo – kolikor določa odnos do Stvarnika in meje med Stvarnikom in nami samimi. Prvi, čisti in kakovostni odnos, ki naj bi ga človek gojil, je odnos do Stvarnika. V ta odnos pa so vključeni tudi vsi ostali odnosi (Gerjolič 2009, 23–24).

Situacija/okolščine/ položaj (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vred- nostna spoznan- ja, prepričanja	Vidiki telesa	
Prerok Habakuk moli, prosi usmiljenja, občuduje in hvali Boga ob tem, kar je videl in slišal o njegovih veličastnih in hkrati pretresljivih delih (v tem prepozna tudi jezo, srd in togoto Boga). Pretresen je ob tem, kar je videl in slišal o dnevu, ki prihaja, a se hkrati ne boji – saj tisti, ki veruje, bo rešen.	strah Habakuka – pred sodnim dnem, ki prihaja	življenje	sluh – odziv telesa ‚poslušam‘ glasno drgetanje ustnic to spozna preko ‚telesa‘, saj božji srd in jezo prepozna v glasu, hoji, teptanju	
	groza Habakuka – pred tem, kar je slišal in videl, da prihaja nad zatiralce njegovega ljudstva	trpljenje		tresenje telesa na mestu – ohromljen od občutka ogroženosti in nezmožnosti umika glasno drgetanje ustnic
	nemoč in tesnoba Habakuka	stiska		tresenje celega telesa na mestu in nezmožnost ukrepanja; onemoglost, občutek ‚trohnobe v kosteh‘, občutek utrujenosti
	veselje Habakuka	odrešenje		
	pogum: Habakuk v sebi čuti moč, ki je od Boga	vera, moč		‚noge kakor košutam‘ – občutek moči v nogah

Tabela 3: Hab 3,16–19 „Molitev in hvalnica“.

V tem besedilu lahko jasno vidimo, kako pomembno vlogo lahko telesna občutja igrajo pri prepoznavanju sodb ali prepričanj, ki jih imamo o nečem ali nekom in se pomembno tičejo našega življenja. Habakuk se namreč med molitvijo osredotoča na svoje telesne občutke in jih prepozna kot tiste, ki sporočajo nekaj pomembnega (zanj in za njegovo ljudstvo). Telo oz. poslušanje ga je na neki način celo ‚zbudilo‘, da je na svoja telesna občutja postal pozoren – ko je začel poslušati svoje tresenje in glasno drgetanje ustnic. Habakuk je v svojem tresenju in drgetanju ustnic prepoznal, da ga je strah Boga, njegove veličine in da je pretresen in ohromljen zaradi tega, kar je videl in slišal, da se bo zgodilo na dan, ki prihaja nad zatiralce njegovega ljudstva. Hkrati pa v sebi prepozna tudi veselje, ko občuti moč v nogah, ki mu jo daje Bog – saj Vanj veruje in zaupa, da ga bo tako kot preostale, ki verujejo, pred sodnim dnem rešil.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vred- nostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Jezus gre z učenci molit v vrt Getsemani. Jezus sluti, da prihaja njegovo trpljenje. Svojim učencem naroči, naj med tem, ko on moli, bedijo z njim, vendar ti trikrat zaspajo. V molitvi prosi Očeta, da bi šel ‚ta kelih‘ – trpljenje – mimo njega.	groza in osuplost Jezusa ob dogodkih, ki prihajajo	trpljenje	trepetanje
	žalost Jezusa ob tem, kar prihaja	življenje in smrt	trepetanje (Lk 22,44 opisuje tudi Jezusov znoj, ki je postal kot ‚kaplje krvi, ki padajo na zemljo‘.)
	razočaranje Jezusa nad učenci, ki so zaspali	zaupanje sodelovanje oz. vztrajanje skupaj	meso (telesa učencev) je slabotno: telo, ki prevlada nad voljo oz. zavestno odločitvijo težke oči in nemožnost spoznanja pomembnosti vztrajanja v molitvi

Tabela 4: Mr 14,33–41 „Jezus na vrtu Getsemani“.

Jezus z učenci pride v vrt Getsemani, tam občuti grozo in začne trepetati, kar lahko razumemo, da telesna občutja Jezusu predstavljajo podlago za razbiranje

sporočila. Preko telesnih občutij je Jezus ‚prejel‘ sporočilo oz. spoznal, da prihaja njegovo trpljenje. Učencem je to na neki način tudi poskušal sporočiti – ko jim reče, da je njegova ‚duša žalostna do smrti‘. Hkrati jih prosi, naj ostanejo budni in molijo, ti pa večkrat zaspijo. Telo je opisano kot slabotno v smislu, da prevlada nad voljo ali zavestno odločitvijo. Razberemo lahko tudi, da je vidik te slabotnosti telesa (občutek težkih oči) povezan s tem, da učenci niso bili zmožni spoznati pomembnosti vztrajanja v molitvi in pomena trenutka samega. Še en pomemben vidik je, da pri pogovoru z Očetom Jezus odide stran od učencev, se vrže na tla in moli k Očetu. Jezus se na Očeta obrača s celim telesom in z vsemi telesnimi občutji – z vsem, kar čuti in je. Lahko bi rekli, da preko svojega telesa in telesnih občutkov Jezus Očetu sporoča, da razume svojo nalogo in vlogo, da bo križan za odrešenje vseh ljudi – kar lahko prepoznamo tudi v njegovi prošnji, naj ‚gre ta kelih‘, torej trpljenje, mimo njega.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vrednostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Brata Abel in Kajn sta delala na polju. Prvi je pasel drobnico, drugi obdeloval zemljo. Vsak od njiju je Bogu daroval del svojega dela. Abel del drobnice in Kajn del pridelkov s polja. Vendar je bil Bog naklonjen le Abelovi daritvi. Kajn je zato postal jezen in brata Abela ubil.	jeza (sovraštvo, zavist) Kajna v odnosu do Abela	enakost/krivica, ker Bog Kajnovi daritvi ni naklonjen	upadel obraz Kajna
	razočaranje nad tem, da Bog ne vidi njegove daritve	naklonjenost Boga	upadel obraz
	krivda, ki jo občuti Kajn	vest	teža krivde, ki je telo ne more nositi; beganje, skrivanje, bežanje pred glasom (»glas krvi tvojega brata vpije iz zemlje k meni«)

Tabela 5: 1 Mz 4,3–13 „Kajn in Abel“.

V izbranem odlomku je prvo čustvo, kjer imajo pomembno vlogo tudi telesni občutki, čustvo jeze. Gre za jezo, ki jo Kajn občuti, ker Bog njegovi daritvi ni naklonjen. V tistem trenutku, ko je Kajn občutil, da njegova daritev ni sprejeta, in se razjezil, mu je upadel obraz. Bog razpozna, da pravega razloga za Kajnovo jezo ni in mu najprej reče, naj spremeni držo obraza (»Ali ga (obraza) ne boš vzdignil, če delaš dobro?«). Gre za priložnost, ki jo Bog preko telesa ponuja Kajnu, da spremeni svoje čustvo jeze. Ta jeza (in upadel obraz) pa je bila tako močna, da je kljub pozivu in opozorilu Boga (ki Kajnu reče, naj bo močnejši, naj gospoduje nad ‚poželenjem greha‘, da bratu Abelu ne bi storil žalega) Kajn jezo še najprej gojil in se ni mogel zadržati – brata je vseeno ubil. Telesna občutja so v tem primeru na odločitev Kajna bistveno sovplivala. Drugo močno izraženo čustvo je krivda, ki jo Kajn še huje občuti potem, ko je brata ubil, saj ga je pred tem dejanjem svaril celo Bog. Kajn svojo krivdo prepozna po občutju teže v svojem telesu, ko pravi: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi.« Gre za spoznanje, da takšna teža krivde presega to, kar bilo mogoče postaviti ob stran ali odpustiti.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vrednostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Jožef se da prepoznati svojim bratom, ki so ga prodali, ko je bil majhen deček. Ti so osupli nad tem, da ga vidijo živega – in je zdaj celo vladar. Jožef jim pravi, naj si ne očitajo, da so ga takrat prodali, saj je bil za tem Božji načrt. Bog jih je namreč želel vse ohraniti pri življenju, saj bo lakota, ki traja že dve leti, trajala še pet let – Jožef pa jim lahko pri tem pomaga.	žalost Jožefa v odnosu do bratov	družina	glasen jok (ni se mogel več premagovati)
	najprej osuplost, nato pa očitanje (občutek krivde) in žalost bratov v odnosu do Jožefa (prepoznal jo Jožef)	družina spoznanje krivičnega dejanja	nezmožnost govora Jožef jih povabi, naj stopijo bližje in jih pomiri
	olajšanje, odpuščanje ter veselje Jožefa in bratov	resnica (odpuščanje) in spoznanje resnice družina – ponovno srečanje bratov	oči vidijo usta, ki govorijo z drugimi poljubi in objemi Benjamina in ostalih bratov Jožefov jok v objemu Benjamina in ob bratih Benjamin joka bratje lahko znova spregovorijo

Tabela 6: 1 Mz 45,1–14 „Jožef se da spoznati“.

Jožef se da prepoznati svojim bratom in ne more zadrževati joka. Njegov glasen jok lahko razumemo kot sporočilo veselja, da vidi svojo družino, kar se v nadaljevanju zgodbe tudi potrdi s tem, ko vse brate poljubi in objame. Nadalje Jožef pri bratih prepozna žalost, pa tudi krivdo, ki jo občutijo, ker so ga prodali kot dečka: to se kaže v tem, da niso mogli spregovoriti z njim. Bili so namreč osupli, ko so ga prepoznali – in to jim je onemogočilo komunikacijo z bratom. Jožef jim pojasni, da je za vsem tem Božji načrt in da ga je sem poslal Bog, da bi s tem poskrbel za preživetje vseh. Naroči jim, da morajo zaupati svojih očem, da vidijo, kaj in kako govorijo njegova usta. Šele ko jih objame, vsakega posebej poljubi in z njimi joka, se bratom zmožnost govora povrne.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vrednostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Med gostijo, ki jo je priredil kralj Belšacar in na kateri je razkazoval razkošje ter gostom postregel v posodah iz jeruzalemskega templja, se pojavijo prsti, ki na steno izpišejo skrivnostno besedilo. Kralj pokliče svoje modrece, da bi to besedilo razvozlati, vendar so neuspešni. Zato kraljica, ki kralja obišče in prepozna, da je prestrašen, predlaga, da pokličejo Danijela, ki naj bi pisanje znal razložiti.	strah (prestrašenost) kralja	nadzor nad situacijo, oblast neznano (pomen besedila)	pobledelo obličje kralja kolčni zgibi so kralju popustili kolena so kralju tolkla eno ob drugega glasen govor
	strah kralja, ki ga prepozna kraljica; plašijo ga misli	oblast in nadzor – izguba	spreminjanje barve kože na obrazu nemožnost treznega premisleka

Tabela 7: Dan 5,1–12 „Belšacárjeva gostija“.

Belšacar ni bil Bogu pokoren kralj, kar priča tudi njegova velika gostija, na kateri so stregli v posodah iz templja. Ni ohranil niti svoje ponižnosti niti vere. Zato

mu Daniel očita, da so skupaj z gosti »pili vino in slavili bogove iz zlata, srebra, železa in kamna«. Njegovo prepričanje, da ima nadzor in oblast nad vsem ter da lahko kupi vse, prekine nenavadno sporočilo na steni. Ko kralj med gostijo zagleda prste, pišoče po steni, se prestraši: ne toliko roke, pač pa sporočila. Njegovo obličje pobledi, kolčni zgibi mu popustijo in kolena mu tolčejo eno ob drugo. Strah in grozo kralja spremljajo telesna občutja, tudi v smislu drugačnih (ozadnih) prepričanj, ki jih je kralj imel pred dogodkom. Strah preide v paniko, kar je razvidno iz tega, da Belšacar glasno zakriči, naj pripeljejo vse, ki bi znali besedilo razložiti. Strah postaja še močnejši, saj sporočila na steni ni znal razložiti nihče od njegovih modrecev. To prepozna kraljica, ko mu reče: »Tvoje misli naj te ne plašijo in tvoja barva naj se ne spreminja ...« Kraljica naroči, naj pripeljejo Daniela in Belšacarja opomni, da je prav on tisti, ki je od vseh najmodrejši in ga je kot takšnega prepoznal že Belšacarjev oče – sam pa je v paniki pozabil, koga poklicati.

Situacija (opis odlomka)	Čustvo (kdo proti komu)	Vrednote, vrednostna spoznanja, prepričanja	Vidiki telesa
Okoli Jezusa se zbere množica in ga spremlja. Med njimi je tudi žena, ki je že dvanajst let krvavela in si je želela ozdraveti. Ko se med množico dotakne Jezusove obleke, ozdravi. Jezus učencem naroči, naj povedo, kdo se ga je dotaknil. Ti so zbegani, saj je bila okoli njega množica, ki je nanj pritiskala – kako naj bi vedeli, kdo se ga je dotaknil?	zbeganost učencev	vednost	Jezus zazna, da je moč odšla iz njegovega telesa
	veselje žene od ozdravitvi	zdravje	ozdravljenje nemudoma začuti v telesu
	strah žene pred tem, da bi jo Jezus zaradi dotika kaznoval	lastno življenje	trepet telesa
		vera	žena se s telesom vrže pred Jezusa in mu prizna resnico

Tabela 8: Mr 5,21-43 „Jairova hči in žena, ki je krvavela“.

Pri tem primeru je zanimivo izpostaviti, da je Jezus spoznal, da se ga je nekdo dotaknil in zato ozdravel, preko svojega telesa – ko je zaznal, da je moč njegovo telo zapustila. In ko tega išče, dopusti, da žena sama prizna, da se ga je dotaknila in ozdravela, s čimer želi poudariti, da jo je ozdravila oz. rešila njena vera.

Primerov, v katerih ima telo v konfliktnih čustvenih situacijah ključno spoznavno vlogo, lahko v Svetem pismu najdemo še nekaj. Razvrstimo jih lahko tudi v nekaj širših kategorij. Prvo kategorijo predstavljajo primeri, ko Bog kaj sporoča (govori) preko teles določenih oseb (telo kot orodje, sredstvo komunikacije, Svetopi-semske osebe prepoznavajo Njegova sporočila in prisotnost preko lastnega telesa) – ko na primer Bog pokliče Jeremija za preroka (Jer 1,4-19). Podoben primer je tudi, ko Bog ‚zakrkné‘ srce pred spoznanjem in oslepi oči (2 Mz 9,12; 5 Mz 2,30; Jn 12,40), ko Bog nosi in usmerja kraljevo srce (Prg 21,1). Podobno tudi Ps 22,15-16 z opisanimi telesnimi občutji »Razlil sem se kakor voda, vse moje kosti so se razklenile. Moje srce je postalo kakor vosek, raztopilo se je sredi mojega telesa. Suha kakor črepinja je moja sila, moj jezik se lepi na nebo; v smrtni prah si me položil.« V drugi kategoriji so primeri oz. situacije, ko Bog govori preko ‚svojega‘

telesa – kot utelešeni Bog. V ta okvir med drugim sodi Jezusovo trpljenje in zdravljenje drugih s telesnim dotikom, npr. ko Jezus očisti gobavca (Mr 1,40-45), ozdravi sleporojenega (Jn 9,1-11), ozdravi sključeno ženo (Lk 13,11-13) itd. Podobno Ps 18 (dim iz nosnic, ogenj iz ust in bruhanje ognja). V tretji kategoriji so primeri, ko osebe v Svetem pismu svoja sporočila drugim osebam sporočajo oz. posredujejo preko svojega telesa, npr. ko faraon „zakrkné“ svoje srce (2 Mz 8,11) ali ko Sedekija „otrdi“ tilnik in zakrkné srce, ostane Bogu nepokoren, v tej nezvestobi pa mu sledijo tudi preostali veliki duhovniki (2 Krn 36,11-14). Podobno Ps 10,7 govori o ustih, ki so polna kletev, prevar in zatiranje, in o tem, da se pod jezikom nahajata zloba in zlo. Četrto kategorijo pa predstavljajo situacije, v katerih Bog kaj sporoča oz. posreduje preko teles živali, npr. ko Gospod odpre usta oslici, da je lahko spregovorila (4 Mz 22,21-35), ko je Gospod požvižgal muhi, /.../ in čebeli, da pridejo /.../ (Iz 7,18-19), pripelje nadloge, kobilice, muhe (4 Mz 10,4; 2 Mz 8,17), ko Jezus ozdravi obsedena tako, da dovoli demonom iti v svinje, te pa planejo v jezero in se tam utopijo (Lk 8,30-37).

4. Zaključki

V prejšnjem razdelku smo načrtali okvir in metodologijo raziskovanja ter analizirali izbrane situacije v Svetem pismu, kjer smo lahko ugotovili, da igrajo pri čustvih pomembno vlogo telesni občutki, saj omogočajo določena spoznanja, ki jih prej ali ni bilo in so omogočila nova, drugačna spoznanja ali pa so bila prisotna v ozadju in jih je posameznik preko telesnih občutij lahko prepoznal. Na koncu razdelka smo podali še nekaj konkretnih izhodišč, ki lahko služijo kot podlaga za nadaljnje raziskovanje te tematike. Hkrati smo s tem pristopom pridobili tudi bolj celosten pogled na izkustvo človeka v odnosu z Bogom in s tem dodatno odstrli razsežnosti razvijajoče se teologije čustev. Pomembno je, da lahko na ta način tudi pokažemo in razumemo, kako vera sama in z njo povezan niz čustev (veselje, mir, upanje, pa tudi občutek dvoma, negotovosti ali strahu) vključuje razsežnosti telesa.

»Življenje svetega Frančiška Asiškega je še posebej brezkompromisen primer, kako lahko telo nosi pečat verskih misli. V svojem telesu je celo prevzel podobo križanega Kristusa. Ne da bi domnevali, da je takšna telesna preobrazba ideal za vse, se nam zdi Frančiškova duhovna praksa razumljiva, če jo lahko povzamemo s temi besedami: Jezus v njegovem srcu, v njegovih ušesih, v njegovih očeh, v njegovih rokah in, končno, v vsem njegovem telesu. Za takšno osebo versko prepričanje ni zgolj intelektualna zavezanost, niti ni v osnovi stvar oblikovanja neke predstave o značaju drugega sveta. Gre prej za način, kako se spoprijeti s čutnim svetom, tako da tisto, kar ima končno vrednost, ni daleč, ampak se nam predstavlja tukaj in zdaj v čutnih pojavnostih.« (Wynn 2013, 198)

V prispevku smo nakazali, kako ima lahko telo podobno spoznavno vlogo, ki zadeva kultiviranje čustev, in kako to vlogo zaobjeti v okvir teologije čustev. Čustva

namreč religiozna izkustva in doživetja – npr. v trenutkih molitve, čaščenja ali srečanja s presežnim – pogosto spremljajo. Ti čustveni odzivi lahko prepričanja oblikujejo in krepijo ter zagotavljajo subjektivni občutek povezanosti, transcendence ali občudovanja. Hkrati čustva vzpostavljajo del etičnega okvira in so povezana z etično zaznavo, odločanjem in delovanjem, kot ga določen verski okvir narekuje. Nenazadnje so čustva sestavni del obvladovanja življenjskih izzivov in negotovosti – pri tem vidiku pa je s čustvi pospremljena tudi vera, ki je usmerjena v tolažbo, predanost ali upanje.

Reference

- Borgman, Brian S.** 2009. *Feelings and Faith: Cultivating Godly Emotions in the Christian Life*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- Centa Strahovnik, Mateja.** 2022. Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:611–621. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/centa>
- Gerjolj, Stanko.** 2009. *Živetj, delati, ljubiti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Huber, Stefan, in Matthias Richard.** 2010. The Inventory of Emotions Towards God (EtG): Psychological Valences and Theological Issues. *Review of Religious Research* 52, št. 1:21–40.
- Kim-van Daalen, Lydia Cornelia Willemina.** 2013. Emotions in Christian Psychological Care. Doktorska disertacija. The Southern Baptist Theological Seminary.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2006. Precipitous Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion. *Archive for the Psychology of Religion* 28:3–47. <https://doi.org/10.1163/00846720677832616>
- Lester, Andrew D.** 2003. *The Angry Christian: A Theology for Care and Counseling*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- McGrath, Alister E.** 2011. *Christian Theology: An Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- McLarty, Jane.** 2008. Reviewed Work: Faithful Feelings: Rethinking Emotion in the New Testament by Matthew A. Elliott. *The Journal of Theological Studies* 59, št. 1:261–63. <https://doi.org/10.1093/jts/flm092>
- Nussbaum, C. Martha.** 2001. *Upheavals of Thoughts: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Roberts, Robert C.** 2007. *Spiritual Emotions: A Psychology of Christian Virtues*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Simonič, Barbara, Mateja Cvetek, Robert Cvetek, Christian Gostečnik, Drago Jerebic, Saša Poljak Lukek, Tanja Repič Slavič in Nataša Rijavec Klobučar.** 2018. Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom v povezavi z religioznim soočanjem ob ločitvi. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:219–235.
- Solomon, Robert C.** 2003. Emotions, Thoughts and Feelings: What is a “Cognitive Theory” of Emotions, and Does it Neglect Affectivity? V: Anthony Hatzimoyis, ur. *Philosophy and the Emotions*, 1–18. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2022. Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:547–559. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/strahovnik>
- Voorwinde, Stephen.** 2005. *Jesus’ Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?* London: T&T Clark International.
- Williams, Sam.** 2003. Toward a Theology of Emotion. *The Southern Baptist Journal of Theology* 7, št. 4:58–74.
- Wynn, Mark.** 2013. *Renewing the Senses*. Oxford: Oxford University Press.

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
✧ občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu ✧
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 597—610

Besedilo prejeto/Received:02/2023; sprejeto/Accepted:05/2023

UDK/UDC: 2(100):004.9

DOI: 10.34291/BV2023/03/Zaluchu

© 2023 Zaluchu, CC BY 4.0

Sonny Eli Zaluchu

Theological Insight of Digital Religion *Teološki vpogled v digitalno religijo*

Abstract: This research aims to analyse the emergence of digital religion from its historical root, to formulate its definition, and finally build the theological construction on how religion and digital media are closely related and mutually influence the contemporary community. Using the integrated critical thinking approach in the literature review, the conclusion can be drawn that the theological perspective of digital religion is crucial. The traditional construction of how to behave according to the religion being followed has to broaden its horizon and cover the explanation of divinity in media digitalization. It is necessary to be done so that the religious congregation and even the academicians accept it as part of the divine work in the 21st century and still maintain it in the path to keep the Christianity faith. This research investigates and contributes to the thinking collaboration of theology and computer sciences in digital theology.

Keywords: digital religion, digitalization, religion, internet, online religion, contemporary faith, digital theology

Povzetek: Namen raziskave je analizirati pojav digitalne religije od njenih zgodovinskih začetkov, oblikovati njeno definicijo in na koncu zgraditi teološko konstrukcijo o tem, kako so religija in digitalni mediji tesno povezani – in na sodobno družbo tudi vzajemno vplivajo. Z uporabo metode integriranega kritičnega mišljenja v pregledu literature je mogoče sklepati, da je teološka perspektiva digitalne religije ključna. Tradicionalna struktura, kako ravnati v skladu z religijo, ki ji sledimo, mora svoje obzorje razširiti in zajeti razlago božanskosti v medijski digitalizaciji. To je nujno, da jo bodo verske skupnosti, pa tudi znanstveniki sprejeli kot del Božjega dela v 21. stoletju in jo na poti ohranjanja krščanske vere še naprej podpirali.

Ključne besede: digitalna religija, digitalizacija, religija, internet, spletna religija, sodobna vera, digitalna teologija

1. Introduction

The world has changed totally in the era of the Internet and communication technology which comes along with it. Since the Internet is present in humans' lives, a variety of new technologies related to the Internet have taken turn to appear with the speed which gives humans no option but to adapt with it. Mansour (2022a) explains the impact of this phenomenon. The development of that digital technology creates a new era where a real life is mixed with the virtual world in the daily life. This is caused by the blurred boundary line between the real world and the virtual world in explaining the perception of humans on reality. The Internet which at first was understood as the physical reality existence has changed to become a new world that even exceeds reality. That world has no geographical boundary, is without the wall of barrier, is accessible, and has the space construction exceeding the physical space dimension.

The digital technology trend brings consequences in a form of social and cultural change. Human behaviour experiences a shift following the universal ongoing change. Martono (Martono 2021, 17) and Sztompka (2017) explain that one of the reasons causing the social change is the discovery of new findings in life in a form of technology having the impact toward the change of the human interaction. The findings influence human behaviour in all dimensions, creating a broader horizon and touching all levels existing in the community. The digital technology has changed and led the community into a new situation in doing the activities, such as doing business, working, learning, playing, communicating, including the way people embrace their religion and carry out their religious practice. Tsuria (2021) concluded that the Internet and technology accompanying it have given a very real impact toward not only every individual but also institutions, starting from family, education, government, and religion. Digital segmentation influencing individuals and institutions mutually contributes to the role in the conceptualization and birth of digital religion.

As a new way of embracing a religion, this paper will report on the research about the theological aspect of digital religion. There are not many researchers conducting this kind of research because the discussion on the same theme is more on the practical aspect, just like what Hutching (2007) did; the example is reporting on how the religious practice activities have shifted into online activities during the pandemic. Furthermore, the examples are the research results reported by Campbell and Virtullo (2016), Helland (2005), Lovheim (2014) that indeed bring out the theme on digital religion but focus more on the historical aspect of the birth of such a phenomenon, its connection with technology and the role of communication media in religion as well as the impacts incurred by it. Siuda (2021) showed a little difference and progress by presenting the research on the digital religion mapping so that everyone can understand the existing categories in this topic. Therefore, this research will fill in the gap appearing in the previous research that has not touched the theological aspect at all.

The theological perspective of digital religion is very important. The traditional construction of embracing a religion so far has had the established and stable

theological foundation. However, with the presence of media digitalization, it is necessary to have new explanations in the midst of the religious congregation and even among the academicians so that such a phenomenon can be accepted as part of the Divine way of work in the 21st century and can maintain it in the path to keep the Christianity faith (Zaluchu 2022). Certainly, on one hand, there are controversial things happening every time there is a change going on in the Christianity, and the theological foundation will become the filter which will form the understanding of the Christian people on the matters allowed to occur virtually and, on the things, maintained in the physical form. On the other hand, the theological perspective will end or at least minimize the tension and controversy happening among the religious congregation on the role of technology in religion. Therefore, what becomes the main objective of this research is to analyze the theological concept of digital religion.

2. Method

To achieve the research objective mentioned above, there were several steps of analysis carried out. First of all, the paper will explain the historical root of digital religion. Afterwards, it will formulate the definition of digital religion as the benchmark to do discussion and analysis. The last step is to discuss the theological concept, starting from the controversy of refusal toward the conceptual agreement. The entire way of thinking and the procedure of qualitative analysis apply the critical integrated approach as described by Gilbert (2018) via the literature review (Vera 1991).

3. Discussion

3.1 The Historical Root of Digital Religion

The term digital religion did not just appear suddenly. Referring to the study conducted by Heidi Campbell (2013a) in her book entitled *Digital Religion – Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, it is revealed that there are four historical waves of media involvement in the religious practice. The embryo of the first wave appeared when the Internet started to be involved by religious institutions as the extended medium of the offline traditional religious practice into the online one. The theoretical construction in this wave was still centered in the descriptive effort to explain the online phenomenon and the migration of religious practice into new ways. Campbell stated that at the beginning the Internet technology was used as the medium to facilitate religious discussion in a form of a mailing list, the discussion groups with networking. In this phase, the Internet seemed to facilitate religious discussion, dogma dissemination, and the spread of other religious information. The digital community from the religious

congregation was formed in this era. Then, the second wave emerged when religion and digitalization were brought at the conceptualization level. The Internet no longer only facilitated religious information or discussion but also became the new medium to preach and carry out the religious rites and rituals. In this phase, new and creative forms have appeared in the middle of the community on religious practice both functionally and existentially.

Web and the Internet have become a wide place, where the ideas on God echo, where faith can be formed, and where collective spirit in spirituality emerges collectively (Chama 1996). The second phase is the categorization phase where various concrete typologies are attached as religious identity. This categorization aims to identify the trend happening in the online religious practice.

The third wave is the interconnection phase between the offline and online religious practice explained into various theories and method identification. The theoretical conceptualization appearing in the third wave aims to build the analysis toward the offline religious community in relation to the presence of new media facilitating the conventional religious practice. In the analysis of Campbell (2013b), nowadays humans have arrived at the fourth wave. In this phase, deeper exploration on digital technology implementation is performed to embrace, carry out, and support religious practice. This wave leads to the negotiation of religious actors between the offline and online lives, and how the two lives are mutually related, complete, and support each other. This wave brings new concepts about how to embrace a religion in the contemporary community where media have taken over many things whether they are at the macro or micro level, or whether they are sacred or profane. Referring to that historical explanation, it can be concluded that digital religion is the result of technology and Internet media involvement in religiosity practice.

Media involvement in the practice of religiosity both individually and institutionally is transformational where the offline religious ways or conventional religious ways are conducted with the new ways conducted online via the Internet. The use of the Internet for the religious interest has begun since the Internet was present in the middle of the community for almost three decades. At the beginning, the Internet became the space to discuss rituals and beliefs in the 1980s. Various discussion forums emerged in the Internet networking. This was also followed with the establishment of specific religious online conversation groups. Afterwards, the use of the Internet developed in the 1990s with the presence of the religious groups, and many more religious resources could be found online. Virtual church started to be established. From the beginning of the 2000s up to now, the use of the Internet for the interest of religion has been vast and very deeply integrated. The churches not only have the websites but also start the full digital service. The Internet has become an inclusive part of the church spiritual service and other religious institutions. Following the technology media providing various platforms, almost all spiritual resources, performances, content (preaching, religious rituals, songs, the learning of the Bible), and even the pastoral service have shifted into the digital service (Campbell 2011a; Hutchings 2011;

Mullins and Schmitt 2011). Thus, it can be concluded that the era of digital religion has begun when the elements of classical religion have been transformed into digitalization.

Several characteristics of the transformation, among others, can be seen as follows. First, the Internet has completely become the medium of religious information. In its report on Pastor's and the Internet, Barna Group presented the data that there has been a significant increase of data on the use of the Internet for the interest of religion and the search for religious information. The survey also discovered that besides the pragmatic usage, the priests use the Internet to prepare their preach and do preaching, give service, and build the pastoral relationship, including the interaction through conversations, discussion, prayers, and counselling. It is concluded by Barna that the Internet has become and will continue to become vital to build connection, to outreach, and even to do mental counselling without paying attention to the form, size, location, or demography of the church (Barna 2015). The descriptive report of Barna has clearer meaning through the research of Helland that sociologically observes that the wave entering the virtual world has become the trend among the religious organizations. They have made the Internet and all new things from the World Wide Web as the place of presence, the control tool, and the media to state the authority on the environment that keeps on growing and developing. The perspective of Helland is also similar to see that the progress of the Internet has become the trigger for social change where every individual either embracing an official popular religion or not has made the digital world as a new environment to state various expressions of their religion freely (Helland 2004). Relying on the findings of Barna and the analysis of Helland, it can be concluded that the Internet can become the new spiritual environment for the contemporary community.

3.2 Conceptual Definition

Digital religion cannot be seen etymologically merely by uniting the definitions of the words "digital" and "religion." Digital religion is a cultural product born out of the contemporary community, with technology as part of its life. In this case, the community and digital technology have mutually influenced each other in connection with religion. Therefore, it cannot be separated from the community contextual situation. Religion and religious practice have affected the community via digital technology. On the contrary, the community contextual situation brings changes toward the way to embrace a religion and its implementation in the practice (Grant and Stout 2019). The integration between digital technology and religion eventually creates a much bigger picture on the religiosity trait of a community and all are summarized in the concept of digital religion. This integration pattern is dynamic and leads to the change after change because the digital technology itself is not a static product, but it develops more and will be more involved in religious institutions and practice. Based on that, the theoretical construction of digital religion cannot be defined in the etymological approach, but it has to be considered as a complete concept explaining the phenomenon of embracing

a religion for the modern community.

Campbell (2013) explained that digital religion does not only refer to the religion presented and articulated online but also refers to how the digital media and space are established and formed by religious practice. Campbell (2013) realized that the concept of digital religion at the beginning was used to explain the presence of religion at the border of the virtual world. However, its definition then expanded to explain the type of community and new religious rituals showing that there is alliance between computer technology and religion in the spiritual life in the virtual world. Campbell (2013) seems to agree with Bauwens (1996) stating that in the virtual world, the active spiritual life keeps going on, although it is realized that this term has been applied a lot in various contexts based on the approach of each discipline. Dawson and Cowan (2004), for instance, use this term to identify religious organizations or groups existing in the virtual world. Nonetheless, for Meyer (2013), digital religion is not just related to the religious mediation digitally. Beyond mediation, digital religion is an extended product of how to embrace a religion in an analog way because it is present in a space called cyberspace. Even though it resembles a physical space, religious cyberspace is the imitation prototype of the real world (physical world) used for the interests of religion and spirituality. As explained by Helland (2005), digital religion is not merely about embracing or practicing "religion" in the digital format and performance, but it also talks about the presence of a new religious space where there are various mixtures of all the cultural components of the contemporary community.

If religious practice has so far taken place in the real physical public space, now there is a significant transition happening with the emergence of the physical space imitation or the virtual world that also becomes a human religiosity medium. In this case, the thinking of Helland (2005) seems to have the tendency toward the exposition of Campbell (2013) that digital religion is more appropriately associated as "religion-web," than a constructive proposal on "the third digital space" (Hoover and Echchaibi 2012).

To deal with definitive diversity, a middle ground has been built by Campbell (2013), and it functions also as the inter and intra disciplinary concept. Quoting the complete explanation on the word "definitive" from Campbell, digital religion is a technological and cultural space appearing when the offline and online religious domains are mixed and mutually integrated. In this definition, Campbell describes digital religion as a bridge connecting and expanding the online religious practice and space into the offline religious context and vice versa. Inside of it, we can see the mixture of online cultural traits (such as interactivities, convergence, and content produced by audience) and traditional religion (such as the belief pattern and rituals related to the historical foundation and community). Campbell (2013) agreed with Hoover and Echchaibi (2014) that suggested that when the traditional religious practice is carried out wholeheartedly and encounters with digital culture, a "third space" is formed, so a new meaning appears. It can be concluded that digital religion explains not only how digital technology and culture form religious practice and faith but also how religion attempts to make

the new media context as the culture with the established ways and faith on the reality trait and a bigger world.

From the variety of definitions and perspectives above, it can be concluded that digital religion has two definitions. First, it is a term to explain the role of digital technology in its endeavor to facilitate religious practice and faith. Referring to this definition, digital religion is understood as technology mediatization toward religion and its practice. Moreover, for the second definition, it is considered a little bit more advanced and complex because religion is not only understood as something mediated, but it also unites hybridlike and becomes inclusive both epistemologically and in its practice so that its conceptual construction does not stand by itself but is part of a vice versa relationship between something classical-traditional and something digital-based. Both of those definitions provide guidance that in the digital religion concept, the Internet is not only a facilitator but also an important part in the contemporary religious discourse.

3.3 Theological Construction

There are two main parties which are contrary to one another in viewing digital religion theologically. The first party is the hardliner Christian group that refuses any form of religious digitalization. Their main reason is very rational, although it is normative. According to them, online religious practice cannot be considered to be able to replace the authentic experience when carried out offline. The main issues they reveal are the rite authentication, liturgy, and sacrament, as well as theological truth. This party seems to be represented by, for example, the thinking of a priest in Silicon Valley named Jay Y. Kim in his book published by InterVarsity Press in 2020 entitled *Analog Church: Why We Need Real People, Places, and Things in the Digital Age*. What is interesting is that the same author in 2022 published his newest book entitled *Analog Christian: Cultivating Contentment, Resilience, and Wisdom in the Digital Age*. The first book was written by Kim during the world transition era from one hundred per cent isolation era to the limited isolation era through the presence of the hybrid system in religious activities. Meanwhile, the second book was written after the world pandemic is declared as endemic by many countries in the world. The main thesis conveyed by Kim in his book on Analog Church is that the physical or onsite religious activities like in the era before the pandemic happened are the real, authentic religious activities which are more suitable according to the Bible and remain needed.

According to Kim (2020), there are many church leaders that have done the best things, but they are encouraged by myths believing that new things are always better than the old ones. This is what Kim calls as the relevance trap that brings the church to fall by sacrificing many things and judging those many things with the digital and technological perspectives. All of these have been triggered from the response of the church toward changes and such changes referred to have been done many times previously, such as adapting and following the culture of the era. The main argumentation from Kim centers at the transcendence and not at relevance. In other words, since the Christian church was established

in the era of apostles, the Christian religious institutions have invited people to experience transcendence and relevance. Although it is admitted that relevance cannot be ignored, the message of transcendence in the church is related to life and daily situation of the people that serve the church. The ways to deliver the message of transcendence always have the reverse and uncommon pattern. For instance, the main becomes the last and the last becomes the main, the rich become the poor and the poor become the rich, where foreigners feel that meaning is owned and all that become allies can encounter something that is totally different from the familiar things that tend to repeat. Hence, Kim (2020a, 8–14) challenges the church that the reverse thing can be done by the church in this digital era, which becomes the invitation to become analog and to escape from digital hiding, for the sake of bridging the separation caused by technology, and to become humans together with others in the truth meaning, gathering in the alliance to be changed and transformed in the real time in the space in between and with the real ways. All that identification becomes the main foundation of Kim's claim that coming into contact with one another in an alliance, introducing each other, laughing together, and having the real interaction can only be carried out in an analog meeting. The same presentation in the digital era is actually the deceit of technology which makes everyone become more impatient, shallower, and more isolated. That is the effect of the digital technological performance that always offers three things, namely speed, choices, and individualism. McKnight (in Kim 2020) wrote in the preface of Kim's book that the analog church theology follows the Christ incarnation pattern that God sends a very mighty important message to humans accepted in the physical condition through Christ that is incarnated. He sent His child born through the womb of a woman physically, to serve the real world and gather his disciples and the real people with the real body to follow Him. He even died on the Cross as something real. The event is not engineered or a fake simulation. With all of these realities, it is seen that God revealed Himself in something analog, not something digital. His messages were written and delivered via papyrus scrolls, printed or in a form of files, but the essence of the messages is His real personality since birth, living and showing His works, dying, reviving, and then ascending to Heavens, even when someday He will return. All those are the chain of real and physical events. Therefore, McKnight in Kim (Kim 2020b, 5–7) firmly refuses all introduction of Christ to be conducted outside the physical reality because going to the church physically cannot be replaced digitally. What is important about the life of church is that all are physical: knowing, loving, doing ritual activities, listening to preaches, singing, and worshipping God, walking toward a tribune to receive communion; all those are the things which make the church as church. In other words, the real church just refers to the church conducted offline or called analog church. Digital technology might be able to imitate all real church activities in its physical form, but when we refer to the thinking of Kim (2020) and McKnight (in Kim 2020), what is being offered is merely a symbolic "deceit" that will make people remain isolated in its digital connection in the digital church.

Even though he does not directly refuse the presence of digital religion, Beaty (2022) in his review in his book entitled *Celebrities for Jesus: How Personas, Platforms, and Profits are Hurting the Church* showed the drawbacks that are present as the supporters of church digitalization do not even realize them. The emergence of the Christian famous people and religious celebrities have developed the great publicity through digital media to produce the incredible public influence effect. This behavior has started to appear from the local church level or from the national or even international level; in other words, those spiritual influencers have effectively stated to their followers, "Follow me like I follow the Christ". However, the hidden motivation behind that fame turns out to lead to their own interest, without the spiritual maturity and accountability, having contradictory shadow sides with the essence of the Bible (Beaty 2022).

The Christian famous people and spiritual celebrities unexpectedly become part of Kim's (2020) fear on the digital technology impact for the church because they all develop the social power without any closeness and they seem to be in alliance, but they are actually isolated. These people do not really talk to fellow humans, but they just talk in front of a camera mediating the message digitally in the private space of everyone. The results are the abuse of power, personality investment, and individual glorification, and most of all fixation toward profits. Turkle (2017, 1) made an important note that technology is truly full of temptations because it always offers what humans desire the most. It is realized via technology that it is easy to control humans due to their vulnerability and desires. Hence, what occurs in digital connections is loneliness and fear of intimacy. Digital connections seem to be friendly, but they offer friendship illusions without the real friendship demands. All connected in the digital network actually make humans become more isolated and hidden from one another, even when everyone seems to be together digitally.

From all those opinions, it can be concluded that refusal and critical attitude toward digital religion generally have the starting point from theological authentication of things that at the beginning took place physically and then are changed and/or facilitated or mediated digitally. However, the perspectives about this are not uniformed. The group that supports digital religion embraces the theological theme that God works in and via technology. Even though there are matters that cannot be replaced digitally, it does not mean that the church mediation by technology has to be rejected completely. The main dictum conveyed is the worldview that digital technology achievement, in fact, will assist the church to realize the vision and missions of God's kingdom with new ways adjusted with the era situation.

In her book entitled *@Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds*, Teresa Berger (2021) presents moderate thinking. She explained that actually there is no essential theological claim as the reason about humans in their religious activities which is stated not applied in digital mediation. The reason is simple. Self-existence formed and done in prayers through a variety of mediations still has the unchanged claim of basic theology. The point is that this claim understands that

human creation orientation always directs to and is the indelible longing for God. However, this longing exists in the life very much wounded by sins, and it is difficult for humans to direct themselves toward God. The incarnation of God's words in the flesh through Christ and the redemption He did on the Cross eventually set humans free from the chain of sins and accepted the answer from the deep longing. Digital mediation is just a different way to express the longing. Thus, in the end, there is no reason that human existence becomes zero just because the mediation of their religious activities involves digital media (Berger 2021). As a result, for Berger (2021), the real issue with the theological approach is not with the human existence but with the way humans choose to express their existence. That happens because digital technology mediates the contemporary subject formation with a certain way. When that "certain way" turns out to be different from what has been theologically understood so far, the root of the issue has become clearer. It means what is necessary is actually theological construction.

Siuda (2021) reported a research result on the mapping of digital religion. In one of his conclusions, he stated that at this time, separating the religious activity space between offline and online is very hard to do. Both offline and online spaces have been mixed or obscure so that it is necessary to have a conceptual framework. The idea on the conceptual framework can be applied in the theological scope. In other words, what is needed in reading and analyzing digital religion, before everything is going too far and wider, is a theologically conceptual framework.

The most interesting and comprehensive proposal on this matter has been prepared by Sutinen and Cooper (2021, 1–9) that have formulated the theologically conceptual framework in four concepts, namely what is called as digital theology, why digital theology needs to be understood deeply, how to conduct this research topic, and what is the future of digital theology like. Both of the writers built a very realistic and appropriate argument. The proliferation of Information Technology (IT) for the last thirty years encouraging fast change in every aspect of community lives (the way humans live life, work, learn, and seek for information, socialize, build intimacy, interact in family and in doing religious activities) has adapted with the newest technology. However, that fact leads to disparity in documentation. The discourse on the role of technology in various classes of community is available many more than that on the role of technology in faith expression. The works by Campbell, Hutchings, Hojsgaard, Dawson, O'Leary, Tsuria, Horsfield, and others have just appeared in the last ten years (Campbell and Tsuria 2021; O'Leary 1996; Wallis 2003; Helland 2004; Hutchings 2017). The works of those writers are limited as they present only the communication analysis, and very few really discuss the theological area. Therefore, a theologically conceptual framework is required because the phenomenon of digital religion has developed in the technological integration exploration phase in the religious phenomenon. Hence, theological conceptualization intellectually made is absolutely required.

The main thesis as the foundation of all those things above is to place Digital Theology to focus on the faith expression, similar to what happens in various Chri-

stian theological classical fields that have been studied so far by the academicians, such as exegesis and hermeneutics, systematic theology, church history, and practical and pastoral theology. Sutinen and Cooper (2021) also showed their academic position and attempted to escape from the gray area that has impeded the theologians all this time. Both writers firmly agreed that the connection between faith as spiritual and intellectual conviction, and the real expression as credo, doctrine, or concrete behavior becomes the foundation to facilitate the formation of theological dialog toward the computer science to become Digital Theology.

In the effort to construct the definition of digital theology that is capable of becoming the medium of all relevant disciplines of science, Sutinen and Cooper (2021) refer to four concepts of the definition proposed by a number of references. The following is the summary. The first definition is formulated by Steinhart (2012, 133). The formulation of the definition is more theoretical and very technical by stating that digital theology as the theology built from artificial intelligence, digital network, and virtual reality. The definition resembles more like the Apocalyptic AI theological approach. The second definition is formulated by Kolog, Sutinen, and Nygren (2016). Their definition is briefer and more concise that digital theology is technological integration into the understanding of the divine concept and the formation of the religious basic idea. The third definition is more comprehensive compared with the previous definitions formulated. Phillips, Schiefelbein-Guerrero, and Kurlberg (2019) formulated that digital theology is the use of digital technology to communicate or teach theology as the traditional academic subject, theological research which is made possible by digitalization or digital culture, the involvement of theological resources that is intentional, sustainable, and reflective with digitalization or digital culture and a reassessment of prophetic digitalization in the bright light of theological ethics. The last reference is the definition formulated from an unpublished paper written by Cooper, Mann, Sutinen, and Phillips (2021). These four writers agreed that digital theology is the field applying questions and the method of computation at a subject in theology (for instance, the sentiment analysis toward the Bible; determining church activities with geo-location metadata); and/or applying questions and the method of theology to computation (for example, theological reflection on the social media impact on the adolescent period).

Based on the references of the definitions above, finally Sutinen and Cooper (2021, 17) formulated the new construction of the digital theology definition as the field of study drawing from the disciplines of computer science and theology, where we can find the application of theological thinking and ethics in the field of digital technology; the application of the computation thinking and the design, process, and approach into the field of theology; the application of digital technology in the practice and study of theology; facilitating the making of faith meaning through a digital expression; and applying the research approach at the intersection of computer science and theology. Relying on various definitions above, eventually we can see a picture showing the position of digital religion at the intersection of two disciplines of sciences, namely theology and computer sci-

ce. However, the definition formulation is actually not really too theological and technical, or perhaps it is because of the trait of theology in this discipline that is combined with another discipline. A similar thing also happens to a brief definition revealed by Savin-Baden (2022) that digital theology is “the use of digital to study theology”.

From this definition, we can eventually see that there is actually awareness among the academicians and practitioners of social sciences, computer science, and especially theological science that digital religion is not a made-up concept, but it has a theological framework than can be held accountable academically. Those various definitions show that there is awareness in the understanding of the experts that the incision of those two disciplines of sciences, besides being considered as a new thing and being trapped at technical matters, still requires serious in-depth understanding toward its theological dimension more than its computational technique. Nevertheless, it is obvious that there is accountability of science that digital religion is part of digital theology that certainly will experience conceptual development in the future.

4. Conclusion

The presence of theological construction of digital religion will become a discourse that assists anyone, particularly the religious congregation and the academicians, to position themselves in the divine accountability. The experts have stated their opinions that the fields of religion and media have covered a number of elaborations and explorations in a form of both oral transmission and textual practice in religious tradition, have developed to become part of media, and are represented into the digital platform. This proves that currently there is a connection mutually influencing between religion and media. Viewed from the historical context and contemporary reality, the connection is positively correlated with the historical development and human culture. Indeed, God does not exist in the Internet, but the Internet has become the tool aiding Christianity to reach its missions and helping religious people to grow and live their religious life in many situations. Understanding becomes very important. Viewing the Internet as the deliberator, the oppressor, or the instrument in the framework of digital religion is very much related to the starting point from how far humans or religious congregation build their theological concept on such a phenomenon. The involvement of Christian theology with the Internet has to see the Internet as daily reality created by humans as the natural agents and considers that people believe Christians are called to live accountably in their environment. Theology no longer stands on its own and is merely about the relationship between humans and God. Now there is a technological bridge facilitating the relationship. It is God’s words in the 21st century through human intelligence so that religious congregation do not materialize God or worship technology as God. On the contrary, they will believe in God more that He is in Heavens, which is also called the virtual world, but He is real in faith.

References

- Awuni Kolog, Emmanuel, Erkki Sutinen, and Eeva Nygren.** 2016. Hackathon for Learning Digital Theology in Computer Science. *International Journal of Modern Education and Computer Science* 8, no. 6:1–12. <https://doi.org/10.5815/ijmecs.2016.06.0>
- Barna Group.** 2015. Cyber Church: Pastors and the Internet. Barna. 11. 2. <https://www.barna.com/research/cyber-church-pastors-and-the-internet/> (accessed 26. 5. 2023).
- Bauwens, Michel.** 1996. Spirituality and Technology: Exploring the Relationship. *First Monday* 1, no. 5. <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/496> (accessed 26. 5. 2023).
- Beaty, Katelyn.** 2022. *Celebrities for Jesus: How Personas, Platforms, and Profits Are Hurting the Church*. Ada, MI: Brazos Press.
- Berger, Teresa.** 2021. *@Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds*. New York: Routledge.
- Campbell, Heidi A.** 2011. Internet and Religion. In: Mia Consalvo and Charles Ess, eds. *Handbook on Internet Studies*, 236–250. Oxford: Blackwell Publishing Inc.
- . 2013a. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge.
- . 2013b. Introduction: The Rise of the Study of the Digital Religion. In: Campbell 2013a, 1–21.
- Campbell, Heidi A., and Alessandra Vitullo.** 2016. Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies. *Church, Communication and Culture* 1, no. 1:73–89. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181301>
- Campbell, Heidi A., and Ruth Tsuria.** 2021. *Digital Religion*. London: Routledge.
- Chama, Joshua Cooper Ramo.** 1996. Finding God on the Web. *Time* [New York], Dec. 16, 52–59.
- Cooper, Anthony-Paul, Joshua Mann, Erkki Sutinen, and Peter Phillips.** 2021. Understanding London's Church Tweeters: A Content Analysis of Church-Related Tweets Posted from a Global City. *First Monday* 26, no. 9. <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/10594> (accessed 25. 5. 2023).
- Dawson, Lorne L., and Douglas E. Cowan.** 2004. Introduction. In: Lorne L. Dawson and Douglas E. Cowan, eds. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, 1–16. London: Routledge.
- Gilbert, Marvin.** 2018. Integrative Critical Analysis. In: Marvin Gilbert, Alan R. Johnson, and Paul W. Lewis, eds. *Missiological Research: Interdisciplinary Foundations, Methods, and Integration*, 47–52. Pasadena, CA: William Carey Publishing.
- Grant, August E., and Daniel A. Stout.** 2019. Introduction: Religion in Cyberspace. In: August E. Grant, Amanda F.C. Sturgil, Chiung Hwang Chen, and Daniel A. Stout, eds. *Religion Online: How Digital Technology Is Changing the Way We Worship and Pray*, 1–8. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Helland, Christopher.** 2004. Popular Religion and the World Wide Web: A Match Made in (Cyber) Heaven. In: Lorne L. Dawson and Douglas E. Cowan, eds. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, 23–36. New York: Routledge.
- . 2005. Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1, no. 1:52–59.
- Hoover, Stewart M., and Nabil Echchaibi.** 2012. The “Third Spaces of Digital Religion” - A Discussion Paper. Center for Media, Religion, and Culture, University of Colorado Boulder. <http://cmrc.colorado.edu/wp-content/uploads/2012/03/Third-Spaces-Essay-Draft-Final.pdf> (accessed 25. 5. 2023).
- . 2014. Media Theory and the “Third Spaces of Digital Religion”. Third Space Blog. <https://thirdspacesblog.files.wordpress.com/2014/05/third-spaces-and-media-theory-essay-2-0.pdf> (accessed 25. 5. 2023).
- Hutchings, Tim.** 2011. Contemporary Religious Community and the Online Church. *Information Communication and Society* 14, no. 8:1118–1135. <https://doi.org/10.1080/1369118x.2011.591410>
- . 2017. *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media*. New York: Routledge.
- Kim, Jay Y.** 2020. *Analog Church: Why We Need Real People, Places, and Things in the Digital Age*. Westmont, IL: InterVarsity Press.
- Lövheim, Mia.** 2014. Mediatization and Religion. In: Stig Hjarvard and Mia Lövheim, eds. *Mediatization of Communication*, 547–70. Boston: De Gruyter.
- Mansour, Nesrine.** 2022. The Holy Light of Cyberspace: Spiritual Experience in a Virtual Church. *Religions* 13, no. 2:1–15. <https://doi.org/10.3390/rel13020121>
- Martono, Nanang.** 2021. *Sosiologi Perubahan Sosial [The Sociology of Social Change]*. Jakarta: Raja Grafindo Perkasa.
- McKnight, Scot.** 2020. Kata Pengantar [Introduction]. In: Kim, Jay Y. *Analog Church: Why We Need Real People, Places, and Things in the Digital Age*. Westmont, IL: InterVarsity Press.
- Meyer, Birgit.** 2013. Material Mediations and

- Religious Practices of World-Making. In: Knut Lundby, ed. *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*, 1–19. New York: Peter Lang GmbH.
- Mullins, J. Todd, and Frank Schmitt.** 2011. Online Church: A Biblical Community. Doctoral Dissertation. Liberty Baptist Theological Seminary.
- O'Leary, Stephen D.** 1996. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 4:781–808. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lxiv.4.781>
- Phillips, Peter, Kyle Schiefelbein-Guerrero, and Jonas Kurlberg.** 2019. Defining Digital Theology, Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network. *Open Theology* 5, no. 1:29–43. <https://doi.org/10.1515/opth-2019-0003>
- Savin-Baden, Maggi.** 2022. Landscape of Postdigital Theologies. In: Maggi Savin-Baden and John Reader, eds. *Postdigital Theologies: Technology, Belief, and Practice*, 3–19. Cham: Springer.
- Siuda, Piotr.** 2021. Mapping Digital Religion: Exploring the Need for New Typologies. *Religions* 12, no. 6:1–14. <https://doi.org/10.3390/rel12060373>
- Steinhart, Eric.** 2012. Digital Theology: Is the Resurrection Virtual? In: Morgan Luck, ed. *A Philosophical Exploration of New and Alternative Religious Movements*, 133–152. Farnham: Ashgate.
- Sutinen, Erkki, and Anthony-Paul Cooper.** 2021. *Digital Theology: A Computer Science Perspective*. Bingley: Emerald Publishing.
- Sztompka, Piotr.** 2017. *Sosiologi Perubahan Sosial [The Sociology of Social Change]*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Tsuria, Ruth.** 2021. Digital Media: When God Becomes Everybody: the Blurring of Sacred and Profane. *Religions* 12, no. 2:1–12. <https://doi.org/10.3390/rel12020110>
- Turkle, Sherry.** 2017. *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other*. New York: Basic Books.
- Wallis, Roy.** 2003. Three Types of New Religious Movement. In: Lorne L. Dawson, ed. *Cults and New Religious Movements*, 36–58. Malden, MA: Blackwell Publishing Inc.
- Zaluchu, Sonny Eli.** 2022. Church Digitalization and the New Koinonia in the Era of the 'Internet of Things'. *International Bulletin of Mission Research* 47, no. 1:32–40. <https://doi.org/10.1177/23969393221082641>
- Zaro Vera, Juan Jesús.** 1991. Literature as Study and Resource: The Purposes of English Literature Teaching at University Level. *Alicantine Journal of English Studies / Revista Alicantina de Estudios Ingleses* 4:163–175.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 611—622

Besedilo prejeto/Received:03/2023; sprejeto/Accepted:06/2023

UDK/UDC: 27-1-278Benedikt XVI.

DOI: 10.34291/BV2023/03/Fryvaldsky

© 2023 Frývaldský, CC BY 4.0

Pavel Frývaldský

Il carattere dialogico di ragione e fede secondo Joseph Ratzinger - Benedetto XVI

The Dialogical Character of Reason and Faith According to Joseph Ratzinger – Benedict XVI.

Dialoški značaj razuma in vere po Josephu Ratzingerju – Benediktu XVI.

Riassunto: L'articolo presenta la concezione dialogica della fede e della ragione cristiana nell'opera di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI. Il teologo tedesco si impegna nel dibattito in corso nella Germania del ventesimo secolo sul ruolo della filosofia nel discorso teologico e presenta la sua concezione sulla base di una sintesi classica del pensiero greco e del messaggio biblico nel cristianesimo antico e medievale. Una concezione cristologica della verità e una comprensione relazionale della persona dell'uomo e della sua ragione permettono di superare il rapporto dualistico tra fede e ragione e offre prospettive ancora valide per un dialogo per un dialogo reciproco tra teologia e filosofia.

Parole chiave: Joseph Ratzinger, Metafisica, Fede biblica, Dialogo, Personalismo

Abstract: The article presents the dialogical conception of Christian faith and reason in the work of Joseph Ratzinger - Benedict XVI. The German theologian engages in the ongoing debate in twentieth-century Germany about the role of philosophy in theological discourse and presents his conception on the basis of a classical synthesis of Greek thought and the biblical message in ancient and medieval Christianity. A Christological conception of truth and a relational understanding of the person of man and his reason enables one to overcome the dualistic relationship between faith and reason and offers still valid perspectives for a mutual dialogue between theology and philosophy.

Keywords: Joseph Ratzinger, Metaphysics, Biblical faith, Dialogue, Personalism

Povzetek: Članek predstavlja dialoško pojmovanje krščanske vere in razuma v delu Josepha Ratzingerja – Benedikta XVI. Nemški teolog se vključuje v razpravo o vlogi filozofije v teološkem diskurzu, ki je potekala v Nemčiji dvajsetega stoletja, in svoje pojmovanje predstavlja na podlagi klasične sinteze grške misli ter svetopi-

semskega sporočila v antičnem in srednjeveškem krščanstvu. Kristološko pojmovanje resnice ter relacijsko razumevanje osebnosti človeka in njegovega razuma omogočata preseganje dualističnega odnosa med vero in razumom – in ponujata še vedno veljavne perspektive za vzajemni dialog med teologijo in filozofijo.

Ključne besede: Joseph Ratzinger, metafizika, biblična vera, dialog, personalizem

1. Introduzione

La questione del rapporto reciproco tra fede cristiana e filosofia, tra religiosità e razionalità moderna, è uno dei temi importanti nel pensiero di Joseph Ratzinger.¹ Tale questione ha occupato una delle aree più importanti del lavoro teologico e filosofico di Ratzinger, dai primi anni di studio, al periodo trascorso nelle facoltà teologiche tedesche, fino ai suoi interventi nell'ufficio papale. La concezione dell'autore sul complesso rapporto tra ragione, fede e religione è stata particolarmente discussa durante il suo pontificato, e si può trovare una vasta letteratura sull'argomento, soprattutto in lingua tedesca (Štrukelj 2021).

Il presente lavoro intende mettere in luce la concezione dialogica di fede e ragione nel pensiero del recentemente scomparso papa Benedetto XVI. Questa concezione è presente nell'interpretazione che l'autore fa della prima sintesi tra fede biblica e filosofia greca nel cristianesimo antico e medievale e offrendo spunti per superare la ragione «monologica» strettamente autonoma dell'epoca moderna per trovare un rapporto non dualistico tra razionalità e fede cristiana.

2. La disputa sulla filosofia (greca) in teologia

Il legame antico e medievale tra fede cristiana e filosofia si interrompe con il pensiero moderno. Nel ventesimo secolo la questione viene nuovamente dibattuta nel contesto della teologia di Karl Barth, alla quale rispondono molti teologi cattolici, tra cui anche il maestro di Ratzinger, Gottlieb Söhngen. Barth radicalizza il principio protestante della «sola fides» e rifiuta le idee filosofiche e religiose su Dio che non siano basate sulla semplice fede. La sua dura critica alla teologia naturale è motivata dal fatto che non esiste alcuna somiglianza o connessione tra la nostra conoscenza «naturale» della filosofia e quella «soprannaturale» della fede (il principio cattolico dell'*analogia entis*), ma solo contraddizione e discontinuità. La fede è paradossale, significa un «salto» in una logica completamente diversa, che dal punto di vista della ragione umana è «stoltezza». Non c'è e non può esserci alcun punto di contatto tra fede e ragione. Non si può trovare né nella metafisica (posizione cattolica) né nell'esperienza soggettiva (Schleiermacher), poiché la fede non si basa su nulla di «umano» ma solo sull'azione di Dio in noi. Secondo Ratzinger,

¹ L' articolo è il risultato del progetto PRIMUS/HUM/21 «L'ontologia trinitaria della persona umana».

però, la fede, che diventa così solo un paradosso, «non può chiarire e penetrare il nostro mondo quotidiano /.../ ma è impossibile vivere nel puro paradosso» (Ratzinger 1993, 18). La fede non può trovarsi in uno spazio vuoto; «la teologia ha bisogno di un punto di contatto con la ricerca e le domande dello spirito umano. Non può essere costruita in un vuoto intellettuale.» (1970, 78–79) In breve, senza filosofia la teologia è impossibile e, alla fine, anche Barth usa la filosofia nella sua teologia.

Resta da chiedersi quale sia la filosofia che costituisce quel «punto di contatto» (*Anknüpfungspunkt*) tra fede e ragione. Secondo Ratzinger, si tratta della metafisica classica e il pensiero contemporaneo non deve allentare la ricerca di risposte alle grandi domande metafisiche che riguardano le questioni essenziali della vita umana, come il fondamento e lo scopo dell'esistenza in generale, il senso della vita umana di fronte alla morte, ecc. (1993, 19–20). In questa prospettiva Ratzinger sottolinea che la connessione tra il pensiero greco e la fede biblica nella teologia antica e medievale era non solo legittima ma anche esemplare per il presente. Prima di procedere all'analisi dell'interpretazione di Ratzinger, va detto che il nostro autore a questo proposito ha dovuto affrontare, insieme ad altri teologi cattolici, la seria obiezione della cosiddetta ellenizzazione del messaggio biblico nel primo cristianesimo. L'idea che il cristianesimo storico abbia distorto la fede biblica adottando il pensiero greco esiste fin dalla Riforma. La nozione di ellenizzazione come processo di allontanamento dal Vangelo è stata promossa nella Chiesa cattolica all'inizio del XX secolo, soprattutto dal teologo protestante tedesco Adolf von Harnack (Ratzinger 2003a, 74–75; Tück 2007, 158-164). La tesi esacerbata di Harnack dell'«apostasia» del cristianesimo cattolico dal messaggio di Gesù sotto l'influenza della cultura greca (*Abfallsidee*) è stata corretta e moderata in studi successivi, ma il concetto di ellenizzazione ha influenzato il discorso teologico (Grillmeier 1978, 458–488).

Molti teologi sottolineano il contrasto fondamentale tra il pensiero metafisico greco e il messaggio biblico: il primo è impersonale, statico e cosmico; il secondo è personale, dinamico e storico. La questione della legittimità dell'adozione del pensiero greco nella teologia cristiana è stata, e possiamo dire rimane tuttora, una questione dibattuta. Secondo teologi protestanti come Oscar Culmann, il problema fondamentale è la dissoluzione della concezione paleocristiana della storia della salvezza in una metafisica ellenistica (Cullmann 2005, 74–84; 2011, 23–29). In polemica con queste tesi critiche, Ratzinger, attento alla dimensione ecumenica (Valentan 2017, 148), ha studiato la connessione tra metafisica greca e teologia biblica nel pensiero di autori antichi e medievali, soprattutto di sant'Agostino e Bonaventura, e ha presentato la sua concezione del rapporto tra teologia e filosofia sulla base della loro sintesi classica.

3. Incontro tra fede biblica e filosofia greca

Ratzinger illumina il motivo per cui il cristianesimo primitivo ha optato per la filosofia attingendo al commento di Agostino sul triplice concetto di teologia del filo-

sofo romano Marco Terenzio Varrone (116–127 a. C.) (Ratzinger 1954, 265–276; 1997, 50–53; 2003a, 133–136).

Varrone è un seguace della filosofia stoica, secondo cui Dio è «l'anima del mondo, che governa il mondo con il suo moto e la sua ragione» (2003a, 134). Da questo «Dio della ragione» egli distingue il culto degli dèi, importante per la gestione dello Stato e delle relazioni tra gli abitanti. Un altro ambito è la mitologia, rappresentata dalle immagini religiose dei poeti. Varrone distingue una triplice teologia: *theologia naturalis*, cioè la filosofia che indaga sulla «natura degli dèi», sull'essenza del mondo, sulla causa prima dell'esistenza; *theologia civilis*, cioè la teologia culturale e politica; e infine *theologia mytica*, che rientra nell'ambito del mito come narrazione degli dèi. Se la mitologia può essere tradotta in culto degli dèi, ciò non vale per il Dio filosofico. La filosofia, che già prima di Socrate si chiede quale sia l'essenza degli dèi, in Platone e Aristotele concepisce «Dio» come l'assoluto che è origine e fondamento del cosmo. L'assoluto, tuttavia, non può essere adorato, non può essere affrontato e comunicato, e quindi non rientra nella sfera della religione (1997, 52). Senza religione, però, non è possibile l'istituzione di uno Stato e quindi sono necessari il culto e la religione. Nascono così due sfere reciprocamente incompatibili: «la *religio* (cioè, in primo luogo, il culto) e la conoscenza razionale della realtà.» (2003a, 135)

Ratzinger cita la risposta di Agostino, che è in continuità con la prima teologia cristiana: «Agostino identifica il monoteismo biblico con le intuizioni filosofiche sulla natura del mondo sorte in diverse varianti nella filosofia antica. /.../ Con ciò egli intende dire che la fede cristiana non poggia sulla poesia e sulla politica, queste due grandi fonti della religione, ma poggia sulla conoscenza.» (137) Ratzinger sottolinea la fondamentale continuità tra l'assoluto filosofico e il monoteismo biblico, che confessa Dio come Creatore e Signore dell'universo. In questo senso, «il Dio sordo dei filosofi diventa in Gesù il Dio parlante e udente» (1997, 53).

L'unione del «Dio della fede» e del «Dio dei filosofi» nel primo cristianesimo non è un processo illegittimo di «ellenizzazione», ma corrisponde al carattere del monoteismo biblico e alle dinamiche interne della filosofia antica. Nell'Antico Testamento, la fede in un Dio creatore che non è solo il Dio della nazione di Israele, ma il Signore del mondo intero, significa che «la fede di Israele trascende chiaramente i confini della religione tribale, che fa una rivendicazione universale la cui universalità è legata alla razionalità» (1993, 21; 2003a, 117–124). La fede veterotestamentaria nell'Eterno, che non è una «divinità mitologica» ma è il Creatore universale, sottopone a critica i culti politeistici pagani, per cui già nella tradizione biblica sapienziale ci si rivolge al pensiero greco alla ricerca della «verità» (2003a, 75). La fede biblica, che nel cristianesimo diventa religione missionaria, non si basa sulla religione pagana, ma sulla filosofia, sulla ragione, che è in grado di confrontarsi criticamente con le tradizioni religiose e culturali (2003b, 73). In questo senso, il cristianesimo può essere definito una religione «illuminista» perché, rispetto alle altre religioni, ha inteso se stesso come «la vittoria della demitologizzazione, la vittoria della conoscenza e della verità, e si è visto come universale e aperto a tutti i popoli» (2003a, 137).

Qui, però, dobbiamo dire che le idee filosofiche di «Dio» come «assoluto» impersonale e come principio razionale cosmologico non sono semplicemente identificabili con la conoscenza biblica di Dio, che è «il Dio degli uomini, il Dio con un volto, il Dio personale» (2007a, 92). Ratzinger, pur parlando di continuità tra il pensiero biblico e quello greco, è consapevole delle differenze fondamentali. Per i greci, come dice l'apostolo Paolo, il messaggio cristiano di un Dio incarnato e crocifisso era «stoltezza» (Padovese 2004, 19–90). Allo stesso modo, mentre il cristianesimo ha accolto l'eredità greca, l'ha anche fundamentalmente rielaborata internamente per abbracciare la sua fede (Ratzinger 2007a, 70–71; 1997, 58). Ratzinger parla figurativamente del «battesimo» della filosofia antica, che è morta per risorgere a nuova vita (2007a, 72). Questo processo, però, corrisponde alla logica interna della vera filosofia che, nella sua ricerca della verità, va oltre ciò che ha conosciuto fino ad allora e si apre al nuovo e all'ignoto. La fede biblica, che è diversa ed «estranea», permette alla filosofia di scoprire nuovi orizzonti di trascendenza che cercava ma che le erano stati nascosti (73–74). Allo stesso modo, la teologia cristiana non si limita a strumentalizzare la filosofia per esprimere la propria fede nel mondo ellenistico. La filosofia antica ha contribuito alla consapevolezza dei cristiani sulla natura della loro fede nel Dio di Gesù Cristo. Questa fede non è un mito politico, né una semplice storia sapienziale da sostituire con un'altra narrazione (poesia), ma riguarda l'inizio, il significato e il fondamento dell'essere. Su questa base, nasce una fusione tra teologia e filosofia che permette un'interpretazione metafisica della storia della salvezza cristiana.

4. Implicazioni dell'unione tra cristianesimo e filosofia: l'«ontologia personalistica»

La concezione di Ratzinger sul rapporto tra teologia e filosofia segue il pensiero «classico» di Agostino e Bonaventura. In particolare, Ratzinger condivide una parentela di pensiero con il vescovo di Ippona. Entrambi i teologi, da un lato, apprezzano la capacità naturale della ragione di conoscere l'esistenza di Dio e, dall'altro, sottolineano la necessità della luce della fede, senza la quale la ragione non è in grado di testimoniare su Dio. Quando Agostino parla del «Dio dei filosofi» intende il «Dio dei neoplatonici». Il giovane Agostino, leggendo i libri dei neoplatonici, giunse a sapere che esiste una verità eterna e immutabile e che esiste un Essere assoluto immateriale, eterno e buono. Allo stesso tempo, però, Agostino sottopone a critica questa conoscenza filosofica del «Logos» e di «Dio», poiché i neoplatonici conoscono la «patria» ma non conoscono la «via» per raggiungerla. In altre parole, questi filosofi vedono la meta ma non sanno come raggiungerla, poiché non conoscono Gesù Cristo – il Mediatore della vera conoscenza di Dio. Per i cristiani, invece, l'uomo Gesù è la manifestazione della Verità eterna (*Logos*) attraverso la quale la ragione, illuminata dalla fede, arriva alla conoscenza di Dio (Ferri 2007, 23–27; Madec 1993, 40–42).

Qui incontriamo un paradosso inaccettabile per la filosofia ellenistica, ma che esprime l'essenza della fede cristiana: il Logos eterno diventa un uomo concreto

nella storia, e il suo destino di vita è un'interpretazione della verità universale del mondo e di Dio stesso. Nel pensiero di Agostino si percepisce una costante tensione tra la metafisica (platonica) e la prospettiva redentiva della storia, eppure questo grande pensatore è convinto della possibilità di questa connessione derivante dalla continuità tra pensiero filosofico e fede biblica (Lam C. Quỳ 2009, 34–35).

Si tratta di un'interazione costante tra le domande della ragione e la narrazione biblica. Questo processo giova sia alla teologia, perché la filosofia offre concetti con cui la fede può essere interpretata razionalmente, sia alla filosofia, perché nel processo i concetti filosofici si arricchiscono di nuovi significati. È stato il maestro di Ratzinger, Söhngen, a parlare della teologia di Agostino come di un «sistema aperto» (2009, 32–39). Ciò significa che la conoscenza teologica è sempre in cammino verso nuovi chiarimenti, poiché tutti i nostri concetti non sono mai pienamente in grado di cogliere il mistero di Dio rivelato nella storia della salvezza e sono quindi sempre aperti a ulteriori riflessioni. I concetti filosofici trasferiti alla teologia trascendono il loro significato originario, si trasformano e ritornano nel linguaggio filosofico con un nuovo contenuto.

Come esempio importante, Ratzinger cita la nozione di «persona», «che lo spirito umano ha scoperto proprio nella lotta per l'immagine cristiana di Dio» (Ratzinger 2007a, 125). Agostino ha spostato fundamentalmente la comprensione teologica della persona nella sua opera sulla Trinità (*De Trinitate*), in cui si chiede chi siano i tre nell'unico Dio (Padre, Figlio e Spirito Santo). Il vescovo di Ippona identifica l'unità di Dio con la sostanza e poi cerca la trinità di Dio a livello di relazione (124–127). Le relazioni in Dio implicano una distinzione di persone che non distrugge l'unità della natura divina ma, al contrario, la realizza. Se per la filosofia antica le relazioni sono un accidente che non può essere attribuito all'essere assoluto, per la teologia cristiana non è così: le relazioni non sono accidenti, ma sono ciò che costituisce le persone di Dio che condividono l'unica essenza divina. Per Ratzinger, questa concezione relazionale della persona costituisce una rivoluzione ontologica: «In questa affermazione si nasconde una rivoluzione nell'immagine del mondo: si rompe l'autocrazia del pensiero sostanziale e si scopre la relazione come modalità uguale e originaria della realtà.» (127)

Agostino stesso non ha tratto dalla scoperta della concezione relazionale della persona nella teologia trinitaria le giuste implicazioni per un'antropologia che continuasse a essere determinata da una comprensione sostanziale della persona (1973, 214–215). La teologia medievale e la filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino vanno in questa direzione, ma il terreno è «preparato» per un personalismo novecentesco che attinge alle radici bibliche (Clarke 2007, 8–9). Ratzinger aderisce al personalismo dialogico mediato soprattutto da Martin Buber, Ferdinand Ebner e Romano Guardini. Quest'ultimo è particolarmente importante perché questo teologo e filosofo non contrappone il personalismo moderno (e la fenomenologia) al pensiero ontologico classico, ma cerca di collegarli tra loro nella convinzione che la verità metafisica si manifesti concretamente all'uomo come realtà dialogica e personale (Frývaldský 2018, 129–134).

Nel sottotesto di questa sintesi è presente, oltre al pensiero di Agostino, soprattutto la concezione cristologica della verità nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio, studiata da Guardini e Ratzinger (73–77). Questo pensatore medievale, alla luce del Vangelo di Giovanni e in continuità con la tradizione teologica precedente, identifica la verità con Cristo, che è il Logos incarnato. Il Figlio eterno di Dio (*Verbum increatum*) è il modello e lo strumento con cui e attraverso cui Dio crea il mondo (*Verbum ars aeterna*). La verità ontologica, quindi, non risiede in ultima analisi negli esseri stessi, ma nella loro fonte eterna, nel Logos increato che, con la sua incarnazione, diventa conoscibile per l'uomo nella persona di Gesù di Nazareth (*Verbum incarnatum*). Questa concezione bonaventuriana unisce filosofia e teologia collegando l'ordine della creazione (ontologia) e la storia biblica; tuttavia, sottolinea la priorità della storia della salvezza, poiché l'uomo può conoscere il vero senso delle cose solo alla luce del Verbo incarnato (Ratzinger 2009, 140–159). In questo senso, l'opera della salvezza spiega l'opera della creazione, mostrando che all'origine di tutto ciò che esiste non c'è la ragione impersonale, ma la Parola attraverso la quale Dio parla al mondo e si rivolge all'uomo in un dialogo d'amore. Questa Parola eterna rivela infine il suo volto nell'uomo concreto di Gesù di Nazareth.

La concezione cristologica della verità, così necessariamente personalistica, è evidente in tutta l'opera di Ratzinger. L'autore tedesco intende il «Logos» in modo simile alla filosofia antica, come «il senso che porta tutto l'essere» (2007a, 135) e che rende possibile una comprensione razionale della realtà. Il Logos, tuttavia, secondo il Vangelo di Giovanni, non è solo la struttura razionale del mondo, ma è una Persona:

«*Logos* non significa solo *ratio* ma anche *verbum* – non solo 'senso' ma anche 'discorso'. Questo per esprimere che il Dio cristiano non è solo Ragione, Senso oggettivo, Geometria dell'universo, ma è anche Relazione, Parola e Amore. È una Ragione che vede e sente, a cui si può parlare e che ha un carattere personale. Il senso 'oggettivo' del mondo è il Soggetto che ha una relazione con me. Come Logos, Dio è Discorso - non solo il Creatore, ma anche la Rivelazione che parla e che attende la mia risposta. Nominando Dio come 'Logos' si rivela il fondamento stesso della teologia cristiana della preghiera. La Parola corrisponde alla Parola. Per questo il *Logos* di tutte le cose può incontrarmi con un volto umano, il volto di Gesù di Nazareth.» (1973, 108)

Il fatto che il Logos si sia incarnato e manifestato nella persona di Gesù di Nazareth impedisce la moderna separazione tra ragione storica e filosofica. Allo stesso modo, l'opposizione spesso ripetuta tra la verità generale e astratta della ragione e la verità concreta e storica della Bibbia si riconcilia nella persona del Verbo incarnato. Secondo Ratzinger, qui si rivela qualcosa di sorprendente: «I due principi fondamentali apparentemente contraddittori del cristianesimo - il legame con la metafisica e il legame con la storia - si appartengono e si condizionano a vicenda.» (2003a, 139–140)

È vero che, come per Agostino (Ferri 2007, 52–59) e Bonaventura (Ciampanelli 2010, 189–190) possiamo notare nell’opera di Ratzinger una tensione tra un approccio cosmologico-metafisico e quello storico-personalistico. Tuttavia, non si può essere d’accordo con la critica al pensiero di Ratzinger avanzata da Heiko Nüllmann nel suo ampio studio. Questo autore parla solo di «modifiche cristiane del concetto filosofico di Dio» e arriva a una critica sostanziale che riguarda «l’identificazione dell’idea di creazione con l’idea di verità della ragione speculativa, cioè con una concezione astrattamente filosofica del Logos creatore di Dio, che non conosce l’autorivelazione di questo Logos come Amore e può quindi comprenderla solo come verità sovrastorica, ma non come verità salvifica» (Nüllmann 2012, 372). Una simile critica può derivare solo da una lettura unilaterale dell’opera di Ratzinger. Infatti, la concezione cristologica della verità di Ratzinger è sia metafisica che personalistica e legata alla storia. Possiamo dire che, seguendo la trasformazione cristiana della filosofia antica, egli si sforzi di realizzare una sorta di «ontologia personalistica», che però rimane solo un abbozzo e non costituisce un sistema coerente.

Dalla teologia della creazione, Ratzinger trae una corrispondenza tra la struttura razionale di tutta la realtà e la capacità della ragione di conoscerla. Questa corrispondenza costituisce il presupposto (non riflesso) della possibilità della nostra conoscenza scientifica (Ratzinger 2007a, 126–127). Tuttavia, la ragione umana non si limita alla conoscenza di principi razionali astratti. La ragione umana in quanto creata non è né assoluta (razionalismo) né radicalmente limitata (agnosticismo), ma dialogica. La creazione e il Creatore non sono né realtà identiche come nel panteismo (monismo), né due realtà totalmente indipendenti o opposte (dualismo), ma sono in relazione dialogica tra loro (1964, 460–466). Questa relazione è espressa nel racconto della creazione dal fatto che Dio crea il mondo con la sua parola: «La categoria fondamentale della dottrina della creazione è la ‘parola’ che /.../ esprime la relazione a ritroso di tutto l’essere con lo ‘Spirito’ che dà inizio a tutte le cose.» (462) Ratzinger intende quindi l’uomo sulla base della sua creatività relazionale: «La relazionalità con l’altro costituisce l’uomo. L’uomo è un essere relazionale.» (Ratzinger 1973, 220) Questa struttura dialogica corrisponde al fatto che il pensiero umano avviene nelle parole e presuppone la comunicazione umana. Anche da questo punto di vista, le parole della fede e le domande della ragione non sono isolate l’una dall’altra, ma sono inserite in una dinamica reciproca.

5. Dialogo tra ragione e fede

La concezione dialogica della ragione e l’interpretazione cristologica della verità permettono di stabilire un rapporto non dualistico tra razionalità e fede. Nella concezione di Ratzinger, fede e ragione non sono in contraddizione, anzi sono reciprocamente necessarie: «Il credente è convinto che non ci può essere contraddizione tra la vera ragione e la vera fede. La fede senza la ragione non sarebbe veramente

umana; la ragione senza la fede perde la direzione e la luce.» (Ratzinger 1984, 37) Soprattutto nelle opere successive di Ratzinger e nei suoi discorsi papali, si ripete l'idea che non solo la ragione protegge la fede dalle patologie del settarismo, del fondamentalismo e della violenza, ma la fede aiuta anche la ragione a non «restringersi» all'ambito della realtà empirica e realizzabile.

Ma questa stretta connessione tra ragione e fede non implica una sorta di identificazione interna delle due realtà. La fede cristiana è l'atteggiamento di una persona che accetta liberamente la libera rivelazione e il dono di Dio nella storia, un fatto che non può essere dedotto dalla ragione né dal mondo né dall'analisi dell'esistenza umana. Il fatto che la Rivelazione non possa essere «inventata» ma solo accolta nella fede non significa che la fede sia irrazionale; al contrario, essa rappresenta una «luce» per la ragione per una nuova comprensione della realtà.

La ragione stessa è indipendente dalla fede, pone le sue domande e giustifica logicamente le sue risposte. In questo senso, la teologia non nega l'autonomia della ragione. Ratzinger critica la nozione di «autonomia», che non riconosce che la conoscenza umana non è mai assoluta, ma è sempre mediata dai contesti culturali e storici. L'autore tedesco nota la dialettica della ragione «forte» illuminista, che si emancipa rispetto alla fede, alla tradizione e a qualsiasi autorità eteronoma, ma che finisce per sfociare in uno scetticismo radicale sulla questione della verità. Ratzinger ritiene che tale emancipazione della ragione abbia portato, in ultima analisi, non al suo rafforzamento ma al suo restringimento (Sottopietra 2010, 69–70). Il restringimento più evidente della ragione è il rifiuto del pensiero metafisico nella *Critica della ragion pura* di Kant e poi nella filosofia positivista di Auguste Comte, che ha portato alla totale sostituzione della metafisica con la fisica (Ratzinger 2007a, 106; 143–144). Ratzinger è convinto che la ragione «imprigionata» positivisticamente non possa fornire risposte alle grandi domande umane sul senso dell'esistenza, né alle questioni etiche dei tempi moderni. Inoltre, la ragione positivista non offre nemmeno alla teologia la possibilità di interpretare il suo messaggio su Dio. Essa vede la via d'uscita dall'impasse nell'estensione della ragione attraverso gli impulsi della fede:

«la ragione umana non è completamente autonoma. Vive sempre in un contesto storico. Il contesto storico oscura la sua visione, ed è per questo che ha bisogno anche di un aiuto storico per superare gli ostacoli storici. /.../ Il ruolo importante della fede è quello di offrire guarigione alla ragione, non per controllarla, né per separarsi da essa, ma per riportarla a se stessa. Lo strumento storico della fede può liberare la ragione in quanto tale, riportandola sulla strada della corretta conoscenza di se stessa.» (109–110)

Così, il ruolo della fede è quello di guarire la ragione attraverso la realtà storica della rivelazione. È interessante notare che Ratzinger usa i termini soteriologici «liberazione» e «guarigione» per descrivere gli effetti della fede sulla ragione umana. Il Papa si spinge ancora più in là nel suo libro su Gesù di Nazareth quando parla di «esorcismo della ragione» alla luce della Parola di Dio. Secondo Benedet-

to XVI, la struttura razionale del mondo senza la fede in Cristo, attraverso il quale tutte le cose sono nate, rimane caotica e oscura. Gesù-Logos rivela l'intenzione creativa di Dio, esorcizza il mondo dal dominio delle forze demoniache (Ratzinger 2007b, 210–211). Michael Schulz interpreta queste idee nel senso che la ragione che rifiuta la trascendenza è diabolica perché si assolutizza e si mette al posto di Dio (Schulz 2007, 75). Comprensibilmente, queste affermazioni non potevano rimanere senza una risposta critica; ad esempio, Hans Albert critica con rabbia la demonizzazione del Papa della ragione autonoma «atea» (Albert 2008, 134–139). Riteniamo che questa affermazione «priva di tatto» debba essere compresa nel contesto degli orrori «apocalittici» del XX secolo, che hanno portato a una razionalità moderna tanto tecnicamente potente quanto «cieca» di fronte alle questioni fondamentali del bene e del male. La razionalità di oggi può anche trasformarsi in una «diabolica» irrazionalità distruttiva, come ipotizza ad esempio Rémi Brague nei suoi libri (2012, 59–88).

Dall'altra parte Ratzinger non è un critico radicale del mondo moderno che mette in guardia dal pericolo dell'autodistruzione dell'uomo sulla terra, ma sottolinea molte delle insidie della filosofia relativista ed esorta a rafforzare la ragione indebolita con gli stimoli della fede (Ratzinger 2007a, 126–130). Questa proposta rappresenta una notevole provocazione per il pensiero moderno, e va detto che ha incontrato critiche anche da parte dei teologi. Possiamo citare l'obiezione sollevata da Hansjürgen Verweyen, che nel frattempo è apparsa in nuove forme (2007, 27–34; 99–113). Verweyen vede una contraddizione intrinseca nel modello ratzingeriano del rapporto tra fede e ragione: la ragione filosofica dovrebbe essere indipendente da un lato, per dimostrare la correttezza della fede, e dipendente dalla fede dall'altro, per poterle essere utile in modo adeguato. È proprio questa dipendenza della ragione dalla fede che Verweyen trova problematica. Infatti, la fede, per legittimarsi, non applica a se stessa una ragione autonoma, ma *la sua ragione*, che è in definitiva se stessa.

Ratzinger, tuttavia, non mette in discussione la legittima autonomia della ragione, ma la sua chiusura alla trascendenza, il suo rapporto non dialogico con la realtà, che non può indagare positivamente. In altre parole, una ragione che si vieta di porre domande metafisiche si rassegna alla sua stessa capacità di interrogare e di cercare la comprensione, e fondamentalmente si impoverisce: «Se l'uomo non può indagare razionalmente sulle questioni essenziali della sua vita, sul perché 'vengo e dove vado', su ciò che posso e devo fare, sulla vita e sulla morte, e se queste questioni essenziali sono lasciate all'impressione soggettiva, allora la ragione, pur non abolendosi, si svuota.» (Ratzinger 2007a, 127) Tale ragione si chiude alla possibilità di essere indirizzata dalla verità cristologica e non offre ai teologi la possibilità di interpretare l'essenza della fede cristiana in modo integrale. Se la fede non può imporre alla ragione quali risposte deve dare, può però ispirarla a ricominciare a porsi quelle domande a cui si era ormai rassegnata, nel momento in cui si è chiusa alla trascendenza.

La concezione dialogica della ragione e della fede di Ratzinger può essere vicina alle moderne teorie della comunicazione e alle filosofie del dialogo, come di-

mostra il suo dibattito pubblico con J. Habermas. Tuttavia, Ratzinger rifiuta il pluralismo relativista e insiste sull'esistenza di una verità che non è un ostacolo, ma una precondizione e un obiettivo del dialogo. Questo lo distingue da Habermas, secondo il quale «quando un gruppo comunicante raggiunge un consenso, i partecipanti si sono accordati su un certo modo di parlare e su una certa interpretazione comune. Ma se questa interpretazione sia vera rimane una questione aperta.» (Menke 2008, 20)

Secondo Ratzinger, il dialogo tra ragione e fede è il cammino dell'uomo verso la verità e non è motivato solo dal bisogno di consenso. Si tratta di un cammino continuo, poiché tutte le nostre teologie e filosofie non potranno mai comprendere pienamente la verità, che tuttavia non appartiene a un regno trascendente completamente inconoscibile, per cui l'uomo dovrebbe rinunciare a cercarne la conoscenza. La fede cristiana è convinta che la Verità si è comunicata all'uomo come Amore infinito, ed è quindi in grado di rivolgersi alla ragione e di porla nella dinamica del trascendimento di sé stessa sulla via dell'Ignoto (Frývaldský 2020, 84–89).

6. Conclusione

Il carattere dialogico della ragione comporta che il pensiero umano si realizzi nella parola reciproca, nella prospettiva teologica di Ratzinger si tratta della creaturalità della ragione aperta alla Parola del Creatore. La chiusura della razionalità verso la trascendenza, verso la parola della fede, nega questo carattere dialogico della ragione e dunque anche la sua capacità di porsi le domande metafisiche. In questo senso la fede può stimolare la ragione ad aprirsi ai nuovi orizzonti della conoscenza della verità. Questo passo è possibile, perché non soltanto la ragione, ma anche la fede, è una realtà dialogica. La fede cristiana non è solo una convinzione delle verità religiose, ma è prima di tutto la risposta alla vocazione personale e storica di Cristo. La verità cristiana non è un'idea astratta, ma è la persona di Cristo, Parola di Dio rivolta a noi. In questo senso la Verità cristiana trascende tutte i nostri concetti e le filosofie, dall'altra parte è comunicata a noi, affinché la nostra ragione non si chiuda nell'immanenza della conoscenza intramondana.

Infine, è possibile affermare che il rapporto reciproco tra ragione e fede è basato, in ultima analisi, non solo sulla relazione tra i livelli della natura e della grazia, ma soprattutto sul mistero di Dio stesso. La fede cristiana confessa che Dio è dialogico, cioè che nella vita intradivina c'è il dialogo reciproco tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. Come la differenza tra le persone in Dio non nega ma rende possibile l'unità d'amore, così la giusta autonomia della ragione e della fede non significa la separazione l'una dall'altra, bensì una capacità reciproca di dare e ricevere.

Riferimenti bibliografici

- Albert, Hans.** 2008. Joseph Ratzingers Jesusdeutung: Kritische Bemerkungen zu einigen Aspekten seiner Untersuchung. In: Häring Hermann, ed. *Jesus von Nazareth in der wissenschaftlichen Diskussion*, 129–142. Berlin: Lit Verlag.
- Brague, Rémi.** 2012. *Ancore nel cielo: L'infrastruttura metafisica*. Milano: Vita e pensiero.
- Ciampanelli, Filippo.** 2010. «Hominem reducere ad Deum»: La funzione mediatrice del Verbo incarnato nella teologia di san Bonaventura. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Clarke, W. Noris.** 2007. *Osoba a bytí*. Praha: Krystal.
- Cullmann, Oscar.** 2005. *Cristo e il tempo: La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*. Milano: EDB.
- . 2011. *Il mistero della redenzione*. Milano: EDB.
- Ferri, Riccardo.** 2007. *Gesù e la verità: Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova.
- Fryšvaldský, Pavel.** 2018. *Cristo come Centro e Mediatore: La lettura della cristologia di Romano Guardini alla luce della teologia di san Bonaventura*. Riga: Edizioni Sant'Antonio.
- . 2020. *Hledání Boží tváře: Ježíš Nazaretský v pohledu Josepha Ratzingera – Benedikta XVI*. Brno: Barrister-Principal.
- Grillmeier, Alois.** 1978. Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprozess der Geschichte des kirchlichen Dogmas. In: *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*, 425–488. Freiburg i. Br.: Herder.
- Lam C. Quy, Joseph.** 2009. *Teologische Verwandtschaft: Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI*. Würzburg: Echter Verlag.
- Madec, Goulven.** 1993. *La patria e la via: Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*. Roma: Borla.
- Menke, Karl-Heinz.** 2008. *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers: Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Nüllmann, Heiko.** 2012. *Logos Gottes und Logos des Menschen: Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog*. Würzburg: Echter Verlag.
- Padovese, Luigi.** 2004. *Lo scandalo della croce: La polemica anticristiana nei primi secoli*. Bologna: EDB.
- Ratzinger, Joseph.** 1954. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München: K. Zink.
- . 1964. Schöpfung. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 9. Freiburg i. Br.: Herder.
- . 1970. *Glaube und Zukunft*. München: Kösel Verlag.
- . 1973. *Dogma und Verkündigung*. München: Erich Wewel Verlag.
- . 1984. *Schauen auf den Durchbohrten: Versuche zu einer spirituellen Christologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1993. Glaube, Philosophie und Theologie. In: *Wesen und Auftrag der Theologie: Versuche zu neuer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*, 11–25. Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln.
- . 1997. Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: Ein Beitrag zum Problem Theologia Naturalis. In: *Vom Wiederauffinden der Mitte: Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, 40–59. Freiburg i. Br.: Herder.
- . 2003a. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Freiburg i. Br.: Herder.
- . 2003b. *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.
- . 2007a. Úvod do křesťanství [Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis]. Kostelní Vydří: KNA.
- . 2007b. *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg i. Br.: Herder.
- . 2009. *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras: Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ratzinger, Joseph, e Jürgen Habermas.** 2005. *Dialektik der Säkularisation: Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schulz, Michael.** 2007. Zwölf und der Siebzig – dass Israel Jesu als Zeichen der universellen Einheit der Völker. In: Michael Schulz e Helmut Hoping, cur. *Jesus und der Papst: Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, 73–77. Freiburg i. Br.: Herder.
- Sottopietra, Paolo G.** 2010. Joseph Ratzinger – Neo-Aufklärer: Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg. *Mitteilungen Institut-Papst-Benedikt XVI*. 3: 58–85.
- Štrukelj, Anton.** 2021. *Schönheit und Heiligkeit: Papst Benedikt XVI. zum 95. Geburtstag*. EOS Verlag: Sankt Ottilien.
- Tück, Jan-Heiner.** 2007. Auch der Sohn gehört in das Evangelium: Das Jesus-Buch Joseph Ratzingers als Anti-These zu Adolf von Harnack. In: Tück, Jan-Heiner, cur. *Annäherungen an Jesus von Nazareth: Das Buch des Papstes in der Diskussion*, 155–181. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.
- Valentan, Sebastian.** 2017. Katolíška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti. *Edinost in dialog* 72, nr. 1/2:141–153.
- Verweyen, Hansjürgen.** 2007. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI: Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: Primus Verlag.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 623—635

Besedilo prejeto/Received:06/2023; sprejeto/Accepted:07/2023

UDK/UDC: 27-1:342.7

DOI: 10.34291/BV2023/03/Zepic

© 2023 Žepič, CC BY 4.0

Vid Žepič

Pope Benedict XVI's Critique of Legal Positivism with Special Regards to the Role of Tradition in Contemporary Legal Systems

Kritika pravnega pozitivizma papeža Benedikta XVI. s posebnim ozirom na vlogo tradicije v sodobnih pravnih sistemih

Abstract: Pope Benedict XVI's 2011 address to the Bundestag can be interpreted as a comprehensive synthesis of his perspective on the foundations of law as a subsystem within society. He underscored the paramount importance of constitutional democracy and the state, governed by an implementation of the rule of law that is both free and dedicated to upholding human dignity. Furthermore, he exhorted politicians and citizens alike to persistently pursue justice, to critically assess the law as responsible individuals, and to aspire to higher moral standards. In addition to this, he cast doubt on the adequacy of scientific legal positivism and scientism in comprehending law and the realm of reason. Stemming from his scepticism concerning the sufficiency of positivism in the formulation and interpretation of law, he emphasized the significance of European "legal heritage". According to Benedict, this tradition originated from the cultural triangle of Jerusalem, Athens, and Rome, and serves as an indicator of a "rational legal order". As Pope Benedict XVI's address was directed towards scholars in the field of jurisprudence and legal historians, my analysis of the speech is accompanied by a brief examination of the role of the notion of "legal tradition" within the selected European contemporary legal systems.

Keywords: legal tradition, Benedict XVI., constitutional democracy, human rights, criticism of legal positivism, natural law, Bundestag Speech, European cultural triangle

Povzetek: Nagovor papeža Benedikta XVI., ki ga je imel v nemškem zveznem parlamentu leta 2011, lahko razumemo kot sintezo njegovega razumevanja temeljev prava kot družbenega podsistema. V njem ni orisal le pomena ustavne demokracije in svobodne pravne države, ki naj bi bila zavezana predvsem spoštovanju človekovega dostojanstva, temveč je politike in državljane pozval k doslednemu iskanju in prevpraševanju pravičnosti ter k odgovorni kritičnosti posameznika do

pozitivnega prava. Podvomil je v zadostnost znanstvenega pozitivizma na področju prava in scientizma v sferi znanosti. Izhajajoč iz dvoma o zadostnosti pozitivizma pri postavljanju in razumevanju prava je kot enega od kazalcev ‚razumne‘ pravne ureditve omenil tudi ‚evropsko pravno dediščino‘. Ta se je po prepričanju Benedikta napajala iz izkušenj kulturnega trikotnika s topografskimi oglišči v Jeruzalemu, Atenah in Rimu. Ker je z opisano mislijo nagovoril tudi pravne teoretike in zgodovinarje, poleg analize papeževega govora v prispevku prikazujem sodobni pomen pojma ‚pravno izročilo‘ v izbranih evropskih pravnih sistemih.

Ključne besede: pravno izročilo, Benedikt XVI., ustavna demokracija, človekove pravice, kritika pravnega pozitivizma, naravno pravo, govor v Bundestagu, evropski kulturni trikotnik.

1. Introduction

The intellectual legacy of Pope Benedict XVI's pontificate (2005–2013) extends beyond his extensive written works such as monographs, encyclicals, and apostolic letters. As noted by Joseph H. H. Weiler (2015, 93), a significant part of his legacy resides in the speeches he delivered before political and scientific institutions. Particularly noteworthy are his addresses at the United Nations General Assembly, St. Bernard's College in Paris, Westminster, Regensburg, and Berlin. These speeches revolved around a critical examination of the concept of law as a social subsystem. The aim of my research is to provide a contextual analysis of one of Benedict's speeches titled "The Listening Heart: Reflections on the Foundations of Law", delivered on 22 September 2011 at the German Bundestag (Benedict XVI 2011b). In this address, the Pope did not merely delineate the meaning of a free state of law; rather, he presented a comprehensive synthesis of the understanding of legal foundations and the mission of law itself (2011b). He urged members of the German Bundestag to consistently uphold the principles of constitutional democracy and encouraged every individual to actively engage as citizens, thereby expressing a critical stance towards established positive law. Pope Benedict XVI emphasized that relying solely on scientific positivism is inadequate for the application of law, and likewise, scientism alone is insufficient in the realm of science. In the concluding section of his address, the pope emphasized the significance of the European legal tradition as an indicator of the reasonableness of legal principles. This aspect of Pope Benedict XVI's discourse was intended to engage not only scholars in the field of jurisprudence but also legal historians, who share a common curiosity regarding the role of legal tradition within the framework of interpretation in the modern legal system.

2. On the Responsibilities of Politicians and Citizens

Benedict XVI began his Berlin address by recalling the words of King Solomon after God had appeared to him in dreams and invited the young King Solomon, on

his accession to the throne, to make a request. Solomon replied: "So give your servant a discerning heart to govern your people and to distinguish between right and wrong. For who is able to govern this great people of yours?" (1 Kg 3:9) Therefore, Benedict stressed that a politician who desires to be wise should choose the gift of prudence above all, rather than chasing after material success. It is the "listening heart" (*cor docile*) that enables the individual to discern between good and evil, and that is the cornerstone of a righteous government. This concept resonates with the sentiments expressed by Roman jurist Ulpian in D. 1, 1, 1, 1 (Ulp. 1 inst.), where jurists are metaphorically compared to priests (Žepič 2022, 115). Just as priests cultivate justice and possess knowledge of what is good and appropriate, jurists discern between what is just and unjust, distinguishing the lawful from the unlawful. Through their pursuit of justice and discernment, they embark on a journey towards uncovering true and genuine philosophy (*vera philosophia*).

According to Pope Benedict XVI, the will of politicians to implement the proper law (*Willen zum Recht*) and their understanding of what is right (*Verstehen für das Recht*) are key factors in ensuring social peace. This idea echoes with the well-known statement by Ulpian, who defined justice as "the constant and perpetual will to render to each person his or her due". This emphasizes the significance of politicians having a resolute dedication to upholding justice and ensuring that every individual receives their rightful entitlements (D. 1, 1, 10 pr. Ulp. 1 reg.). By embodying these principles, politicians contribute to fostering a just and harmonious society. When referring to Augustine's *dictum* (*De civitate Dei*, 4.4) that "the state without justice is a band of robbers", the Pope alluded to the Nazi experience, where "power became divorced from right, how power opposed right and crushed it, so that the State became an instrument for destroying right".

Serving the law implies a constant fostering of resistance to injustice, even in the democratic process. This is where the majority principle plays an essential but, as Benedict XVI notes, not sufficient role. Adherence to the majoritarian principle (*pars maior*), which was, in constitutional history, an extension of consensual decision-making, underwent a fundamental transformation in medieval canon law. According to canon doctrine, the minority always had the possibility of overturning an unreasonable, albeit majoritarian decision, if the decision of the minority proved to be sounder (*pars sanior*). The votes were not necessarily "counted" but exceptionally "weighed", where the criteria of weight consisted of the reputation and authority of the voter (*auctoritas seu dignitas, meritum*), his intellectual abilities (*ratio*), moral qualities (*pietas*), the purity of his motives (*bonus zelus*), and the fairness of his judgement (*aequitas*) (Elsener 1956, 108ss). Although the democratic principle is indisputably based on consideration of the opinion of the political majority, it is an unsatisfactory criterion for the exercise of a modern democracy, especially one which bears the adjective "constitutional". As noted by Hassemer (2003, 214ss), "constitutional democracy" is a new form of democracy that "defines nothing less and nothing more than the limit of the democratic principle; it expresses that the assessment of whether the decisions of the majority are correct is henceforth subject to a fundamental reservation, namely the reservation of whe-

ther these decisions are in accordance with the Constitution.” This is particularly crucial when it comes to safeguarding the rights of minorities, as their status has consistently served as a litmus test for assessing the fairness of a legal system. Throughout history, various minority groups, including early Christians during times of persecution and dissidents under oppressive regimes like the Third Reich, have played a vital role in challenging unjust social structures. As Pope Benedict XVI observed, the courageous dissenters against Nazism demonstrated that positive laws, proposed by Nazis, were illegitimate, highlighting the importance of an obedient heart of every citizen in recognizing it.

On several occasions, Benedict XVI has stressed the importance of an individual having a critical stance as an active citizen when assessing political reality. “It is evident that for the fundamental issues of law, in which the dignity of man and of humanity is at stake, the majority principle is not enough: everyone in a position of responsibility must personally seek out the criteria to be followed when framing laws.” (Benedict XVI 2011b) The critical tone and distrust in the actual implementation of international human rights instruments was evident in the Pope’s speech before the UN Assembly, where he emphasized that legal texts and the procedures foreseen for the case of infringements of human rights are useful but insufficient tools to ensure that legislation is not turned into an instrument of iniquity (2011a). According to him, the pursuit of justice cannot be accomplished by merely establishing a fixed set of written principles. It is an ongoing and dynamic endeavour, a continuous and unending struggle against injustice. In this perpetual fight, the central figure is a living individual, a subject. It is each one of us who plays the role of the protagonist in this never-ending and boundless battle against injustice (Cartabia and Simoncini 2015, 16). The Pope considered that the key to control lies in the commitment and sensitivity to the truth of everyone, and in paying attention to whether the legal regulation follows “nature and reason”. Rhonheimer (2015, 80) has expressed concerns regarding this stance, suggesting that the Pope seemed to advocate for questioning the principle of majority only in cases where it would contradict the teachings of natural law as espoused by the Catholic Church (CIC can. 747 § 1; DH 14, 3). This interpretation of the Pope’s message however appears to contradict his own critique of an excessive emphasis on Catholic natural law doctrine, which, in extreme cases, can be seen as “overly infused with Christian content”. Ratzinger has critically observed that such a situation hampers the imperative of seeking compromises between Church and State (Ratzinger 1987, 191).

3. On Legal Positivism and Scientism

At a later juncture the Pope’s discussion revolved around the methodological challenge of comprehending “nature and reason”. Kelsen (1963, 5) has provided a starting point in jurisprudence by defining nature as “a collection of objective facts interconnected by cause and effect,” while reason encompasses scientifically verifiable and refutable aspects. As noted by Benedict, in contemporary discour-

se, ethical and religious arguments that transcend positivistic rationality are not considered a valid source of law (Benedict XVI 2011b). The concept of natural law, as noted by Ratzinger, has undergone a significant reduction in its scope and influence. It has been relegated to the status of a mere *katholische Sonderlehre*, receiving limited serious discussion beyond the realm of Catholic moral philosophy. It seems to Ratzinger that there is often hesitation or reluctance to mention or refer to the natural law in a world that demands empirical-natural scientific foundations for every argument. Normative-scientific positivism, advocated by Kelsen's "pure theory of law", thus reveals an insurmountable gap between nature and law, "Is" (*Sein*) and "Ought" (*Sollen*). He argued that the mere existence of something does not imply a legal obligation, and conversely, the fact that something should be in a certain way does not make it a reality. He stated that values cannot be derived from objective reality, nor can reality be derived from values. Kelsen claimed that the distinction between *Sein* and *Sollen* cannot be explained as it is directly inherent in our consciousness (Kelsen 2017, 28–29). It should be noted that scientific (legal) positivism is not associated with a disregard of universal human values; it simply involves the rejection of the possibility of scientifically knowing ethical and moral values upon which law is built. Humans live in accordance with morality and ethics, but the reach and content of these cannot be scientifically justified (Spieler 2011, 336). Kelsen has therefore rejected a metaphysical approach to law and sharply distinguished positive law from morality, natural law, or any other evaluative criterion that would serve as a substantive measure of legality.

While Benedict XVI. has not outright opposed the positivistic view on law, he has expressed the belief that positivism alone is insufficient and advocated for its augmentation. Undoubtedly, his scepticism towards the adequacy of scientific positivism echoes Radbruch's criticism of positivism. Radbruch argued that positivism, with its rigid adherence to the notion that "the law is the law", had left the German legal profession defenceless against Nazi laws that were arbitrary and even criminal in nature. Furthermore, positivism itself lacks the ability to provide a valid justification for the legitimacy of laws (Radbruch 1946, 107). Ratzinger's perspective aligns with this critique, highlighting the limitations of a purely positivist approach to understanding and evaluating the law.

The Pope also criticized "reductionist scientism", which according to him diminishes human greatness and threatens human nature and can be disguised under various pretences. According to Benedict's figurative language, we enclose ourselves in "a concrete bunker with no windows, in which we ourselves provide lighting and atmospheric conditions, being no longer willing to obtain either from God's wide world" (Benedict XVI 2011b). He has called for a transcendent "opening of windows" and a holistic perspective on the world, encompassing "both heaven and earth". Benedict has also argued that self-limitation by humans needs to be transcended in the understanding of the nature of law. Therefore, he has suggested introducing the concept of "ecology of man" (*Ökologie des Menschen*) into legal discourse, like the approach taken in environmental matters. "Man too has a nature that he must respect and that he cannot manipulate at will. Man is not

merely self-creating freedom. Man does not create himself. He is intellect and will, but he is also nature, and his will is rightly ordered if he respects his nature, listens to it and accepts himself for who he is, as one who did not create himself. In this way, and in no other, is true human freedom fulfilled.” (2011b).

According to the Pope Benedict XVI, even Kelsen himself recognized the inadequacy of the positivistic view of law at a conference on natural law in Salzburg in 1965. During the conference, the renowned theorist of the pure theory of law stated the following: “Norms could only flow directly from nature if one presupposes a belief in the existence of a just divinity, whose will is that created nature is not only transcendent but also immanent.” (Kelsen 1963, 1) He added: “Discussing the reality of this belief (in the existence of divinity) is completely pointless.” With these words, Kelsen of course rejected all attempts at a “scientifically rational foundation of natural law”. As emphasized by Dreier (2011, 1152), he did not abandon or even relativize the dualism of the pure theory of law. In response to Kelsen’s “pointlessness of discussing the existence of divinity”, Benedict has answered, “Is it really? – I find myself asking. Is it pointless to wonder whether the objective reason that manifests itself in nature does not presuppose a creative reason, a *Creator Spiritus*?” The Pope has subsequently claimed that the enduring belief in a Creator God within European cultural heritage (*kulturelle Erbe Europas*) has been instrumental in shaping rational concepts such as human rights, equality before the law, the recognition of the inherent dignity of every individual, and the awareness of personal responsibility.

4. Jerusalem, Athens, and Rome – Europe’s Cultural Triangle

Benedict spoke about how to understand the reasonable (*Vernunft*) in the speech he was to give at the opening of the academic year at the University of Rome La Sapienza. Quoting John Rawls¹, he mentioned that one of the legitimate criteria for the recognition of the “reasonable”, also in the case of legal argumentation, involves the teachings of a responsible and doctrinally supported (legal) tradition.² As noted by El Beheiri (2014a, 36), it was the harmonious beauty of the musical and visual arts that provided a special insight into truth for Ratzinger. As for works of art, it is only the temporal dimension that separates the wheat from the chaff, so too it is the “true” content of law that can be revealed to us by, to borrow Windscheid’s (1904, 75) words, “the legal work of the centuries” (*Rechtsarbeit der Jahrhunderte*).

¹ “Egli [Rawls] vede un criterio di questa ragionevolezza fra l’altro nel fatto che simili dottrine derivano da una tradizione responsabile e motivata, in cui nel corso di lunghi tempi sono state sviluppate argomentazioni sufficientemente buone a sostegno della relativa dottrina.” (Benedict XVI. 2008a)

² “[I] riconoscimento che l’esperienza e la dimostrazione nel corso di generazioni, il fondo storico dell’umana sapienza, sono anche un segno della sua ragionevolezza e del suo perdurante significato.” (Benedict XVI. 2008a)

“The culture of Europe arose from the encounter between Jerusalem, Athens and Rome – from the encounter between Israel’s monotheism, the philosophical reason of the Greeks and Roman law. This three-way encounter has shaped the inner identity of Europe. In the awareness of man’s responsibility before God and in the acknowledgment of the inviolable dignity of every single human person, it has established criteria of law: it is these criteria that we are called to defend at this moment in our history.” (Benedict XVI 2011b)

It was Israel that endowed Europe with the notion that God alone created the world; it was Greek philosophy that first questioned the origin of natural law; and Roman law was law that reflected reason (*ratio recta*). The concept of the European cultural triangle was first articulated by Theodor Heuss, the one-time President of the Federal Republic of Germany. He expressed the idea that “there are three hills from which the West has emerged: Golgotha, the Acropolis in Athens, and the Capitol in Rome. The West has been profoundly influenced by all three, and it is essential to perceive them as a unified whole.” (Heuss 1956, 32) What all three cultural sources share, so to speak, as the sources of rationality of European man, is that they do not convince with physical force and sanctions, but with the “spirituality”, by the authority of the argument of tradition resting on two millennia of experience. The ideas of human rights, equality before the law, the recognition of the inviolability of human dignity and the responsibility of man for his own actions, according to Ratzinger, are rooted in “the belief in the existence of a creator God”. Moreover, Christian theologians merely combined “socially oriented natural law” of the Stoic philosophers and “leading teachers of Roman law” (Benedict XVI 2011b).³ This pre-Christian fusion of law and philosophy paved the way for the Christian Middle Ages and the Enlightenment and provided the basis for the 1949 Declaration of Human Rights and the concern expressed within German Basic Law (*Grundgesetz*)⁴ for “inviolable and inalienable human rights as the basis of every human society, peace and justice” (2011b).

Within Benedict’s elaborated topographical triangle, however, there is no room for Paris or Philadelphia. In other words, in the Pope’s speech we are vainly looking for “the normative project of the West”, as the German historian Heinrich August Winkler called Western values. In another place, Ratzinger has written that the Enlightenment was marked by a spirit of scientific rationality which characterised and transformed Europe. However, this rationality of the Age of the Enlightenment excluded religion from the sphere of the rational (*Vernunft*) and embedded it in the sphere of the sensible (*das Fühlen*), which led directly to the renunciation of the public relevance of religion (Ratzinger 2005, 76). Where sole-

³ On this and two other occasions, the Pope referred to the work of Wolfgang Waldstein, *Ins Herz geschrieben: Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft* (2010), 11; 31–61.

⁴ See the preamble of German Basic Law (*Grundgesetz*): “Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.”

ly “positivist reason” has the primacy, all other cultural realities, including religion, are demoted to the level of a subculture (Benedict XVI 2011b). In 2006, Benedict XVI expressed the view that reason that is closed off to the divine and marginalizes religion as a mere subculture is inapplicable to intercultural dialogue.

For Benedict XVI, the dominant positivist culture, which places the questioning of the transcendent in the framework of the subjective, is “a capitulation of reason, a renunciation of its higher capacities, which leads to the collapse of humanity”. Moreover, he has enunciated the opinion that it was precisely the search for God (*Deum quaerere*) and the willingness to listen to him that grounded early European culture (2008b). According to Pope, the faith in reason promoted in the Age the Enlightenment cannot be understood as a specific antipode to Christianity, which itself was a religion of *logos* (Ratzinger 2006, 47ss). Therefore, for Benedict the legal source according to Christian doctrine is not revelation or the word of a religious authority (*ipse dixit*), but rather the result of intertwined reason and nature – *logos* (Cartabia and Simoncini 2015, 5). This is said to be indicated by the words of Paul the Apostle: “Indeed, when Gentiles, who do not have the law, do by nature things required by the law, they are a law for themselves, even though they do not have the law. They show that the requirements of the law are written on their hearts, their consciences also bearing witness, and their thoughts sometimes accusing them and at other times even defending them.” (Rom 2:14-15) Therefore, Paul the Apostle believes that even pagans have the ability of rational moral judgment, as it is independent of religious beliefs. Consequently, ethics are something universal and a characteristic of every human being (Globokar 2010, 375).

5. (European) Legal Tradition as a Source of Law?

In his discourse, Benedict XVI subtly addressed the role of legal tradition as a significant legal source. This section contains an overview of the role of legal tradition, referred to as “*Überlieferung*” in German and “*izročilo*” in Slovenian, within contemporary legal systems.

One of the last popes to explicitly address the role of Roman law was Benedict XV, in his papal bull *Providentissima Mater Ecclesia* (1917). For him, Roman law stood as a “glorious monument of ancient wisdom, rightfully called written wisdom (*la ragione scritta*)”. He posited that the Church, relying on divine guidance, refined and perfected it in accordance with Christian principles to such an extent that it supplied a substantial corpus of legislation for the Middle Ages and the modern era, coinciding with improvements of private and public life (PM). It is noteworthy to underscore that within the framework of the “old canon law,” Roman legal norms were employed as supplementary provisions (*in via suppletiva*) to church norms, insofar as they did not contravene the spirit of church law (Cavalaglio 2014, 379). With the publication of the Pius-Benedictine Code of Canon Law (1917), territorial private law assumed the function of subsidiary law. However, Roman law persisted within contemporary canon law, especially through in-

terpretative principles. Canon 6 § 2 of the Code of Canon Law stipulates that the canons of the code encompassing the old law (*ius vetus*) should be interpreted with consideration given to canonical tradition (*traditio canonica*) (Meyer 2012, 141). Through this provision, the Code of Canon Law underscores the continuity with the old canon law (*ius vetus*), in which Roman law played a significant role, particularly within the purview of general legal principles (*regulae iuris*) (Žepič 2021, 298; Petrak 2020, 259).

In certain modern European legal systems, legal tradition occupies the status of some sort of an auxiliary legal source. As per Article 1, paragraph 3 of the Swiss Civil Code of 1907, in cases where a legal gap exists, the court is obligated to render decisions based on customary law. If customary law does not cover specific circumstances, the court must fashion a legal rule as if it were the legislator, while adhering to established (prevailing) legal doctrine and tradition (*“Es folgt dabei bewährter Lehre und Überlieferung”*). In Swiss law, “established doctrine” refers to the consistent and recognized legal opinion developed by national or foreign legal scholars, courts, and other legal actors. The tradition of *ius commune* is considered to be an established doctrine (Honsell 2014, 32). Contrastingly, the so-called “tradition”, *die Überlieferung* (fr. *la jurisprudence*, it. *la giurisprudenza più autorevoli*) encompasses judicial practice (Honsell 2014, 32; Dürr 1998, 409ss). Both of these hold persuasive authority in legal interpretation and decision-making (Huber 1911).

The third article of the Slovenian Courts Act (ZS) explicitly mandates the subsidiary application of principles derived from legal traditions (*izročilo*) within the Slovenian legal system, drawing inspiration from the Swiss Civil Code. In cases where a civil law matter cannot be resolved through the application of existing regulations, the court (excluding the Constitutional Court) is required to give priority to provisions governing analogous cases, commonly known as legal analogy (*analogia legis*). If the resolution of the matter remains legally uncertain even after employing legal analogy, the court must make its decision in accordance with the general principles of the national legal order (*analogia iuris*), while adhering to legal tradition and relying on established legal doctrine.⁵ It is widely recognized that the Slovenian legal system originates from the Roman-Germanic continental legal culture, with received Roman law representing its oldest component (Zimmermann 2007; Waldstein 2008, 125). Consequently, this provision serves as a guiding principle for judges, where they are directed to seek a legal resolution that aligns with the doctrinal principles of the Roman-Germanic legal tradition when addressing legal gaps through legal analogy. In this way, one could claim that the legislator tends to mitigate the challenges associated with the amalgamation of legal-cultural phenomena and potential drawbacks of transplanting legal principles from common-law or other legal traditions.

⁵ Art. 3, 2 of Courts Act: “Če se civilnopravna zadeva ne da rešiti na temelju veljavnih predpisov, upošteva sodnik predpise, ki urejajo podobne primere. Če je rešitev zadeve kljub temu pravno dvomljiva, odloči v skladu s splošnimi načeli pravnega reda v državi. Pri tem ravna v skladu s pravnim izročilom in z utrjenimi spoznanji pravne vede.”

Prior to the enactment of the Slovenian Courts Act, a comparable function was fulfilled by § 7 of the Austrian General Civil Code. In this provision it is stipulated that in cases where a legal matter cannot be resolved by applying the literal wording or the inherent meaning of any specific law, recourse should be made to similar cases explicitly determined by legislation, as well as to the rationales presented in other related laws. Should the legal case remain uncertain, a decision should be reached by carefully considering and evaluating the relevant circumstances in light of natural legal principles. In the General Civil Code,⁶ as per the prevailing doctrinal view, natural law is invoked as a supplementary interpretive criterion. Nevertheless, the precise intended significance of this reference continued to elude scholars. Slovenian legal philosopher Furlan (1931, 69) had a distinct interpretation of the “natural legal principles”. For Furlan, these principles did not imply the consideration of legal analogy, the intent behind legislation, nor the general legal principles within positive law. Rather, he regarded them as a call to uphold the “idea of justice” as stemming from “the principle of coexistence based on equal recognition of human dignity among all members of society. This principle stands as the highest guiding principle for judges in all their actions, ensuring not only legality but also fairness.” (69) According to Furlan, a decision can be deemed in line with natural legal principles only if it upholds the overarching principle of respecting human dignity. However, Austrian legal historian Paul Koschaker (1966, 346), building upon Hoffmann’s commentary on the General Civil Code, has offered a different perspective on the derivation of “natural legal principles” compared to Zeiller’s speculative approach involving the “philosophy of law” (1811, 65). Koschaker argued that it is unnecessary to seek an intangible “absolute natural law” solely based on “reason”, as Zeiller suggested.⁷ Instead, he emphasized the importance of a tangible and historically discernible concept known as “relative natural law”. This understanding can be extracted strictly through a historical analysis involving a comparison of the legal systems contributing to the development of European law (Waldstein 1967, 1ss; Petrak 2007, 180ss). According to Koschaker, Roman law holds a central position among these legal systems, representing a form of “relative, European natural law”.

Koschaker’s perspective is in consonance with the ideas expressed by Pope Benedict XVI. Although Roman law no longer represents a binding corpus of rules

⁶ Pffaf and Hoffmann (1877, 171), in discussing the significance of natural legal principles, rely on the viewpoint expressed by Rotteck (Staatslexikon, s.v. “Naturrecht”): “Roman legal legislation, in its prevailing character (excluding institutions derived from particular political, religious, and moral conditions), is ... a closer determination of the law of reason.” Additionally, Zachariä (1805, 7) asserted that “in general, Roman law is largely an exposition of natural law presented through its logical implications.”

⁷ During a session of the legislative commission responsible for drafting the General Civil Code, Zeiller reportedly stated on December 21, 1801: “The law is not a human invention, and the rulers are not creators of law, nor legislators. All rights originate from reason. The legislator is the organ, the applying interpreter of legal reason. Reason, however, leaves no question unanswered within its scope, and its pronouncements are immutable and universal.” (Ofner 1976, 6) In his own commentary, Zeiller (1811, 23) explained that the civil legislation of European countries is similar due to the same source, which is encompassed by natural law in Roman law: “... that is why all states agree on many legal statutes, and that is why the Roman law, which was adopted long ago and derived from reason, still forms the basis of the newest legal codes.” (“... aus der Vernunft geschöpfte, vorlängst angenommene, Römische Recht noch immer die Basis der neuesten Gesetzbücher aus.”)

in contemporary European legal systems, its significance when addressing fundamental issues, where solutions cannot be derived directly from existing legislation, should not be underestimated. The utilization of Roman law principle as a reference provides substantial evidentiary support for the soundness of a given legal conclusion. Roman law stands as the culmination of extensive research conducted by eminent legal scholars, representing the accumulated wisdom of centuries and serving as the foundational basis for many continental legal systems (Acton v. Blundell, 152 Eng. Rep. 1223, 1234 (1843)).

Abbreviations

CIC – Code of Canon Law 1983.

DH – Second Vatican Council 1965 [Declaratio de libertate religiosa dignitatis humanae].

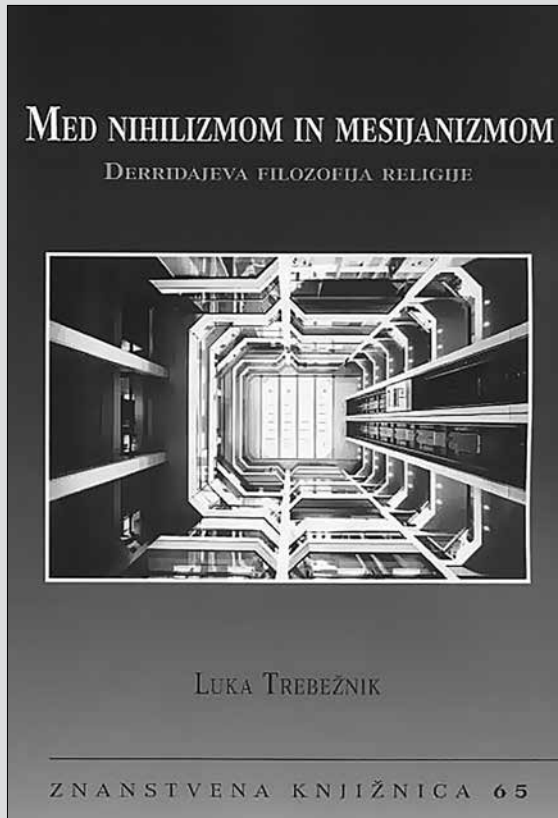
PM – Benedict XV. 1917 [Providentissima mater].

References

- Benedict XV. 1917.** Providentissima mater. Bolla. Vatican. 27. 5. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/bulls/documents/hf_ben-xv_bulls_19170527_providentissima-mater.html (accessed 5. 1. 2023).
- Benedict XVI. 2006.** Faith, Reason and the University: Memories and Reflections: Address to the representatives of science during the apostolic journey to Munich, Altötting, and Regensburg (September 9–14, 2006). Vatican. 12. 9. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (accessed 3. 1. 2023).
- . 2008a. Lecture by the Holy Father Benedict XVI. at the University of Rome 'La Sapienza'. Vatican. 17. 1. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html (accessed 3. 1. 2023).
- . 2008b. Meeting with representatives from the world of culture. Vatican. 12. 9. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html (accessed 3. 1. 2023).
- . 2010a. Meeting with members of British society, including the diplomatic corps, politicians, academics, and business leaders. Vatican. 17. 9. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html (accessed 3. 1. 2023).
- . 2010b. *Licht der Welt, Der Papst die Kirche und die Zeichen der Zeit: Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Vienna: Herder.
- . 2011a. Meeting with members of the General Assembly of the United Nations organization. Vatican. 18. 4. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html (accessed 3. 1. 2023).
- . 2011b. The Listening Heart: Reflections on the Foundations of Law. Vatican. 22. 9. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (accessed 3. 1. 2023).
- Cartabia, Marta, in Andrea Simoncini.** 2015a. *Pope Benedict XVI's Legal Thought: A Dialogue on the Foundation of Law*. Cambridge: University Press.
- . 2015b. A Journey with Benedict XVI through the Spirit of Constitutionalism. In: Cartabia in Simoncini 2015, 1–30.
- Cavalaglio, Lorenzo.** 2014. Traditio Canonica and Legal Tradition. *Monitor Ecclesiasticus* 129:377–408.
- Code of Canon Law.** 1983. Vatican. https://www.vatican.va/archive/cod-icris/canonici/cic_index_en.html (pridobljeno 23. 6. 2023).
- Dreier, Horst.** 2011. Benedikt XVI. und Hans Kelsen. *JuristenZeitung* 66, no. 23:1151–1154. <https://doi.org/10.1628/002268811798379289>
- Dürr, David.** 1998. Art. 1. In: Peter Gauch and Jörg Schmid, eds. *Kommentar zum Schweizerischen Zivilgesetzbuch*, 241–424. Zürich: Schulthess.

- El Beheiri, Nadja.** 2014a. ‚Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen‘ aus der Perspektive von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und Wolfgang Waldstein. In: Nadja El Beheiri and János Erdödy, eds. ‚*Ins Herz geschrieben*‘ *Die Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates*, 27–44. Budapest: Pázmány Press.
- . 2014b. Das Naturrechtsverständnis von Wolfgang Waldstein: Überlegungen anlässlich der Rede von Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag. In: P. Szabó Béla and Újvári Emese, eds. *Universitas ‚unius rei‘: Tanulmányok a római jog és továbbélése köréből*, 107–121. Debrecen: OE ÁJK.
- . 2014c. Ein Gespräch mit Wolfgang Waldstein. 7. 11. <https://forhistiur.net/2014-09-el-beheiri> (accessed 3. 1. 2023).
- Elsener, Ferdinand.** 1956. Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (Pars maior und Pars sanior), insbesondere nach schweizerischen Quellen. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 42, no. 1:73–116. <https://doi.org/10.7767/zrka.1956.42.1.73>
- Essen, Georg.** 2012. Eine wahre Ungeheuerlichkeit: Die Bundestagsrede des Papstes in historischer Perspektive. In: Georg Essen, ed. *Verfassung ohne Grund?*, 7–17. Freiburg: Herder.
- Furlan, Boris.** 1931. Naravna pravna načela (§7 avstr. drž. zak.). *Slovenski pravnik* 45, no. 1:18–38; no. 3–5:57–74.
- Geyer, Christian.** 2012. Die Gefahr der Hypertrophie. In: Georg Essen, ed. *Verfassung ohne Grund?*, 27–33. Freiburg: Herder.
- Globokar, Roman.** 2010. Pokoncilsko iskanje specifičnosti krščanske etike. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 3:365–377.
- Hassemer, Winfried.** 2003. Ustavna demokracija. *Pravnik* 58, no. 4–5:207–226.
- Heus, Theodor.** 1956. *Reden an die Jugend*. Tübingen: Wunderlich.
- Honsell, Heinrich.** 2014. Art. 1. In: Heinrich Honsell and Christian Fountoulakis, eds. *Zivilgesetzbuch I. Art. 1–456 ZGB*, 5–32. Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag.
- Kelsen, Hans.** 1927. Diskussionsbeitrag. In: Erich Kaufmann and Hans Nawiasky, eds. *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 des Reichsverfassung. Verhandlungen der Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer zu Münster*, 53–55. Berlin: De Gruyter.
- . 1963. Die Grundlage der Naturrechtslehre. In: Franz-Martin Schmölz, ed. *Das Naturrecht in der politischen Theorie*. Vienna: Springer Verlag.
- . 2017. *Reine Rechtslehre: Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koschaker, Paul.** 1964. *Europa und das römische Recht*. München: Beck.
- Meyer, Christoph H. F.** 2012. Probatii auctores: Ursprünge und Funktionen einer wenig beachteten Quelle kanonistischer Tradition und Argumentation. *Rechtsgeschichte* 20:138–154. <https://doi.org/10.12946/rg20/138-154>
- Ofner, Julius.** 1976. *Der Ur-Entwurf und die Beratungs-Protokolle des Österreichischen Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches*. Vol. 1. Glashütten im Taunus: Auvermann.
- Petrak, Marko.** 2007. The Significance of Ius Commune in the Contemporary Croatian Legal System. *Slovenian Law Review* 4:171–190.
- . 2020. Kanonsko pravo i hrvatski pravni sustav (I): Pravni izvori i pravna načela. *Zbornik PFZ* 70, no. 2–3:251–286. <https://doi.org/10.3935/zpfz.70.23.03>
- Pfaff, Leopold, and Franz Hoffmann.** 1877. *Commentar zum österreichischen allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuche*. Vienna: Manzschke k. k. Hof-Verlags.
- Radbruch, Gustav.** 1946. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1, no. 5:105–108.
- Ratzinger, Joseph.** 1987. Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? In: *Kirche, Ökumene, Politik: Neue Versuche zur Ekklesiology*, 183–197. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2005. L’Europa nella crisi delle culture. *Diocesi Firenze*. 20. 9. <http://www.diocesifirenze.it/leuropa-nella-crisi-delle-culturetesto-integrale-della-conferenza-tenuta-venerdi-1-aprile-2005-a-subiacco-al-monastero-di-santa-scolasticadi-joseph-ratzinger/> (accessed 3. 1. 2023).
- . 2006. *Christianity and the Crisis of Cultures*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rhoneimer, Martin.** 2015. The Secular State, Democracy, and Natural Law: Benedict XVI’s Address to the Bundestag from the Perspective of Legal Ethics and Democracy Theory. In: *Cartabia in Simoncini* 2015A, 79–92.
- Rudolph von Jhering.** 1866. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- Second Vatican Council.** 1965. Declaratio de libertate religiosa, Dignitatis humanae. *Vatican*. 7. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html (accessed 7. 1. 2023).
- Spieler, Willy.** 2011. Irren ist päpstlich: Zur Bundestagsrede von Benedikt XVI. *Neue Wege: Beiträge zu Religion und Sozialismus* 105:335–337.

- Waldstein, Wolfgang.** 1967. Vorpositive Ordnungselemente im Römischen Recht. *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Rechts* 17:1–26.
- —. 2008. Zur Bedeutung des Naturrechts in der Entwicklung des Römischen Rechts. *Iustum Aequum Salutare* 4, no. 4:113–128.
- Weiler, Joseph, H. H.** 2015. From Regensburg to Berlin – Holiness and Reason: A Reflection on Pope Benedict XVI's Public Lectures. In: *Cartabia in Simoncini* 2015a, 93–105.
- Windscheid, Bernhard.** 1904. Die geschichtliche Schule in der Rechtswissenschaft. In: Paul Oertmann, ed. *Gesammelte Reden und Abhandlungen*, 66–80. Leipzig.
- Zachariä von Lingenthal, Karl Salomo.** 1805. *Versuch einer allgemeinen Hermeneutik des Rechts*. Meissen: Erbstein.
- Zeiller, Franz.** 1811. *Commentar über das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch für die gesammten Deutschen Erbländer der Oesterreichischen Monarchie*. Vienna: Geistinger.
- Zimmermann, Reinhard.** 2007. Roman Law and European Culture. *New Zealand Law Review* 2:341–372.
- Žepič, Vid.** 2021. Corpus iuris canonici: nastanek in pomen srednjeveške zbirke cerkvenega prava v klasični dobi kanonistike. *Pravnik* 76, no. 138:273–306.
- —. 2022. Etimologija kot argumentacijski topos v rimski pravni literaturi. *Keria: Studia latina et graeca* 24, no. 2:113–151.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstem nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 637—648

Besedilo prejeto/Received:07/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 130.122:27-1

DOI: 10.34291/BV2023/03/Godawa

© 2023 Godawa, CC BY 4.0

Marcin Godawa

Man Uttered by God: Personalistic Essence of Christian Contemplation According to T. Merton *Človek, ki ga je izreka Bog: personalistično jedro krščanske kontemplacije po T. Mertonu*

Abstract: In search of understanding of a human being throughout the history, from the perspective of Christian spiritual theology contemplation should be especially highlighted. The contemplative capacity (*vita contemplativa*) renders the inmost reality of a man. The analysis of Thomas Merton's work *New Seeds of Contemplation* portrays contemplation as "the highest expression of man's intellectual and spiritual life" (Merton 1961, 1) and wholly personal identity of a human. The aim of this article is to present the personal essence of contemplation. The content, arrived at by use of tools of spiritual theology, shows the interpersonal essence of contemplation, where the concept of the true self (*spiritus*) is especially emphasised. It will be explained by Merton's apprehension of a man as "God's utterance" and as a personal contemplative response to Him. Finally, some correlations between the personal contemplation and contemporary thought (Levinas, Marion, Luckmann, Rosa) will be pointed out to suggest the vital productivity of Christian experience.

Keywords: person, true self, contemplation, God, man, dialogue, phenomenology

Povzetek: Pri iskanju razumevanja človeka skozi zgodovino je treba z vidika krščanske duhovne teologije posebej izpostaviti kontemplacijo. Kontemplativna zmožnost (*vita contemplativa*) izrisuje človekovo najglobljo resničnost. Analiza dela Thomaasa Mertona *Nova semena kontemplacije* kontemplacijo prikazuje kot »najvišji izraz človekovega intelektualnega in duhovnega življenja« (Merton 1961, 1) – in osebno identiteto človeka. Namen prispevka je predstaviti osebno bistvo kontemplacije. Vsebina, do katere smo prišli z uporabo orodij duhovne teologije, izpostavlja medosebno bistvo kontemplacije, kjer je še posebej poudarjen pojem pravega jaza (t. i. *spiritus*). To pojasnjujemo z Mertonovim dojemanjem človeka kot 'Božjega izreka' in kot osebnega kontemplativnega odgovora nanj. Na koncu izpostavljamonekatere korelacije med osebno kontemplacijo in sodobno mislijo (Levinas, Marion, Luckmann, Rosa), da bi nakazali življenjsko rodovitnost krščanske izkušnje.

Ključne besede: oseba, resnični jaz, kontemplacija, Bog, človek, dialog, fenomenologija

1. Introduction

There is some specific trait of Thomas Merton's way of thinking which produces effectivity in spiritual research. His tendency to reach the final point of an issue, not settling for a transient place, makes it possible to perceive the real meaning of contemplation, "the highest expression of man's intellectual and spiritual life" (Merton 1961, 1). In his excellent book, *New Seeds of Contemplation*, Merton insists on regarding contemplation as the supernatural reality produced by the Holy Spirit above all human capacities, as the loving knowledge of God leading to the loving transforming union. Among its numerous aspects the personal dimension seems to be one of greatest importance. The cardinal question is how this kind of prayer refers to a human being, to their self and spirit, to the deepest point in their nature and to their identity as a person. Such a personal approach, extending beyond properties of nature, shows the real perspective of the personal union between a human person and the Persons of the Holy Trinity. Contemplation cannot be understood without the subject's openness to the Other, namely to God (and further to people).

2. Contemplation as Interpersonal Reality

The concept of a person is necessary to grasp the essence of contemplation, therefore the personal identity of man and God must be distinctly exposed. Evoking anthropological teaching, Merton portrays a human being as consisting of three levels: *anima* – *animus* – *spiritus*. *Anima* (*psyche*) is this unconscious realm of instincts and emotions which allows man to exist as a psychophysical organism. In contrast with its passivity, *animus* (*nous*) appears as the active intelligence which governs human activity and commands *anima* (Merton 1961, 139). They both require the third, appearing above an element that is *spiritus* (*pneuma*) which unites and at the same time transcends both *anima* and *animus*. The *spiritus* is "not merely something in man's nature, it is man himself united, vivified, raised above himself and inspired by God" (Merton 1961, 140). Further, Merton uses the English "spirit" (though inconsequently) in order to embrace the wholeness of man as directed to God: "Man is 'spirit' when he is at once *anima*, *animus* and *spiritus*." (Merton 1961, 140)¹ Self-evidently, the union with God properly exists in the spirit, in which human capacities are transcended (Godawa 2015). To this reality body inseparably belongs too (Merton 1961, 27; 280). Thus, human desire for God is fulfilled through the *spiritus* in harmony with *animus*, *anima* and body so that the whole man is the subject of spiritual life (Merton 1961, 140).

From the perspective of Catholic theology Merton's *spiritus* is identical to the notion of the theological *heart* – "the dwelling place where I am" which can be fathomed by the Holy Spirit only, the place of encounter and covenant (CCC no.

¹ *Spiritus*, then, means both a dimension and wholeness of human nature. This is so because it is the most decisive element constituting the whole attitude toward God.

2563; Zatorski 2011, 7–30). The *spiritus* also means a human created ability to possess God – *capax Dei* (Słomkowski 2000, 34–35) which is rendered by the famous Augustine’s statement about the heart unquiet until it rests in God (Augustine, *Confessions* 1.1). In sum, a human as “spirit” means that the whole man is open towards the loving union with God and that this union is realised in his heart (*spiritus*).

The next step is to present the relation of the heart (*spiritus*) to self (“I”). Merton often starts his observation by analysing “false self” which is “self” disordered by reason of sin. This wrong condition of self appears in egoistic will which alienates a man from reality and God, up to idolatry (Merton 1961, 21). A sinful man remains in the state of his false self, of fundamental contradiction, since he attempts to be someone who can never exist. Since the whole real existence comes from the creative power of God, then a false self, as unknown to God, must be nothing but a mortal illusion (Merton 1961, 34). Human nature, though good as such, is prone to keep illusion that is opposed to God’s reality living in it (Merton 1961, 42–43). A false self is an external, superficial “I”, so egoistically concentrated on self that it inhibits the real encounter with God. Merton stresses that this “I” is “not the true ‘I’ that has been united to God in Christ” (Merton 1961, 7), but merely “the disguise” of the spiritual matter. The disorder of a false self consists in lack of harmony between components of human being. It is so when one intends to understand spiritual life through the prism of feelings and reactions but without regarding the heart (Merton 1961, 6). It also occurs when the whole “I” is perceived as identical to “individuality” or “empirical self” only. However, it should be noticed that individuality as such belongs to a good human nature and is a key step towards sanctity (Merton 1961, 31–32). The external self is the same as *ego* – the psychological individuality which, alas, obscures and takes over the functions of the inner self (Merton 1961, 279–280). Obviously, *ego* plays some role in spiritual life but never when exaggerated (Merton 1961, 281). In sum, a false self (the superficial “I”), standing out against God’s plan, constitutes a main obstacle to enjoy the Christian life, especially in contemplation.

Having been purified, a self is given back to the state of “true self”. Its contact with God is absolutely quintessential for the issue. Instead of an external interest, the true self loves God’s will in things rather than things themselves (Merton 1961, 25). But even more important question is its own identity since the true self is “the hidden and mysterious person in whom we subsist before the eyes of God” (Merton 1961, 7). This self is further characterised by the terms of depth, covering, unknowing etc. Merton says: “its very nature is to be hidden, unnamed, unidentified”, “inarticulate and invisible” amongst people talking about themselves (Merton 1961, 7–8). However, this true “I” is also a mystery for itself: “[it] is beyond observation and reflection and is incapable of commenting upon itself.” (Merton 1961, 7) The openness to transcendence makes the true self mysterious even for itself. This set of traits (a point of encountering, hiddenness) allows us to identify the true “I” with the heart—because it can be fathomed by the Holy Spirit only—and the person—because it is “the spiritual and hidden self, united with

God". At this point the true self turns out to be the same as the person (Merton 1961, 279).

The true self is germane to the topic because nothing else may be the subject of spiritual life along with its higher expression – contemplation (Merton 1961, 1). Merton says that the deep transcendent self “awakens only in contemplation” (Merton 1961, 7). He defines contemplation as “the experimental grasp of reality as *subjective*, not so much ‘mine’ (which would signify ‘belonging to the external self’) but ‘myself’ in existential mystery” (Merton 1961, 8–9). The author highlights that contemplation is indeed the business of personal reality, not of consciousness or objective possession. That the contemplation is different from awareness is expressed in the disapprobation of Descartes’ formula *Cogito, ergo sum*. When having been principally perceived through an act of thinking (“*Cogito, ergo...*”), the realities, both human and divine, are imprisoned in concepts, reduced to what may only be thought. Under the circumstances a man “is making it impossible for himself to experience, directly and immediately, the mystery of his own being” and “to have any intuition of the divine reality which is inexpressible” (Merton 1961, 8). However, the experience of contemplation, produced by God with no intermediary in the human self, is even “more than purely subjective” (Merton 1961, 278). As long as a man claims himself to be aware of its contemplation or to have a degree of spirituality, he does not yet reach the essence of the reality (Merton 1961, 279). In this way the contemplation appears as a reality different from and greater than cognitive process with its *objectivisation*, that is treating persons as objects.

The contemplative knowledge of God is, then, deeper than the mere level of intellectual learning. God is known as the mystery symbolised by the cloud (Merton 1961, 276–278) according to Dionysian mystical theology (Merton 2019, 129–133). His presence is recognised, but “for the rest He is hidden in a cloud” (Merton 1961, 278). This reveals the unique character of mystical contemplation which means knowing God not by seeing but love, since He is pure Love. Thus, His personal identity is grasped through spiritual experience: “we know by experience Who and what He is.” (Merton 1961, 268) As a matter of fact, Merton specifies that in contemplation some concepts about God (images, representations) are to be put aside. They are some “things”, some “what” to say about God, but “there is ‘no such thing’ as God because God is neither a ‘what’ nor a ‘thing’ but a pure ‘Who’” (Merton 1961, 13). This means that use of a “what”, proper to earlier periods of spiritual life, must be replaced by the indirect loving knowledge of God as the Three Persons. Furthermore, the contemplation goes “beyond” nature in God and terminates in a Person: “But Christian contemplation is supremely personalistic. Our love and knowledge of Christ do not terminate in His human *nature* or in His *divine* nature but in His *Person*. /.../ We do not love Christ for what He has, but for *Who He is*.” (Merton 1961, 153) The contraposition of “what” (natures) and “who” (a person) underlines that the contemplative is united not only with natural divine properties but with the sheer Persons in one God. Indeed, this

is a person who acts, knows, and loves.² Thus, the notion of contemplation reveals as Trinitarian and personalistic. In this context Christ is recognised as if He was “our superior self” for He has united “our inmost self with Himself” (Merton 1961, 158).

Here is also evident that the personalistic character of contemplation implies the involvement of its partakers as persons. On the one hand, a man must arrive at his true personal life (true self), and on the other hand, God contributes to contemplation in the Three Persons, as “Who” and not merely “what”. Thus, the contemplative knowledge of God does not consist in having some objective notion but in being in Him through love so that it may be said that a man does not have an experience anymore but becomes Experience alone (Merton 1961, 283). Shortly, these two terms “to have” and “to be” mark the difference. The suggestion that in contemplation there is “no division between subject and object” seems to express that objectivity is harmonically included in the personal depth (Merton 1961, 267). That is why Merton concludes: “He IS and this reality absorbs everything else.” (267)³ It means sharing the same substance of God (2005, 202–203). Although such a special union can be in some way experienced, it must remain inexplicable and obscure.

3. Contemplation as Being of Utterance of God

The deepest mutual personalistic involvement continues in and is highlighted by the meaningful presentation of contemplation as human participation in God’s metaphysical utterance. Then a human person becomes an element of God’s self-expression.

Stating that God is silent presence (Merton 1961, 3), Merton says too that He “speaks in everything that is” so that His message goes through metaphysical reality. A man as such takes privileged part in His communication, since “[God], most of all, speaks in the depths of our own being”. Furthermore, a man is the word of God but of special significance: being God’s utterance is concurrently accompanied by being a response given to Him. Merton states: “But we are words that are meant to respond to Him, to answer to Him, to echo Him, and even in some way to contain Him and signify Him. Contemplation is this echo.” Then, contemplation means man’s resonance with God: “it is a deep resonance in the inmost center of our spirit in which our very life loses its separate voice and re-sounds with the majesty and the mercy of the Hidden and Living One.” When a divine life is shared so deeply, then a man in some way contains God and becomes His utterance. God’s utterance as extended to another being (a man) is at the same time an/His

² Here Merton’s apprehension seems to require further reflection on the fact that each divine Person is the same divine nature (Jn 10:30; CCC no. 215; 221). Then the nature appears in its strict connectedness with the personal reality. However, one must remember that Merton is focused on the meaning of a person.

³ Merton reminds that in the personal union the ontological distinction between man and God is always held so that a man is never absorbed in the meaning of losing his human nature (Merton 1961, 282).

answer to Himself, the Source of Speech. The action of answering is attributed to God: “He answers Himself in us,” whereas a man participates in this divine voice: “We ourselves become His echo and His answer.” Spiritual life means that a man joins God’s circulating voice. Merton perceives contemplation as the perfection of this process: “It is as if in creating us God asked a question, and in awakening us to contemplation He answered the question, so that the contemplative is at the same time, question and answer.” (Merton 1961, 3) It can be said that some potency granted to a man in the creation is actualised through his contemplation. The human life is, then, dynamic and remains unfulfilled until real contemplation. But it shows that a man can only gain his fulfilment in the metaphysical reality of his true self, since this true self is the subject of contemplation. The perspective to be a partaker of God’s utterance underlines a contingent status of man and a worth of grace. To some extent, as united by grace, a man lives the subjective life of God. The man is attached not only to properties of God’s infinite nature but to His person(s), when contemplation terminates in a person, as stated above. Since acts are performed by no one but persons, this must be only a (divine) person who metaphysically speaks and answers and a (human) person who freely takes part in this speaking-answering.

The core of contemplative experience is constituted by God’s utterance in a man. The fact that a man is metaphysically spoken (both as question and answer) is focused in speaking the formula “I am”. The human’s “I am”, which reflects his perfect contemplative awareness of himself as united with God (Merton 1961, 4), is rooted in God’s announcement “I am”. The contemplation takes place when God “utters Himself in you, speaks His own name in the center of your soul” (Merton 1961, 39). In this way a man is invited to share God’s inmost reality as much as possible. The metaphysical formula “I am”, so far from Descartes’ cognitive “Cogito, ergo sum”, applies to the revelation of the name of God in *Exodus*. The tetragrammaton YHWH— “I am”—means that a man (Moses) is included into God’s self-awareness and being. The name “I am” expresses the personality of God, *Who* He is (NABRE, Ex 3:14 with the note). It is especially revealed in Jesus in whom the theology of God’s name is fulfilled (Ratzinger 1970, 89). This God’s personal life can be depicted as an ever-circle of self-naming and self-answering that starts from and terminates in Himself—by which His principal existence is exposed (86–88). However, the name is given to establish a relationship rather than reveal the essence (90–91). “I am” means “I am for you”, that is a being in relation. Thus, the holy name circulates in men who share it as a gift of salvation and also the contemplation when “He answers Himself in us” (Merton 1961, 3) and speaks in us His name (Merton 1961, 39). The same idea is present in the petition “Hallowed by Thy Name” showing that the name of God dwells in us and ought to be praised in us (CCC no. 2810; 2813). The contemporary contemplation is the full awareness of this participation, the awareness deepened by the spiritual experience and theological insight throughout ages.

By virtue of this participation in God’s self-proclamation: “I am” a man gains the specific awareness of himself. This is a two-levelled awareness of being both

the question and answer, which then again constitute one and the same reality (Merton 1961, 4). In other words, a man knows God in so far as he is known by Him and sees that he participates in God's contemplation of Himself (Merton 1961, 39). This awareness is reflected in man's utterance: "I am" which concerns himself as a person (the true self) deeply united with God. Merton concludes: "He is the 'Thou' before whom our inmost 'I' springs into awareness. He is the I Am before whom with our own most personal and inalienable voice we echo 'I am'." (Merton 1961, 13) Man's attitude is, then, depicted by the motifs of echoing, resonance, answer and speaking the name. However, this deep awareness terminates, beyond natures, in a subjectivity—first of God and second of man. This does not mean as if the knowledge of natures (divine or human) had no importance, but that the contemplative awareness transcends abstractive apprehensions of nature (Merton 1961, 13; 153). In other words, the term "what" is replaced by "who" as referred to a personal dimension.

Thus, the contemplation can never be thought as merely knowledge which is produced by intellectual work (*animus*). This is the business of experience, not theoretical cognition (Merton 1961, 4). As a matter of fact, the contemplation is quintessentially the knowledge by love. Selected definitions prove this fundamental statement. Contemplation is "a simple and loving awareness of Him Who is really present in our souls by the gift of His personal love and His Divine Mission" (Merton 1961, 155). Here we can find features germane to the contemplation, namely a) this is God's love which precedes human love b) the knowledge of God consists in loving Him c) the love refers to a person. Another definition provides even more elements: "True contemplation is the work of a love that transcends all satisfaction and all experience to rest in the night of pure and naked faith." (Merton 1961, 211) The fundamental role of love is to produce a special knowledge of God so that "we know Him by love" (Merton 1961, 268). As a consequence, a special experience appears. Its essence is to grasp God "as He is, though in darkness" (Merton 1961, 211) that is beyond human capacities. Some feeling of peace is supposed but as an accident of contemplation only so that the true contemplation exists even as a man "feels" nothing; this is the experience of "the dark night" (Merton 1961, 211; 6). From the theological perspective, the meaning of loving contemplation is rendered by the term "sonship" deriving from the New Testament (Merton 1961, 4; Rom 8:14.16; Jn 1:12). To be an adopted son of God underlies the contemplative awareness to be—as Merton prefers to say— "words spoken in His One Word" (Merton 1961, 5). In this context the dwelling of Christ (Ga 2:20) and of the Holy Spirit in a man is evoked too (NSC 5).

The uniqueness of the contemplative union elicits its deeper theological explanation. Underlying that the union means ontological distinction between man and God (Merton 1961, 282), Merton in another, that is moral, sense says about the identification of man and God. He explains the novelty of contemplation as the replacement of a human way of knowing, loving etc. by the divine way in which a man loses his separateness in favour of living God's life: "Lover and Beloved are 'one spirit.'" (Merton 1961, 282) He explains, "Morally speaking he [a man] is an-

nihilated, because the source and agent and term of all his acts is God" (Merton 1961, 286). The role of God as the principle of human acts is expressed too in the following words: "God alone is left. He is the 'I' who acts there. He is the one Who loves and knows and rejoices." (Merton 1961, 287) The same is said when Merton insists on using the singular: "love identified with Love. Not two loves /.../ but Love Loving in Freedom" (Merton 1961, 283) as well as when he tells us about God "identifying a created life with His own Life so that there is nothing left of any significance but God living in God" (Merton 1961, 284). The expressions "[one] Love Loving" and "God living in God" mean this special kind of identification when a man is morally transformed into God. Among numerous motifs (fruition, freedom, joy), used in *New Seeds of Contemplation*, one more could serve as a surprising example of this kind of unity. Namely, this is the fact that God fulfils men's will: "He does their will" (Merton 1961, 288) that seemingly opposes but paradoxically confirms the order of "Thy will be done". It is so, since God is the principle of human acts that means that His and human wills are made one: "His will is their own [men's]. He does all that they want, because He is the One Who desires all their desires." (Merton 1961, 288) This reality is theologically explained as the transforming union or deification (*theosis*) of a soul by its perfect participation in the divine nature (Garrigou-Lagrange 1989, 531). The union is transforming in the sense of moral identification:

"The soul, while keeping its created nature, receives a great increase of sanctifying grace and charity, and /.../ it is characteristic of ardent love to transform us morally into the person loved who is like another self, *alter ego* /.../. If this person is divine, holy souls wish Him to reign ever more profoundly in them, to be closer to them than they are to themselves /.../" (531–532)

Here we can find the essential elements which Merton raises too. They are, namely, the change made by God's gracious intervention, the fundamental role of charity, a moral—not metaphysical—character of the transformation. We can also learn that the union consists in a close loving contact of *persons* and in a free decision of the human person to accept the divine Person as his own principle. This shift from human to divine personal principle is reflected in calling Christ "alter ego" or "our superior self" (Merton 1961, 158). It means that all human acts begin from and terminate in God (2005, 173). This condition is illustrated by St. John of the Cross' picture of the burning wood which takes on the properties of the fire. Similarly, St. Bernard of Clairvaux states: "The [human] substance remains, but in another form, with another glory, another power", like the iron indistinguishable from the fire or the air suffused with the light of the sun (Bernard 2005, 79–80). It should be noticed too that though the transforming union arrives at its perfection in eternity, it has been ushered in the grace possessed in a temporal life (Garrigou-Lagrange 1989, 427). What Merton and Garrigou-Lagrange refer to is the temporal flowering of this life of grace, which is a prelude to life in heaven.

4. Personal Contemplation Against the Background of Contemporary Philosophy

The first benefit of Merton's work is to give a clear and accurate exposition of the issue of contemplation. His view terminates in the heart of a matter showing the greatest importance of personal contemplation. The contemplation, then, appears as the perfection of human personal life allowing us to adequately perceive human subjectivity.

This theological insight has something in common with part of contemporary philosophy. Although their methodological criteria and differences must be taken into account, it is striking how some approaches go together. The exceptional area is phenomenology that stresses the crucial role of otherness for the subject's acts of learning. Levinas' central idea is that the Other is prior to the Self (the subject) and therefore the Other must be recognised and referred to with no reduction (Dirscherl 2019, 326–327). The experience of the Other lies in the presence (approaching, breathing) rather than discussion (330; 332). The irreducible Other, expressed by his own face, determines the Self's transcendent way out from it-Self towards the sense as well as moral responsibility (326–327). In the end, this face of the Other is a go-between the subject's Self and God. Levinas' respect for otherness is to some extent concurrent with Merton's emphasis on the necessity of God for the fulfilment of the human true self as a spirit (a person). In general, the sense of human being cannot be grasped beyond relational openness to the Other. Obviously, Levinas sees here the other man as leading to God while Merton speaks directly of God, though he also insists throughout *New Seeds of Contemplation* that true contemplation is inseparably connected with social relationships and has to be shared with others (Merton 1961, 65). In both cases the openness to the Other, which dominates over the Self, is key to the authentic development of the man. Levinas and Merton are similarly aware of the danger of separated and wrongly estimated self (the false self).

Further, Merton's exposition somehow complies with Marion's idea of a prevalence of mysticism over metaphysics, as reported by Rossner (2019) and Klun (2019). According to this standpoint, saturated phenomena manifest themselves as true (Rossner 2019, 363) and this givenness is prior to a subject's horizon of perception and objectiveness. This, in religious field, is understood as the self-givenness of God in Jesus Christ. As a result, a phenomenological idea of the primacy of the given "may meet mystical theology" (363–364). What was sketched here led to the final point in Merton's work. The apprehension of a man as uttered by God seems to reflect the importance of givenness. God's givenness expresses itself in speaking His name ("I am") in the true self of a man so that it makes a man, through contemplation, a response to God's voice. But it must be clearly underlined that this givenness is love and that the experience of God's givenness consists in *re-loving* Him with His love. The result of the givenness (and the otherness) of God is, then, the mystical union of love in which a man is, in moral sense, totally transformed into the Giver. The phenomenological sensitivity to the prio-

urity of otherness-giveness corresponds with the spiritually understood dominancy of self-giving God. Also, the conviction that a giver must not be reduced by a man's natural ways of perception connects both approaches. It is worth noting that the postulated by St. John Paul II reversion to philosophy of being means the openness, without distortion, to what really exists (Godawa 2010, 30–35). In this perspective, metaphysics is perceived as the full-opened attitude, contrary to phenomenological idea of ontology as *objectivisation* of subjectivity.

Following Marion's thought, Klun points out the meaning of the subject's personal decision—acknowledgement of the priority of the other. To acknowledge the inexhaustible value of the other prevents from the domination of the subject's knowledge over the other and, at the same time, it makes the pure experience of the other possible and fruitful (Klun 2019, 371–372). Klun remarks that “there is the priority of ‘reality’ – understood as everything that gives itself – over the subject” and that “the transcendence of givenness is prior to the immanence of the subject” (376). This dimension corresponds with Merton's insistence on the proper behaviour of a man, who, in contemplation, personally accepts his *answering* position to God as a principle. He knows too that no idea is adequate to God (Merton 1961, 15), otherwise, the man cherishes his false self as the centre of existence. It is important to capture that the true contemplation deletes the insane tension between the subject (a contemplative) and the other (God Himself). Along with some phenomenological and theological ways of learning God's hiddenness (Alvis 2019), the contemplation upholds the experience of God covered and being mystically discovered in the heart. The contemplation is the place of encountering—the place privileged but not separated from the whole reality (Merton 1961, 21–28) which evokes the role of inconspicuous in relation to God (Alvis 2019, 405–407).

The meaning of contemplation interestingly appears in relation to secularization and the position of religion in contemporary times. The broad and multi-sided return to a symbol as a form of share in God (Bahovec 2020) seems to be fulfilled by contemplation where a man's share is even more unmediated. Also, the privatisation of religion, which, according to Luckmann, reflects the need of a contemporary man, can properly be realised through contemplation. In this context, the contemplation perfects the personal, yet not individualistic or solipsistic, openness to God and people (894), as Merton *passim* stresses too. The same function can be recognised in the field of Taylor's reflection on secularization. In the new frame of secular world, where both religious and non-religious interpretations of human life occur (Žalec 2019, 413), the authenticity takes a privileged place. The authentic religion “demands much more of personal praxis, personal reflection, personal experience” (419). These deep personal expectations can be satiated by contemplative experience of God. The whole subjectivity of man (spirit, true self) is, then, a partaker of living spiritual experience. However, this personal attitude is actualised, in accordance with the Revelation, through the Church—Mystical Body of Christ (NSC 70–79). Her indispensable role differs from postmodern view of pure privacy, but all the more presents a challenge. It is evident that the Church should find some (maybe new) ways in order to accurately respond to this human need

for personal resonance in religion (Žalec 2019, 419). It seems to be clear too that she should offer herself more as the mystical Body than institution, the Body whose loving warmth sets a climate congenial to spiritual needs and whose juridical dimension protects and perfectly serves the loving union with God.

As Platovnjak and Svetelj have noticed, Christian contemplation meets expectations included in Rosa's idea of resonance (Platovnjak and Svetelj 2022; Klun 2022). Against the background of its different forms, Merton's apprehension stands out for showing the essence and top of the contemplative experience. Here the contemplation appears as a radical experience of the Other. The contemplative resonance is a reciprocal, not unidirectional, attitude (Platovnjak and Svetelj 2022, 632) which meets the criterion of "non-engineerability" (since a person's freedom cannot be controlled) as well as "affection" (being touched by somebody) and "emotion" (motion towards the Other) (Rosa 2019). This state gains its final explanation in the moral mystical union presented in *New Seeds of Contemplation*.

Concluding, it can be argued that Christian contemplation is indeed a personal reality. It requires the involvement of the deepest human dimension (the heart, true self, *spiritus*). In this way a man participates in God's self-giving which beyond His nature terminates in His person(s). A man is portrayed as God's ontological utterance. That God "answers Himself in us" means that the man is and is aware of being both His question and answer. In contemplation he lives this spiritual reality. This kind of speaking highlights the very special union which is produced by love and leads to moral identification of human and divine persons. Then, this is God who is the principle of human acts and his "alter ego". Through contemplation a man gains his fulfilment in the dimensions of ontology and self-awareness. He discovers himself as a being constituted by relation to God; the relation which expresses his own depth. At this point the Christian contemplation meets some philosophical reflections. Openness to the other has something in common with phenomenological idea of the dependence of the subject and the other in order to achieve true perception of reality as well as the idea of resonance. What should be especially emphasised is the religious meaning of such an approach. In this field a man can find some vital inspirations for his coherent development in the face of contemporary challenges.

Abbreviations

CCC – Catechism of the Catholic Church 1992.

NABRE – Bible Gateway 2023 [New American Bible (Revised Edition)].

References

Alvis, Jason W. 2019. Anti-event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:395–410. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/alvis>

Augustine. 2023. *Confessions*. New Advent. <https://www.newadvent.org/fathers/110101.htm> (accessed 7. 2. 2023).

- Bahovec, Igor.** 2020. Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 4:887–899. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/bahovec>
- Bernard of Clairvaux.** 2005. On Loving God. In: *Selected Works*, 47–93. San Francisco: Harper San Francisco.
- Catechism of the Christian Church.** 2023. Vatican. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P8Z.HTM (accessed 7. 2. 2023).
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ‘Inspired Subject’: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:323–333. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/dirscherl>
- Garrigou-Lagrange, Reginald.** 1989. *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*. Vol. 2. Transl. by T. Doyle. Rockford Illinois: Tan Books and Publishers Inc.
- Godawa, Marcin.** 2015. Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine’s Experience. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:525–540.
- — —. 2010. Teologiczna oferta wolności w nauce i doświadczeniu duchowym Jan Pawła II. In: Rafał Łętocha, ed. *Oblicza wolności*, 29–44. Oświęcim: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu.
- Klun, Branko.** 2019. Transcendence and Acknowledgement: Questioning Marion’s Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:367–379. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/klun>
- — —. 2022. Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 3:535–546. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/klun>
- Merton, Thomas.** 1961. *New Seeds of Contemplation*. New York: New Directions Book.
- — —. 2019. *Mistyka chrześcijańska: Trzyznaście spotkań ze słynnym trapistą*. Trans. by Grażyna Gomola et al. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze.
- — —. 2005. *O świętym Bernardzie*. Trans. by E. Dąbrowska. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bible Gateway.** 2023. New American Bible (Revised Edition). <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Exodus%203&version=NABRE> (accessed 14. 2. 2023).
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2022. Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 3:623–637. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/platovnja>
- Ratzinger, Joseph.** 1970. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Trans. by Z. Włodkova. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rosa, Hartmut.** 2019. Alienation and Resonance: Two Modes of Experiencing Time? International Congress on Time. 21.–23. 11. <https://time-world2019.com/en/> (accessed 1. 5. 2023).
- Rossner, Christian.** 2019. Mysticism instead of Metaphysics: Marion’s Phenomenology of Revelation. *Bogoslovni vestnik*, 79 no. 2:357–365. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/rossner>
- Stomkowski, Antoni.** 2000. *Teologia życia duchowego*. Żabki: Apostolicum.
- Zatorski, Włodzimierz.** 2011. *Otworzyć serce*. Tyniec: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor’s Account. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:411–423. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/zalec>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 649—658

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 1:341.3

DOI: 10.34291/BV2023/03/Podzielny

© 2023 Podzielny, CC BY 4.0

Janusz Podzielny

Das Recht auf die gerechte Verteidigung nach Janusz Nagórny (1950–2006)

The Right to a Legitimate Defense according to Janusz Nagórny (1950–2006)

Pravica do zakonite obrambe po Januszu Nagórnyju (1950–2006)

Zusammenfassung: Der andauernde Krieg in der Ukraine hat das Problem der gerechten Verteidigung wieder aktuell gemacht. Das Prinzip der Notwehr ist seit Jahrhunderten in der katholischen Morallehre bekannt. Eine interessante und aktuelle Perspektive zu diesem Thema präsentierte Prof. Janusz Nagórny (1950–2006), einer der berühmtesten zeitgenössischen Moraltheologen in Polen. Das Ziel dieses Artikels ist es, einen breiteren Leserkreis – insbesondere von außerhalb Polens – mit den Gedanken des polnischen Moraltheologen zum Thema der rechtmäßigen Verteidigung vertraut zu machen. Diese Überlegungen sind fest in der damaligen Soziallehre des Papstes Johannes Paul II. verankert, haben aber auch ihren eigenen, ursprünglichen Charakter. Der Text zeigt zunächst einige Paradoxien der modernen Welt auf, die mit den Fragen von Frieden und Krieg verbunden sind. Dann werden die wichtigsten anthropologischen Grundlagen für ethische Entscheidungen im Bereich der gerechten Verteidigung erwoogen. Abschließend probiert man die konkreten Erläuterungen zum Prinzip der Notwehr in der heutigen Welt zu geben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der Sicht von Janusz Nagórny einerseits alles Menschenmögliche getan werden sollte, um verschiedene Formen von Krieg zu verhindern. Andererseits muss man sich realistisch daran erinnern, dass jede Person, jede Nation und jeder Staat das Recht und sogar die Pflicht hat, die eigene Freiheit und Unabhängigkeit angesichts ungerechtfertigter Aggression zu verteidigen.

Schlüsselschwörter: gerechte Verteidigung, Notwehr, Janusz Nagórny, Lebenswert, Frieden, Krieg

Abstract: The ongoing war in Ukraine has made relevant again the issue of a legitimate defense. The principle of self-defense has been known in the Catholic moral teaching for centuries. An interesting and current perspective on this

issue was presented by Prof. Janusz Nagórny (1950–2006), one of the most prominent contemporary moral theologians in Poland. The aim of this paper is to familiarize reader – especially from outside Poland – with thoughts on a legitimate defense left by that researcher. These considerations are firmly anchored in the social teaching of Pope John Paul II, but also have their own and original character. The present study firstly highlights some of the paradoxes of the modern world regarding the issues of peace and war. Then, an attempt to show the anthropological foundations for ethical decisions in the area of self-defense will be made. Finally, we will try to outline some specific explanations of the principle of a legitimate defense in today's world. To sum up, it should be said that – according to Janusz Nagórny – everything humanly possible should be done to prevent various forms of war. But on the other hand, we must realistically remember that every person, every nation, and every state, facing an unjust aggression, have the right or even duty to defend their own freedom and independence.

Keywords: legitimate defense, self-defense, Janusz Nagórny, value of life, peace, war

Povzetek: Zaradi vojne, ki poteka v Ukrajini, je vprašanje legitimne obrambe ponovno postalo aktualno. Načelo samoobrambe je v katoliškem moralnem nauku znano že stoletja. Zanimiv in aktualen pogled na to vprašanje je predstavil profesor Janusz Nagórny (1950–2006), eden najvidnejših sodobnih moralnih teologov na Poljskem. Namen tega prispevka je seznaniti bralca – zlasti zunaj Poljske – z mislijo o legitimni obrambi, ki jo je zapustil omenjeni raziskovalec. Njegova razmišljanja so trdno zasidrana v družbenem nauku papeža Janeza Pavla II, vendar imajo tudi svoj lasten in izviren značaj. Pričujoča študija najprej izpostavlja nekatere paradokse sodobnega sveta glede vprašanj miru in vojne. Nato bo skušala prikazati antropološke temelje za etične odločitve na področju samoobrambe. Na koncu bomo skušali orisati nekaj konkretnih razlag načela legitimne obrambe v današnjem svetu. Če povzamemo, je treba povedati, da moramo – po mnenju Janusza Nagórnega – storiti vse, kar je v človekovi moči, da bi različne oblike vojn preprečili. Po drugi strani pa se moramo realno zavedati, da ima vsak človek, vsak narod in vsaka država, ki se sooča z nepravilno agresijo, pravico ali celo dolžnost braniti svojo svobodo in neodvisnost.

Cljučne besede: legitimna obramba, samoobramba, Janusz Nagórny, vrednost življenja, mir, vojna

1. Einleitung

Prof. Dr. Janusz Nagórny (1950–2006) gehört zur Gruppe der bekanntesten zeitgenössischen polnischen Moraltheologen. Während seines gesamten wissenschaftlichen Lebens war er mit der Katholischen Universität Lublin verbunden, wo er im Jahre 1980 promoviert wurde, 1989 habilitierte er sich, und schließlich im Jahre 1998 erhielt er vom Staatspräsidenten den Professorentitel. In den Jahren

1996–2005 war er Vorsitzender der polnischen Moraltheologen. Er hatte auch verschiedene Funktionen sowohl an der Universität als auch in polnischen akademischen Gremien inne. Die Titel seiner wichtigsten Bücher lauten: *Ethik des Bundes des Alten Testaments*, *Theologische Interpretation der Moral des Neuen Bundes*, *Die Sendung der Christen in der Welt* (Nagórny 2009a; 2009b; 1997). Prof. Janusz Nagórny verstarb im Alter von 56 Jahren an den Folgen von Krebs. Bis zum Ende hat er wissenschaftlich gearbeitet (Derdziuk 2017, 9–12).

Wenn es um die Problematik der gerechten Verteidigung geht, betonte Nagórny in seinen Texten vor allem, dass wir alle Menschen des Friedens sein wollen und sollen. Als Jünger Christi wissen wir aber, dass die Fülle dieses Friedens uns die Welt nicht geben kann. Der wahre Friede ist nämlich ein Geschenk Gottes, das jedoch gesucht und manchmal sogar „erkämpft“ werden muss (Nagórny 2003a, 53; 2002, 228–229). Es scheint wichtig, insbesondere in der gegenwärtigen Zeit des Konflikts in der Ukraine, an die Überlegungen des polnischen Moraltheologen zur gerechten Verteidigung zu erinnern. Das ist das Ziel dieses Artikels.

2. Paradoxien der modernen Welt

Der Mensch als moralisches Wesen hat sich immer gefragt, wie er auf Gewalt und Aggression reagieren soll, die gegen ihn gerichtet sind. Dies betraf sowohl die Situation der Bedrohung des eigenen Lebens als auch des Lebens der Familienmitglieder oder auch der Nation und der Heimat. Die aktuell spürbare Vielzahl der bewaffneten Konflikte, ihr blutiger Charakter und die dadurch entstandenen Mauern aus Gewalt und Hass rufen bei den Menschen oft ein schmerzliches Gefühl der Ohnmacht und Resignation hervor. Tatsächlich scheint es keine konkreten Möglichkeiten für eine friedliche Lösung dieser Konflikte zu geben, und viele Friedensrufe bleiben wirkungslos. Manchmal spricht man in diesem Kontext von der sogenannten „Kultur des Krieges“, die aus der Überzeugung heraus entsteht, dass der Einsatz bewaffneter Gewalt der geeignete Weg sei, um die Probleme der Welt so schnell wie möglich zu lösen. In dieser Situation, wie auch Papst Johannes Paul II. schon vor Jahren treffend betont hat, ist es nicht einfach, eine „Kultur des Friedens“ aufzubauen (Johannes Paul II. 1997, Nr. 4; Nagórny 2003a, 56–57; 2002, 231).

Nagórny unterstreicht, dass der polnische Papst eine gewisse „neue Qualität“ zeitgenössischer Konflikt- und Gewaltformen sehr interessant beschrieben hat. Nach Ansicht von Johannes Paul II. unterscheiden sich die verschiedenen Konflikte, deren Zeugen wir heute sind, gewiss von jenen, die wir aus der Geschichte kennen durch einige neue Merkmale:

„Zunächst nimmt man ihren globalen Charakter wahr: Selbst ein örtlich begrenzter Konflikt ist häufig Ausdruck von Spannungen, die anderswo in der Welt ihren Ursprung haben. Ebenso geschieht es oft, dass sich ein Konflikt noch weiter entfernt vom Ort seines Ausbruchs tief auswirkt. Weiter-

hin kann man von einem totalen Charakter sprechen: Die heutigen Spannungen mobilisieren alle Kräfte der Völker. Außerdem finden die Suche nach dem eigenen Profit und die feindselige Gesinnung selbst heute ihren Ausdruck sowohl in der Führung des ökonomischen Lebens, in der technischen Anwendung der Wissenschaften als auch im Gebrauch der Massenmedien und im militärischen Bereich. Schließlich muss man den radikalen Charakter hervorheben: Durch den Einsatz der heutigen Waffenarsenale bei diesen Konflikten und deren ungeheurer Zerstörungsgewalt ist das Überleben der gesamten Menschheit gefährdet.“ (Johannes Paul II. 1982, Nr. 2)

Die heutigen Konflikte haben also, wie der polnische Papst zu Recht bemerkt hat, einen globalen, totalen und radikalen Charakter (Nagórny 2002, 232).

Dies beweist, nach Nagórny, ein eigentümliches Paradoxon der gegenwärtigen Situation. Einerseits gibt es nämlich zahlreiche Initiativen und multilaterale Bemühungen um den Frieden in der ganzen Welt. Andererseits bedroht die Gefahr lokaler Kriege oder sogar größerer Konflikte ständig die heutige Menschheit. Dieses Paradoxon ist besonders in menschlichen Einstellungen sichtbar. Denn es kommt vor, dass die heutigen Unterstützer des Friedens um jeden Preis die Ungerechtigkeiten und Unterdrückung anderer Menschen, besonders der weit entfernten, akzeptieren. Ihre sogenannte „friedliche Haltung“ ist daher eher ein Ausdruck der Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal anderer Völker als die Bestätigung einer solidarischen Haltung (Nagórny 2003a, 59; Mazur 2008, 551–552).

Gefährlich ist also die Versuchung der Gleichgültigkeit, aber noch gefährlicher, in der Sicht von Nagórny, bleibt der Glaube der heutigen Welt an die Wirksamkeit von Krieg und Gewalt. In beiden Fällen tut sich nämlich der Unglaube an den Menschen und an seine Fähigkeit kund, als wahrer Mensch zu handeln. Denn angesichts des Dilemmas „Krieg oder Frieden“ sieht sich immer der Mensch konfrontiert „mit sich selbst, mit seinem Wesen, dem Entwurf seines persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebens und dem Umgang mit seiner Freiheit“, wie der Papst aus Polen treffend betont hat (Johannes Paul II. 1982, Nr. 3; Nagórny 2003a, 60–63).

3. Grundlage ethischer Entscheidungen

Wenn man auf die Frage nach dem moralischen Recht auf gerechte Verteidigung, nach ihrer Legitimität und ihren Grenzen beantworten möchte, darf man nicht bei den situativen Entscheidungen stehen bleiben, sondern muss nach einer Grundlage suchen. In der Sicht von Nagórny geht es hier vor allem darum, die volle anthropologische Wahrheit über das menschliche Leben zu bedenken, über seinen gemeinschaftlichen Charakter und über die Grenzen der Freiheit des Menschen (Nagórny 2003a, 63–65; 2002, 234).

Es besteht kein Zweifel, dass in der irdischen Ordnung der Mensch der höchste Wert, das Zentrum und das Ziel bleibt. Seine angeborene Würde ist daher das

grundlegende Kriterium für die Bewertung aller Handlungen. Nur wer den Wert des menschlichen Lebens, seine Heiligkeit und Unantastbarkeit zu schätzen weiß, wird dieses Leben respektieren und verteidigen können. Nach Nagórny ist nichts hilfreicher, um im Konflikt zwischen Tod und Leben die richtige Haltung einzunehmen, als der Glaube an den auferstandenen Gottessohn Jesus Christus. Er hat nämlich das menschliche Leben angenommen und zu dem Ort gemacht, an dem sich das Heil für die ganze Menschheit verwirklicht. Tatsächlich offenbart sich Gott in der Bibel als der Herr und Verteidiger des Lebens, als der Eine, der immer auf der Seite des Lebens steht. Es folgt daraus, dass „das Leben, besonders das menschliche Leben, allein Gott gehört. Wer daher nach dem Leben des Menschen trachtet, trachtet selbst Gott nach dem Leben.“ (Johannes Paul II. 1995, Nr. 9) Der Wert des menschlichen Lebens muss darum immer im Zusammenhang mit der Wahrheit gesehen werden, dass Gott den Menschen in gewisser Weise einem anderen Menschen zuweist und anvertraut. Dadurch ist jeder Mensch „Hüter seines Bruders“ (Gen 4,9; Johannes Paul II. 1995, Nr. 19; 33; Nagórny 2003a, 65–69; 2002, 240–242).

Der Mensch lebt also nicht allein, sondern mit anderen, dank anderer und für andere. Nur in der Gemeinschaft, die auf den moralischen Grundprinzipien aufgebaut ist, werden die menschliche Gewaltabwehr nicht zur individuellen Rache und die Erfahrung der Gewalt nicht zur lähmenden Angst. Nagórny betont in diesem Kontext, dass eben aus der „kranken Freiheit“, aus der menschlichen Willkür, die Gewalt und Aggression sowie Kriege aller Art entstehen. Für die richtige Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft sind also insbesondere diese Prinzipien wichtig, die die Wahrung der Würde des Menschen ermöglichen. Nach Nagórny geht es hier vor allem um die sogenannten vier Säulen des gesellschaftlichen Lebens, die schon Papst Johannes XXIII. vor 60 Jahren erwähnt hat. Das sind die Wahrheit, die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Liebe oder Solidarität (Johannes XXIII. 1963, Nr. 37; Vatikanische Konzil II. 1965, Nr. 14). Die wichtigste Grundlage menschlicher Beziehungen soll aber die Liebe, die barmherzige Liebe sein, die auch immer die fundamentale Grundlage des Friedens bleibt (Nagórny 2003a, 69–73; 2003b, 12; 2004, 244–250; Mazur 2008, 552–554).

Es ist erwähnenswert, dass jeder Mensch als Person zur Mitwirkung an der Gemeinschaft fähig ist. Dieses Gefühl der Mitwirkung – also der Beteiligung an Entscheidungen und Bemühungen, die das Schicksal des Heimatlandes und der Welt beeinflussen – ist für jeden Menschen sehr wichtig. Denn ohne dies erliegen die Menschen leicht der Versuchung der Gewalt. Die Mitwirkung aller ist daher „ein Grundstein für die Errichtung einer friedlichen Welt“ (Johannes Paul II. 1985, Nr. 9). Diese menschliche Mitwirkung soll, in der Sicht von Nagórny, auf der Grundlage zweier eng miteinander verbundener Prinzipien erfolgen. Das sind Solidarität und Einspruch, die zusammen die Lösung vieler Probleme des gesellschaftlichen Lebens ermöglichen, einschließlich des Problems der Anwendung von Gewalt, wenn man sich gegen die ungerechtfertigte Aggression verteidigen muss. Der Verweis auf Gewalt darf nämlich als Ausdruck des Einspruchs gegen das konkrete Böse im gesellschaftlichen Leben betrachtet werden. Dieser Einspruch (ge-

gen das Böse) muss jedoch immer mit Solidarität einhergehen, er soll sogar ein Ausdruck der Solidarität sein. Die Solidarität gegenüber den Schwachen, Unterdrückten und Verfolgten wird erst dann authentisch sein, wenn sie zur Entmachtung derjenigen, die unterdrücken und verfolgen, führt. Der Aufruf zur Liebe und Solidarität, der sich aus der Nachfolge Christi ergibt, darf also weder einen Verzicht auf die Wahrheit und Gerechtigkeit noch eine Zustimmung zum Bösen und zur Sünde bedeuten (Nagórny 2003a, 73–77; 2002, 234–238; 2005a, 242–244).

Diese von Nagórny erwähnte Einspruchspflicht kommt aus einer realistischen Sicht auf den Menschen, der nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen fähig ist. Denn eben im Menschen, in seiner Neigung zur Sünde, liegt die grundlegende Quelle des Bösen, das im gesamten gesellschaftlichen Leben entsteht. Die katholische Anthropologie ist jedoch nicht pessimistisch, sondern hoffnungsvoll, weil sie immer mit der Chance verbunden ist, durch das rettende Opfer Christi von dieser Sünde befreit zu werden. Die Linie, die Gut und Böse trennt, verläuft also nicht zwischen den Menschen, sondern durch die Mitte ihres Herzens. In diesem Sinne soll man glauben, dass das Böse und die Gewalt umkehrbar sind, obwohl ihre Folgen oft nicht mehr umkehrbar bleiben. Die Wahrheit über die menschliche Sünde bestätigt also, in der Sicht von Nagórny, die Tatsache, dass es keine einfachen Lösungen für schwierige soziale Probleme gibt. Deshalb sollte man sich selbst fragen, ob und inwieweit das Böse, das in der Welt existiert, meine Schuld ist, schon allein wegen der fehlenden angemessenen Reaktion auf das Fehlverhalten anderer Personen (Nagórny 2003a, 77–79; 2002, 238–240).

Dieser christliche Realismus, der den Menschen als innerlich zerrissen betrachtet, führt auch zur tiefen Überzeugung, dass der Frieden immer nur von kurzer Dauer und illusorisch sein wird, wenn es keine wirkliche Veränderung in den Herzen aller am Konflikt beteiligten Menschen gibt. Sehr treffend hat diese Wahrheit Papst Johannes Paul II. betont, weil seiner Meinung nach „eine völlig und für immer friedliche menschliche Gesellschaft auf Erden leider eine Utopie ist /.../ und diese trügerischen Hoffnungen gradlinig zum Pseudo-Frieden der totalitären Regime führen. Diese realistische Sicht entmutigt jedoch keinesfalls die Christen in ihrem Einsatz für den Frieden. Im Gegenteil, sie stärkt ihren Eifer.“ (Johannes Paul II. 1982, Nr. 12) Denn der Frieden bleibt immer ein Bedürfnis, das tief im Herzen eines jeden Menschen verwurzelt ist (Johannes Paul II. 2000, Nr. 2; Nagórny 2003a, 79–82; 2004, 237–239; Mazur 2008, 556–558).

4. Erläuterung der Lehre von der gerechten Verteidigung

Die Suche nach der Antwort auf die Frage der Zulässigkeit der Anwendung von Gewalt im Kampf gegen bewaffnete Angriffe führt zum längst in der christlichen Ethik bekannten Prinzip der gerechten (notwendigen, gerechtfertigten) Verteidigung. An diese traditionelle Lehre von der Notwehr wurde u.a. im Katechismus der Katholischen Kirche wie auch in der Enzyklika „Evangelium vitae“ erinnert (Katechismus der Katholischen Kirche 1997, Nr. 2263–2265; Johannes Paul II. 1995,

Nr. 55). Es handelt sich hier um die Situationen sowohl im individuellen als auch im gesellschaftlichen Leben, in denen ein klarer Wertekonflikt besteht, wo das Menschenleben bedroht ist.

Nagórny betont in diesem Kontext, dass die Zustimmung zur angemessenen Anwendung von Gewalt zur Bewältigung von Übergriffen anderer Menschen niemals als die Zustimmung zum generellen Prinzip der Bekämpfung von Gewalt mit Gewalt verstanden werden kann. Einerseits darf die Verurteilung aller Gewalt nicht zur solchen „Entwaffnung“ des Menschen und der Gesellschaft führen, die Verzicht auf Verantwortung für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens bedeuten würde. Andererseits darf die Anerkennung des Prinzips der gerechten Verteidigung nicht zur Rechtfertigung des aggressiven Verhaltens von Menschen führen, insbesondere der Machthaber, sowie imperialistischer Absichten von Staaten und Nationen (Nagórny 2003a, 82–83; 2002, 246–247; 2004, 251–252).

Nach Nagórny lässt sich das grundlegende moralische Problem hier in der Frage ausdrücken, ob man zur Verteidigung des eigenen Lebens oder des Lebens geliebter Menschen (auch der Landsleute) den Aggressor töten darf? Eine interessante Antwort enthält in diesem Kontext der Katechismus, wo man lesen kann: „Die Liebe zu sich selbst bleibt ein Grundprinzip der Sittenlehre. Somit darf man sein eigenes Recht auf das Leben geltend machen. Wer sein Leben verteidigt, macht sich keines Mordes schuldig, selbst wenn er gezwungen ist, seinem Angreifer einen tödlichen Schlag zu versetzen.“ (Katechismus der Katholischen Kirche 1997, Nr. 2264) Diese Problematik hat auch mehrmals Papst Johannes Paul II. erläutert. In „Evangelium vitae“ schrieb er, dass es nämlich

„die Situationen gibt, in denen die vom Gesetz Gottes festgelegten Werte in Form eines wirklichen Widerspruchs erscheinen. Das kann z.B. bei der Notwehr der Fall sein, in der das Recht, das eigene Leben zu schützen, und die Pflicht, das Leben des anderen nicht zu verletzen, sich nur schwer miteinander in Einklang bringen lassen. Zweifellos begründen der innere Wert des Lebens und die Verpflichtung, sich selbst nicht weniger Liebe entgegenzubringen als den anderen, ein wirkliches Recht auf Selbstverteidigung. /.../ Auf das Recht, sich zu verteidigen, könnte demnach niemand aus mangelnder Liebe zum Leben oder zu sich selbst verzichten, sondern nur kraft einer heroischen Liebe, /.../ deren erhabenstes Beispiel der Herr Jesus selber ist.“ (Johannes Paul II. 1995, Nr. 55)

Die gerechte Verteidigung kann deshalb nicht nur ein Recht, sondern auch eine Verpflichtung aufgrund der Verantwortung für das Wohl anderer Personen, der Familie oder des Staates sein (Katechismus der Katholischen Kirche 1997, Nr. 2265; Nagórny 2003a, 83–84; 2002, 247–248; 2004, 252; 2005b, 367–368; Biggar 2014, 556–557).

Die ethische Entscheidung, in der Sicht von Nagórny, ist hier also klar. Im Extremfall, wenn es keine andere Möglichkeit gibt, den Angreifer zu neutralisieren, darf man ihn sogar töten, um sein eigenes Leben oder das Leben anderer unschuldiger

Menschen zu retten. In einer solchen Situation ist der Verteidiger nicht für den Tod verantwortlich, weil diese Verantwortung beim Angreifer liegt. Nach Nagórny ist es hervorzuheben, dass das Prinzip der gerechten Verteidigung nur für die Situation des aktuellen Angriffs gilt. Darum darf sie nicht auf einen späteren Zeitpunkt ausgedehnt werden, denn in diesem Fall wäre es nicht mehr eine Frage der Verteidigung, sondern der Rache. Außerdem sollten die eingesetzten Verteidigungsmittel immer proportional zur Angriffsgefahr sein, denn „wenn jemand zur Verteidigung des eigenen Lebens größere Gewalt anwendet als nötig, ist das unerlaubt“ (Thomas von Aquin 1963, 319; Katechismus der Katholischen Kirche 1997, Nr. 2264; Nagórny 2003a, 85; 2002, 248; 2004, 253; Biggar 2014, 558–559).

Viele Moraltheologen berufen sich bei der Interpretation der Lehre von der gerechten Verteidigung auf das Prinzip der Doppelwirkung. Es besagt, dass eine Handlung mit sowohl schlechten wie auch guten oder neutralen Folgen dann moralisch erlaubt ist, wenn die schlechten Folgen nur unbeabsichtigte Nebenfolgen sind. Diese Begründung im Kontext der gerechten Verteidigung wurde bereits vom Hl. Thomas von Aquin akzeptiert – und man kann sie auch im heutigen Katechismus finden: „Aus der Handlung dessen, der sich selbst verteidigt, kann eine doppelte Wirkung folgen: die eine ist die Rettung des eigenen Lebens, die andere ist die Tötung des Angreifers. /.../ Nur die eine Wirkung ist gewollt, die andere nicht.“ (Katechismus der Katholischen Kirche 1997, Nr. 2263) Die Anerkennung des Rechts, einem ungerechten Angreifer im Falle der Selbstverteidigung den Tod zuzufügen, wird auch damit erklärt, dass das Mordverbot nur für eine unschuldige Person gilt. Nagórny bemerkt jedoch, dass dieses Kriterium der Unschuld oft problematisch bleibt. Denn ein angegriffener Mensch kann nicht alle Aspekte der Situation beurteilen. Deshalb spricht man z.B. im Strafrecht weniger über die Würdigkeit, sondern vielmehr über die Zulässigkeit oder Straflosigkeit der Notwehr (Nagórny 2003a, 86–87; 2002, 248–249; 2005b, 368–369).

In traditionellen Ansätzen zum Selbstverteidigungsprinzip wurde auch darauf hingewiesen, dass die Verteidigung gegen ungerechte Aggression zwar erlaubt, aber nicht immer verpflichtend sei. Nach Nagórny darf der Mensch die Verteidigung gegenüber sich selbst aufgeben, um seine besondere Vorliebe für friedliches Handeln zu offenbaren oder dem Gegner die Chance zu geben, sich zu bekehren. Besonders wichtig ist hier die Fähigkeit, Zeugnis von der Liebe abzulegen, die nicht aus Schwäche und Angst kommt, sondern ein Ausdruck der christlichen Vollkommenheit, der Überwindung des Bösen mit Gutem ist. Eine solche Haltung geht über das Recht auf die gerechte Verteidigung hinaus (Nagórny 2003a, 88–89; 2002, 249–250).

Die Lehre von der gerechten Verteidigung sollte nicht nur auf den Einzelfall, sondern auch auf die Gemeinschaft, insbesondere den Staat angewendet werden. Auf der gesellschaftlichen Ebene bestehen das Recht und die Pflicht der gesetzmäßigen öffentlichen Gewalt, der Straftat angemessene Strafen zu verhängen. Nach Nagórny ist es jedoch wichtig, die begrenzte Natur dieser staatlichen Macht hervorzuheben. Sie darf auf Gewaltmittel zurückgreifen, niemals aber auf Folter. Die letzte Grenze des Einsatzes von Zwangsmaßnahmen ist die Freiheit und die Würde jeder Person, die nicht gezwungen werden kann, gegen ihr Gewissen zu

handeln. Das Ziel solcher Zwangsgewalt (z.B. der Polizei oder des Militärs) sollte immer sein, zu verhindern, dass jemand anderen Böses tut oder das Gemeinwohl zerstört. Denn welchen Sinn hat ein solcher Staat, der die Sicherheit seiner Bürger nicht gewährleistet, der nicht in der Lage ist, seine Bürger gegen Gesetzesbrecher zu verteidigen (Katechismus der Katholischen Kirche 1997, Nr. 2265–2266; Nagórny 2003a, 89–90; 2002, 250–251; 2004, 253).

Abschließend ist festzustellen, dass die Anerkennung der Lehre von der gerechten Verteidigung – unter vielen Vorbehalten und Einschränkungen – niemals mit einer Haltung der Rache oder des Hasses gleichgesetzt werden darf. Die Ablehnung von Rache und Hass darf jedoch keine Zustimmung zum Bösen sein. Angesichts von Unrecht ist es daher notwendig, so zu helfen, dass der Mensch so weit wie möglich vor der Verletzung seiner Grundrechte geschützt wird (Biggar 2014, 553–554)

5. Zusammenfassung

Im Licht der obigen Überlegungen von Janusz Nagórny kann man einerseits nicht dem naiven Wunschenken erliegen und sich der Illusion hingeben, dass es leicht sei, dieser Welt den Frieden zu bringen. Andererseits darf man nicht an die Möglichkeit glauben, alle schwierigen Probleme durch den Krieg lösen zu können, also an die sogenannte „Mystik der Gewalt“. Deshalb muss alles getan werden, um alle Formen von Krieg zu verhindern. Gleichzeitig muss jedoch mit Realismus daran erinnert werden, dass jede Nation und jeder Staat das Recht und sogar die Pflicht hat, seine Freiheit und Unabhängigkeit angesichts der ungerechten Aggression zu verteidigen. Es ist daher notwendig, zu Verhandlungen und Vereinbarungen im Geiste der Solidarität aufzurufen und zugleich an das Recht zu erinnern, sich gegen die schreienden Ungerechtigkeiten in der heutigen Welt auszusprechen (Nagórny 2003a, 99; 2002, 251–252; 2004, 253–254; 2005b, 369–370).

Ein wirklich dramatischer Ausdruck dieser Herausforderungen bleibt in der letzten Zeit in Europa der 24. Februar 2022, also der Beginn des russischen Angriffs auf die Ukraine. Sicherlich kann jeder Mensch in dieser Angelegenheit etwas tun, doch die Einzelbemühungen sind oft zum Scheitern verurteilt. Ein wirksames Mittel zur Überwindung zeitgenössischer Formen von Gewalt und Terror scheint insbesondere die sogenannte „Globalisierung der Solidarität“ zu sein, die die staatlichen und nationalen Grenzen überschreitet. Diese gegenwärtigen Paradoxien sollten für Christen immer Paradoxien der Liebe sein. Und die besonnene und kluge Liebe bedeutet unter anderem, den Nächsten gegen die ihm zustoßende Aggression und das Leid zu verteidigen. Nur auf solchem Weg der Liebe, wie der polnische Moraltheologe Janusz Nagórny prophetisch erinnert hat, kann die Welt zu einem würdigeren Wohnort für den Menschen werden, voller Freude und Frieden (Nagórny 2003a, 99–101; Mazur 2008, 558–559).

Referenzen

- Biggar, Nigel.** 2014. In Defence of Just War: Christian tradition, Controversies, and Cases. *Bogoslóvní vestník* 74, Nr. 4:551–563.
- Derdziuk, Andrzej.** 2017. Wprowadzenie. In: Andrzej Derdziuk, Hrsg. *Świadek Ewangelii nadziei. Nauczanie teologicznomoralne ks. Janusza Nagórniego*, 9–13. Lublin: Poligrafia Salezjańska.
- Johannes XXIII.** 1963. Pacem in terris. Enzyklika. Vatikan. 11. 4. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (abgerufen am 11. 5. 2023).
- Johannes Paul II.** 1982. Frieden: Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut. Botschaft zur Feier des XV. Weltfriedenstages. Vatikan. 1. 1. https://www.iupax.at/dl/nLrMJmJOMkKJq-4KJKmMjMnMl/weltfriedenstag_1982_pdf (abgerufen am 11. 5. 2023).
- 1985. Frieden und Jugend, zusammen unterwegs. Botschaft zur Feier des XVIII. Weltfriedenstages. Vatikan. 1. 1. https://www.iupax.at/dl/MKqNjmoJOMMJqX4KJKmMjMnMl/weltfriedenstag_1985_pdf (abgerufen am 11. 5. 2023).
- 1995. Evangelium vitae. Enzyklika. Vatikan. 25. 3. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (abgerufen am 11. 5. 2023).
- 1997. Biete die Vergebung an, empfangе den Frieden. Botschaft zur Feier des XXX. Weltfriedenstages. Vatikan. 1. 1. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121996_xxx-world-day-for-peace.html (abgerufen am 11. 5. 2023).
- 2000. Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt! Botschaft zur Feier des XXXIII. Weltfriedenstages. Vatikan. 1. 1. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace.html (abgerufen am 11. 5. 2023).
- Katechismus der Katholischen Kirche.** 1997. Vatikan. https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM (abgerufen am 11. 5. 2023).
- Nagórny, Janusz.** 1997. *Posłannictwo chrześcijan w świecie. Świat i wspólnota*. 1 Bd. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- 2002. Oko za oko? Etyczne aspekty dopuszczalności użycia siły. In: Marian Machiniek, Hrsg. *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, 225–257. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej Hosianum.
- 2003a. Prawo do słusznej obrony. In: Janusz Nagórny und Marian Pokrywka, Hrsg. *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, 53–102. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- 2003b. Wprowadzenie. In: Janusz Nagórny und Marian Pokrywka, Hrsg. *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, 11–16. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- 2004. Prawo do pokoju. In: Piotr Morciniec und Stanisław L. Stadniczeńko, Hrsg. *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka*, 237–263. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- 2005a. Ingerencja humanitarna. In: Janusz Nagórny und Krzysztof Jeżyńska, Hrsg. *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, 242–244. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen.
- 2005b. Obrona – zasada słusznej obrony. In: Janusz Nagórny und Krzysztof Jeżyńska, Hrsg. *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, 367–370. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen.
- 2009a. *Etyka Przymierza Starego Testamentu. Próba ustalenia zasadniczej problematyki moralnej*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- 2009b. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mazur, Sławomir.** 2008. Chrześcijańska troska o pokój. In: Andrzej Derdziuk, Hrsg. *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*, 549–559. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Thomas von Aquin.** 1963. *Summa theologiae*. 2–2 Bd. Torino: Marietti Editori.
- Vatikanische Konzil II.** 1965. *Gaudium et spes. Pastorale Konstitution*. Vatikan 7. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (abgerufen am 11. 5. 2023).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 659—671

Besedilo prejeto/Received:04/2023; sprejeto/Accepted:10/2023

UDK/UDC: 27-1-732.3

DOI: 10.34291/BV2023/03/Tanjic

© 2023 Tanjić et al., CC BY 4.0

Željko Tanjić and Zoran Turza

The Ecclesiology of Pope Francis: A Critical Analysis of the Metaphor of the Church as Polyhedron

Ekleziologija papeža Frančiška: Kritična analiza metafore Cerkve kot poliedra

Abstract: Pope Francis focuses on essential topics for the Church and society in his pontificate. To describe the relationships between different social subjects, he often uses the metaphor of the polyhedron to highlight the importance of each individual and each social group for the equitable development of the entire society. Nowhere does it systematically describe this metaphor, but it uses it in different contexts: societal, ecclesial, ecumenical, and theological. The literature also lacks papers that systematically and critically question this metaphor, presenting possible consequences for the Church's life, i.e., pastoral care, liturgical practices, morality, doctrine, etc. This paper aims to describe this metaphor of the Church as a polyhedron. The metaphor of the polyhedron that he uses in his documents will be described first. Then, the key features, advantages, and disadvantages of the metaphor of the Church as a polyhedron will be brought out. According to this metaphor, the Church can be understood through her main characteristics: as synodal Church, unity in diversity, missionary Church, and charity.

Keywords: Pope Francis, Church, metaphor of the polyhedron, synodality, charity

Povzetek: Papež Frančišek se v svojem pontifikatu osredotoča na teme, ki so bistvene za Cerkev in družbo. Za opis odnosov med različnimi družbenimi subjekti pogosto uporablja prispodobo poliedra, z namenom poudarjanja pomena vsakega posameznika in vsake družbene skupine za pravičen razvoj celotne družbe. Metafora nikjer ni opisana sistematično, temveč je uporabljena v različnih kontekstih: družbenem, cerkvenem, ekumenskem in teološkem. V literaturi prav tako manjkajo prispevki, ki bi sistematično in kritično preizpraševali to metaforo ter predstavili možne posledice za življenje Cerkve, tj. za pastoralo, liturgične prakse, moralo, doktrino itd. Namen tega prispevka je opisati metaforo Cerkve kot poliedra. Najprej bo opisana metafora poliedra, ki jo papež uporablja v svojih dokumentih. Nato bodo izpostavljene ključne značilnosti, prednosti in pomanjkljivosti metafore Cerkve kot poliedra. V skladu s to prispodobo lahko Cerkev razumemo skozi njene glavne značilnosti: kot sinodalna Cerkev, edinstvo v različnosti, misijonarska Cerkev in dobrotelost.

Ključne besede: papež Frančišek, Cerkev, metafora poliedra, sinodalnost, dobrotelost

1. Introduction: The Metaphor of a Polyhedron

For Pope Francis, the metaphor of the polyhedron is a thought concept that he wants to utilize to explain the various processes that can contribute to equitable development within different social groups or contexts. In using the metaphor, he primarily relies on the works of Romano Guardini, a great twentieth-century theologian (1885–1968). Pope Francis has a doctoral dissertation that he never finished entitled “Polar Opposition as a Structure of Everyday Thought and Christian Proclamation”. The original contribution of his thesis was published in “*Evangeli Gaudium*” (222–237). In it, he outlined the social criteria that can help build peace and expressed them through the opposites. This is a reinterpretation of Guardini’s polarities from his 1925 work *Der Gegensatz*. Guardini writes about life’s eight opposites: act-structure, fullness-form, individuality-totality, and production-disposition (Guardini 2019, 165). But Guardini, like many other authors, such as Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara, and Henri de Lubac is influenced by the Tübingen School of Theology. The authors from this school enabled the transition from a scholastic-apologetic theological position that viewed the Church and religious truths statically. The period of the school begins with the works of Johann Sebastian von Drey (1777–1853) and his students: Johann Adam Möhler (1796–1838), Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), and Johann Evangelist Kuhn (1806–1887). All these authors and several theologians that came after were greatly influenced by the philosophy of German idealism, most notably Schelling, Schleiermacher, and Hegel (Thomas O’Meara 1982).

This paper aims to use this metaphor to explain the ecclesiology of Pope Francis. There is a lack of teaching on the Church in his official writings. The metaphor of polyhedron, which he uses in several contexts, will be explained here in the context of ecclesiology. The main idea is that the metaphor of the polyhedron is addressed to the Church, the center of which is Jesus Christ. The different and multiple layers are the members of the Church who constitute this single object with their history, experience, culture, and tradition. This opens up a question: how do we understand this? The metaphor of the Church as a polyhedron can be understood primarily as unity in diversity. The Holy Spirit unites the differences of individual surfaces into one whole - a polyhedron. The differences and peculiarities of unique surfaces are not anomalies; on the contrary, they are welcome because the peculiarities of individual surfaces are seen as the wealth of the polyhedron itself. However, when Pope Francis mentions the word “polyhedron”, he does not mention it exclusively in the ecclesial context but uses it in four different contexts in official documents. This article uses this metaphor to explain Pope Francis’s ecclesiological approach, even though he didn’t announce some ecclesiological documents and does not directly connect this metaphor to his teachings on the Church. But, as we will see, he uses this metaphor in the context of the Church.

By researching the papal documents, it can be concluded that he mentions the polyhedron metaphor in four different contexts: social, ecumenical, theological and, last but not least, ecclesial.

He claims the metaphor of the polyhedron can help understand the society that will develop the sensibility of its members. For instance, in his third encyclical, "Fratelli Tutti", "polyhedron" is mentioned four times: in FT 144, FT 145 and two times in FT 215. In paragraph 215, he elaborates: "The image of a polyhedron can represent a society where differences coexist, complementing, enriching and reciprocally illuminating one another, even amid disagreements and reservations." (FT 215) Also, in his address to the European Parliament and the Council of Europe in 2014, he underlined the importance of European multipolarity, which should strive to preserve the "particularity of each of the parts". Pope Francis explains the significance of such a notion by using the metaphor of the polyhedron (Francis 2014). This approach is sensitive to each community member in which everyone has equal dignity, and all differences participate in building community. In his address to the members of the diplomatic corps in 2019, Pope Francis encouraged international cooperation, which is "experiencing a period of difficulty, with the resurgence of nationalistic tendencies" (2019b). Listing the reasons for obstructions in international dialogue, he speaks about the "spherical" and "polyhedral" notion of globalization (2019b).

It is also important to note that Pope Francis mentions this metaphor in an ecumenical context. In his speech to the evangelical pastor Giovanni Traettino, he remarks that unity in diversity in the Church is possible if unity is understood as a polyhedron that represents a unity that does not suppress differences. Here, he uses the word polyhedron in two instances. He relies on the metaphor of the polyhedron to facilitate the understanding of the relationship between Christian communities (2014a).

Furthermore, he uses the word "polyhedron" in the context of theological research. In the fourth part of "Veritatis Gaudium", he deals with ecclesiastical universities and faculties, contemplating the reform of ecclesiastical studies that would help empower the church's missionary outreach. Pope Francis identifies four criteria essential for carrying out such a task (VG 2017). The fourth criterion concerns the networking of numerous studies in different countries, which is possible if the polyhedron metaphor is considered. Also, in a meeting on theology organized by the Pontifical Theology Faculty of Southern Italy, he noted that theological faculties are places where dialogue occurs. He said he wished the faculties also would become places where "one experiences the model of the polyhedron of theological knowledge, instead of that of a static and disembodied sphere" (Pope Francis 2019a). Here, Pope Francis used the geometric model of the polyhedron as a metaphor for theological research open to dialogue.

He uses the metaphor of polyhedron in the ecclesial context as well. The following will systematically construct Pope Francis's ecclesiology based on this metaphor's use in the ecclesiastical context.

2. Main Characteristics of the Metaphor of the Church as a Polyhedron

Ever since Avery Dulles' famous work *Models of the Church*, models in ecclesiology have been considered particularly useful in better understanding theological ideas. Dulles believes that in theology, images serve "for the purpose of gaining a better understanding of the mysteries of faith, or, in the matter that interests us here, of the Church" (Dulles 2002, 15). Using images in ecclesiology can become a systematic application of a particular model (12). To better understand the ecclesiology of Pope Francis, we present it here using the metaphor of the polyhedron.

Several recent papers have focused on understanding this metaphor in an ecclesial context and different aspects of the life of the Church. Rainero Cantalamessa describes the path from the Church as a Pyramid to the Church as a Circle and to the Church as a Polyhedron (Cantalamessa 2019, 442–454). In his analysis, he describes the development path that the metaphor of the Church as a polyhedron has gone through to indicate the consequences such an ecclesiological metaphor can have in the context of ecumenical dialogue.

Ghislain Lafont critically reviews the ecclesiology of Pope Francis in his book *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco* (2017). In his analysis, he focuses on mercy and synodality. He considers that *spiritus movens* of the Church as a polyhedron is mercy. This approach is not a great novelty for him because it was established earlier in recent history: "Pope Francis did not invert the pyramid, but Second Vatican Council did." (Lafont 2017, 81) Therefore, the ecclesiology of Pope Francis cannot be separated from the ecclesiology outlined in the Second Vatican Council; even more so, as Lafont points out, his ecclesiology is well-founded in this council.

Walter Insero also explored the motif of polyhedron inside the ecclesiology, examining the role of the papacy, theology, bishops, and the Church in the context of the notion of "people" in his book *Il popolo secondo Francesco: Una rilettura ecclesiologicala* (2018). According to Insero, four significant aspects of this ecclesiological approach should be considered: the Church is the people of God, the *sensus fidei*, the role of all faithful, and popular piety in the proclamation of the Gospel. Those aspects represent four different dimensions of the metaphor of polyhedron when it is applied to the Church.

Ormond Rush observes the importance of every member of the Church and the diversity that stems from understanding the Church as a polyhedron. This uniqueness is essential, particularly in understanding the synodality and synodal Church. He starts from the Second Vatican Council, without which this metaphor cannot be understood, insisting on the key terms of the Church as a polyhedron: synodal Church, *sensus fidei*, the people of God and *communio*. (Rush 2017, 299–325)

Sigrid Müller considers that there are four main characteristics of Pope Francis' ecclesiology: the *sensus fidelium* and synodality, orientation towards pastoral ministry, unity in plurality and process method (see-judge-act) (Müller 2021). She excellently detects possible wrong interpretations of this metaphor by describing

the main characteristics of Pope Francis' ecclesiology. She believes that when Pope Francis mentioned inverting the pyramid, he did not mean that now faithful would lead the discussion and decide but that "ministers of the Church should accompany and support the faithful on the typical path in their concrete situations" (221). At the same time, she considers the role of discernment in concrete pastoral cases as an essential kind of practice.

Piero Coda argues that with this metaphor, Pope Francis outlined a new ecclesiology that focuses on the importance of the following dimensions: mercy, synodality, poverty and encounter (Coda 2017, 109). These four terms are essential to Coda's interpretation of Pope Francis' ecclesiology, as he considers them "an examination of conscience and a qualitative leap" (123).

In summary, the mentioned authors point out the following characteristics of the Church as a polyhedron: mercy, synodality, Church as a people of God, the role of faithful and popular piety, *communio*, orientation towards pastoral ministry, unity in plurality, process method (see-judge-act), poverty and encounter.

They empower all faithful for the transformation of the Church according to the metaphor of a polyhedron into a Church in which all are of equal dignity that God has given in the sacrament of baptism. Also, this is the communion in which members have different gifts and ministries in which the communication skills of listening, dialogue and then the skills of joint decision-making in the Spirit prevail. These characteristics can be summarized in four main characteristics that represent the pillars of Pope Francis' ecclesiology: unity in diversity, synodality, charity and missionary mandate. Our interpretation of the main characteristics of the Church as a polyhedron is very close to the previous ones. Still, we believe that the above characteristics better reflect the fundamental dimensions of the Church in what it is (unity in diversity and synodality) and how it expresses its identity in meeting with others (charity and missionary mandate). Furthermore, Pope Francis's approach to understanding the Church seems close to the ecclesiology based upon the notion of "people of God". Richard Gaillardetz points out that Pope Francis's approach is the approach that changes the "*communio*" approach mainly established and defended by Cardinal Joseph Ratzinger. Gaillardetz states: "The pontificate of Pope Francis marks the end of a thirty-year hegemony of *communio* as the exclusive theological articulation of council teaching." (2014, 61) Gaillardetz's approach is very helpful for the comprehension of the changes that have occurred, but it mainly focuses on the differences between the two approaches without emphasizing the connections between them. Here is more helpful the analysis of Roberto Repole who showed how the "people of God" approach became central in Pope Francis's teaching but not so much in disharmony with the previous approach, as Gaillardetz states. (Repole 2017, 49–63)

2.1 The Church is Unity in Diversity

All problems and questions from communities from different parts of the world are an integral part of the life of the Church. In the apostolic exhortation "Amoris

Laetitia”, “polyhedron” is mentioned once. However, unlike other translations, the English equivalent “multifaced gem” is used instead. Polyhedron is a multifaceted gem reflecting many legitimate concerns and true questions (AL 4). In this way, many issues and problems that concern communities worldwide in different local environments are gaining new strength. For example, in the document “Querida Amazonia”, it is stated that specific local Church communities in some areas successfully adapted to the regular pastoral life of the parish community despite the absence of priests for decades (QA 99). In the context of religious life in Central European countries such as Croatia, those critical situations are still unimaginable for the life of the Church. However, the same Church lives in the regions of Amazonia and Croatia. By comparing these differences in the lives of individual faith communities, this first dimension of the Church as a polyhedron can be better understood: unity in diversity.

Speaking to the Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships members, Pope Francis notes that “uniformity is not Catholic, it is not Christian”, but “unity in diversity” is. Later, he quotes EG 236, mentioning the metaphor of the polyhedron (Pope Francis 2014b). In the metaphor of the Church as a polyhedron, differences should not disappear, nor should they be absorbed by the abstract uniformity of the Church. As integral parts of the Church’s life, differences should be directed towards unity. They will not disappear but will be united, as in an orchestral performance, different instruments are combined in a beautiful symphony (2015). All these various processes and services are united in the Holy Spirit, joining Catholics with their bishops in a firm unity. Just as people with different characters and talents grow in a family where talents are not hidden, and characters are not stifled. Talents, charismas, and different personalities serve the life of the Church and its mission in the communion accomplished by the Holy Spirit.

2.2 The Synodality Represents the Fundamental Principle of Understanding the Church’s Unity in Diversity

This is also confirmed in the apostolic exhortation “Christus vivit”. Namely, the metaphor of the polyhedron is translated as “multifaced reality” in paragraph 207 (CV 207). Pope Francis emphasizes the importance of synodal pastoral work, believing that

“in this way, by learning from one another, we can better reflect that wonderful multifaceted reality that Christ’s Church is meant to be. She will be able to attract young people, for her unity is not monolithic, but rather a network of varied gifts that the Spirit ceaselessly pours out upon her, renewing her and lifting her from her poverty.” (CV 207)

Within the metaphor of the Church as a polyhedron, listening to the other and getting to know diversity, i.e., bringing synodality to life as a fundamental dimension of the Church, is not only allowed and welcomed but is woven into the living

and dynamic organism of the Church. Synodality is precisely what enables the metaphor of the Church as a polyhedron and not just some more or less redundant addition to the life of the Church. Rafael Luciani believes synodality “represents the overcoming of a pyramidal and hierarchical institutional model and a homogenizing way of carrying out evangelization” (Luciani 2022, 26). Synodality is a stumbling block for the pyramidal model of the Church because it insists on listening to all faithful in the spirit of community. Also, it seems that synodality, as a fundamental principle of the Church, is a dimension that enables adequate dealing with various anomalies in the life of the Church precisely because it is the “state of mind” of the Church.

The International Theological Commission document entitled “Synodality in the Life and Mission of the Church” from 2018 in no. 52 emphasizes the relationship between synodality and communion:

“The synodal dimension of the Church implies communion in the living faith of the various local Churches with each other and with the Church of Rome, both in a diachronic sense - *antiquitas* - and in a synchronic sense - *universitas*. The handing on and reception of the Symbols of faith and the decisions of local, provincial, and - in a specific and universal sense - ecumenical Synods have expressed and guaranteed in a normative way that communion in faith professed by the Church everywhere, always, and by everyone (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*).” (International Theological Commission 2018, 52)

In this way, synodality is an instrument that enables the realization of the *communio*. Each facet within the polyhedron finds its proper place in the Church through synodality, which includes journeying together, listening, and making decisions. Local Churches are areas within a polyhedron with their characteristics and by no means strive for abstract uniformity. Still, it is precisely their characteristics that the Holy Spirit unites in the polyhedron (International Theological Commission 2018, 61).

2.3 Mercy

Mercy is the main principle according to which the Church fulfills its mission. Žalec correctly warns of a strong link between fidelity to the Church’s mission and concern for the most vulnerable groups. In this context, mercy is one of the crucial dimensions of the Church by which she realizes her mission while contributing to the strengthening of resilience. (Žalec 2020). At the center of Jesus’ work is mercy. Jesus announces the merciful Father and is the very expression of God’s mercy. The understanding of mercy in the Gospel can be fully read in the parable of the Good Samaritan. This parable is central to the Second Vatican Council’s spirituality. At the last general assembly of the Second Vatican Council, Pope Paul VI specifically apostrophized the parable of the Good Samaritan: “The old story of the Samaritan has been the model of the spirituality of the council. A feeling of

boundless sympathy has permeated the whole of it. The attention of our council has been absorbed by the discovery of human needs (and these needs grow in proportion to the greatness which the son of the earth claims for himself)." (Pope Paul VI 1965) The council fathers at the Second Vatican Council and the post-conciliar popes paid particular attention to mercy. Also, this parable, and mercy are at the center of Pope Francis's encyclical letter "Fratelli tutti: On brotherhood and social friendship" (2020).

Lafont starts from the hypothesis that we are in a time of changes from the image of God as eternal and almighty to the image of God as good and merciful (Lafont 2017, 20). He concludes that this topic does not represent something new in theology and the life of the Church and can be traced through the history of theology (54). Mercy continuously reminds us that understanding the Church as a polyhedron is not about finding the best pastoral strategies and solutions but about the response to the call of God, whose fundamental characteristic is the mercy revealed in Jesus Christ by the Holy Spirit. In this way, all faithful need to proclaim the God of mercy, thus avoiding all the dangers that arise from understanding the Church oriented primarily on the formalism of pastoral plans and strategies.

2.4 The Church Is Also a Missionary Community

In the context of the metaphor of polyhedron, the Church constantly strives to find new ways of spreading God's mercy among people, continuously anticipating emerging pastoral strategies and methods. The metaphor of the Church as a polyhedron enables universal pastoral strategy and methods to be adapted, modified, and supplemented with new pastoral approaches in the local context. In the apostolic exhortation "Evangelii Gaudium", Pope Francis points out that the missionary dimension of the Church presupposes taking the first step and leaving established patterns of behavior to show God's mercy (EG 24). The act of outreach is made possible by pastoral strategies that are constantly evolving and that depend on the specific conditions in the community where evangelization takes place. Each surface within the polyhedron is specific, with a different shape and many sides. These differences precondition every act departing from established pastoral-catechetical patterns to be original and realized in concrete circumstances. The incarnation of Christ was not abstract. Jesus Christ became incarnate in the factual history of the Jewish people. Analogously, the Word of Christ is embodied in the specificities of specific cultures and peoples. Pope Francis emphasizes the importance of the specificity of the local Church in the following way: "It is the Church incarnate in a particular place, equipped with all the means of salvation bestowed by Christ, but with local features. Its joy in communicating Jesus Christ is expressed both by a concern to preach him to areas in greater need and in constantly going forth to the outskirts of its territory or towards new sociocultural settings." (EG 30)

It is an original act, as Rafael Luciani calls "ecclesiogenesis", in which the Church is always born in a new way in specific circumstances. Luciani thinks it is "the

newness of the current ecclesial epoch that the Church is in transition, one in which reform I understood as a permanent process so that ecclesiology becomes *ecclesiogenesis*" (Luciani 2022, 4). Luciani does not discuss ecclesiogenesis and basic ecclesial communities in Latin America. It doesn't even mention Boff's interpretation of ecclesiogenesis (Boff 1986). But by all accounts, Luciano's position seeks to balance tensions between the particular and universal dimensions of the Church. For him, ecclesiogenesis is a method according to which the Church should be understood as a Church in the making within the specific, local, and concrete life circumstances of the community of faithful. These circumstances influence the formation of the identity of the local Church. Therefore, ecclesiogenesis saves the particularities and specificities of the Church by avoiding the affinity towards some abstract, uniform ecclesiology (Luciani 2022, 113).

3. Advantages and Disadvantages of the Metaphor of the Church as a Polyhedron

The metaphor of the Church as a polyhedron is not directly expressed in Holy Scripture. Still, in different kinds of scriptural notion of the Church, e.g. "people of God" or "communion", we can find the same content: unity in diversity. In the New Testament, a handful of texts describe various debates in the first Christian communities. The discussions about the circumcision of converted pagans in the so-called "Council in Jerusalem" are a good example. There, they listened to what the other side had to say, held a dialogue, resolved, and made decisions (Acts 15). This New Testament passage begins with a boiling debate in Antioch between the supporters of the circumcision of Gentile converts on the one hand and Paul and Barnabas on the other. The binding regulation, the apostolic letter (Acts 15:24-29), was sent to Antioch after the same discussion continued in Jerusalem. Paul and Barnabas went there to consult with the apostles. The decision was made after discussions and consultations in which different parties were heard. After the long debate (Acts 15:7), Peter, Paul, Barnabas, and finally, James spoke. Only after all these processes did the "apostles and elders with the whole Church" (Acts 15:22) send the apostolic letter through Judas and Silas to Antioch. All these characteristics of the discussion that took place are a manifestation of the Church, which is synodal and unity in diversity. This is the first advantage of this metaphor. The main subjects of the current synod on synodality can be easily recognized in the discussion: communion, participation, and mission. Everyone considered the problem that arose so that the Word of God could be proclaimed.

In addition, the metaphor of the Church as a polyhedron finds its foothold in the documents of the Second Vatican Council and the post-conciliar documents of the Magisterium of the Church.

The second advantage of the metaphor of the Church as a polyhedron is the clear emphasis on the Church's primary purpose. The Church is first and foremost missionary; it proclaims the merciful God who has revealed himself through the

Holy Spirit in Jesus Christ. The fundamental role of the faithful gathered in the Church is to proclaim God's Word, which is mercy itself. Focusing on the mission that the Church received from Jesus Christ enables God's love and mercy to come to the fore in specific pastoral situations and the diversity of individual faith communities, and all approaches that prevent or weaken the Church's true mission disappear. In this way, all the anomalies of religious life can be easily detected and rejected, such as clericalism, the formalism of church activity, "selfishness and spiritual sloth", "sterile pessimism", and "spiritual worldliness" (EG 81–101).

The third advantage of this metaphor is that it recognizes the importance of each face within the polyhedron. Each community has the same level of importance in the Body of the Church. Therefore, a kind of decentralization or de-Romanization of the Church continues, which can easily be seen in the documents of Pope Francis, which often cite documents from different regions of the Church. For example, in the encyclical "Fratelli tutti", among other things, the documents of the following Church institutions are cited: Catholic Bishops of Mexico and the United States (FT 127), Social Commission of the Bishops of France (FT 176), Australian Catholic Bishop Conference (FT 205), Episcopal Conference of the Congo (FT 226), Bishop's Conference of Colombia (FT 232), Croatian Bishop's Conference (FT 235), etc. The specificities of individual local communities require a balance between doctrinal principles and pastoral circumstances. Each community simultaneously lives as a surface within the polyhedron with its differences and specificities and as a part of the entire polyhedron, the Body of the Church. This metaphor is, therefore, more sensitive to the concrete circumstances in which the faithful lives, grows, and fulfils its mission. The tension between the local community (one surface) and the universal Church (polyhedron) presupposes skill in maintaining a balance between the demands of universality and particularity. Therefore, to deal with particular difficulties within a community, it is necessary to consider the doctrine of the Church (orthodoxy) and what is happening in concrete practice (orthopraxy). At the very beginning of the encyclical "Amoris Laetitia", Pope Francis talks about this difficulty, suggesting how "that not all discussions of doctrinal, moral or pastoral issues need to be settled by interventions of the magisterium" and continues: "Each country or region, moreover, can seek solutions better suited to its culture and sensitive to its traditions and local needs." (AL 3)

This metaphor also shows at least three shortcomings that are related to each other. The first shortcoming is the lack of clarity on the structure of the Church itself. In the model of the Church as a polyhedron, it seems we count more with the irregular than with the regular polyhedron. Let's consider that such an irregular polyhedron is not finished but is in constant creation and change. It may seem that there is no clear structure of the Church, nor can its identity be easily discerned. One can get the impression that there is no longer a clear orthodoxy to adhere to nor a clear institutional form of the Church itself. In developing the metaphor of the Church as a polyhedron, it is necessary to emphasize that the institutional character of the Church by no means disappears. The Church is a visible and invisible reality. The Church as an institution represents a visible form of

an invisible reality and, as such, is necessary. In this metaphor, the institutional character of the Church has not disappeared, and it is essential to skilfully balance between the institutional dimension of the Church, which naturally tends towards a clear orthodoxy, and the charismatic dimension of the Church. Cantalamessa also emphasizes that new ecclesiological models do not mean simultaneously rejecting previous models (Cantalamessa 2019, 445).

Furthermore, there is a danger of losing sight of the center of the polyhedron, which is not easily visible. Christ is at the center of the polyhedron, and the Holy Spirit unites all opposites into a dynamic unity. The traditional static understanding of the center as a stronghold for a clear understanding of orthopraxy and orthodoxy is transformed in this ecclesiological metaphor into a dynamic acceptance of the center of the polyhedron, which is Jesus Christ himself. In various circumstances and occasions Jesus Christ ensures unity through the Holy Spirit in the services performed by bishop's role that is of great importance for understanding the polyhedron. Bishop's role - as a decentralizing force - enables each surface within the polyhedron to preserve unity and be sensitive to its specificities simultaneously.

The third shortcoming is the lack of awareness of the universality of the Church. Focusing on individual areas and their differences weakened the importance of the universal dimension of the Church. There is a danger that the pastoral circumstances of certain communities are taken as relevant and normative models for the universal Church. Therefore, it is necessary to constantly pay attention to the particularity of communities and the universality of the Church. On the one hand, it is essential to promote the importance of communities in specific life circumstances. On the other hand, to guard against the danger that ecclesial contexts, pastoral solutions, and practices are taken as an eminent expression of the life of the entire Church. It means there is the danger that specific ecclesial contexts become normative for the whole Church and the tendency for individual pastoral solutions in particular issues of individual faith communities to evolve solutions for the universal Church. Faithfuls live and work within circumstances that can be almost unimaginably different. Therefore, the real challenge within this ecclesiological approach is to find an appropriate balance between the requirements arising from the particular and universal dimensions of the Church.

4. Conclusion

Current subjects in the life of the Catholic Church, such as mercy, synodality, reform of the Roman Curia, care for the common home, and many others, point to the fact that ecclesiology is in the final phase of reception of the essential ideas of the Second Vatican Council. The dialogue is continuously transformed from a subject of great importance to the council fathers into the way of life of the faithful. The synod on synodality currently underway in the Catholic Church at all ecclesiastical levels openly encourages dialogue and listening to others. The tendency above is based on the fact that the council fathers also tried to shine a

new light on the role of all faithful in the life of the Church, that is, in its mission. Neither disciple of Christ has the task of participating in the Church's missionary task. These and many other motives derived from the documents of the Second Vatican Council are the keys to understanding the ecclesiology of Pope Francis.

Although Pope Francis does not present a systematic teaching about the Church anywhere, based on the analysis of his published documents, it can be determined that the metaphor of the Church as a polyhedron is the metaphor key to understanding his ecclesiological approach. Analyzing the metaphor of polyhedron in the ecclesial context, it can be concluded that it has four dimensions: unity in diversity, synodality, charity and missionary dimension. Like any other metaphor, this metaphor has its advantages and disadvantages, which are briefly listed here. By all accounts, in the coming period, through the future research of the various conclusions of the synod on synodality and the events surrounding it, theological research will generate new theological findings and understandings of ecclesial practice. However, it should be remembered that the doctrine of the Church was never monolithic and averse to change. Each period in the history of the Church contributed on its own to the development of teachings on the Church.

Abbreviations

- AL** – Francis 2016 [Amoris laetitia].
CV – Francis 2019c [Christus vivit].
EG – Francis 2013 [Evangelii gaudium].
FT – Francis 2020a [Fratelli tutti].
QA – Francis 2020b [Querida amazonia].
VG – Francis 2017 [Veritatis gaudium].

References

- Dulles, Avery.** 2002. *Models of the Church*. New York: Image Books Doubleday.
- Boff, Leonardo.** 1986. *EcclesioGenesis: The Base Communities Reinvent the Church*. Maryknoll: Orbis Books.
- Cantalamesa, Raniero.** 2019. The ecumenism of the polyhedron: A new ecclesiology? *Journal of Ecumenical Studies* 54, no. 3:442–454. <https://doi.org/10.1353/ecu.2019.0021>
- Coda, Piero.** 2017. *La Chiesa é il Vangelo: Alle sorgenti della teologia di papa Francesco*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Francis.** 2013. *Evangelii Gaudium*. Apostolic Exhortation. Vatican. 24. 11. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazio-ne-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed 21. 5. 2022).
- . 2014a. Address for a Meeting with the Evangelical Pastor Giovanni Traettino. Vatican. 28. 7. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html (accessed 22. 4. 2022).
- . 2014b. Address to Members of the “Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships”. Vatican. 31. 10. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141031_catholic-fraternity.html (accessed 1. 6. 2022).
- . 2014c. Address to the European Parliament and the Council of Europe. Vatican. 25. 11. <https://www.vatican.va/content/francesco/>

- en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (accessed 8. 12. 2022).
- . 2015. Address to the Renewal in the Holy Spirit Movement. Vatican. 3. 7. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150703_movimento-rinnovamento-spirito.html (accessed 21. 5. 2022).
- . 2016. *Amoris Laetitia*. Post-Synodal Apostolic Exhortation. Vatican. 19. 3. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf (accessed 21. 5. 2022).
- . 2017. *Veritatis Gaudium*. Apostolic Constitution. Vatican. 8. 12. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (accessed 24. 5. 2022).
- . 2019a. Address at the Meeting on the Theme “Theology after *Veritatis Gaudium* in the Context of Mediterranean”. Vatican. 21. 6. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_tologia-napoli.html (accessed 15. 5. 2022).
- . 2019b. Address to the members of the diplomatic corps. Vatican. 7. 1. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/january/documents/papa-francesco_20190107_corpo-diplomatico.html (accessed 18. 5. 2022).
- . 2019c. *Christus Vivit*. Exhortation. Vatican. 25. 3. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (accessed 21. 5. 2022).
- . 2020a. *Fratelli Tutti*. Encyclical. Vatican. 3. 10. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (accessed 21. 5. 2022).
- . 2020b. *Querida Amazonia*. Post-synodal Apostolic Exhortation. Vatican. 2. 2. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (accessed 21. 5. 2022).
- Gaillardetz, Richard**. 2014. The “Francis Moment”: A New Kairos for Catholic Ecclesiology. *CTSA Proceedings* 69:63–80.
- Guardini, Romano**. 2019. *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- International Theological Commission**. 2018. Synodality in the Life and Mission of the Church. Vatican. 2. 3. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html (accessed 21. 5. 2022).
- Lafont, Ghislain**. 2017. *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco: Poliedro emergente e piramide rovesciata*. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna.
- Luciani, Rafael**. 2022. *Synodality: A New Way of Proceeding in the Church*. Mahwah: Paulist Press.
- Müller, Sigrid**. 2021. “A lantern on the way”: Pope Francis’s signposts for ecclesial ethics. *Ecclesiology* 17, no. 2:213–237. <https://doi.org/10.1163/17455316-17020004>
- Paul VI**. 1965. Address During the Last General Meeting of the Second Vatican Council. Vatican. 7. 12. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html (accessed 21. 5. 2022).
- Repole, Roberto**. 2017. *Il sogno di una Chiesa evangelica: L’ecclesiologia di papa Francesco*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Rush, Ormond**. 2017. Inverting the Pyramid: The Sensus Fidelium in a Synodal Church. *Theological Studies* 78, no. 2:299–325. <https://doi.org/10.1177/0040563917698561>
- O’Meara, Thomas**. 1982. *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Žalec, Bojan**. 2020. Resilience, theological virtues, and a responsive Church. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 673—682

Besedilo prejeto/Received:04/2023; sprejeto/Accepted:06/2023

UDK/UDC: 271.222(497.11):273.4

DOI: 10.34291/BV2023/03/Ubiparipovic

© 2023 Ubiparipović, CC BY 4.0

Srboljub Ubiparipović

Liturgical Perspectives of the Relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church in the 19th–20th Centuries

Liturgiološke perspektive odnosov med Anglikansko Cerkvijo in Srbsko pravoslavno Cerkvijo med 19.–20. stoletjem

Abstract: The arrival of some 55 seminarians from St. Sava's Theological Seminary in Belgrade, accompanied by a number of their professors, in the United Kingdom in 1916 and 1917, who took refuge at the colleges in Cuddesdon and Dorchester as well as at St. Stephen's House in Oxford, was one of the more important events in the development of the relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church. Such an encounter allowed both sides to gain a better understanding of one another's traditions. It significantly improved their friendly intercourse, established in the 19th Century. The liturgical implications of these relations were recognized in Serbia. For example, during the First World War it seems possible that some Anglicans had received Holy Communion from the Orthodox Serbian side. Also, in Serbia an official order was issued that burials taken for Anglicans should be given with full sacramental rites. In retrospect, it should be recognized that the colleges in Cuddesdon and Dorchester, respectively, facilitated the further development of Orthodox Liturgiology, including other theological disciplines among the Eastern Orthodox Schools in the 20th Century.

Keywords: Church of England, Serbian Orthodox Church, theology, Liturgy, relations, Liturgiology

Povzetek: Prihod približno 55 semeniščnikov iz Teološkega semenišča svetega Save v Beogradu, ki jih je v letih 1916 in 1917 spremljalo več njihovih profesorjev, v Združeno kraljestvo (zatekli so se v kolidže v Cuddesdonu in Dorchestru ter v Hišo svetega Štefana v Oxfordu) je bil eden pomembnejših dogodkov v razvoju odnosov med Anglikansko in Srbsko pravoslavno Cerkvijo. To stičišče je obema stranema omogočilo, da sta bolje spoznali tradicijo druge strani. Bistveno so se izboljšali prijateljski stiki, ki so bili vzpostavljeni v 19. stoletju. Liturgične posledice teh odnosov so prepoznali tudi v Srbiji. Za obdobje med prvo svetovno

vojno se zdi možno, da so nekateri anglikanci prejeli sveto obhajilo od srbske pravoslavne strani. V Srbiji je bil tudi izdan uradni ukaz, da je treba pogrebe za anglikance opraviti z vsemi zakramentalnimi obredi. V retrospektivi je treba priznati, da sta kolegija v Cuddesdonu oziroma Dorchestru omogočila nadaljnji razvoj pravoslavne liturgike, pa tudi drugih teoloških disciplin, med vzhodnimi pravoslavnimi šolami v 20. stoletju.

Ključne besede: Anglikanska Cerkev, Srbska pravoslavna cerkev, teologija, liturgija, odnosi, liturgiologija

1. Introduction

After the outbreak of the First World War, the Serbian Orthodox Church decided that the seminarians from St Sava's Theological Seminary in Belgrade should leave for fear of Austro-Hungarian troops, who captured the city in late 1915.¹ One group fled to Russia, and another escaped to France. Eventually, most of them congregated in Marseille before going to the United Kingdom in 1916. The arrival of some 55 seminarians from St. Sava's Theological Seminary in Belgrade, accompanied by a number of their professors, in the United Kingdom in 1916 and 1917, who took refuge at the colleges in Cuddesdon and Dorchester as well as at St. Stephen's House in Oxford, was one of the more important events in the development of the relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church. Such an encounter allowed both sides to gain a better understanding of one another's traditions. The liturgical implications of these relations were recognized in Serbia during the 19th–20th Centuries.

2. A Short Historical Preview of Theological Development of the Relations between the Eastern Orthodox Church and the Church of England before the First World War

Members of the Anglican and Eastern Orthodox Churches have carried out communications concerning their relations and theological problems since the 17th Century.² In 1617, Metrophanes Kritopoulos of Veria (1589–1639), the future patriarch of Alexandria, was sent by the martyr-patriarch of Constantinople Cyril Lukaris (1572–1638) to continue his studies at Oxford.³ As well, in the summer of 1623, Nicodemos Metaxas of Cephalonia (1585–1647) came to London and learned the art of printing. He established the first Greek printing press in England

¹ This article is an extended version of unpublished paper, which was presented at the whole-day conference "Theological Refugees in Oxford" (Pusey House, Oxford, 6th September of 2018).

² It should be stated that during the reign of Queen Elizabeth I (1558–1603) some Christians in England had developed interest in the Eastern Orthodox Tradition. More about these facts and further relations between the Anglicans and the Eastern Orthodox Christians see: Pinnington 2003.

³ On Kritopoulos and his stay in England see: Davey 1987, 75–145.

(Palabiyik 2015, 381–404). One of the more interesting early documents of the Anglican-Orthodox relations is a “Synodical answer to the question: What are the sentiments of the Oriental Church of the Greek Orthodox? Sent to the lovers of the Greek Church in Britain in the year of our Lord, 1672.” It was issued probably at the instigation of John Covel (1638–1722), the Anglican chaplain to the English ambassador at Constantinople, 1670–1677, who had been urged by two professors at Cambridge University to inquire into the doctrine of the Real Presence as held by the Eastern Orthodox Greeks (Monks 1946, 410–411). Far more interesting and extensive is the correspondence between the Orthodox Greeks and Russians and the Nonjurors or “Catholic remnant of the British Churches”, who decided in 1716 to send a series of theological propositions to the Greek Orthodox Church in an endeavor to bring about a union (412–413).

Also, a long period of ever-increasing interest on the part of many Anglicans in the history and religious belief of the Eastern Orthodox Church shouldn't be forgotten. Representatives of such interest are: John Glen King (1732–1787), Fellow of the Royal and Antiquarian Societies, and Chaplain to the British Factory at St. Petersburg with his famous work *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia; containing an Account of its Doctrine, Worship, and Discipline* (King 1772), William Palmer (1811–1879), a tutor and examiner at Oxford,⁴ John Mason Neale (1818–1866),⁵ the principal founder of “The Eastern Church Association” established in 1864, who had translated into English and edited *The Eastern Liturgies* (Neale 1859) and *The Hymns of the Eastern Church* (Neale 1866), George Williams (1821–1905),⁶ an English philanthropist and founder of the Young Men's Christian Association (YMCA), and, later on, William John Birkbeck (1869–1916)⁷ with his *Prospect of Reunion with Eastern Christendom in Special Relation to the Russian Orthodox Church* (read in London 1894).

After the gathering of the representatives of both the Anglican and Eastern Orthodox Churches at the Bonn Conferences of 1874 and 1875, the first really definite statement of the general attitude of the Anglican bishops to reunion with the Eastern Orthodox was made at the Lambeth Conference of 1888 (Monks 1946, 415). In their encyclical letter they expressed a desire to confirm and improve the friendly relations existing between the two Churches and presented the doctrinal position which they held to be a necessary standard for fuller communion.⁸

The Lambeth Conference of 1897 appointed the Archbishops of Canterbury and York and the Bishop of London as a committee to confer either personally or by correspondence with the Eastern Orthodox patriarchs, the Holy Governing Synod of the Church of Russia, and the chief authorities of the various Eastern Churches, with a view to the possibility of securing a clearer understanding and

⁴ On William Palmer see: Litvack 2004.

⁵ On John Mason Neale see: Chandler 1995.

⁶ On George Williams see: Hodder Williams 1906.

⁷ On William John Birkbeck see: Birkbeck and Birkbeck 1922.

⁸ More on this encyclical letter see: Davidson 1889, 264–276.

of establishing closer relations (416). Consequently, the Holy Synod of the Russian Orthodox Church, for example, revealed a very definite attitude towards reunion, especially regarding Anglicans, in a reply to an encyclical of Joachim III, the Patriarch of Constantinople, sent in 1902 to several of the Orthodox Churches (416). The hopes of reunion among the Anglicans and Eastern Orthodox authorities were increased after the Lambeth Council of 1908 and a World Missionary Conference held in Edinburgh in 1910. Finally, the beginning of the First World War in 1914 and later on the Russian Revolution in 1917, were the events which had influenced the intensifying of contacts between Anglican and Eastern Orthodox Christians, and especially between the Church of England and the Serbian Orthodox Church.

3. Liturgical Perspectives of the Mutual Serbian Orthodox-Anglican Cordial Relations Before, during and after the End of the Great War

The early diplomatic relations of Great Britain and Serbia had been established very soon after the defensive and offensive treaty of alliance, concluded between Russia and Turkey at Unkiar-Skelessi in 1833. It is well-known that George L. Hodges was appointed the first British consul to Serbia on 30 January 1837, who took possession of the Consulate of Belgrade on 29 May 1837.⁹ Such a sequence of diplomatic and political events was the cornerstone for the beginning of mutual sacramental understanding of the Serbian Orthodox Church and the Church of England, and it facilitated the improving of their friendly intercourse. The first example of the realization of these Anglican-Serbian Orthodox relations was witnessed by William Denton (1815–1888)¹⁰, an Anglican priest, who had visited Serbian cities, churches, and monasteries, and described them in his magnificent book *Servia and the Servians* (Danton 1862)¹¹. In August 1865, a correspondent of the *Church Times*, the mentioned William Denton noticed:

“When I mentioned in my former letter that I received communion in the Serbian Church at the hands of the Archimandrite of Studenitza [Studenica], I forgot at the same time to point out the full significance of the act. The Archimandrite was one of the ecclesiastics consulted by the Archbishop of Belgrade [and Metropolitan of Serbia Mihailo Jovanović, 1826–1898] as to my request for communion on Whitsunday [Pentecost], so that the administration was not the act of an individual, however prominent his position, but was the synodical act of the prelates and inferior clergy of Servia.” (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928)

⁹ About the establishing of diplomatic relations between Great Britain and Serbia, and the first British consul in Serbia see more in: Rastović 2000, 15–24.

¹⁰ On William Denton see: Zarković 2013, 189–211.

¹¹ Beside this book, the reverend father Denton had also written and published the following: Danton 1863; Danton 1876; and Danton 1877.

After his staying in monastery Studenica, Danton had underlined his pleasant meeting with the Bishop of Čačak, travelling in the interior of the country and the talks with all the leading ecclesiastics of that time in Serbia. Above all, he testified that had found on all sides the greatest satisfaction concerning the act of his Communion and had heard the strongest desire expressed for closer intercourse with the English Church on the ground of its orthodoxy and the prominent position given to scriptural teaching in its formularies.

However, this Anglican priest didn't forget to express that had the most impressive conversation with the Bishop of Šabac (Gavrilo Popović, 1811–1871), who was described as an able and large-minded prelate for the question of Intercommunion of the Church of England and the Serbian Orthodox Church. Taking into account the fact of Danton's communion at Studenica, Bishop of Šabac had recognized and hailed him as a member of the Serbian Orthodox Church, *id est* the Eastern Orthodox Church (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928).

Also, another interesting and unexpected act in effort of Intercommunion had happened during the Danton's staying in Šabac. He petitioned Bishop Gavrilo for the possibility of receiving Communion for one English layman, who was planning to stay in Serbia at least two months. The Bishop hadn't hesitated to state that there wasn't obstacle to communicating that layman in the Serbian Orthodox Church, and gave him a letter addressed to all the clergy of his Diocese, directing them to administer Communion to him, a member of the Church of England, if he desired to receive the sacred mysteries (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928).

The already-mentioned events had made strong impressions on Denton that he had informed all the members of the English Church about the possibility for their communicating in the Serbian Orthodox Church simply as the members of the Church of England. In fact, he had recognized these events as the sign of a real Intercommunion on the true Catholic basis, and the beginning of wider communion for the unity (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928).

According to Danton's report from Serbia, a leading article that appeared in the *Church Times* on 26 August 1865, written by C. H. Palmer, summarizes and highlights the following:

“The Servian Church has entered into full communion with the Church of England. This is the step to which we allude. The efforts of the ‘Eastern Church Association’ and especially the energy, perseverance, and personal popularity in Servia of one of the first originators of that association have induced the ancient Orthodox Church in Servia to admit privately to Holy Communion, and to promise to admit to participation in the sacred mysteries any traveler, whether priest or layman of the Anglican communion, who shall bring with him certain letters commendatory, the form of which will be arranged and agreed upon by the Servian episcopate. Thus we re-

ally at the present moment are in communion with the whole Orthodox Church. For the Servian Church is an Orthodox branch of the great Slavonic communion, and is in full connection and communion with Constantinople. But the Servian Church has recognized our baptism, our orders, and our position, and has admitted our members into communion with herself: therefore now at last the Anglican and Eastern Orthodox Church are as one..." (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928)

Described cases of Intercommunion in Serbia could be understood as precedents. But it shouldn't be overlooked that Gregory VI, Patriarch of Constantinople, on the request of the Archbishop of Canterbury, Archibald Campbell Tait (1811–1882), in a Synodical Encyclical which he sent to all the Metropolitans in 1869, ordered that all Anglicans who die in places where there do not exist Anglican cemeteries should be buried in the Orthodox cemeteries, and by Orthodox priests, and he likewise ordered a special service to be drawn up to be used on such occasions (Germanos, Archbishop Metropolitan of Thyatira 1929).

Contacts between Anglicans and Serbian Orthodox Christians had been intensified when the members of the Balkan Orthodox Churches sought Britain's financial and political support in the political and religious chaos following the First World War. There is no doubt that Great Britain had helped Serbia in different ways as its military and political ally. As matter a fact, many things had strengthened the friendship between the Church of England and the Serbian Orthodox Church in this period. First of all, was the help rendered to their deported clergy in Austria (The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1921). Also, the aid to the Serbian students, who had been very content in England, and where Orthodox Christian worship was practiced in Slavonic, and according to the *Typicon* of the Holy Laura of St. Sava the Sanctified near Jerusalem (The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1921).¹² At the same time, we shouldn't forget the gift by the S.P.C.K (The Society for Promoting Christian Knowledge) of tens of thousands of Serbian prayer books to the troops, who had left their country carrying only rifles. And, finally, we need to remember the prayers offered throughout England on behalf of, and for Serbia (The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1921).

Parallely in Serbia, on all occasions the Serbian Orthodox Church authorities showed great friendliness to the members of the Church of England, who were helping Serbia in British Hospital Missions or as the chaplains in the Serbian Army to assist in restoring the morale. Moreover, in Serbia an official order was issued that burials taken for Anglicans should be given with full sacramental rites. For example, one of the nurses of the Mission, Miss Ferris, died of enteric fever. The authorities arranged to give her a funeral with military honours, and asked if the Mission would like to have the English service in the principal church, the Cathe-

¹² For more about this topic see: Lubardić 2013, 52–127; 2011, 123–128; 141–150.

dral of Kragujevac. Permission was accordingly sought from the Metropolitan, who gave the characteristically generous and charitable reply: "Let them do in our church exactly as they would do in their own church at home." (The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1921) When Mrs. Dearmer died a week later, the English service was said in the camp in a temporary chapel, her body was then taken to the cathedral, where the Serbian service was held, and at the graveside both the English committal was recited and the Serbian service was sung by the local clergy; thus both rites were used together (The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1921). Above all, it seems possible that some Anglicans had been given Holy Communion during the Great War (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928).

Development of the theological and liturgical relations between the Serbian Orthodox Church and the Church of England continued after the end of the First World War¹³. The most striking example of this kind of bonding came to pass in 1927. The Metropolitan of Skoplje Varnava Rosić (1880–1937) had been asked to allow an isolated Englishman to make his Christmas communion at an Orthodox altar and this request had been granted. Hearing of this Dr. John D. Prince, the United States minister to the Kingdom of Yugoslavia, asked the Metropolitan that he and certain others, all of course Anglicans, should be allowed to make their Communion at an Orthodox altar. There was no Anglican chaplaincy in Belgrade, and the Anglicans there, chiefly the staff of the American and British legations, had to depend for Anglican services upon occasional visits from the English chaplain at Trieste, twenty-four hours of journey away. The Metropolitan of Skoplje communicated this request to the Patriarch Dimitrije Pavlović (1846–1930), who considered the matter and consulted with others, and finally he decided to grant it in a very public manner. On 25 December, the Serbian Patriarch Dimitrije gave Holy Communion with his own hand to eight prominent Anglicans (four Americans and four English people) during the celebration of the Divine Eucharist in the Cathedral at Belgrade, despite very strong opposition (Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent 1928).

The ensuing historical and political events during the 30s, the Second World War and the Era of Communism in the Social Federal Republic of Yugoslavia will definitely slow down the tempo of liturgical relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church. Nevertheless, something else will be continued: and that is the growth of Serbian Orthodox Liturgiology in virtue of the help extended by the Anglican Church (among the others). Although the subject matter of Liturgics as a theological discipline was incorporated in the programs of Serbian theological seminaries according to an educational model of the Russian Orthodox Church, as of the 18th Century, it should be stated that the colleges in Cuddesdon and Dorchester helped the enhancement of Orthodox Litur-

¹³ On ecumenical dialogue between the Church of England and the Serbian Orthodox Church, after the end of The First World War, see: Radić 2022, 83–98. Also, the unique and striking example of theological and liturgical relations was given by the publishing of the translation of the Anglican Liturgies into Serbian language. On this see: Anglikanske Liturgije 1920.

giology among the Orthodox Serbs in the 20th Century. The next step was made by sending a significant number of very precious liturgical books in English to the Library of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, after the Second World War. The volumes received included titles such as: *Liturgies Eastern and Western, being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church*, vol. 1. *Eastern liturgies* by F. E. Brightman (Brightman 1896), *Documents of the Baptismal Liturgy* by E. C. Whitaker (Whitaker 1960), *The Shape of the Liturgy* by Dom Gregory Dix (Dix 1964), *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* by C. W. Dugmore (Dugmore 1964), and some others.

4. Conclusion

The arrival of theological refugees in Oxford in 1916, and in the following year, shouldn't be misinterpreted as an exclusive consequence of wartime circumstances. On the contrary, it was an unambiguous indicator of the relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church, established earlier, in the 19th Century. Above all, this study visit was the unique realization of the Anglican-Orthodox theological dialogue based on Apostle Paul's words: "May the God of steadfastness and encouragement grant you to live in such harmony with one another, in accord with Christ Jesus, that together you may with one voice glorify the God and Father of our Lord Jesus Christ. Welcome one another, therefore, as Christ has welcomed you, for the glory of God." (Romans 15:5-7) For the reasons mentioned, the current and future theological dialogue between the Church of England and the Serbian Orthodox Church¹⁴ might have a brighter liturgical perspective¹⁵. Not least because of its holy and prayerful benefactors — St. Nikolaj of Ohrid and Žiča (1880–1956) and St. Archimandrite Justin of Čelije (1894–1979)¹⁶, who themselves represent a magnificent confirmation of the fruitfulness of the sojourn of theological refugees in the land of St. Alban, the first British Christian Martyr.

¹⁴ On theological dialogue between Eastern Orthodox and Anglican Christians in the 20th and 21st Century see: Lubardić 2014, 490-496; Krivoshein 2011, 662–663; Krivoshein 1966, 31–47.

¹⁵ One of the very interesting examples of the Eastern Orthodox–Anglican liturgical dialogue and synthesis is the Antiochian Orthodox Liturgy of Saint Tikhon which has been celebrated within the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. More on this see: Andersen 2005.

¹⁶ On St Justin Popović as theologian of tradition and in the same time about his critical reception of British theology, philosophy and science see: Širka 2021, 583–596; Lubardić 2020, 37–48.

References

- Admission of Anglicans to Serbian Communion Not without Precedent.** 1928. *The Living Church*, 18. 2., 541–542. Anglican History. http://www.anglicanhistory.org/orthodoxy/serbian_communio1928.html (accessed 3. 5. 2022).
- Andersen, Benjamin Joseph.** 2005. An Anglican Liturgy in the Orthodox Church: the origins and development of the Antiochian Orthodox Liturgy of Saint Tikhon. Master's Thesis. St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York.
- Anglican Liturgies.** 1920. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Birkbeck, Rose Katherine, and Birkbeck William John.** 1922. *Life and Letters of W. J. Birkbeck*. London: Longmans.
- Brightman, Frank Edward.** 1896. *Liturgies Eastern and Western, being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church*. Vol. 1. *Eastern liturgies*. Oxford: Clarendon Press.
- Chandler, Michael.** 1995. *The Life and Work of John Mason Neale: 1818–1866*. Leominster Herefordshire: Fowler Wright Books Southern Avenue.
- Davey, Colin.** 1987. *Pioneer for Unity: Metrophanes Kripotoulos (1589–1639) and Relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*. London: The British Council of Churches.
- Denton, William.** 1877. *Fallacies of the Eastern Question*. London: Cassell and Petter & Galpin.
- . 1862. *Servia and the Servians*. London: Bell and Daldy.
- . 1863. *The Christians in Turkey*. London: Bell and Daldy.
- . 1876. *The Christians of Turkey: Their condition under Mussulman Rule*. London: Daldy, Isbister & Co.
- Dix Dom Gregory.** 1964. *The Shape of the Liturgy*. London: Dacre Press.
- Dugmore, Clifford William.** 1964. *The Influence of the Synagogue Upon the Divine Office*. Westminster: Faith Press.
- Germanos.** 1929. Progress Towards the Re-Union of the Orthodox and Anglican Churches. *The Christian East*, Spring: 20–31. Anglican history. <http://www.anglicanhistory.org/orthodoxy/germanos1929.html> (accessed 3. 5. 2022).
- King, John Glen.** 1772. *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia containing an Account of its Doctrine, Worship, and Discipline*. London.
- Krivoshein, Basil.** 1966. The Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Anglican Confession, and its Problems. *Bogoslovlje* 1:31–47.
- . 2011. The Crisis of Anglican–Orthodox Theological Discussions. In: Aleksander Musin, ed. *Archbishop Vasilii [Basil] (Krivoshein): Theological Works*, 662–663. Nizhnii Novgorod: Christian Library.
- Litvack, Leon.** 2004. Palmer, William (1811–1879). In: Oxford Dictionary of National Biography. Oxford. http://pureadmin.qub.ac.uk/ws/files/139174784/William_Palmer.pdf (accessed 3. 5. 2022).
- Lubardić, Bogdan.** 2011. Justin Popović in Oxford 1916–1919: From Romanticised Facts to the Facts of Romanticism. In: Bogoljub Šijaković, ed. *Serbian Theology in the 20th Century: Research Problems and Results*. Vol. 10, 75–197; 123–128; 141–150. Belgrade: Faculty of Orthodox Theology.
- . 2013. Serbian Theologians in Great Britain: Cuddesdon Theological College 1917–1919: Contributions and Supplements I [Srpski bogoslovi u Velikoj Britaniji: Kadezdonski teološki koledž 1917–1919: prilozi i dopune I]. In: Bogoljub Šijaković, ed. *Serbian Theology in the 20th Century: Research Problems and Results*. Vol. 14, 52–127. Belgrade: Faculty of Orthodox Theology.
- . 2014. Orthodox Dialogue with the Anglican Church. In: Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, Dietrich Werner, eds. *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, 490–496. Oxford: Regnum Books International.
- . 2020. St Justin Popović: Critical Reception of British Theology, Philosophy and Science. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 1:37–48. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/lubardic>
- Monks, James L.** 1946. Relations Between Anglicans and Orthodox: Their Theological Development. *Theological Studies* 7, no. 3:410–452. <https://doi.org/10.1177/004056394600700303>
- Neale, John Mason.** 1859. *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, and The Church of Malabar: Translated, with Introduction and Appendices*. London: J. T. Hayes.
- . 1866. *The Hymns of the Eastern Church: Translated, with Notes and Introduction*. Third Edition. London: J. T. Hayes.
- Palabiyik, Nil.** 2015. An Early Case of the Printer's Self-Censorship in Constantinople. *The Library* 16, no. 4:381–404. <https://doi.org/10.1093/library/16.4.381>

- Pinnington, Judith.** 2003. *Anglicans and Orthodox: Unity and Subversion 1559–1725*. Easterbourne: Gracewing Ltd.
- Radić, Radmila.** 2022. Srpska Pravoslavna Crkva i Ekumenski pokret, 1918–1941. *Srpska politička misao* 3:83–98.
- Rastović, Aleksandar.** 2000. *Srbija i Velika Britanija 1878–1889*. Belgrade: Službeni list FRY.
- Širka, Zdenko.** 2021. Orthodox Reading of Martin Luther: Protestantism as a Pan-heresy according to St Justin Popović. *Bogoslovni vestnik* 81, 3:583–596. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/sirka>
- The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1921.** *The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record 1914–1921*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Davidson, Randall T., ed.** 1889. *The Lambeth Conferences of 1867, 1878, and 1888: With the Official Reports and Resolutions, together with the Sermons preached at the Conferences*. London: SPCK Publishing.
- Whitaker, Edward Charles.** 1960. *Documents of the Baptismal Liturgy*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Williams, John Ernest Hodder.** 1906. *The Life of Sir George Williams, Founder of the Young Men's Christian Association*. New York: A. C. Armstrong & Son.
- Zarković, Vesna.** 2013. Borba Vilijama Dentona za poboljšanje položaja hrišćana na Balkanu i u osmanskom carstvu početkom druge polovine XIX veka. *Baština* 34:189–211.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 683—697

Besedilo prejeto/Received:07/2023; sprejeto/Accepted:09/2023

UDK/UDC: 28-428.3:326

DOI: 10.34291/BV2023/03/Hlebs

© 2023 Hlebs, CC BY 4.0

Gregor Hlebs

Uresničenje suženjstva s strani džihadistov „Islamske Države“ po konceptu sunitskega šeriatu *The Implementation of Slavery by “Islamic State” Jihadists under the Concept of Sunni Shari’a*

Povzetek: Članek obravnava suženjski sistem, ki ga je džihadistična organizacija „Islamska država“ nedavno uresničila na tleh Iraka in Sirije. Ideološko in versko podlago za uvedbo suženjstva s strani džihadistične organizacije je mogoče najti v salafističnem razumevanju bogoslužja in monoteizma. V skladu s tem razumevanjem se namreč koncept suženjstva, ki je bil prvotno oblikovan v sunitskem šeriatu, obravnava kot večno veljaven in tudi absolutno nespremenljiv, njegovo izvajanje pa se dojema kot versko dejanje – kot bogoslužje oz. čaščenje Alaha. Avtor članka argumentirano prikaže, da se „Islamska država“ s tem v idejnem smislu giblje v teoretičnem okviru sunitske pravne tradicije in z materialno uresničitvijo suženjstva izvaja podroben prenos stoletja starega sunitskega koncepta v sedanjost.

Ključne besede: islam, šariat, suženjstvo, bogoslužje, salafizem, džihadizem

Abstract: This article discusses the slavery system, which the jihadist organisation “Islamic State” has recently implemented in parts of Iraq and Syria. The ideological and religious basis for the jihadist organisation’s establishment of slavery can be found in the Salafist understanding of worship and monotheism. According to this understanding, the concept of slavery, which was originally formulated in the Sunni shari’a, is seen as eternally valid and also absolutely unchangeable, and its implementation is perceived as a religious act – as worship of Allah. The author of the article argues that the “Islamic State” in this case is conceptually acting within the theoretical framework of the Sunni legal tradition and, by materializing slavery, is making a replication and transfer of the centuries-old Sunni concept to the present day.

Keywords: Islam, shari’a, slavery, worship, Salafism, Jihadism

1. Uvod

Ko je džihadistična organizacija „Islamska država“ (v nadaljevanju ID) leta 2014 na ozemljih, ki jih je osvojila v Siriji in Iraku, uvedla suženjski sistem, je izvedla nekaj,

kar je imela za pomembno versko dejanje. Uvedba suženjstva je namreč sledila konceptu, ki temelji na šeriatskem pravu. Ta koncept suženjstva je bil prvotno oblikovan v 9. in 10. stoletju v okviru štirih sunitskih pravnih šol. Za privrženca ID, ki pripadajo salafističnemu islamu, šariat predstavlja večno veljavne in nespremenljive božanske norme in vrednote. Poleg tega vsako dejanje, opravljeno v skladu s šeriatom, pojmujejo kot bogoslužje – kot obliko čaščenja Alaha. V skladu s tem se tudi suženjstvo, ki temelji na šeriatu, dojema kot večni koncept, njegovo izvajanje pa kot bogoslužna izkušnja. Ponovna uvedba suženjstva, ki temelji na šeriatu, tako za privrženca ID pomeni prakticiranje monoteizma – tj. islama v njegovi čisti in izvorni obliki.

Salafisti do danes menijo, da je šariat in njegov koncept suženjstva v teoriji še vedno veljaven, čeprav ga zaradi mednarodno priznanih standardov človekovih pravic, ki suženjstvo opredeljujejo kot zločin, institucionalno ni več mogoče izvajati. Večina salafistov v tem pogledu sledi konformistični poti: versko doktrino puščajo nedotaknjeno oz. nereformirano, hkrati pa so sprijaznjeni s sodobnim svetom, kjer številnih elementov šariata ni več mogoče prakticirati. Tako je Savdska Arabija kot središče salafističnega islama leta 1962 suženjstvo prepovedala, čeprav ga vodilni verski predstavniki te države vse do danes v svojih izjavah obravnavajo kot veljavnega (Ali 2006, 52; al-Munajjid 2004).¹ Po drugi strani pa želi militantna, radikalna manjšina salafistov, tako imenovani džihadisti (to so med drugim privrženca ID), z uporabo sile – kjer koli je to mogoče – ponovno vzpostaviti neomejeno veljavnost šariata in s tem tudi suženjstva. Obe skupini pravzaprav sledita istemu verskemu imperativu – za obe skupini je namreč osnovnega pomena vprašanje o obstoju monoteizma, za katerega menita, da se zaradi svetovne prevlade zahodnih vrednot, norm in idej pač ne izvaja več v svoji čisti obliki.²

Namen tega prispevka je prikazati razumevanje islamskega monoteizma in bogoslužja na primeru šeriatskega suženjstva pri džihadistih – in s tem velik pomen šariata. Gre za prikaz, kako džihadizem črpa svoje ideje tudi iz sunitske tradicije – sicer pa džihadizma ne smemo enačiti s sunitsko tradicijo, ker predstavlja moderno interpretacijo islamskih virov razodetja, ki močno poudarja šeriatski koncept oboroženega boja za islam (oboroženi džihad). To govori proti tistim stališčem, ki menijo, da je džihadizem z islamsko (sunitsko) tradicijo popolnoma nezdržljiv ali da z islamom sploh nima več nič opraviti – to bi ga namreč postavilo izven vsakršnih islamskih idej in konceptov, kar pa je v temelju zgrešeno. Poleg tega tak pristop tudi onemogoča resno in strokovno soočanje z idejnim ozadjem džihadizma.

¹ Islamski učenjak iz Savdske Arabije šejk Muhammad Saalih al-Munajjid na svoji internetni strani „Islam Q&A“ (<https://islamqa.info>) govori o suženjstvu kot popolnoma veljavnem in samoumevnem konceptu islama.

² Izraz ‚zahodne vrednote in norme‘ zajema predstavo o državljanskih in človekovih pravicah, ki se je uveljavila kot posledica razsvetljenstva in francoske revolucije, zlasti v Evropi in Severni Ameriki – v tem smislu kot bivši evropski koloniji v svet zahodnih vrednot in norm spadata tudi Avstralija in Nova Zelandija. To vključuje ideje, kot so na primer svoboda, individualizem, svoboda govora, svoboda prepričanja, enakost, pravna država, in državni model liberalne demokracije.

2. Salafistični monoteizem in koncept bogoslužja

V sodobnem znanstvenem diskurzu izraz ‚salafizem‘ označuje reformno teološko smer sunitskega islama, ki je strogo usmerjena k preroku Mohamedu in na splošno k prvim trem generacijam muslimanov. Slednji se imenujejo *al-salih al-salaf* (‚pobožni predhodniki‘) in služijo kot eponim za reformni tok. Po mnenju salafistov zgodnji islam omenjenih prednikov v svoji praksi predstavlja ideal monoteizma v vseh pogledih – najbolj avtentično obliko islama, ki so jo v poznejših časih izničile nedovoljene novosti v veri in pravu. Salafisti si zato v svojem prizadevanju za čisti in neokrnjeni monoteizem nenehno prizadevajo, da bi ta islam prvih treh generacij poustvarili v čim bolj nespremenjeni obliki. To dosledno sledenje islamu *al-salih al-salaf* je bistvena razlikovalna značilnost v primerjavi z drugimi sunitskimi tokovi (Meijer 2014, 3–4; Ende 2005, 182–183).

Izraz ‚salafizem‘ je teološki izraz in ne opisuje kakega izrazitega političnega programa, temveč konkreten teološki pristop k virom razodetja islama (Hegghammer 2009, 249–250). Tako salafisti kot legitimne vire za versko in pravno prakso priznavajo samo Koran, hadise (zapisane prerokove besede in dejanja) in tako imenovano ‚soglasje prerokovih tovarišev‘.³ Ker so prerokovi tovariši islam spoznali in se o njem poučili neposredno od Božjega poslanca, imajo pri uresničevanju čiste monoteizma njihove smernice – poleg Korana in hadisov – za salafiste osrednjo vlogo. Pravna mnenja štirih sunitskih pravnih šol salafisti zato priznavajo le, če se jasno sklicujejo na omenjene vire. Pri tem zagovarjajo *idžtiħad* (samostojno sklepanje) in odklanjajo *taqlid*, tj. posnemanje pravnih mnenj sunitskih šol – vsaj v teoriji. Vendar se salafisti glede tega vprašanja razlikujejo, tako da dejansko velik del (med njimi vahabiti) v svoji praksi sledi hanbalitski pravni šoli (Haykel 2014, 42). Na splošno pa salafisti obstoj različnih razlag islama (tj. različnih razlag virov islama) zanikajo. Islamske vire obravnavajo kot same po sebi razumljive in zanikajo potrebo po razlagalnem pristopu – so privrženci zelo dobesedne razlage Korana, medtem ko ga drugi muslimani pojmujejo bolj prispodobno. Prepričani so, da obstaja samo ena resnica, ki je zapisana v Koranu in hadisih – oni pa so tisti, ki to resnico poznajo. To pomeni, da zavračajo verski pluralizem in delitev sunitskega islama na štiri pravne šole, ki neredko zagovarjajo zelo različne verske in pravne prakse. Po mnenju salafizma lahko namreč obstaja le ena, enotna verska in pravna praksa, ki jasno izhaja iz virov razodetja (Wiktorowicz 2006, 210).

Salafistična zahteva po ohranjanju čiste vere temelji predvsem na verskem prepričanju, da je Alah človeštvu pošiljal preroke – na primer Noeta, Abrahama, Mojzesa in Jezusa –, da bi mu oznanili sporočilo o odrešenju, se pravi monoteizem. Vendar so ljudje zaradi namernega neupoštevanja Allahovih zakonov in ponarejanja (z uvajanjem nedovoljenih inovacij) njegovega sporočila od monoteizma vedno znova odpadli in se obrnili k politeizmu (al-Albani [s.a.]).⁴ Mohamed predstavlja zadnjega preroka v tej liniji, je tako imenovani pečat prerokov. Po Mohamedu do

³ Izraz ‚soglasje tovarišev‘ opisuje soglasno mnenje vseh tovarišev preroka o določeni zadevi.

⁴ Tekst al-Albanija je bil objavljen brez datuma na sunnahonline.com. Gre za zelo znano besedilo, ki je objavljeno na številnih islamskih oz. salafističnih spletnih straneh. Muhammad Nasir ud-Din al-Albani

sodnega dne ne bo več preroka, ki bi ljudi nagovarjal k monoteizmu. Za salafiste to pomeni, da morajo zagotoviti preživetje monoteizma, da ga nedovoljene inovacije ne bi ponovno sprevrle v politeizem. Poleg tega vidika obstaja tudi hadis preroka Mohameda, po katerem se bo skupnost muslimanov do sodnega dne razdelila na 73 skupin (sekt), pri čemer bo le ena sprejeta v raj, vse druge čaka pekel. Ta zelo znani hadis je vključen v kanonične zbirke hadisov sunitskega islama. Za salafistično razumevanje islama ima ta domnevna prerokova napoved osrednjo vlogo. Zato v strogi razlagi monoteizma vidijo edino zagotovilo, da se bodo znašli v ,rešeni skupini` (Wiktorowicz 2006, 209).

Salafisti niso enotna skupina, ampak prej množica konkurenčnih skupin. Spekter sega od nenasilnih in apolitičnih skupin, ki si prizadevajo za čistost doktrine, do militantnih skupin, ki želijo s silo uveljaviti politični projekt kalifata. Poleg tega se izraz ,salafizem` uporablja kot povzemačno poimenovanje islamističnih skupin in različic islama, ki pripadajo sunitski ortodoksiji – kar pri opredelitvi predstavlja težavo. Tako sta džihadistična organizacija ID in mainstreamovski vahabizem oba opredeljena kot salafistična. Slednji pa v smislu dogme in pravne doktrine sledi hanbalitski pravni šoli in ga je zato treba umestiti v okvir sunitske ortodoksije (Watt in Welch 1980, 249).

Pri oblikovanju salafizma sta pomembna Ahmad Ibn Hanbal (780–855) in pravna šola (hanbalitska), ki jo je ustanovil. Na splošno velja za predhodnika salafizma. Salafizem se je oblikoval med drugim tudi na podlagi naukov srednjeveškega učenjaka Taqi al-Dina Ahmada Ibn Taimiyya (1263–1328) in novodobnega islamskega reformatorja Muhamada Ibn Abd al-Wahaba (1703–1792), ustanovitelja vahabizma. Vendar se je sodobni salafizem z vsemi svojimi različnimi in konkurenčnimi oblikami začel oblikovati šele v 20. stoletju, ko je Savdska Arabija postala pravi talilni lonc različnih salafističnih in islamističnih idej. Od petdesetih let 20. stoletja naprej so namreč iz Egipta v Savdsko Arabijo zaradi političnega preganjanja prihajali številni islamistični učenjaki in intelektualci – mnogi so zasedli mesta učiteljev na univerzah. Salafistična oz. vahabitska prepričanja in ideje so tako prišle v stik z sodobnimi islamističnimi idejami, zaradi česar je prišlo do vzajemnega vpliva. To je na koncu pripeljalo do nastanka širokega spektra salafističnih skupin, ki obstajajo danes (Wiktorowicz 2006, 222). V ta kontekst je treba umestiti tudi nastanek džihadistične ideologije, na kateri temelji ID.⁵

Čeprav so salafisti razdeljeni na številne konkurenčne skupine, jih le združuje koncept strogega monoteizma (arabsko: *tavhid*), ki ga sestavljajo tri kategorije: 1. Alah velja za edinega stvarnika in vladarja vesolja. 2. On je vsemočen in popolnoma edinstven. Nobene od svojih lastnosti ali moči si ne deli z ljudmi ali katero koli drugo svojo stvaritvijo. Ker je v Koranu omenjen kot vrhovni zakonodajalec, salafisti to vidijo kot lastnost, ki si je človek sam ne sme prisvajati – dolžen se je

(1914–1999) je eden najpomembnejših salafističnih učenjakov 20. stoletja, ki je odločilno vplival na podobo sodobnega salafizma.

⁵ Vojna v Afganistanu v osemdesetih letih prejšnjega stoletja je močno spodbudila nastanek militantnih salafističnih in islamističnih skupin.

brezpogojno podrediti Alahovim zakonom, ne da bi jih postavljali pod vprašaj, ker sam nima nobene zakonodajne moči. Božanske vrednote in norme v obliki šeriat so zato nadrejene vsem drugim (npr. pozitivnemu pravu oz. zahodnim vrednotam in zakonom), so edine, ki imajo pravico do obstoja. 3. Častiti je dovoljeno samo Alaha. Strogo je prepovedano dodajati mu kakršna koli bitja in jih častiti – ta oblika odvrčanja od monoteizma se imenuje *širk*. Drugače kot drugi muslimani pa imajo salafisti zelo stroge predstave o tem, katera dejanja že pomenijo odvrnitev od monoteizma. Na primer molitev k pokojnim verskim avtoritetam za posredovanje pri Alahu – verska praksa, razširjena v sufizmu – že velja za *širk* (Wiktorowicz 2006, 208–209). Tudi praznovanje prerokovega rojstnega dne – verski običaj, ki je na primer razširjen med muslimani na Severnem Kavkazu – se salafistom zdi neislamsko, zlasti ker takšna praksa ni opisana v nobenem od virov islamskega razodetja. Kar se drugim muslimanom zdi le manjša kršitev šeriatskih norm ali sprejemljiv izraz ljudske pobožnosti, salafisti razumejo kot vrnitev v politeizem ali vsaj kot prvi korak v tej smeri (Ende 2005, 182–183).

Ta tretja kategorija monoteizma pa gre še veliko dlje: božanski predpisi, ki izhajajo iz Korana in hadisov, naj bi urejali vsak vidik človeškega življenja do zadnje podrobnosti: islam tako postane skupek pravil za vse javno in zasebno življenje. V tem kontekstu je vsako dejanje, ki je opravljeno v skladu s šeriatom, bogoslužno dejanje. Obratno pa to pomeni tudi, da dejanje, ki ni opravljeno v skladu s šeriatom, velja za čaščenje nečesa drugega kot Alaha (Wiktorowicz 2006, 209). Salafisti zato sodelovanje pri obredih in postopkih, ki jih ni mogoče izpeljati iz virov islama, štejejo za odpadništvo. V tem smislu številni salafisti tudi aktivno sodelovanje v demokratičnih procesih razumejo kot odpadništvo – zlasti ker demokratični procesi potekajo v skladu z zakoni (pozitivno pravu), ki jih ni mogoče izpeljati iz Korana in hadisov.

Salafisti razumejo vero kot večno veljavni kod, življenje pa kot neke vrste obred – vsa dejanja, odnosi in vedênje morajo biti povezani z verskimi normami in jih je treba doživljati kot bogoslužna dejanja. Ta sakralizacija vsakdanjega življenja vzbuja tudi prepričanje, da se od prerokovega časa na svetu ni zgodila nobena družbeno sprememba. Družbene spremembe bi pomenile, da pravila, ki izhajajo iz virov islama, niso večno veljavna. Salafisti zato kategorično zavračajo idejo o družbenem razvoju islama in njegovem prilagajanju spreminjajočim se družbenim razmeram. Prepričani so, da je vsako versko določilo, ki ga je sunitski islam izpeljal iz Korana in hadisov, teoretično veljavno še danes – ter da upoštevanje določila in ravnanje po njem pomeni bogoslužje. Tako potekajo med salafističnimi učenjaki dolge razprave o klasičnih vprašanjih, kot je suženjstvo, saj v teoriji zanje koncept suženjstva, ki temelji na šeriatu, še vedno velja – čeprav ga na ravni institucij ne morejo izvajati (Roy 2006, 240; 242; 261).

3. Koncept suženjstva v šeriatu sunitskega islama

Ko govorimo o ‚šeriatu sunitskega islama‘, imamo v mislih tisto obliko islama oz. šeriat, ki se je razvila med 8. in 10. stoletjem v okviru štirih pravnih šol sunitske-

ga islama in ki do danes v teoriji ni bila revidirana – čeprav je bil šeriat praktično v vseh državah, ki so pod vplivom islama, nadomeščen, omejen ali obsežno dopolnjen s pozitivnim pravom po vzgledu zahodnega sveta. Tako je bilo tudi suženjstvo, ki ga šeriatsko pravo dovoljuje in ureja, v 19. in 20. stoletja odpravljeno v vseh državah islamske skupnosti. Kot članice Organizacije združenih narodov so v okviru mednarodnih pogodb suženjstvo obsodile kot zločin, se zavezale k njegovi odpravi in boju proti njemu.

Kljub temu pa ima šeriat tudi v današnjem času osrednjo vlogo kot referenčni vir pri vprašanju, kaj je islamsko in kaj ni – in to zdaleč ne samo pri salafistih –, zato bi bilo povsem zgrešeno misliti, da nima več pomena. To je na primer postalo več kot očitno avgusta 1990, ko je 45 zunanjih ministrov Organizacije islamske konference (angleško *Organisation of Islamic Conference*) podpisalo „Kairsko deklaracijo o človekovih pravicah“. Ta deklaracija, ki jo je treba razumeti kot nekakšno islamsko alternativo Splošni deklaraciji OZN o človekovih pravicah iz leta 1948, je šeriatsko pravo razglasila za odločilni sklop pravil za človeštvo (Polanz 2010). Kairska deklaracija v svojem 11. členu sicer suženjstvo obsoja: »Human beings are born free, and no one has the right to enslave, humiliate, oppress or exploit them. Toda v drugem delu povedi deklaracija pravi: »and there can be no subjugation but to God the Most-High.« Tako deklaracija sicer na eni strani suženjstvo obsoja, a istočasno poudarja, da je človeštvo podrejeno Bogu. Ravno šeriat kot ‚Božji zakon‘ pa zaslužnjevanje oz. suženjstvo dovoljuje. Deklaracija islamskih držav šeriatskih pravil o suženjstvu, ki so se izvajala od srednjega veka do moderne dobe, ne obsodi niti z eno besedo niti ne obravnava stoletja trajajočega trpljenja, povzročena zaradi šeriatskega dovoljenja zaslužnjevanja. Posebej problematično je dejstvo, da šeriatsko pravo suženjstva ni nikoli uradno odpravilo – in da določbe o zaslužnjevanju, zadrževanju in trgovanju z ljudmi teoretično torej še vedno veljajo. Kairska deklaracija, ki šeriat postavlja kot odločilni sklop pravil za človeštvo, povsem zanemarja dejstvo, da šeriat suženjstvo teoretično še vedno dovoljuje (Freamon 2019, 478–480).

Pred prihodom islama je suženjstvo med politeističnimi Arabci, med Judi in kristjani na Bližnjem vzhodu že obstajalo. Islam oz. šeriat je torej na podlagi besedil islamskega razodetja le reformiral že obstoječe suženjstvo in ga ni na novo uvedel. Po šeriatu je oseba lahko postala suženj samo še na dva načina: kot ujetnik v oboroženem džihadu ali z rojstvom zaslužnjenim staršem – status staršev je samodejno prešel na njihove otroke (Lewis 1992, 6). Ker se je džihad kot ‚oborožen boj za stvar islama‘ po definiciji lahko vodil le proti nevernikom in odpadnikom, je bilo zaslužnjevanje ljudi v skladu s tem omejeno izključno na nemuslimane – vsaj v teoriji. Zaslužnjevanje drugih muslimanov je bilo strogo prepovedano.

V skladu s pravili šeriata so ujete ljudi po določenem ključu razdelili med udeležence džihada. Nato so jih novi lastniki lahko obdržali kot sužnje ali jih ponudili v prodajo na različnih trgih s sužnji. Dvajset odstotkov plena iz džihada pa je bilo na voljo islamski državi (kalifatu) oz. islamskemu vladarju, ki je z njim financiral ne le svoj razkošni življenjski slog (harem, palače) in svojo vojsko, temveč tudi blaginjo islamske države.

Po šeriatu so bili vsi nemuslimani, ki so živeli zunaj islamskega ozemlja – na ozemlju, ki je ležalo izven šeriatske oblasti –, možne tarče za oboroženi džihad in s tem potencialni sužnji (Hughes 2017, 245). Šeriat svet deli na dve pravni območji: hišo islama (*dar-al-islam*) in hišo vojne (*dar-al-harb*). Prvo označuje vsa območja sveta, ki so urejena v skladu s šeriatom, drugo pa obsega tisti del sveta, kjer nemuslimani živijo v skladu z neislamskimi pravnimi normami. Medtem ko se hiša islama razume kot ozemlje miru in pravičnosti, šeriat hišo vojne dojema kot ozemlje tiranije in zatiranja. Glavna ideja za tem je, da so samo Alahovi zakoni pravični, vse druge pravne norme pa veljajo za krivične ali zločinske. Cilj oboroženega džihada je bil razširiti področje uporabe šeriata (torej *dar-al-islam*) na ves svet – in s tem zagotoviti mir po vsem svetu. Muslimani zato – kljub šeriatskemu konceptu oboroženega džihada – vse do danes svojo vero pojmujejo kot vero miru.

Nemuslimani pa so se lahko nasilnemu džihadu in s tem morebitnemu zasužnjevanju tudi izognili. V skladu s šeriatskimi pravili je bilo namreč ‚nevernike‘ pred džihadom treba najprej pozvati k spreobrnjenju – in če so islam sprejeli, uporaba sile ni bila potrebna (Hughes 2017, 245). Vključili so jih v islamsko državo in jim dali enak pravni status, kot so ga uživali drugi muslimani. Če so ‚neverniki‘ to možnost zavrnil, so bili pozvani, naj se islamu podredijo in plačajo poseben davek – tako imenovano džizjo. V tem primeru so bili nemuslimani v islamsko državo sicer vključeni, a s statusom diskriminirane verske skupine. Nemuslimani so z muslimanskim vladarjem morali skleniti zaščitno pogodbo, v skladu s katero so bili njihovo življenje, premoženje in njihova verska praksa (teoretično) zaščiteni, dokler so plačevali džizjo in se zaradi svoje diskriminacije niso upirali. Če pa so nemuslimani zavrnil tako spreobrnjenje kot tudi podreditev islamu, so jim muslimani v okviru oboroženega džihada lahko življenje in premoženje vzeli oz. jih zasužnjili. Enako je veljalo tudi, če so nemuslimani prekršili zaščitno pogodbo. Medtem so bili politeisti Arabije in verski odpadniki iz te ureditve izključeni – oni so islam morali sprejeti, izbiro so imeli samo monoteisti, npr. kristjani in judje (Hughes 2017, 243; 245).

V teoriji je bilo zasužnjevanje nemuslimanov kazen in ponižanje za njihovo nevero in zavrnitev islama oz. prostovoljne podreditve vladavini islama/šeriata (Clarence-Smith 2006, 28). Če se je suženj spreobrnil v islam, to ni pomenilo samodejne osvoboditve. Spreobrnitev v islam prejšnjega prestopka nevere ni izbrisala, zato je pravna podlaga za suženjstvo še naprej obstajala (Lewis 1992, 57). Kljub temu pa so v okviru šeriatske zakonodaje sužnji, ki so se spreobrnil v islam, pridobili številne možnosti in priložnosti za osvoboditev – musliman se je za določene grehe lahko pokesal samo tako, da je osvobodil islamiziranega sužnja. Na splošno je osvoboditev islamiziranih sužnjeval veljala za pobožno dejanje, ki ga je Alah na onem svetu nagrajeval. Zato je bilo sprejemanje islama med sužnji zelo razširjeno. Islamski učenjaki so zato institucijo suženjstva razumeli tudi kot pomembno metodo islamizacije (Clarence-Smith 2006, 22; 41; 68–69; 129; 141; 149; Lewis 1992, 6).

V skladu s pravili šeriata sužnji pred svojimi lastniki niso bili popolnoma nezaščiteni. Tako je moral lastnik poskrbeti za zdravstveno oskrbo svojega sužnja, če jo je ta potreboval. Na splošno je bilo treba sužnju zagotoviti ustrezno vzdrževanje

– v obliki primerne stanovanja, hrane in oblačil. Če lastnik sužnja tega ni storil, mu je lahko sodnik odredil, naj ustrezno preživljanje zagotovi, sužnja proda ali ga celo osvobodi. Lastnik svojega sužnja tudi ni smel preobremeniti z delom, ga mučiti ali pretepati brez razloga (Hughes 2017, 599). Kljub vsem zahtevam po dobrem ravnanju suženjski sistem pomeni, da mora suženj, ki ne želi izpolnjevati nalog, ki so mu naložene, ali ki od gospodarja pobegne, pričakovati posledice – sicer suženjstvo kot sistem izkoriščanja ne bi bilo izvedljivo. V skladu s šeriatom lastnik sužnja ne bi smel pretepati brez razloga, vendar pa fizično kaznovanje zaradi slabega vedënja nikakor ni bilo prepovedano – kar je konec koncev sistem izkoriščanja tudi vzdrževalo (Clarence-Smith 2006, 4). Iz zgodovinopisja pa je znano, da so sužnje drugih ver zaradi poskusa pobega kaznovali tudi s smrtjo – sploh če so bili kaznovani javno (Flaig 2018, 113). Vendar viri islamskega razodetja o načinih kaznovanja za pobeg molčijo, pa tudi šeriat daje le malo odgovorov – zato so imeli sužnjelastniki na tem področju veliko manevrskega prostora.

Po šeriatu je suženj pod popolnim nadzorom lastnika. Tako je lahko lastnik – razen nekaj izjem – svoje sužnje ponovno prodal, ne glede na to, ali je šlo za prvo ali naslednjo generacijo. Šeriat je torej dovoljeval prodajo otrok sužnjev – vendar šele od določene starosti naprej (Erdem 1996, 52–53; El Hamel 2013, 253; Lewis 1992, 72). Sredi 19. stoletja so na Zanzibaru na trgu s sužnji na primer prodajali dečke, stare sedem let (Lewis 1992, 158).

Pri sužnji je popolna možnost razpolaganja pomenila, da je morala biti svojemu gospodarju na voljo tudi spolno – to je bil del njene dolžnosti do lastnika (Ali 2017, 150). Starost, od katere je sužnja svojemu lastniku morala biti na voljo, pa po raziskavah ameriške strokovnjakinje za šeriatsko pravo Kecie Ali ni bila povezana s puberteto (tj. zaključkom prvega menstrualnega ciklusa), pač pa sta bili ključni zahtevi fizična sposobnost za spolne odnose in privlačnost za moške – in to je veljalo za vsa dekleta, ne glede na to, ali so bile zaslužnjene ali svobodne.⁶ V šeriatskih besedilih različnih učenjakov pa je bila kot najnižja dovoljena starost za spolne odnose z dekletom navedeno dopolnjeno deveto leto. Ta predpis je po mnenju Kecie Ali najverjetneje povezan z znanim in danes zelo kontroverznim hadisom, kjer je navedeno, da je prerok Mohamed spolno občeval z ženo Aišo, ko je bila ta stara devet let (Ali 2010, 76; 2006, 144).

V skladu s šeriatom je moški načeloma lahko imel hkrati v lasti toliko suženj, kolikor si jih je lahko privoščil – moralnih omejitev ni bilo, le finančne. Moški je lahko hkrati s svobodno ženo imel neomejeno število spolnih suženj; število možnih svobodnih žena pa je bilo omejeno na največ štiri. Vendar je bilo prepovedano imeti spolni odnos z materjo in hčerko hkrati, če je moški kot sužnji kupil obe. Enako je veljalo v primeru dveh ali več sester. Šeriat je lastniku prepovedoval tudi spolne odnose s sužnjo, ki je bila noseča z otrokom drugega moškega. Lastnik je moral zato počakati na menstrualni ciklus svoje nove sužnje, preden je imel pra-

⁶ Kecia Ali poudarja, da se je njena raziskava šeriatskega prava osredotočala na fazo oblikovanja sunitskih pravnih šol med 8. in 10. stoletjem našega štetja, vendar so se šeriatski predpisi glede suženj v svojih osnovnih značilnostih ohranili vse do sodobnega časa.

vico do spolnega odnosa z njo (Hughes 2017, 600). Pri deviških sužnjah čakalno obdobje logično ni bilo potrebno.

Tudi sužnje, ki so spolno služile svojim gospodarjem, so bile v skladu s šeriatom lahko ponovno prodane. Izjema so bile sužnje, ki so svojemu gospodarju rodile otroka. Te ženske so imele med sužnji poseben pravni položaj z nazivom *umm-al-valad* (dobesedno ‚mati otroka‘). Ni jih bilo mogoče več prodati in so bile po smrti lastnika samodejno svobodne. Otroci, rojeni ženskam *umm-al-valad*, so ob rojstvu podedovali pravni položaj očeta. V nasprotju z materjo so bili torej svobodni že za časa očetovega življenja. Seveda pa je imel vsak lastnik možnost svojo sužnjo osvoboditi in jo po tem vzeti za ženo: sužnja ni mogla biti hkrati tudi žena lastnika – to je prepovedovala prevelika razlika v pravnem položaju, saj je bila prva v mnogo slabšem položaju. Tako je na primer moški med spolnim odnosom z ženo lahko uporabil kontracepcijo (*coitus interruptus*) le, če je ta v to privolila.⁷ Sužnja pa pri tem ni imela nobene besede. (Ali 2006, 8; 46; 2010, 166–167)

4. Uresničevanje šeriatskega suženjstva v ID

Po prevzemu oblasti v večjem delu Sirije in Iraka je ID razglasila kalifat in neomejeno veljavnost šeriatskega prava na ozemljih pod svojim nadzorom – zato je bilo kot koncept šeriatskega prava v prakso ponovno uvedeno tudi suženjstvo. ID si je suženjstvo od vsega začetka prizadevala predstaviti kot sunitsko tradicijo – in sebe kot edino predstavnico na svetu, ki je to tradicijo v celoti oživila. Uvedbo suženjstva je ID torej propagirala zgolj kot ponovno vzpostavitev koncepta, ki da je še vedno veljaven, vendar ga zaradi prevlade zahodnih etičnih norm in vrednot ni bilo mogoče izvajati v praksi. V argumentaciji ID so zato osrednjo vlogo dobili zakonski predpisi o suženjstvu, ki spadajo v sunitsko pravno tradicijo – okoliščina, ki jo znanstvena skupnost še danes v veliki meri ignorira. Tako je ID trdila, da je bila verska manjšina jezidov, ki so bili med glavnimi žrtvami suženjstva, zasužnjevana upravičeno, ker naj bi bili politeisti. Pri tem so se posebej sklicevali na dejstvo, da šeriatsko pravo politeistom v Arabiji ne daje druge izbire kot spreobrniti se ali trpeti nasilni džihad – to pa po šeriatu pomeni smrt ali suženjstvo. Le monoteisti, kot so kristjani in judje, imajo pravico ostati v svoji veri, če se šeriatu podvržejo (Dabiq 2014, 15). Zato naj bi bil džihad proti jezidom, ki da je bil izveden povsem v skladu z vrednotami in normami šeriata, povsem legitim. Tudi zasužnjevanje jezidov v okviru tega džihada naj bi bilo legitimno. ID je poudarjala, da so v skladu s šeriatom jezidom dali možnost, da se spreobrnejo v islam in tako džihad preprečijo – tj. da se izognejo kazni za svojo nevero in se kot muslimani vključijo v islamsko državo (Middle East Media Research Institute 2014b). Tudi razdelitev plena – tj. jezidskih žensk in otrok – naj bi bila izvedena v skladu z veljavnimi pravili šeriata. Tako naj bi džihadisti, ki so sodelovali v vojaških akcijah proti jezidom, prejeli štiri petine, kalifat kot institucija pa eno petino (‚peti del‘) zajetih ljudi. Z vidika ID

⁷ Od štirih sunitskih pravnih šol le šafitska ženi ni dopuščala, da bi o tem soodločala.

so potem njeni vojaki imeli vso pravico, da po ustaljeni razdelitvi plena v skladu s šeriatom svojo novo lastnino (ljudi) prodajajo na trgih s sužnji. Tako dobesedno piše v propagandnem glasilu *Dabiq*: »Zasužnjene jezidske družine zdaj prodajajo vojaki Islamske države, kot so mušrikine [politeiste] prodajali tovariši [preroka] /.../ pred njimi.« (Dabiq 2014, 15)

ID je poudarjala, da spoštuje tudi šeriatsko prepoved ločevanja mater od majhnih otrok. Tako naj bi bilo ločevanje zaslužjenih mater in njihovih predpubertetnih otrok dovoljeno šele, ko so otroci dovolj zreli (Dabiq 2014, 15). Po podatkih iz poročil OZN je ID sužnjelastnikom dovolila, da matere in otroke ločijo – dečke od sedmega leta starosti in deklice od osmega naprej (UN Assistance Mission for Iraq (UNAMI) Report 2016, 10). Te starostne meje so očitno določale potrebno stopnjo zrelosti v očeh ID. Ta predpis pa tudi zelo verjetno izhaja iz šeriatskega prava, saj se po njem materino skrbništvo nad dečkom (večinoma) konča z njegovim sedmim rojstnim dnevom, nad deklico pa (večinoma) z nastopom pubertete ali s poroko. Vendar štiri sunitske pravne šole niso oblikovale enotnega predpisa, tako da se lahko skrbništvo nad deklicami konča tudi pri sedmih ali devetih letih, odvisno od pravne šole (Rafiq 2014, 269–270; Hughes 2017, 151–152). Vsekakor pa je dejstvo, da so v preteklosti v islamskem svetu zaslužnjene fantke na trgih s sužnji prodajale od sedmega leta starosti naprej – kot je bilo že omenjeno zgoraj.

ID je v svoji apologiji suženjstva poudarjala, da so spolni odnosi z nevernimi ženskami, ki so jih muslimani zaradi njihove nevere ujeli v okviru džihada, z vidika šeriata dovoljeni – z deviško sužnjo takoj, z vsemi drugimi pa po čakalni dobi, ki pokaže, ali je sužnja noseča. V skladu s šeriatsko ureditvijo so bili dovoljeni tudi splošen nakup, prodaja in oddaja suženj. Prodajo sužnje, ki jo je oplodil lastnik sam, je v skladu s šeriatsko ureditvijo uradno prepovedala tudi ID (Middle East Media Research Institute 2014c).

Da so imela pravila šeriatske zakonodaje za pripadnike ID dejansko pomembno vlogo, dokazujejo poročila o zaslužjenih jezidskih ženskah. Ni bilo redko, da so bile sužnje pred prodajo ali po njej testirane na nosečnost. Po pričevanjih jezidskih žensk je bila obstoječa nosečnost (večinoma) dejansko zaščita pred posilstvom. Ženske, ki so bile ob padcu v ujetništvo že noseče, so dobile določeno ‚odpustno obdobje‘ za čas trajanja nosečnosti. Da bi lahko sužnje ponovno prodali in se čakalnimi dobam izognili, pa so jim sužnjelastniki s prisilno uporabo kontracepcijskih sredstev zanositev pogosto preprečili (Callimachi 2016; UN Security Council Report 2016, 14). Tudi v tem primeru se je ID lahko sklicevala na šeriatsko zakonodajo, ki je lastniku zagotavljala pravico do kontracepcije, sužnji pa pri tem ni dajala nobene besede. Tako je ID ustvarila pravo ‚industrijo‘ spolnega izkoriščanja zaslužjenih žensk na podlagi sunitske pravne tradicije.

ID je v okviru svoje propagande dajala izjave tudi glede pretepanja sužnjev. Tako je bilo dovoljeno pretepanje sužnjev v obliki disciplinskih udarcev (arabsko *darb ta'deeb*), medtem ko so bili pretirano nasilje in mučenje ter udarjanje sužnjev po obrazu prepovedani (Middle East Media Research Institute 2014c). Če to odločitev primerjamo s šeriatsko ureditvijo, je treba opozoriti, da ta priznava pravico moža,

da disciplinsko udari celo ženo (Ali 2010, 166). To pravilo je ID omogočilo, da se je pri spolnem nasilju v celoti oprla na sunitsko pravno tradicijo.

Dejstvo, da je ID dovoljevala tudi spolne odnose s predpubertetnimi dekleti, če so bile »za spolne odnose že sposobnek«, je po vsem svetu povzročilo posebno ogorčenje (Middle East Media Research Institute 2014c). Kot je bilo že omenjeno zgoraj, je Kecia Ali na to pravilo naletela pri svojem raziskovanju šeriata. To šeriatsko pravilo torej ni nastalo zaradi neke radikalne ali selektivne razlage virov islamskega razodetja v ID, temveč je v tej obliki obstajalo že v sunitski pravni tradiciji – in ga je džihadistična organizacija v pravno prakso le ponovno uvedla.

ID je v svoji apologiji o suženjstvu obravnavala tudi možnost osvoboditve sužnjev. Tako je bilo poudarjeno, da je osvoboditev sužnja, ki se je spreobrnil v islam, pobožno dejanje, ki ga bo Alah na onem svetu nagradil. Hkrati je ID trdila, da so bila zasužnjena (jezidska) dekleta, ki so se spreobrnila v islam, tudi že osvobodjena in poročena pred šeriatskimi sodišči. S to trditvijo je ID svojo prakso spet predstavila kot posnemanje sunitske pravne tradicije, ki je osvoboditev islamiziranih sužnjev opredeljevala kot pobožno dejanje – in statusa sužnja ni obravnavala kot nespremenljivo, trajno stanje. Zato je ID zasužnjevanje nevernikov propagirala kot metodo za njihovo islamizacijo – kot možnost, da se izognejo peklju in vstopijo v raj. Zasužnjevanje in ugrabitev so si razlagali kot »osvoboditev nevernikov iz dežele nevere in kot pot do odrešitve ter vodenje na pravo pot« (al-Muhajira 2015, 48). Ta pogled ni sprevačanje šeriata oz. sunitske pravne tradicije, temveč je odraz stališča, ki so ga sunitski učenjaki zastopali skozi celotno islamsko zgodovino do moderne dobe (Clarence-Smith 2006, 41; 129; 141).

5. Dojemanje šeriatskega suženjstva kot bogoslužje (*ibada*)

Ponovno uvajanje suženjstva in njegovo natančno izvajanje v skladu s konceptom sunitskega islama sta imela za ID izjemen verski pomen – kot na splošno neomejena uvedba šeriatskih določb. V skladu s salafističnim razumevanjem monoteizma je bila praksa suženjstva na podlagi šeriatske zakonodaje razumljena kot čaščenje Alaha oz. kot bogoslužno dejanje. Odprava suženjstva in drugih šeriatskih določb v islamskem svetu v korist zahodnih norm in vrednot (v obliki Listine OZN o človekovih pravicah) pa je bila po drugi strani razumljena kot čaščenje nečesa drugega kot Alaha, kot odpad od monoteizma – torej kot *širk*.

Po takšnem razumevanju islama na primer zasužnjevanje in spolna zloraba žensk, ujetih v džihadu, nista zločin, ampak ravno nasprotno – bogoslužno dejanje oz. čaščenje Alaha. Šeriat daje lastniku sužnje, ki je bila ujeta v džihadu ali kupljena na trgu s sužnji, pravico, da jo spolno izkorišča. Šeriat mu daje tudi pravico, da sužnjo zaradi prekrškov v zvezi z njenimi dolžnostmi telesno disciplinira oz. udari. To pa pomeni, da sužnjelastnik tako ravna v skladu z Alahovo zakonodajo in s tem časti svojega boga. Takšno je stališče ID v primeru zasužnjenih jezidskih žensk in deklet.

V članku New York Timesa iz leta 2015 je jezidska ženska, ki jo je kot 12-letno dekle zaslužnil in posilil njen gospodar (borec ID), izjavila, da je njen mučitelj posilstvu dodal versko pobožnost – pred dejanjem in po njem naj bi opravil obredno islamsko molitev. Tudi sam naj bi ji razlagal, da so njegova spolna dejanja v skladu s Koranom oz. islamom in da ga bodo približala Bogu. Podobno so pričevala tudi druga zaslužnjena jezidska dekleta. Lastniki sami naj bi svojo spolno zlorabo suženj opisovali kot ‚čaşčenje Alaha‘ ali ‚bogosluzje‘ (arabsko *ibada*) (Callimachi 2015).

V medijski javnosti so takšno ravnanje in izjave ID in njenih simpatizerjev razumeli ravno kot dokaz njene neislamske narave, zlasti ker je islam (šeriat) v vseh obdobjih svojega obstoja posilstvo obsojal kot zločin in zanj predvideval stroge kazni. Težava, ki je mediji niso obravnavali, je, da posilstvo v skladu s šeriatom velja za kaznivo dejanje zoper premoženje drugega (Ali 2017, 149–150; 2010, 120). Lastnik sužnje pa po sami šeriatski definiciji tega zločina ne more zagrešiti proti svoji lastnini, poleg tega mu – kot je bilo obširno razloženo – prav šeriatsko pravo daje vso pravico do spolne ‚uporabe‘ svoje sužnje, ki je zakonsko dolžna svojemu lastniku to tudi nuditi. Tako je ID spolno vedênje svojih privržencev do zaslužjenih žensk razumela kot popolnoma v skladu s šeriatom in posledično kot bogosluzno dejanje. Hkrati pa je vse muslimane, ki se s tem stališčem niso strinjali, razglasila za nevernike, ker da zanikajo osrednje določbe šeriatskega prava:

»/.../ ne smemo pozabiti, da je zaslužnjevanje družin kuffrov [nevernikov] in jemanje njihovih žensk za konkubine trdno določen vidik šeriata; da če bi kdo to zanikal ali zasmehoval, bi zanikal ali zasmehoval verze Korana in pripovedi preroka /.../ in s tem odpadel od islama.« (Dabiq 2014, 17)

6. Obsodba džihadističnega suženjstva, ne pa tudi šeriatskih pravil

Ko je ID uvedla suženjstvo in razglasila kalifat, je na stotine muslimanskih voditeljev in učenjakov po vsem svetu ta dejanja obsodilo kot neislamska. V tako imenovanem „Odrptem pismu Bagdadiju“ (*Open Letter to Baghdadi*), objavljenem septembra 2014 in naslovljenem na vodjo ID al-Bagdadija, so mu odrekli vsakršno legitimnost, da bi govoril v imenu (sunitskega) islama. Med drugim je bila kot neislamska obsojena tudi uvedba suženjstva. V dvanaesti točki odrptega pisma je zapisano:

»Noben učenjak islama ne oporeka, da je eden od ciljev islama odprava suženjstva /.../ Prenovili ste nekaj, kar si je šeriat neutrudno prizadeval ukiniti in kar že več kot stoletje na podlagi soglasja velja za prepovedano. Vse muslimanske države na svetu so namreč podpisnice konvencij proti suženjstvu.« (Open Letter to Dr. Ibrahim Awwad al-Badri, alias Abu Bakr al-Baghdadi /.../ 2014, 18)

Čeprav je bila obsodba suženjstva dobronamerna, so bile izrečene trditve, ki niso v skladu z zgodovinskimi dejstvi. Trditev, da se je šeriat proti suženjstvu neutrudno

boril ali da ga je želel odpraviti, je zgodovinsko nevzdržna (Freamon 2019, 158). Šeriatsko pravo daje muslimanom pravico, da se borijo proti nevernikom in jih zaradi njihove nevere zasušnjujejo kot del obsežnega oboroženega džihada. Šeriat je tako dejansko ustvaril trajno versko podlago za zasušnjevanje nemuslimanov.

Prav tako ne moremo govoriti o stoletnem soglasju, še posebej ker je Savdska Arabija suženjstvo odpravila šele leta 1962, pa tudi po tem so vodilne verske avtoritete 20. in 21. stoletja – vključno z velikim muftijem (od 1993 do 1999) šejkom Abd al-Azizom ibn Bazom in šejkom Mohamedom bin Salihom al-Uthayiminom – izdajale *fatve* (verska pravna mnenja) v prid suženjstvu, čeprav se to ni več izvajalo (Ali 2006, 52; Freamon 2019, 490–491, opomba 81). Tako je ena od fatv, ki je suženjstvo podpirala, trdila, da mora suženjstvo ostati zakonito, ker je njegov namen »reformirati zasušnjene, tako da jih odstranimo iz pokvarjenega okolja in jim omogočimo življenje v muslimanski družbi, ki jih vodi na pot dobrote in jih rešuje iz krempljev zla /.../.« (Freamon 2019, 491, opomba 81) Fatva v podporo šeriatskemu suženjstvu, ki jo je savdska verska elita leta 2002 objavila v okviru zbirke več fatv, se tako bere kot džihadistična utemeljitev za ponovno uvedbo suženjstva v ID. Zato ni presenetljivo, da med podpisniki „Odprtega pisma Bagdadiju“ ni predstavnikov salafizma iz Savdske Arabije, zlasti ker pismo izrecno trdi, da je cilj šeriatske zakonodaje odprava suženjstva – stališče, ki je za savdsko versko elito očitno nevzdržno.

Težava „odprtega pisma Bagdadiju“ je tudi v tem, da pravila šeriatske zakonodaje, ki suženjstvo dovoljujejo in urejajo in so v teoriji še vedno veljavna, sploh niso omenjena – kaj šele obsojena. Vendar se ID sklicuje prav na ta pravila. „Odprto pismo Bagdadiju“ se obsodbi šeriatskih pravil o suženjstvu izogiba – podobno kot predhodna Kairska deklaracija. Tako obe besedili suženjstvo obsojata, ne da bi obsodili ali vsaj omenili šeriatska pravila, ki suženjstvo dovoljujejo in urejajo. Kairska deklaracija je v tem pogledu še posebej problematična: če pravi, da nihče nima pravice ljudi zasušnjiti, se zastavlja vprašanje, ali to velja tudi za Alaha – ki to pravico muslimanom podeljuje v okviru šeriatskega prava. Na koncu člena 11a namreč navaja, da je podrejenost mogoča samo pred Bogom.

Islamske države so skupaj z drugimi članicami Združenih narodov suženjstvo razglasile za zločin, se zavezale k njegovi odpravi in aktivnemu boju proti njemu. Vendar tega, kar je bilo določeno na državni ravni, vsa islamska gibanja in njihovi voditelji ne podpirajo aktivno. Kot kaže primer iz Savdske Arabije, je odpravi suženjstva nasprotovala celo verska elita. Še danes savdski islamski učenjaki menijo, da je suženjstvo veljaven koncept, in to mnenje širijo v svojih spletnih publikacijah. Med njimi je na primer savdski učenjak šejk Muhammad Saalih al-Munajjid, ki vodi znano salafistično spletno stran „Islam Q&A“ (<https://islamqa.info>). V besedilih, objavljenih na tej spletni strani, ne pušča nobenega dvoma, da je spolno suženjstvo v skladu s šeriatskim pravom in s tem z islamom. Sicer pa prihaja do zaključka, da v modernem svetu pogojev za suženjstvo ni več. Ker ni več džihada in ker so islamske države podpisale mednarodne sporazume o prepovedi suženjstva, so sužnji v smislu šeriatskega prava postali zelo redki. Al-Munajjid to vidi kot slabost sodobnega islama (al-Munajjid 2002).

Odobranje šeriatskega suženjstva ni omejeno samo na salafiste oz. džihadi-
ste. Tako je na primer egiptovska profesorica teologije (na univerzi Al-Azhar) Suad
Saleh v televizijski oddaji na ‚Hayat TV‘ spolno suženjstvo odobrvala. Kontekst
njenih izjav o tem so bila dejanja arabskih moških, ki imajo zunajzakonska razmer-
ja in se ob tem sklicujejo na šeriatska pravila o konkubinatu. Profesorica Suad Sa-
leh je takšno zlorabo šeriata obsodila in pojasnila, da so lahko spolne sužnje le
ženske, ki so ujeete v ‚pravični vojni‘ (džihadu). Tako je Salehova v zvezi z ženskami,
ujetimi v džihadu, dejala: »Da bi jih ponižali, postanejo last /.../ muslimana in z
njimi imajo lahko spolne odnose tako kot s svojimi ženami.« Navedla je primer, da
bi bila vojna proti Izraelu, »ki krade zemljo in izvaja agresijo proti ljudem in njihovi
veri«, pravična vojna (Middle East Media Research Institute 2014a). Posredno
je namignila, da bi lahko judovske ženske v morebitni vojni proti Izraelu vzeli za
plen in jih spolno zlorabili. Izjave so bile objavljene skoraj istočasno z objavo „Od-
prtega pisma Bagdadiju“. Omenjeni primeri kažejo, da je sama ideja o šeriatskem
suženjstvu v teološkem mišljenju določenih krogov sodobnih islamskih učenjakov
še vedno prisotna – vendar ni povsem jasno, v kateri dimenziji. Tako islamska (su-
nitska) duhovna kot tudi politična elita po vsem svetu šeriatskih pravil, ki so ID
služila kot verska in pravna podlaga za uvedbo suženjstva, do danes ne znata jav-
no poimenovati in obsoditi – to dejstvo je treba upoštevati, da bi razumeli celotno
razsežnost argumentacije ID. Džihadisti se tako pri uvedbi suženjstva sklicujejo na
sunitska pravila šeriata, ki niso bila nikoli versko obsojena in so tako teoretično še
vedno veljavna. Ko je ID v celoti obnovila šeriat in razglasila kalifat, tj. sunitsko
oblast, ki je v skladu s šeriatom pooblaščen za razglasitev in vodenje napadalne-
ga džihada, so džihadisti po lastni presoji zopet ustvarili pogoje za lov na sužnje in
splošno vpeljavo suženjstva po šeriatskem konceptu (March 2013, 114).⁸

7. Zaključek

ID je z uvedbo suženjstva izvajala pravne norme, ki so bile že oblikovane v okviru štirih
sunitskih pravnih šol in so v praksi obstajale vse do moderne dobe. Šeriatsko pravo
suženjstva ni nikoli uradno odpravilo ali versko obsodilo, tako da določbe o zaslužnje-
vanju, zadrževanju in trgovanju z ljudmi teoretično še vedno veljajo. Tako so bili iz
sunitskega pravnega izročila prevzeti predpisi o zaslužnjevanju in ravnanju z zaslužnje-
nimi ljudmi, vključno s predpisi o spolnem izkoriščanju, kontracepciji in kaznovanju,
definiciji posilstva itd. – in na tej podlagi je ID v sedanosti ustvarila pravo ‚industrijo‘
spolnega izkoriščanja žensk in otrok. Kot smo prikazali, ID v tem primeru sunitskega
pravnega izročila nikakor ni izkrivljala ali napačno razlagala, temveč ga je le skrbno
izvajala. Ta okoliščina navsezadnje govori proti mnenju, da ID s sunitsko tradicijo nima
nobene povezave ali da je okvir islama v celoti zapustila. Je pa treba poudariti, da
čeprav se je ID glede suženjstva sklicevala na sunitsko pravno tradicijo, tovrstne dži-
hadistične organizacije ne velja kar enačiti s sunitsko tradicijo oz. ortodoksijo.

⁸ Po šeriatu se je ofenzivni džihad za podreditev nevernikov – in s tem tudi lov na sužnje – lahko izvajal
le pod vodstvom zakonitega kalifa.

Kratika

ID – Islamska država (džihadistična organizacija).

Reference

- al-Albani, Muhammad Nasir ud-Din.** [s.a.]. The Origins of Shirk. Sunnahonline.com. <http://sunnahonline.com/library/beliefs-and-methodology/77-the-origins-of-shirk> (pridobljeno 1. 6. 2023).
- Ali, Kecia.** 2006. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections: Qu'ran, Hadith and Jurisprudence.* Oxford: Oneworld Publications.
- . 2010. *Marriage and slavery in early Islam.* Cambridge: Harvard University Press.
- . 2017. Concubinage and consent. *International Journal of Middle East Studies* 49, št. 1: 148–152.
- Callimachi, Rukmini.** 2015. ISIS Enshrines a Theology of Rape. *The New York Times*. 13. 8. <https://www.nytimes.com/2015/08/14/world/middleeast/isis-enshrines-a-theology-of-rape.html> (pridobljeno 1. 6. 2023).
- . 2016. To Maintain Supply of Sex Slaves, ISIS Pushes Birth Control. *The New York Times*. 12. 3. <https://www.nytimes.com/2016/03/13/world/middleeast/to-maintain-supply-of-sex-slaves-isis-pushes-birth-control.html> (pridobljeno 1. 6. 2023).
- Clarence-Smith, William G.** 2006. *Islam and the Abolition of Slavery.* London: Hurst and Company.
- Dabiq.** 2014. Islamic State Magazine. Clarion Project. <http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/islamic-state-isis-magazine-issue-4-the-failed-crusade.pdf> (pridobljeno 1. 7. 2017).
- El Hamel, Chouki.** 2023. *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Ende, Werner.** 2005. Saudi-Arabien – Reformen als extreme Gratwanderung. V: Hans Zehetmair, ur. *Der Islam: Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, 177–196. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Flaig, Egon.** 2018. *Weltgeschichte der Sklaverei.* München: C. H. Beck.
- Freamon, Bernard K.** 2019. *Possessed by the Right Hand: The Problem of Slavery in Islamic Law and Muslim Cultures.* Studies in Global Slavery 8. Leiden: Brill.
- Hegghammer, Thomas.** 2009. Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. V: Roel Meijer, ur. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 244–266. London: Hurst and Company.
- Hughes, Thomas Patrick.** 2017. *A Dictionary of Islam.* [s.l.]: Hansebooks.
- Lewis, Bernard.** 1992. *Race and Slavery in the Middle East.* Oxford: Oxford University Press.
- March, Andrew F.** 2013. Constitutionalism. V: Gerhard Bowering, ur. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 112–115. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Meijer, Roel.** 2009. Introduction. V: Roel Meijer, ur. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 1–32. London: Hurst and Company.
- Middle East Media Research Institute.** 2014a. Al-Azhar Professor Suad Saleh: In a Legitimate War, Muslims Can Capture Slavegirls and Have Sex with Them. 14. 9. <https://www.memri.org/tv/al-azhar-professor-suad-saleh-legitimate-war-muslims-can-capture-slavegirls-and-have-sex-them> (pridobljeno 2. 3. 2021).
- . 2014b. ISIS Justifies Its War on Yazidis: We Called on Them to Convert to Islam First. Video Nr. 4438, 20. 8. <https://www.memri.org/tv/isis-justifies-its-war-yazidis-we-called-them-convert-islam-first> (pridobljeno 2. 3. 2021).
- . 2014c. Islamic State (ISIS) Releases Pamphlet On Female Slaves. MEMRI's Jihad and Terrorism Threat Monitor (JTTM), 04. 12. <http://www.memrijttm.org/islamic-state-isis-releases-pamphlet-on-female-slaves.html> (pridobljeno 2. 3. 2021).
- al-Muhajira, Umm Sumayya.** 2015. Slave-girls or prostitutes? *Dabiq* 9: 44–49. <http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/isis-islamic-state-magazine-issue%2B9-the-plot-and-allah-plots-sex-slavery.pdf> (pridobljeno 1. 7. 2017).
- al-Munajjid, Muhammad Saalih.** 2002. He hired a woman to serve him then he agreed with her that she would be his slave. *Islam Question & Answer*. 3. 9. <https://islamqa.info/en/26067> (pridobljeno 1. 6. 2023).
- . 2004. What is the ruling on intimacy with slave women? *Islam Question & Answer*. 18. 3. <https://islamqa.info/en/answers/13737/what-is-the-ruling-on-intimacy-with-slave-women> (pridobljeno 1. 6. 2023).

- Open Letter to Dr. Ibrahim Awwad al-Badri, alias ‚Abu Bakr al-Baghdadi‘, and to the Fighters and Followers of the Self-Declared ‚Islamic State‘.** 2014. The Royal Islamic Studies Centre. 19. 9. https://rissc.jo/wp-content/uploads/2019/04/Letter_to_Baghdadi-EN.pdf (pridobljeno 5. 10. 2022).
- Polanz, Carsten.** 2010. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam. Vortrag zum IGMF-Seminar „20 Jahre Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ am 11. September 2010 in Frankfurt am Main. Internationale Gesellschaft für Menschenrechte. 11. 9. <https://www.igfm.de/die-kairoer-erklaerung-der-menschenrechte-im-islam/> (pridobljeno 1. 6. 2023).
- Rafiq, Aayesha.** 2014. Child Custody in Classical Islamic Law and Laws of Contemporary Muslim World. *International Journal of Humanities and Social Science* 4, št. 5: 267–277. https://www.ijhssnet.com/view.php?u=http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_4_No_5_March_2014/29.pdf (pridobljeno 1. 6. 2023).
- Roy, Olivier.** 2006. *Der islamische Weg nach Westen: Globalisierung, Entwurzelung, Radikalisierung.* München: RM Buch und Medien.
- UN Assistance Mission for Iraq (UNAMI) Report.** 2016. A Call for Accountability and Protection: Yazidi Survivors of Atrocities Committed by ISIL. The Office of the High Commissioner for Human Rights. 12. 8. https://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMIRreport12Aug2016_en.pdf (pridobljeno 10. 3. 2021).
- UN Security Council Report.** 2016. »They came to destroy«: ISIS Crimes Against the Yazidis. UN Security Council. 15. 6. https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/A_HRC_32_CRP.2_en.pdf (pridobljeno 10. 3. 2021).
- Watt, William Montgomery, in Alford Tolbert Welch.** 1980. *Der Islam: Mohammed und die Frühzeit, Islamisches Recht, Religiöses Leben.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Wiktorowicz, Quintan.** 2006. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism* 29, št. 3:207–239.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 699—718

Besedilo prejeto/Received:05/2023; sprejeto/Accepted:09/2023

UDK/UDC: 82-291.1:783.3

DOI: 10.34291/BV2023/03/Drnovsek

© 2023 Drnovšek, CC BY 4.0

Jaša Drnovšek

O vplivu oberammergauskih pasijonskih iger na Pasijon Ksaverja Meška

On the Influence of the Oberammergau Passion Plays on the Passion Play of Ksaver Meško

Povzetek: Avtor raziskuje, kako so oberammergauske pasijonske igre, ki jih je slovenski pisatelj Ksaver Meško (1874–1964) obiskal leta 1910, vplivale na njegovo dramsko delo *Pasijon* iz leta 1936. V prvem delu prispevka avtor predstavlja dramsko zvrst pasijonske igre, umešča Meškov *Pasijon* v njegov literarni opus, pojasnjuje širše kulturnozgodovinsko ozadje nastanka *Pasijona* in predstavlja večstoletno tradicijo oberammergauskih pasijonskih iger. V drugem delu prispevka avtor analizira Meškov *Pasijon* in ga primerja s tako imenovanim uradnim besedilom oberammergauskega pasijona, izdanim posebej za leto 1910. Ob tem ugotavlja možne vplive, ki se skozi celotno Meškovo dramo kažejo tako na formalni kot tudi na vsebinski ravni: v prologu, predpodobah, osrednjem dogajanju in na koncu *Pasijona*.

Ključne besede: Ksaver Meško, Oberammergau, oberammergauske pasijonske igre, pasijonska igra, ljubiteljsko gledališče

Abstract: The author examines how the Oberammergau Passion Play, which the Slovenian writer Ksaver Meško (1874–1964) attended in 1910, influenced his 1936 drama *The Passion Play*. In the first part of the paper, the author introduces the genre of the Passion play, places Meško's *Passion Play* in his literary oeuvre, explains the broader cultural-historical background of its creation, and presents the centuries-old tradition of the Oberammergau Passion Play. In the second part of the paper, the author analyses and compares Meško's *Passion Play* with the so-called official text of the Oberammergau Passion Play, which was published especially for the performances in 1910. The author identifies possible influences that manifest themselves throughout Meško's text both on a formal level and on a content level: in the prologue, in the prefiguration scenes, in the central plot and also at the end of his *Passion Play*.

Keywords: Ksaver Meško, Oberammergau, Oberammergau Passion Play, Passion Play, Amateur theatre

1. Uvod

Leta 1957 – med pripravami petega, zadnjega zvezka *Izbranega dela* pisatelja in katoliškega duhovnika Ksaverja Meška (1874–1964) – je ta uredniku zbirke Viktorju Smoleju (1910–1992) v zvezi z dramskim delom *Pasijon: velikonočni misterij v sedmih skrivnostih in s tremi predpodobami* v pismu, datiranjem s 16. septembrom, omenil, da je pred skoraj pol stoletja obiskal kraj Oberammergau na Bavarskem in da je pasijon, ki si ga je tam ogledal, nanj naredil velik vtis: »V Oberammergau[u] sem bil leta 1910 pri tistih slovečih pasijonskih igrah. Je bilo vredno jih iti gledat. So gotovo vplivale na moj *Pasijon*, zlasti tiste predpodobe iz stare zaveze. Te so bile čudovito lepe! Seveda je bilo vse v velikem stilu.« (Smolej 1960, 349)¹

Podrobneje je Meško o oberammergauskih pasijonskih igrah poročal v delu *Po stopinjah Gospodovih: spomini na slovensko jeruzalemsko romanje v l. 1910*, ki je izšlo pri Mohorjevi družbi leta 1912 v zbirki *Slovenske večernice*. Kot je razvidno že iz naslova besedila, v njem obnavlja svoje vtise s tako imenovanega prvega skupnega slovenskega romanja v Sveto deželo, ki je pod vodstvom škofa Antona Bonaventure Jegliča (1850–1937) potekalo od 2. do 21. septembra 1910 (Meško 1912, 78; Freljih 2013, 9–10). Med spomini ob obisku vasi Betanija se Meško spominja tudi oberammergauskega pasijona:

»Ko smo stali v Betaniji pod pekočim jutrovskim solncem, mi je romal duh daleč na sever, na Bavarsko. Da se nekako pripravim za romanje v Sveto deželo, sem se peljal teden dni pred odhodom na Jutrovo v Oberammergau, da si ogledam tam svetovnoznane pasijonske igre. Precej hladnega jutra, v sredo 24. avgusta, nas je sedelo v gledališču okoli 4000 tujcev, iz vseh krajev sveta, iz Evrope, Amerike in od drugod. Vsi prostori do zadnjega so bili zasedeni, glava pri glavi.« (Meško 1912, 138)

Če odmislimo generalko, ki je bila 11. maja 1910 (PIO, 5), lahko ugotovimo, da si je Meško v Oberammergauu ogledal eno izmed petinpetdesetih predstav (Huber, Klinner in Lang 1990, 172), ki so se tisto leto pod vodstvom Ludwiga Langa (PIO, 8) zvrstile do konca septembra (5). Uprizoritve, ki so vključevale govorca prologa, več kot 120 igralcev in igralke z govornimi vlogami (*passim*) ter pevski zbor in orkester (7–8),² so se začele ob 8. uri zjutraj in z vmesnim dvournim odmorom za kosilo trajale do 18. ure popoldne (5). Meško izpostavlja zlasti številčnost (»4000 tujcev«; »[v]si prostori do zadnjega /.../ zasedeni, glava pri glavi«)³ in močno mednarodno zastopanost občinstva (»iz vseh krajev sveta, iz Evrope, Amerike in od drugod«),⁴ v nadaljevanju pa natančno, celo z navajanjem posameznih replik

¹ Članek je nastal v okviru programske skupine „Podoba – beseda – znanje: Življenje idej v prostoru med vzhodnimi Alpami in severnim Jadranom 1400–1800 (P6-0437)“, ki jo sofinancira ARIS.

² V vsaki predstavi naj bi na odru nastopalo 685 oseb, med njimi 50 žensk in 200 otrok (Daisenberger 1910a, 39).

³ Oberammergau je imel leta 1910 dejansko na voljo 4000 posteljnih kapacitet (PIO, 160).

⁴ Oberammergauske pasijonske igre, ki so leta 1910 potekale tridesetič zapored, v tistem letu predstavljajo enega od vrhuncev dotedanje zgodovine kraja. V dobrih petih mesecih njihovega trajanja je kraj

v slovenskem prevodu, predstavlja začetek pasijona, zlasti tretji tako imenovani prikaz (izvirno *Vorstellung*),⁵ konkretno Jezusovo slovo od Marije v Betaniji, ki ga uvajata predpodoči:⁶

»Z odra plavajo čez molčečo, nemo sedečo množico zdaj kipeči glasovi po-
jočega kora, zdaj jasni glasovi svetopisemskih oseb, ki nam čarajo pred oči
trpljenje Gospodovo. Čez eno uro, ob kakih devetih dopoldne, nas igralci
povedejo v Betanijo, kjer se Jezus zadnjič poslovil od svoje matere in se
napoti v Jeruzalem, da tam dopolni svoje delo in življenje z bridkim trplje-
njem. /... / Kor pevcev in žive slike v ozadju nas pripravijo na žalostno slo-
vo z dvema predpodobama iz starega zakona: gledamo mladega Tobija,
kako se poslavlja od matere, da potuje v tujo deželo; in nevesto Visoke
pesmi slišimo, kako žaluje po ženinu, ki ga je izgubila:

»Ah, kam si šel, ah, kam si šel
vseh zalih najkrasnejši,
solz mojih vir ne bo vsahnel
v ti boli najgrenkejši.
Ah, pridi spet, ah, pridi spet,
glej mojih solz potoke ...«⁷

Nastopijo Gospod, Marija, prebivalci Betanije.

Kristus: »Mati, mati! Za vso sladko ljubezen in materinsko skrb, ki si mi jih
skazovala v triintridesetih letih mojega življenja, sprejmi najtoplejšo zahva-
lo svojega Sina. Oče me kliče! Z Bogom, najboljša mati!«

Marija: »Moj Sin, kje te spet vidim?«

Kristus: »Tam, predraga mati, kjer se dopolni beseda sv. pisma: *Bil je kakor
jagnje, ki ga tirajo v mesnico in ne odpre svojih ust.*«

Marija: »O Bog! – Jezus, moj Sin! – Tvoja mati!«

Žene: »Najboljša mati!« (Meško 1912, 138–139)⁸

Meško poroča tudi o močnem čustvenem odzivu občinstva po zadnjih replikah:
»Tedaj se je zganilo po vsem širnem gledališču; zašumelo je od odra gori do za-

obiskalo več kot 220000 ljudi (Huber in Klinner in Lang, 1990, 172; Eigenbetrieb Oberammergau Kultur 2022) iz Evrope, Severne Amerike, Indije in Kitajske (Gajek 1993, 313). Med uglednimi gosti so bili predsednik ZDA William Howard Taft (1857–1930), skladatelj in dirigent Richard Strauss (1864–1949), pisatelj Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), švedski kralj Gustav V. (1858–1950) in prefekt Ambrozijanske knjižnice iz Milana Achille Ratti (1857–1939), poznejši papež Pij XI. (Huber, Klinner, Lang 1990, 172; Eigenbetrieb Oberammergau Kultur 2022). Za kritičen pogled na oberammergauski pasijon nasploh in še posebej na tega iz leta 1910 glej Feuchtwanger 1910a; 1910b. Glej tudi Thoma 1968, 65.

⁵ Pasijon sestavljajo predigra in trije večji razdelki (izvirno *Abteilungen*), znotraj njih pa je skupno osemnajst prikazov. Prikaz, ki ga opisuje Meško, sodi v prvi razdelek, *Od Kristusovega prihoda v Jeruzalem do prijetja v oljčnem vrtu*, in nosi naslov *Slovo v Betaniji* (PIO, 12; 27). Glej opombo 30.

⁶ Izraz ‚predpodoča‘ označuje besede, dogodke, osebe in ustanove iz Stare zaveze, ki tipološko ustrezajo besedam, dogodkom, osebam in ustanovam v Novi zavezi. Na ta način prispevajo h globljemu razumevanju odrešenjske zgodovine (Dohmen in Dirscherl 2001).

⁷ Za izvirnik replike glej PIO, 28.

⁸ Za izvirnik replik glej PIO, 35.

dnjega sedeža, zaihtelo. Ne samo rahločutne gospe, nežne gospodične, ne, najresnejši možje so brisali solze.« (139) Še posebej nazorno opisuje odziv časopisnega urednika z Dunaja, ki je v dvorani sedel zraven njega in s katerim se je pogovarjal med odmorom za kosilo, pa tudi zvečer, po koncu pasijona:

»Ob meni je sedel postaran gospod; solze so mu kar drsele po licih. Opoldne sem se sešel z njim pri kosilu v hotelu. Bil je urednik velikega dunajskega lista. Zvečer sva šla skupaj na sprehod. Bil je brezverec. ›Meni je Kristus največji človek, ne Bog‹ – mi je pravil. ›A trpljenje njegovo me je seve v globočino srca ganilo.‹ – ›Sem videl. Ob slovesu Jezusovem od Marije ste tudi jokali.‹ – ›Sem. Dolgo že mi niso tekle solze, danes so mi. Bil je najpretrsljivejši prizor. Ljubezna materina – komu se ne bi odtajalo srce ob nji /.../?‹« (139)

Oberammergauski pasijon je torej vplival na Meškov *Pasijon*. Tine Debeljak celo meni, da Meškova »kolektivna drama o Kristusovem trpljenju *Pasijon*« ni nič drugega kot »na ljudska pozorišča preneseni oberammergauski [sic] prizori« (Debeljak 1965, 109) – oberammergauski pasijon, prilagojen preprostim, manjšim odrom. Toda – ali je to res? V kakšnem razmerju sta omenjena uprizoritev in Meškov *Pasijon*? Preden odgovorimo na ti dve vprašanji, se zdi za boljše razumevanje nujno opredeliti dramsko zvrst pasijonske igre, umestiti *Pasijon* v Meškov literarni opus, orisati ozadje njegovega nastanka in vsaj v grobih potezah predstaviti tradicijo oberammergauskega pasijona.

2. Opredelitev pasijonske igre

Pasijonska igra ali pasijon je ena izmed zvrsti duhovne drame (Kuret 1981, 5–6). Njene zametke najdemo že v 10. stoletju v liturgiji velikega tedna, natančneje v kratkem dialogu med enim ali dvema angeloma in tremi Marijami ob praznem grobu, ki so po evangelijski pripovedi (Mt 28,5-7; Mk 16,5-7; Lk 24,4-6) navsezgodaj prišle mazilit mrtvega Jezusa. Dialog se pojavlja kot tropus, dodatek k vstopnemu mašnemu spevu na velikonočno nedeljo, pozneje pa kot dodatek k jutranjicam pred mašo (Kuret 1981, 12–13):

»›Koga iščete v grobu, o kristjanke?‹
›Jezus Nazareškega, križanega, o nebeščana.‹
›Ni ga tukaj, vstal je, kakor je napovedal. Pojdite, oznanite, da je vstal iz groba.‹« (Kuret 1981, 13)

Ko je dialog iz mašnega obreda prešel k jutranjicam, je iz njega lahko zrasel dramski prizor (Kuret 1981, 13). Iz pevskega zbora se je postopno – podobno kot pri nastanku antične grške drame –⁹ izločilo več dramskih oseb (31). Dogajanje se je širilo z novimi, tudi profanimi in komičnimi prizori, kot je tek apostolov Petra in

⁹ Na tem mestu velja poudariti, da srednjeveška duhovna drama z antično zgodovinsko ni povezana (Bergmann 1984).

Janeza h grobu (15). Namesto o velikonočnem obredju lahko približno od 13. stoletja dalje govorimo o velikonočni igri (Müller 2007).¹⁰ Jezik posameznih replik ni več le latinski, temveč tudi vernakularen (Kuret 1981, 19) –¹¹ sprva so laikom zapali le manjše vloge (32). Prizorišče igre se je iz notranjosti cerkve sčasoma preselilo na cerkveno dvorišče, pozneje na glavni trg, iger pa niso prirejali le kleriki, temveč vse bolj tudi bratovščine in cehi. Petje se je umaknilo govorjeni besedi (47).

S poudarjenim tematiziranjem Jezusovega trpljenja (Bergmann in Stricker 1994, 53) je po doslej znanih podatkih v 13. stoletju nastala tudi pasijonska igra (Schulze 2007), ki pa je zares priljubljena postala šele v 15. in 16. stoletju (Fischer-Lichte 1990, 76). Medtem ko je velikonočna igra prikazovala dogodke, povezane z veliko nedeljo, je lahko pasijonska igra – ob razumevanju Jezusovega trpljenja kot odrešenjskega dejanja in ob zavedanju o povezanosti odrešenja z izvirnim grehom – vključevala ne le dogodke, povezane z Jezusovim vstajenjem, temveč celo božične snovi (Bergmann 1984; Bergmann in Stricker 1994, 53).¹² Prav tako uprizarjanje pasijona v nasprotju z velikonočno igro ni bilo omejeno na velikonočne praznične dni (Fischer-Lichte 1990, 79; Müller 2000, 63–64). V splošnem lahko pasijonske igre opredelimo kot tiste duhovne drame, ki »prikazujejo Jezusovo trpljenje ali spadajo v vsebinski kontekst Jezusovega javnega življenja« (Bergmann 1984). Poleg tega, da imajo kot vse duhovne drame poučen, didaktičen namen (*docere*), skušajo gledalca tudi ganiti (*movere*) in pri njem vzbuditi sočutje (*compassio*) (73).

Opredeljevanje konca pasijonov in duhovne drame nasploh se zdi problematično na več ravneh. Po eni strani naj bi nanj v 16. stoletju vplivala vrsta dejavnikov, ki jih je treba ugotavljati vsakič posebej: od reformacije (76; Harris 1992, 188; 193), gospodarskega upada v večjih mestih (188) ter prepovedi uprizarjanja s strani lokalnih cerkvenih in posvetnih oblasti (Fischer-Lichte 1990, 88–89; Harris 1992, 193)¹³ do profesionalizacije gledališča (194; Crowe 2013, 19), zatiranja ljudske kulture (Fischer-Lichte 1990, 90) in vnovičnega odkrivanja antične drame (Harris 1992, 194). Toda po drugi strani ostaja dejstvo, da sta srednjeveška in novoveška drama še v začetku 17. stoletja obstajali vzporedno (Bergmann 1984), pa tudi, da so se pasijoni na nekaterih podeželskih in težje dostopnih območjih ohranili vse do 18. stoletja (Fischer-Lichte 1990, 88–89) – tako npr. tudi v Oberammergau, kjer so med letoma 1634 in 1750 uprizarjali dramsko besedilo, ki je delno pred-

¹⁰ Meje med obredjem in igro so v srednjem veku zabrisane (Müller 2000, 58).

¹¹ Razmerja med latinskim in vernakularnim jezikom ne gre razumeti kot preprosto izpodirvanje prvega z drugim. V nemškem govornem prostoru so na primer že v 14. stoletju izpričane duhovne drame, ki so v celoti napisane v nemščini. Po drugi strani pa celo nekatere drame iz 16. stoletja vsebujejo obsežne dele v latinščini (Bergmann 1984). Erika Fischer-Lichte omenjeno zadrego pojasnjuje s tezo, da so duhovne drame že kmalu po nastanku hkrati živеле znotraj dveh različnih kultur: cerkvene in ljudske (Fischer-Lichte 1990, 61–66).

¹² Po mnenju Karla Konrada Polheima ostaja odprto vprašanje, ali je pasijonska igra nastala z razširitvijo velikonočne igre ali pa samostojno, toda po njenem vzoru (Polheim 1990, 33; Polheim 1998).

¹³ Uradno stališče, s katerim bi Katoliška cerkev duhovno dramo prepovedovala, ne obstaja. Prav tako se do nje izrecno ni opredelil tridentinski koncil, ki je potekal med letoma 1545 in 1563 (Fischer-Lichte 1990, 90; Harris 1992, 193).

stavljalo augsburški pasijon iz 15. stoletja (Bergmann 1984; Polheim 1990, 33). Še več, v 20. stoletju, zlasti v dvajsetih in tridesetih letih, pride do močnega oživljanja duhovne drame.¹⁴ Z uprizarjanjem že obstoječih, prirejenih ali pa tudi povsem novih tovrstnih dramskih besedil se v omenjenem obdobju ukvarja predvsem ljubiteljsko gledališče (Gutzen 1979, 118; Dünninger 1990, 75).¹⁵

Za ljubiteljsko gledališče je svoj *Pasijon* napisal tudi Ksaver Meško (Smolej 1960, 349). Preden orišemo ozadje njegovega nastanka, ga velja umestiti v Meškov literarni opus.

3. Umestitev Meškovega *Pasijona* v njegov literarni opus

Za Ksaverja Meška se zdi, da ostaja »velika uganka literarni zgodovini« (Vresnik 1998, 55). Doslej edina monografska študija o njegovem delu je izšla leta 1934 (Oven 1934), popolna bibliografija njegovega opusa ne obstaja, posamezne vidike njegovega ustvarjanja tu in tam raziskujejo v glavnem študenti in študentke v svojih diplomskih delih.¹⁶ V leksikografskih zapisih o Mešku je med literarnimi vrstami, ki se jim je posvečal od devetdesetih let 19. stoletja, izpostavljena zlasti proza (Koren, 1996; Koblar 2013). Literarnozgodovinski prispevki, ki so nastali priložnostno, na primer ob avtorjevi smrti ali ponatisu njegovih del (Debeljak 1965; Smolej 1975), kot njeno najbolj prepoznavno lastnost omenjajo liričnost, ki da je lahko pretirana: »To čustveno pisanje prehaja včasih že v bolestnost, blaziranost in meh-kobnost, tako da pri bralcih in kritikih dobi celo oznako meškobnost, z rahlo ob-sojajočim in odklanjajočim prizvokom.« (149)

Toda po drugi strani je Meško prav zaradi svoje liričnosti obravnavan tudi kot avtor, ki je »v svojem literarnem bistvu pesnik« (Vresnik 1998, 55), oziroma celo kot »najintimnejši slovenski pisatelj« (56).

¹⁴ Najpozneje na tem mestu velja opozoriti na razliko med duhovno in versko oziroma religiozno dramo. Dieter Gutzen meni, da je prva ožji, druga pa širši pojem – in sicer tako glede vsebine kot tudi glede občinstva, na katero pojma merita. Duhovna drama naj bi skušala na odru prikazati objektivne verske vsebine krščanskega nauka. Pri tem jo – tako Gutzen – vodi cilj, da bi v njej videli sredstvo Božje hvale, po drugi strani pa, da bi občestvo krepili v veri. Oba cilja, ki sta v osnovi neločljivo povezana, naj bi pri občinstvu predpostavljala vernost ali vsaj določeno razumevanje zanje. Verska oziroma religiozna drama po Gutznovem mnenju duhovno dramo presega v dveh pogledih: najprej gre pri njej za oblikovanje osebnega verskega izkustva, poleg tega pa versko oziroma religiozno dramo določa splošnejše razumevanje vere. Tu substanca religioznega ni nujno identična s substanco krščanstva, vseeno pa je – tako Gutzen – ključno, da je verska zavest usmerjena k transcendentalni sili oziroma se čuti od nje odvisna (Gutzen 1979, 117). Podobno kot Gutzen razume duhovno dramo tudi Niko Kuret. Po njem je duhovna drama po svojem nastanku in razvoju versko angažirana. To pomeni, da skuša doseči duhovni dvig in poglobitev ter krščansko očiščenje oziroma katarzo gledalcev. Dram z versko tematiko, ki jim je takšna angažiranost tuja, Kuret k duhovni drami ne prišteva (Kuret 1981, 6).

¹⁵ Pri opredeljevanju konca pasijonskih iger in duhovne drame nasploh se zdi razmisleka vredna teza Fritza Niesa, na katero opozarja Toni Bernhart. Po njej je razmeroma lahko slediti nastanku številnih literarnih zvrsti, skoraj nemogoče pa je ugotoviti dokončno odmrtnje določene zvrsti. Vedno gre namreč lahko, tako Nies, le za navidezno smrt, ki ji sledi prebujenje iz literarne kome – včasih celo stoletja pozneje (Nies 1989, 331; Bernhart 2023, 114–115).

¹⁶ V knjižničnem informacijskem sistemu COBISS je zavedenih 11 diplomskih del, ki Meška omenjajo že v naslovu.

Kar zadeva Meškovo dramatiko, je pri njej opaziti podoben razvoj kot v prozi: »Meško, ki je izšel iz začetkov našega naturalizma in se kmalu odklonil v subjektivni lirizem, združuje zlasti v dramatiki obe skrajnosti.« (Koblar 1954, 256; 1939, 265) Skoraj vse njegove drame – *Na smrt obsojeni?* (1908), *Mati* (1914), *Pri Hrastovih* (1921), *V pričakovanju* (1922), *Mati* (1927), *Henrik, gobavi vitez* (1934) in *Pasijon* (1936) – so zbrane v že uvodoma omenjenem petem zvezku Meškovega *Izbranega dela*, ki je pri Mohorjevi družbi izšel leta 1960 (Smolej, 1960, 351). Medtem ko je drama *Pri Hrastovih*, ki spominja na *Moč teme* (1886) Leva N. Tolstoja (1828–1910) (338–339), še pod močnim vplivom naturalizma, imata *Henrik, gobavi vitez*, ki je nastal po motivih srednjeveške pesnitve Hartmanna von Aue (okoli 1165 – predvidoma med 1210 in 1220),¹⁷ in *Pasijon* izrazito religiozen značaj.

4. Ozadje nastanka Meškovega *Pasijona*

Ob zunanjih spodbudah za nastanek Meškovega *Pasijona* velja najprej omeniti anekdoto, ki naj bi se nanašala na avtorjevo izjavo ali pismo (Smolej 1960, 349) in ki jo je ob izidu drame pri založbi Družba sv. Mohorja obnovila njena revija *Književni glasnik*:

»Meško je nekoč pasijon gledal. Pa so otroci okoli njega neprestano vpraševali: ›Bo petelin pel?‹ itd., kakor so pač vedeli iz šole; otroke je motilo, če ni bilo na odru vseh važnejših dogodkov, o katerih piše božje pismo. Zato se je Meško lotil pasijona za naše ljudstvo; hotel je, naj bo delo strogo svetopisemsko, ne literarno, temveč pobožno, a v vsem stvarno. A ohranil je recitatorja, ki človeška čustva ob posameznih skrivnostih izraža in jih tako v gledalcih obuja. Za uvod je dodal tri podobe: Kajna in Abela, Izakovo daritev in Dobrega pastirja.« (Meško 1936, 12–13)

Če gre verjeti anekdoti, je na nastanek *Pasijona* vplivalo nezadovoljstvo občinstva – konkretno otrok – s pasijonskimi igrami, ki niso prikazovale vseh pomembnejših dogodkov iz Svetega pisma. Ne le, da je Meško skušal to popraviti: v *Pasijonu* naj bi želel dogodke predstaviti čim bolj v skladu z njihovo svetopisemsko predlogo.

V prvih desetletjih 20. stoletja uprizarjanje pasijonskih iger na slovenskih odrih sicer ni bilo redko. Dramo *I. N. R. I.* na primer, ki sta jo napisala igravec Edvard Gregorin (1897–1960) in frančiškanski pater Roman Tominec (1900–1991), so med letoma 1927 in 1934 v Narodnem gledališču v Ljubljani igrali skoraj vsako sezono (Smolej 1960, 349; Gregorin in Tominec, 2012). Gregorin je nato napisal pasijon *V času obiskanja*, ki je bil na sporedu istega gledališča v sezonah 1934/35, 1935/36 in 1942/43, leta 1935 pa objavljen v knjigi (Gregorin 1935; Smolej 1960, 349). Že pred tem so v velikonočnem času tako na poklicnih kot ljubiteljskih odrih pogosto igrali *Pasijon*, ki ga je Fran Saleški Finžgar (1871–1962) napisal leta 1896 (Finžgar

¹⁷ Za primerjavo Meškove drame s Hartmannovo pesnitvijo glej Javor Briški 2003.

2011; Florjančič 2011, 140). V desetletju približno med letoma 1925 in 1935 velja nenazadnje omeniti prizadevanja katoliških ljubiteljskih gledališč, da bi dotedanji repertoar dopolnila ali nadomestila z obnovljenimi ali sodobnimi duhovnimi dramami.¹⁸ Omenjene težnje je spodbujal in širil Niko Kuret (Smolej 1960, 348; Slo-dnjak 1974, 256). Za kaj pravzaprav gre?

Najbolj strnjeno je Kuret o tem pisal v delu *Pravi ljudski oder*, ki je pri njegovi Založbi ljudskih iger, ustanovljeni leta 1933, izšlo leto dni pozneje (Kuret 1934, 81–82; Kaučič in Čepeljnik 2023). Priročnik, namenjen zlasti prosvetnim delavcem na »sestankih in vajah igralskih družin« (Kuret 1934, 6), se občasno bere kot manifest prerojenega »katoliškega ljudskega teatra, ki smo ga Slovenci in katoličani /... / toliko časa zanemarjali« (5).¹⁹ Po Kuretovem mnenju ima gledališče »tri nujne osnove: verovanje (religijo), vero (mitus), občestvo« (14). Potem ko je bilo do konca srednjega veka »zadeva verskega občestva« (13), naj bi se začel razkroj družbe, gledališče pa naj bi se omejilo na »ozek družabni krog« (14): »Namesto vere je stopila v igro junakova usoda, namesto verovanja v Boga pa razne nove ‚znanstvene vere‘: miljejska teorija, dednostna teorija, psihoanaliza itd., ki navdihujejo ‚moderne drame‘.« (14) Ostanke starega gledališča naj bi živeli le še »v skritih gorskih farnih občestvih (n. pr. Oberammergau)« (14). Kuretov cilj, ki delno sovпада s cilji Romalina Rollanda (1866–1944), zagovornika ljudskega gledališča (Rolland 1903; Kuret 1934, 17–18), in še bolj s cilji katoliške Zveze ljudskih odrov, ki je v Nemčiji delovala med letoma 1919 in 1933 (Gerst 1924; Kuret 1931, 200–205), je bil obnoviti gledališče, in sicer kot »krščansko verno občestvo« (Kuret 1934, 20; 13). To pa naj bi bilo možno le, če se bo gledališče vrnilo k navedenim trem osnovam:

»Proti brezboštvu je treba uveljaviti vernost, vernost je treba naravnati v območje razodete vere, ki jo hrani katoliška Cerkev, med verniki je treba poglobiti in utrditi občestveno razmerje v družini, stanovih, fari do zavesti skrivnostnega telesa Kristusovega v vesoljni Cerkvi. Tako se bo uresničila edina prava podlaga tudi vnanje družabne skupnosti, ki bo v duhu in po načelih Evangelija uredila družabne in gospodarske odnose. Takšna enotno in skladno urejena človeška skupnost bo rodila novi veliki teater.« (Kuret 1934, 21; 69)

V preteklosti je bila – tako Kuret – »prava slovenska ljudska, krščansko občestvena prireditev« (26) *Škofjeloški pasijon* o. Romualda Štandreškega (1676–1748). »Edini primer prave slovenske ljudske igre« (27) naj bi bile ob njem drame Andreja Šusterja – Drabosnjaka (1768–1825), kot so *Igra o izgubljenem sinu*, *Pasijon*

¹⁸ Ob tem ni mogoče odmislniti teze o gledališču kot sredstvu kulturnega boja med slovenskimi klerikalci in liberalci (Gabrič 2010, 19). Za splošni oris katoliškega, liberalnega in delavskega ljubiteljskega gledališča po prvi svetovni vojni glej 44–53.

¹⁹ O novem katoliškem ljudskem gledališču je Kuret javno razpravljal od leta 1928 dalje (Kuret 1934, 81–82). Pomembno vlogo ima v tem kontekstu revija *Ljudski oder*, ki so jo oglaševali tudi kot »katekizem naših ljudskih odrov« (Oglas za Ljudski oder 1935–1936, notranja stran zadnje platnice). Pod Kuretovim uredništvom in s široko podporo Katoliške cerkve je revija izhajala med letoma 1934 in 1940 in velja za gledališko publikacijo z najdaljšim stažem na območju današnje Slovenije med prvo in drugo svetovno vojno (Kaučič in Čepeljnik 2023).

(1818) in *Pastirska igra* (27). Po Kuretovem mnenju je »[n]aša sveta naloga /.../, da si te svetinje iz preteklosti osvojimo, jih oživimo za sedanji čas, da nam postanejo vsako leto živa potreba« (45). V tem duhu je med letoma 1934 in 1937 priredil in objavil vsa omenjena besedila (Kuret 1934a; Šuster 1934; 1935; 1937).²⁰

Meško naj bi *Pasijon* napisal pod vplivom obojega – opisanih teženj v katoliških ljubiteljskih gledališčih (Smolej 1960, 348–349; 1975, 148; Slodnjak 1974, 256) in pa splošne priljubljenosti pasijonov pri tedanjem občinstvu: »Taki zunanji vzgledi so nagibali /.../ Meška, da ustvari svojo pasijonsko igro, tako, ki bi ustrezala manjši tehnični in igralski zmogljivosti podeželskih odrov; zakaj vse, kar so igrali v Ljubljani, je bilo lahko veličastno in bleščeče, toda na majhnih odrih z maloštevilnimi, amaterskimi igralci neizvedljivo.« (Smolej 1960, 349)

Kot omenjeno že uvodoma, so po Meškovih lastnih besedah na nastanek *Pasijona* vplivale oberammergauske pasijonske igre iz leta 1910. Toda o čem pravzaprav govorimo, ko govorimo o oberammergauskem pasijonu?

5. Oberammergauske pasijonske igre

Omenili smo, da so v Oberammergau med letoma 1634 in 1750 uprizarjali dramsko besedilo, ki je bilo deloma augsburški pasijon iz 15. stoletja. Zelo možno je, da je tradicija uprizarjanja pasijonskih iger v tem kraju še starejša (Mohr 2023b, 167), toda po mitični razlagi²¹ je zanjo ključen začetek tridesetih let 17. stoletja, ko je na Bavarskem razsajala kuga. Oberammergau, zaščiten pred njo z gorami, naj je ne bi poznal, dokler je ni s sabo prinesel dninar, ki se mu je uspelo mimo vaških straž pretihotapiti domov k družini. Potem ko je v Oberammergau v kratkem času umrlo več kot 80 ljudi, so se vaščani zaobljubili: če jih bo Bog odrešil kuge, bodo vsakih deset let na oder postavili igro o Odrešenikovem življenju in smrti. Od leta 1634, ko v Oberammergau pasijon redno uprizarjajo, ga niso le dvakrat: leta 1770, ko so ga razsvetljenske bavarske oblasti prepovedale, in leta 1940, med drugo svetovno vojno. V zadnjih skoraj 400 letih so ga prestavili le nekajkrat – nazadnje leta 2020 zaradi pandemije bolezni COVID-19.

Najstarejše ohranjeno besedilo oberammergauske pasijonske tradicije je iz leta 1662, v naslednjih desetletjih in stoletjih pa so ga večkrat spremenili. Najbolj temeljito ga je leta 1750 predelal benediktinski pater Ferdinand Rosner (1709–1778), leta 1811 prav tako benediktinec Othmar Weis (1769–1843) in leta 1860 oberammergauski župnik Joseph Daisenberger (1799–1883). Njegova različica besedila je bila podlaga uprizoritev naslednjih sto let. Od leta 1990 vodi oberammergauske pasijonske igre Christian Stückl (1961–). Ta skuša Daisenbergerjevo besedilo oči-

²⁰ Ker naj bi bila »osnova nove ljudske igre /.../ duhovna igra« (Kuret 1934, 43; 70), je Kuret poleg omenjenih štirih besedil med letoma 1932 in 1942 objavil še okoli dvajset dram z duhovno vsebino. Pretežno gre za besedila nemških, flamskih in francoskih avtorjev iz 19. in 20. stoletja. Večina prevodov je izšla v knjižni zbirki *Ljudske igre*, ki jo je Kuret sprva urejal pri založbi Misijonska tiskarna, nato pa znotraj že omenjene lastne Založbe ljudskih iger (Kaučič in Čepeljnik 2023).

²¹ Za mit o Oberammergau in njegovem pasijonu glej Mohr 2023b, 168–170.

stiti antisemitskih elementov²² in v predstavah osvetliti družbenopolitično ozadje svetopisemskih dogodkov (Mohr in Stenzel 2023b, 2).

Če so oberammergauski pasijon sprva igrali na pokopališču pred cerkvijo, je leta 1830 zanj na severnem robu kraja nastalo gledališče, ki so ga pozneje – v letih 1890, 1900 in 1930 – vsakič znova povečali (2–3). V drugi polovici 19. stoletja je število gledalcev naraslo z okoli 45000 leta 1850 na okoli 174000 leta 1900 in se s tem več kot početverilo (Huber, Klinner in Lang 1990, 168–171). Ko je Thomas Cook (1808–1892), britanski podjetnik, v Oberammergau leta 1879 odprl poslovalnico svoje potovalne agencije, je ustvaril predpogoje za razvoj množičnega turizma (3). Leta 1900 so do kraja speljali železniško progo. Zanj so predvideli prve vlake na električni pogon v Nemčiji sploh (Mohr 2023a, 57).

Kot ugotavlja Julia Stenzel, je Oberammergau najpozneje od šestdesetih let 19. stoletja kraj, prostor in topos, ki ga po eni strani določa želja po duhovnem, po drugi pa prevzetost nad eksotičnim (Stenzel 2023, 208). Tu velja omeniti, da je Daisenberger že leta 1850 sovaščane pozival, naj sledijo pričakovanjem obiskovalcev in se navzven kažejo kot resna katoliška skupnost, ki je ujeta v času in predana svoji zaobljubi (Priest 2023, 41–42). Danes so tako oberammergauske pasijonske igre najbolj znan pasijon na svetu.²³ Z njim in zaradi njega ostaja Oberammergau prepoznavna blagovna znamka (Mohr in Stenzel 2023b, 10).

6. Meškov *Pasijon* in oberammergauske pasijonske igre iz leta 1910

V kakšnem razmerju so torej oberammergauske pasijonske igre in *Pasijon* Ksaverja Meška? Kako bi lahko uprizoritev, ki si jo je Meško ogledal 24. avgusta 1910, vplivala na njegovo dramo iz leta 1936? Ob domnevi, da prva ni izrazito odstopala od svoje besedilne predloge, si bomo ogledali, kje se Meškov *Pasijon* pomembno stika s tako imenovanim uradnim besedilom oberammergauskega pasijona, izdanim posebej za leto 1910.²⁴ Gre za besedilo Daisenbergerja, ki ga je odobrila oberammergauska občina (PIO). Po potrebi bomo v razpravo vključili še prvo uradno besedilo pasijona iz leta 1900 (Priest 2023, 45), ki vsebuje didaskalije (Daisenberger 1900),²⁵ in prav tako uradno, dvojezično – angleško govorečemu bralstvu namenjeno – izdajo iz leta 1910, ki vsebuje opise dogajanja na odru ter slikovno dokumentarno gradivo od takrat in iz leta 1900 (1910a).

²² Vplivna nevladna organizacija Ameriški judovski komite (AJC) je Stückludi tudi zaradi tega leta 2022 podelila priznanje Isaiah Award for Exemplary Interreligious Leadership (Eigenbetrieb Oberammergau Kultur 2022).

²³ Leta 2022, ko so potekale nazadnje – torej dvainštiridesetič po vrsti –, si jih je ogledalo okoli 412000 ljudi (Eigenbetrieb Oberammergau Kultur 2022).

²⁴ Besedilo nosi podnaslov *Celotno uradno besedilo, ki je bilo predelano za leto 1910 in na novo izdano s strani Občine Oberammergau* (PIO, 3).

²⁵ Prejšnje, neavtorizirane različice so bile na voljo šele od leta 1880 dalje, ko je novinar Wilhelm von Wymetal (1838–1896) objavil Daisenbergerjevo besedilo – tega je prej med obiski osmih predstav naskrivaj stenografiral. Kmalu zatem so nastali prvi angleški prevodi (Daisenberger 1880; Wyl 1880, V–VI; Shapiro 2000, 125).

Kot pove že podnaslov Meškovega *Pasijona – Velikonočni misterij v sedmih skrivnostih in s tremi predpodobami* –, sestavlja dramo sedem skrivnosti in tri predpodobe. Natančneje: prolog (P, 267), ki mu kot oblikovno zaokrožene enote sledijo tri predpodobe (268–276), njim pa *Trpljenje Gospodovo*, osrednji del *Pasijona*, ki ga sestavlja sedem skrivnosti²⁶ oziroma – dramaturško gledano – dramskih slik (277–310).²⁷

Prolog, ki je napisan v rimanih verzih, izvaja recitator. Ta najprej nagovarja nevidne angele in nebesa (»O sveta nebesa, zdaj se odprite, / o angeli božji, poglejte, strmite« [267]), nato pa občinstvo. Poziva ga, naj bo ob tem, kar bo videlo, čuteče (»O srca grešna, zdaj se omečite, / /... / ljubezen vroča / ožári [naj] dušo vam vso« [267]). Plaši ga (»o človek, zruši v trepetu se v prah! / /... / presune naj sveti vas [grešna srca] strah«) in svari, naj se pokesa (»solza kesanja grenko pekoča / napolni naj slednje oko« [267]). Nato se recitator obrne na nevidnega Jezusa. V svojem imenu in imenu občinstva ga hvali zaradi trpljenja, s katerim je odrešil človeštvo (»O hvaljen, slavljen naš Bog in Gospod / za svoje prebridko trpljenje, / ki grehov in zlobe je strlo vezi, / otelo peklà nas moči / in vsem nam prineslo rešenje. / Ponižno te molimo, Kristus Gospod, / pobožno častimo tvoj križev pot« [267]). Pove mu, da ga posnemajo (»na Golgoto ti skesano sledimo, / za tabo voljno svoj nesemo križ«), in da je trpljenja na tem svetu zaradi njega manj (»in ker ti z nami in v nas trpiš, / tem laže mi vse pretrpimo« [267]). Na koncu ga prosi usmiljenja (»le ti, o Gospod, usmiljen nam bodi«) in za vodenje v življenju (»po potih življenja brez greha nas vodi!« [267]).

Tako kot Meškov *Pasijon* prolog vsebuje tudi oberammergauski pasijon (PIO, 11–12) – v tem je nekoliko krajši in v nerimanih verzih. Medtem ko Meškov recitator občinstvo neposredno nagovarja le v prvem delu, se govorec oberammergauskega prologa nanj obrača ves čas in v prijaznejšem tonu. Tako ga najprej pozdravi (»Pozdravljeni vsi, ki vas je združila / ljubezen do Odrešenika, da bi mu žalujče sledili / na poti trpljenja / do kraja počitka v grobu.« [11]) in izpostavi njegovo složnost (»Tukaj se vsi počutijo kakor bratje, / kot apostoli Tistega, ki je trpel za vse!«), nato pa ga podobno kot Meškov recitator opomni, naj bo sočutno (»Njemu naj bodo / v soglasni hvaležnosti / namenjeni naši pogledi in srca«) in zbrano (»K Njemu naj bodo usmerjene vse naše misli« [12]). Na koncu govorec v luči nastanka oberammergauskega pasijona (»da bomo Večnemu poplašali dolg svete zaobljube«) občinstvo poziva k molitvi (»Molite, molite z nami« [12]).

Omenili smo prijaznejši ton v prologu oberammergauskega pasijona. Toda ob tem se moramo zavedati, da je prolog le del predigre, ki uvaja osrednje dramsko dogajanje. Predigra se začeneja z besedami: »V svetem se čudenju vrzi na tla, / od Boga prekleti, upognjeni rod!« (11) Če pa s prologom Meškovega *Pasijona* primer-

²⁶ V sistematični teologiji izraz 'skrivnost' označuje »neizčrpano resničnost Boga, ki se človeku milostno daje in razkriva v Jezusu Kristusu« (Faber 1998). Posamezne skrivnosti so lahko vsi dogodki iz Jezusovega življenja, kolikor jih razumemo kot »odrešenjsko-zgodovinsko konkretizacijo učlovečenja Boga« (Knop 2012).

²⁷ Izraz 'slika' povzemamo po Stanonik 2003, 265. Za vsebino Meškovega *Pasijona* in odnos te drame do njene svetopisemske predloge glej 265–267.

jamo ne zgolj oberammergauski prolog, temveč vso oberammergausko predigro, vidimo, da tako njen začetek kot začetek Meškovega prologa – prva Meškova poved se v celoti glasi: »O sveta nebesa, zdaj se odprite, / o angeli božji, pogledjte, strmite, / o človek, zruši v trepetu se v prah!« (P, 267) – zavzemata strog, ukazovalen ton. Podobnost tako ne obstaja le na ravni prologov, temveč tudi začetkov obeh pasijonov.

Kot že uvodoma rečeno, Meško v pismu Viktorju Smoleju med stvarmi, ki so vplivale na njegov *Pasijon*, izpostavlja oberammergauske predpodobe. V potopisu *Po stopinjah Gospodovih* tako izrecno omenja predpodobi, ki sta del tretjega prikaza, *Slovo v Betaniji* (PIO, 27–36), in vsebujeta spremna opisa „Mladi Tobija se poslovi od staršev“ (27–28) ter „Ljubeča zaročenka objokuje izgubo zaročenca“ (28–29).²⁸ Iz te predpodobe Meško celo navaja šest verzov, ki jih je, kot se zdi, sam prevedel.²⁹ Kakšen bi torej lahko bil vpliv oberammergauskih predpodob na njegov *Pasijon*?

Vsako izmed treh Meškovih predpodob sestavljata dramsko dogajanje (P, 268–270; 271–273; 275–276) in razlaga, s katero recitator nagovarja občinstvo (270; 273–274; 276). Dogajanje je napisano v prozi, razlage v rimanih verzih. In kako je s predpodobami v oberammergauskem pasijonu? Tu lahko v štirinajstih od skupno osemnajstih prikazov naštejemo enainvajset predpodob, v vsakem od njih eno (PIO, 18–19; 36–37; 53–54; 70–71; 87–88; 96–97; 104–105) ali dve (27–29; 46–47; 62–63; 76–78; 111–112; 116–117; 126).³⁰ Podobno kot pri Meškovem *Pasijonu* tudi vsako oberammergausko predpodobo – tehnično gledano – sestavljata dramski prizor in njegova tipološka razlaga. Toda v nasprotju z Meškom, pri katerem je dogajanje oblikovano bodisi kot monolog dramskih likov (P, 275–276) ali dialog med njimi (268–270; 271–273), so tukajšnji prizori žive slike, »v ekspresivni drži nastopajočih ustavljeno dogajanje na odru« (*Gledališki terminološki slovar* 2007, s.v. „živa slika“), ki sodi na mejo med slikarstvom in gledališčem (Brandl-Risi 2005).³¹ Kar zadeva razlage, so tako kot pri Mešku napisane v rimanih verzih. Toda z odra, kot gre razbrati iz njegovega lastnega opisa (»Kor pevec in žive slike v ozadju nas pripravijo na žalostno slovo z dvema predpodobama iz starega zakona« [Meško 1912, 138]), pa tudi iz uradnega besedila oberammergauskega pasijona za leto

²⁸ Ob spremnih opisih predpodob sta navedeni mesti iz Svetega pisma, na kateri se predpodobi nanašata: »Tob 5,32« [sic] (PIO, 27) in »Vp 5,17« [sic] (28).

²⁹ Domnevamo lahko, da je Meško poznal uradno besedilo oberammergauskega pasijona za leto 1910. Publikacijo, v kateri je izšlo in ki poleg urnika (OP, 5), cenika predstav (6), seznama sodelujočih (7–8), kratkega zapisa o zgodovini pasijona (9–10) in samega dramskega besedila (11–144) vsebuje podatke o Oberammergau in njegovi okolici (145–176), je bilo v času predstav mogoče kupiti.

³⁰ Kadar vsebuje prikaz eno predpodobo, to uvaja prolog, ki je hkrati prolog celotnega prikaza. Govorec prologa napoveduje tudi njeno vsebino. Predpodobi sledi tako imenovano dejanje (izvorno *Handlung*), sestavljeno iz več prizorov, ki tematizirajo Jezusov pasijon. Kadar prikaz vsebuje dve predpodobi, prvo izmed njiju prav tako uvaja prolog. V njem je večinoma napovedana tudi vsebina druge predpodobe (PIO, 45–46; 61; 76; 125), enkrat pa drugo predpodobo uvaja nov prolog (28). Predpodobama nato znova sledi dejanje. Shematično se predpodobe v prikaze torej umeščajo takole: prolog – predpodoba – dejanje; prolog – 1. predpodoba – 2. predpodoba – dejanje; 1. prolog – 1. predpodoba – 2. prolog – 2. predpodoba – dejanje.

³¹ Za zgodovinski razvoj živih slik glej Brandl-Risi 2005.

1900 (Daisenberger 1900, 17–18; 28; 50–51; 58–59; 79; 146), občinstvu niso bile posredovane v govornjeni obliki, temveč jih je skozi petje podajal zbor s solisti.

Oglejmo si še, kako blizu so si Meškove in oberammergauske predpodobe na vsebinski ravni. Prva Meškova predpodoba, ki nosi naslov *Kajn in Abel*, se dogaja na širni poljani. V prvem delu nastopata Kajn in Abel, v drugem Adam in Eva. Prvi del, v katerem brata darujeta Bogu, se konča s Kajnovim umorom Abela, po katerem starejši brat zbeži. V drugem delu Adam in Eva odkrijeta sinovo truplo. Ko spoznata, da je morilec Kajn, objokujeta svojo nesrečo. Predpodobo sklepa recitator, ki tipološko povezuje njen prvi del z Jezusovim pasijonom: tako kot je Abela ubil Kajn, njegov lastni brat, je Jezusa v smrt poslalo njegovo lastno ljudstvo. Če si zdaj ogledamo oberammergauski pasijon, vidimo, da je v predpodobi s spremnim opisom »Bratomorilec Kajn, ki ga peče vest, nemirno in bežeč blodi po zemlji«,³² ki je del desetega dejanja, Kajn prav tako omenjen.³³ Toda medtem ko Meško izpostavlja Kajnov bratomor, je tukaj pozornost namenjena njegovemu tavanju po umoru in tipološki povezavi s tavanjem Juda Iškarijota, potem ko je ta izdal Jezusa (PIO, 87–88).³⁴

Druga Meškova predpodoba z naslovom *Abraham daruje sina Izaka* je postavljena na hrib Morija in obravnava Abrahamovo daritev sina, ki jo tik pred izvršitvijo prepreči angel. Izak ima svoje mesto tudi v oberammergauskem pasijonu, in sicer v predpodobi s spremnim opisom »Izak, predviden za žrtev, se otovorjen z drvni vzpenja na hrib«,³⁵ ki je del petnajstega dejanja. Na prvi pogled gre tu za drugačen poudarek kot v Meškovi predpodobi, saj dogajanje na Moriji sploh ni tematizirano (PIO, 126). Toda Meškov Izak izreče tudi naslednje: »Že ko sem nesel butaro drv sem gor na hrib, sem pod njo kar omagoval.« (P, 271) V tem pogledu ne preseneča, da Meškova in oberammergauska predpodoba vsebujeta isto tipološko povezavo: tako kot je Izak nosil težko breme – konkretno drva za žgalno daritev – na Morijo, je Jezus takšno breme, križ, nosil na Kalvarijo oziroma Golgoto. Pri Mešku se to glasi takole: »O človek, postoj zdaj in v srcu premisli to: / Pod težkim bremenom Izak gre na goró. / Ob gori Moriji Kalvarija stoji. / In glej, dve tisočletji pozneje bo / na to goró nekdo drug nesel tovor svoj težki; / Sin božji, da na lesu smrt za nas pretrpi.« (P, 273) V oberammergauski predpodobi pa beremo: »Tako kot je Izak sam nosil / drva za žgalno daritev na Morijo, / se bo Jezus, otovorjen s križem, / opotekal proti Golgoti.« (PIO, 126)³⁶

³² Ob spremnem opisu predpodobe je navedeno mesto iz Svetega pisma, na katero se predpodoba nanaša: »1 Mz 4,10-17« [sic] (PIO, 87).

³³ V dvojezični izdaji uradnega besedila oberammergauskega pasijona za leto 1910 lahko preberemo, da Kajn v tej predpodobi tudi nastopa: »[Ž]iva slika / ... / prikazuje Kajnov obup. Kajn, visok, temen in krepak moški, oblečen v leopardovo kožo, spuščča težko vejo, s katero je umoril brata. Abel, v ovčji koži, leži mrtev z grdo rano na desnem sencu. Kajn se z desnico drži za čelo, ki bo dobilo Božje znamenje.« (Daisenberger 1910b, 235) Za fotografijo žive slike iz leta 1900 glej prav tam, 50.

³⁴ Kajn in Juda sta omenjena že v prologu desetega prikaza (PIO, 87).

³⁵ Ob spremnem opisu predpodobe je navedeno mesto iz Svetega pisma, na katero se predpodoba nanaša: »1 Mz 22,1-10« (PIO, 87). Izak je sicer omenjen že v prologu petnajstega prikaza (PIO, 125).

³⁶ Dobesedni prevod. V dvojezični izdaji uradnega besedila oberammergauskega pasijona za leto 1910

Zadnja Meškova predpodoba z naslovom *Dobri pastir* se odvija v pokrajini, porasli s trnjem in grmovjem. V nasprotju s pričakovanji se njen prvi del ne nanaša izrecno na Staro zavezo, drugi pa se sploh ne. V prvem delu nastopa pastirček, ki požrtvovalno kliče in išče izgubljeno ovčico. Čeprav na podobo dobrega pastirja večkrat naletimo že v Stari zavezi (Ps 23; Jer 23,1-4; Ezr 34,11-16), jo običajno povezujemo z Evangelijem po Janezu, natančneje s Priliko o dobrem pastirju, v kateri Jezus dvakrat izjavi: »Jaz sem dobri pastir.« (Jn, 10,11.14) V drugem delu Meškove predpodobe nastopa Juda Iškarjot, ki se potem, ko pastirčkovi klici v daljavi utihnejo, nemo in iz obupa obesi. Recitator nato izgubljeno ovčico poveže z občinstvom (»O grešnik, ta izgubljena ovca si ti!« [P, 276]). Pozove ga, naj ne obupa kot Juda, temveč zaupa v Dobrega pastirja. V oberammergauskem pasijonu bomo takšno povezavo iskali zaman. Vseeno pa ne gre spregledati, da je že v zgoraj omenjeni predpodobi desetega prikaza omenjena tudi Judova smrt: »Juda, ki ga vest žene v blaznost, / ki ga bičajo vse furije besa, / leta naokoli brez predaha / in ne najde več miru. / Dokler ga, ah, ne zagrabi obup / in v divji naglici odvrže / neznošno težko breme življenja.« (PIO, 87)³⁷

Ob primerjavi Meškovih predpodob z oberammergauskimi lahko sklenemo, da se njihova podobnost kaže tako na formalni kot na vsebinski ravni. Kot oblikovno zaokrožene enote tako Meškove kot oberammergauske predpodobe vsebujejo dramsko dogajanje in razlage, napisane v rimanih verzih. Poleg tega se vse Meškove predpodobe najmanj delno vsebinsko prekrivajo z oberammergauskimi.

Za končno oceno o vplivu oberammergauskega pasijona na Meškov *Pasijon* moramo pod drobnogled vzeti le še *Trpljenje Gospodovo*, osrednji del *Pasijona* s sedmimi skrivnostmi, in oberammergauska dejanja. Teh je sedemnajst in so sestavni del vsakega razen zadnjega med osemnajstimi prikazi. Kje prihaja do omembe vrednih prekrivanj?

Če si ogledamo Meškove skrivnosti, vidimo, da obravnavajo Jezusov pasijon od njegovega slovesnega prihoda v Jeruzalem do njegove smrti. Enako velja tudi za prvih šestnajst dejanj oberammergauskega pasijona, medtem ko zadnje, sedemnajsto dejanje, ki vsebuje spremni opis »Jezus vstane – Stražarji groba« (PIO, 141), obravnava Jezusovo vstajenje. Ker imamo v obeh primerih opravka s pasijonsko igro, takšno ujemanje ne preseneča. Tisto, kar vzbuja pozornost, je ujemanje besedilnih mest, ki od svetopisemske predloge vsebinsko odstopajo.

Prvič je to ob tretji skrivnosti Meškovega *Pasijona*, ki nosi naslov *Peter Jezusa zataji*. Njen začetek je zasnovan kot pogovor o Jezusu med rimskimi vojaki, ki na Kajfovem dvorišču stojijo ob ognju in se grejejo (P, 286–287). Podobno velja za deveto dejanje oberammergauskega pasijona s spremnim opisom »Kristusa odvedejo h Kajfu, ki ga zasliši in obsodi na smrt. Peter ga zataji, služabniki zasramujejo in tepejo«, le da tukaj pogovor ne poteka med vojaki, temveč judovskimi stražarji (PIO, 83–84).

lahko preberemo, da Izak v tej predpodobi tudi nastopa: »[Živa slika] prikazuje Izaka, ki drva, s katerimi naj bi bil sežgan, nosi po bregu navzgor na hrib Morija /.../.« (Daisenberger 1910b, 315)

³⁷ Dobesedni prevod. Juda je sicer omenjen že v prologu desetega prikaza (PIO, 86–87).

Četrto Meškovo skrivnost z naslovom *Juda*, pa tudi deseto oberammergausko dejanje, ki ga spremlja opis »Zbrani véliki zbor potrdi smrtno kazen, ki so jo izrekli Kristusu. – Juda pride poln kesanja na posvet zbora, odvrže trideset srebrnikov, obupano odide in se obesi«, uvaja in sklepa Judov monolog o njegovem brezupnem položaju (P, 290; 292; PIO, 88; 94–95).

V peti Meškovi skrivnosti, naslovljeni *Jezus pred Pilatom*, je več besedilnih mest, ki jih lahko primerjamo z oberammergauskim pasijonom. Mednje najprej sodi pogovor med Kajfo in stotnikom, po katerem slednji odide prihod duhovnikov navjavit Pilatu (P, 293–294). V enajstem oberammergauskem dejanju, ki vsebuje spremni opis »Kristusa odpeljejo k Pilatu, pred katerim ga obtožujejo duhovniki. – Pilat ga spozna za nedolžnega in pošlje k Herodu«, enako stori tudi Kvintus po pogovoru z rabijem (PIO, 97). Tako v peti Meškovi skrivnosti kot v enajstem oberammergauskem dejanju naletimo na pogovor med Kajfo in duhovniki oziroma člani zbora, ki mu zatrdijo, da ne bodo odnehali v zahtevi po Jezusovi smrti (P, 294; PIO, 97–98). Tako pri Mešku kot v enajstem oberammergauskem dejanju Kajfa slovesno pozdravi Pilata, Jezusa pa obtoži, da je kršil svete zakone (P, 294; PIO, 98). Tako peta Meškova skrivnost kot enajsto oberammergausko dejanje vsebujeta pogovor med Kajfo, duhovniki oziroma člani zbora in Pilatom, v katerem ti slednjemu povedo, da se je Jezus pretvarjal, da je Božji Sin (P, 294; PIO, 99), medtem ko je v resnici hujskač (P, 295; PIO, 99). Pilat jim odgovarja, da ni o Jezusu slišal ničesar slabega (P, 295; PIO, 99). Pri tej Meškovi skrivnosti se Pilat izrecno strinja s stotnikom, ki meni, da se želijo duhovniki Jezusa znebiti le zato, ker jim je napoti (P, 297). V enajstem oberammergauskem dejanju Pilat glede tega enako odločno pritrди Meli in Silvusu (PIO, 102). Nenazadnje v peti Meškovi skrivnosti Herod po pripovedovanju Kajfe Jezusa razglasi za norca (P, 297) in ga v dvanajstem dejanju oberammergauskega pasijona s spremnim opisom »Herod zasmehuje Kristusa in ga pošlje nazaj k Pilatu« dvakrat označi za kralja norcev (PIO, 108).

V šesti Meškovi skrivnosti, ki nosi naslov *Križev pot*, pa tudi v petnajstem oberammergauskem dejanju, ki ga spremlja opis »Kristus, ki ga otovorjenega s križem peljejo na Golgoto, sreča užaloščeno mater. – Simona iz Cirene prisilijo, da prevzame križ; – Jeruzalemske žene objokujejo Jezusa«, najprej nastopajo Marija, Janez in Magdalena (P, 303; PIO, 126), pozneje pa Veronika (P, 304–305; PIO, 129). Na koncu te skrivnosti in petnajstega oberammergauskega dejanja Marija, Janez in Magdalena sklenejo, da bodo Jezusu sledili na Kalvarijo oziroma Golgoto (P, 305; PIO, 131).

Tudi v zadnji, sedmi Meškovi skrivnosti, naslovljeni *Na Kalvariji*, najdemo več besedilnih mest, primerljivih z oberammergauskim pasijonom. V tej skrivnosti pošlje Kajfa Gamaliela in Sadoka k Pilatu s prošnjo, naj ta popravi napis na Jezusovem križu (P, 306; PIO, 133), v šestnajstem oberammergauskem dejanju, ki vsebuje spremni opis »Jezusa, pribitega na križ, dvignejo. – Zasmehovanje. – Jezusove zadnje besede in smrt. – Snemanje s križa. – Ukrep Judov za stražo groba. – Pogreb Jezusovega trupla«, pa Kajfa k Pilatu z istim namenom pošlje rabija in Sarasa (PIO, 133). Tako v sedmi Meškovi skrivnosti kot tudi v šestnajstem oberammergauskem dejanju je pogovor med četnikom, prvim vojakom, drugim vojakom

in tretjim vojakom oziroma Katilino, Faustusom, Agripo in Nerom, ki žrebajo za Jezusovo obleko – glede na svetopisemsko predlogo, kjer vojaki niso poimenovani (Lk 23,34; Jn 19,23-24) – precej daljši (P, 306–307; PIO, 133–134). Tako v tej Meškovi skrivnosti kot v šestnajstem oberammergauskem dejanju se Jezus na križu obrne na Janeza in v skladu s svetopisemsko predlogo (Jn 19,26-27) na Marijo. Pri Mešku prepozna veliko naklonjenost Janez (»Blagi Učenik, še v smrtni uri in v največjem trpljenju mi izkazuješ posebno ljubezen« [P, 308]), v oberammergauskem dejanju pa Marija (»Še medtem ko umiraš, skrbiš za svojo mater!« [PIO, 135]). Medtem ko se v sedmi Meškovi skrivnosti od Pilata vrnete Gamaliel in Sado, ki Kajfi poročata o Pilatovem odzivu na njegovo prošnjo (P, 308), v šestnajstem oberammergauskem dejanju to storita rabi in Saras (PIO, 134). V tej Meškovi skrivnosti se na Jezusov vzklik, zakaj ga je Bog zapustil (Mt 27,46; Mr 15,34), odzoveta duhovnik in drugi duhovnik (P, 308–309), v šestnajstem oberammergauskem dejanju pa farizeji, ljudstvo in Kajfa (PIO, 135). Tako kot se pri Mešku na Jezusovo izjavo, da je žejen (Jn 19,28), odzove vojak Longin (P, 308–309), to v šestnajstem oberammergauskem dejanju stori stotnik (PIO, 135). In nenazadnje: tako kot se v sedmi Meškovi skrivnosti ob potresu po Jezusovi smrti (Mt 27,51) prestraši duhovnik (»*ves drhti, se z rokami lovi po zraku*«): Strahota! Zemlja se giblje in guga, da skoraj stati ne morem.«) in obenem poziva ljudstvo, naj čim prej odide (»Bežimo! Bežimo!« [P, 309]), se v šestnajstem oberammergauskem dejanju ob potresu prestraši več Judov, med njimi tako rekoč na enak način Zarobabel (»Oh! Še vedno me trese po vseh udih.«), k čimprejšnji zapustitvi prizorišča pa pozivata Gadi (»Pridite, sosedje! Sam ne bom več ostal na tem groznem mestu.«) in Helon (»Ja, pojdemo domov! Bog nam bodi milosten!« [PIO, 135]).

Povzamemo lahko, da se sedem skrivnosti Meškovega *Pasijona* in prvih šestnajst dejanj oberammergauskega pasijona ujema na številnih besedilnih mestih, ki vsebinsko odstopajo od svetopisemske predloge. Pri tem gre za razširitev snovi (na primer pogovor Kajfe z duhovniki oziroma člani zbora, ki mu zatrdijo, da ne bodo odnehali z zahtevami po Jezusovi smrti), ki je dvakrat (tj. Judov monolog o njegovem brezupnem položaju ter nastop Marije, Janeza in Magdalene na začetku in koncu Meškove skrivnosti oziroma oberammergauskega dejanja) tudi v dramaturškem smislu enako oblikovana.

7. Notni zapis iz prve izdaje Meškovega *Pasijona*

Med obravnavo Meškovega *Pasijona* smo se doslej opirali na dramsko besedilo, ki ga je uredil in z opombami opremil Viktor Smolej, leta 1960 pa je izšlo v Meškovem *Izbranem delu*. Toda ta sicer najbolj reprezentativna izdaja ne vsebuje notnega zapisa, ki ga najdemo v prvi izdaji *Pasijona* iz leta 1936. O čem govorimo?

Zadnjo, sedmo Meškovo skrivnost sklence recitator, ki tako kot na začetku, v prologu *Pasijona*, v rimanih verzih nagovori občinstvo. Spet ga pozove, naj pokaže čustva (»omehča naj se ti trdo srce«), se pokesa (»trkaj na prsi resnično skesano« [P, 309]) in Jezusa prosi usmiljenja (»prosi: ›O Jezus, naj bo oprano / s krvjo

tvojo moje zadolženje. / Jaz grešnik! O Jezus, usmiljenje! [⋀]« [309–310]). Recitator nato poklekne in se podobno kot že v prologu v svojem imenu in imenu občinstva Jezusu zahvali za njegovo odrešenjsko trpljenje. Prosi ga, naj nam nakloni večnost, in ga slavi: »Zahvala, o Jezus, božji Sin, / naj bode iz naših src ti globin / za tvoje prebridko trpljenje vse, / ki zbrisalo naše je dolge. / Naj tvoja presveta kri nas kropi, / za večno življenje naj nas živi! / Aleluja, aleluja, aleluja, aleluja!« (310)

V izdaji iz leta 1936 je zadnjih – pravkar navedenih – sedem verzov opremljenih z Meškovo opombo, da jih je »zelo lepo uglasbil č. g. Vinko Vodopivec« (Meško 1936, 66) (1878–1952). Meško obenem predlaga, naj v krajih, kjer deluje kak »dobar pevski zbor«, te verze, potem ko jih bo izrekel recitator, tudi zapojejo, »da bo konec tem veličastnejši« (66). Na naslednjih dveh straneh je objavljena Vodopivčeva partitura pesmi *Zahvala, o Jezus*, napisane za mešani zbor ([67]–[68]).

Meško si je torej za uprizoritev *Pasijona* zamislil veličasten konec, ki naj ga tam, kjer je možno, izvede zbor. Takšen konec vsebuje tudi oberammergauski pasijon. Njegov zadnji, osemnajsti prikaz sklence zbor, ki ob živi sliki z naslovom *Triumf in poveličanje Kristusa* nastopi z alelujo.³⁸ V dvojezični izdaji uradnega besedila pasijona lahko preberemo, naj pevci in pevke zadnji verz odpojejo »s tolikšno vnemo, kot da ne bi bili pred tem že kakšnih dvajsetkrat na odru« (Daisenberger 1910a, 355).³⁹

8. Sklep

Izhajajoč iz izjave Ksaverja Meška, da so na njegov *Pasijon* vplivale oberammergauske pasijonske igre, ki si jih je v živo ogledal leta 1910, smo njegovo dramo primerjali z uradnim besedilom oberammergauskega pasijona, izdanim posebej za tisto leto. Ocena Tineta Debeljaka, da gre pri *Pasijonu* preprosto za oberammergauske prizore, prilagojene manjšim odrom, se zdi po tem prenačljiva. Vseeno pa posamezne možne vplive oberammergauskega pasijona tako na formalni kot na vsebinski ravni ugotavljamo skozi celoten Meškov *Pasijon*. Ti se kažejo že z vpeljavo prologa na začetku drame, kjer recitator v strogem, ukazovalnem tonu neposredno nagovarja občinstvo in ga poziva k sočutju in zbranosti. Poleg tega možne vplive zaznavamo ob predpodobah, ki jih kot tiste v oberammergauskem pasijonu sestavljata dramski prizor in tipološka razlaga – in ki se z oberammergauskimi vsaj delno prekrivajo tudi vsebinsko. Osrednji del Meškovega *Pasijona* vsebuje številna besedilna mesta, kjer je svetopisemska snov razširjena in oblikovana na enak način kot v oberammergauskem pasijonu. Nenazadnje na tega spominja tudi veličasten konec z nastopom pevskega zbora, ki zapoje alelujo.

³⁸ Glasbo za oberammergauski pasijon je napisal Rochus Dedler (1779–1822) (PIO, 10). Za alelujo kot hvalnico z refrenom: »Aleluja!« glej Pfisterer 2013.

³⁹ V primerjavi s koncem Meškovega *Pasijona* se besedilo zbora na koncu oberammergauskega pasijona sicer veliko bolj osredotoča na Jezusovo vstajenje. Toda nekaj verzov – tako kot Meškova in Vodopivčeva pesem – izrecno tematizira tudi njegovo odrešenjsko trpljenje: »Hvaljen, ki si dal na daritvenem oltarju / življenje za nas. / Odkupil si nas, / le zate živimo in umremo!« (PIO, 144 [dobesedni prevod])

Kratici

P – Meško 1960 [*Pasijon*].

PIO – Daisenberger 1910b [*Passionsspiel in Oberammergau*].

Reference

- Bergmann, Rolf.** 1984. Spiele, Mittelalterliche geistliche. V: Klaus Hanzog in Achim Masser, ur. *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Zv. 4, 65–100. Berlin: De Gruyter.
- Bergmann, Rolf, in Stefanie Stricker.** 1994. Zur Terminologie und Wortgeschichte des Geistlichen Spiels. V: Ulrich Mehler, ur. *Mittelalterliches Schauspiel: FS für Hansjürgen Linke zum 65. Geburtstag*, 49–77. Amsterdam: Rodopi.
- Bernhart, Toni.** 2023. ‚Volksschauspiel‘ as Trade Mark: the Oberammergau Passion Play as a Paradigm of Imagined Folk Play. V: Jan Mohr in Julia Stenzel, ur. *Politics of the Oberammergau Passion Play: Tradition as Trademark*, 108–119. London: Routledge.
- Brandl-Risi, Bettina.** 2005. Tableau vivant. V: Erika Fischer-Lichte, Doris Kolesch in Matthias Warstat, ur. *Metzler Lexikon Theatertheorie*, 325–327. Stuttgart: Metzler.
- Crowe, Sinead.** 2013. *Religion in contemporary German drama: Botho Strauss, George Tabori, Werner Fritsch, and Lukas Bärfuss*. Rochester: Camden House.
- Daisenberger, Joseph Alois.** 1880. *Der Text des Passionsdrama's*. V: Wilhelm Wyl, ur. *Maitage in Oberammergau: eine artistische Pilgerfahrt*, 1–100. Zürich: Schmidt.
- . 1900. *Offizieller Gesamt-Text des Oberammergauer Passions-Spieles: zum ersten Male nach dem Manuskripte des H. H. Geistl. Rates J. A. Daisenberger im Druck veröffentlicht*. München: Korff.
- . 1910a. *The Passion Play at Ober Ammergau 1910: the Complete Official German Text of the Play*. London: Stead.
- . 1910b. *Das Passions-Spiel in Oberammergau: ein geistliches Festspiel in drei Abteilungen mit 24 lebenden Bildern: offizieller Gesamttext für das Jahr 1910 überarbeitet und neu herausgegeben von der Gemeinde Oberammergau*. München: Verlag der Gemeinde Oberammergau.
- Debeljak, Tine.** 1965. Ob smrti pisatelja Franca Ksaverja Meška. V: Miloš Stare, Joško Krošelj, Pavel Fajdiga in Slavimir Batagelj, ur. *Svobodna Slovenija*, 106–112. Buenos Aires: Svobodna Slovenija.
- Dohmen, Christoph, in Erwin Dirscherl.** 2001. Typologie. II. Biblisch-theologisch. V: Kasper 1993–2001, 10:321–323.
- Dünninger, Eberhard.** 1990. Kontinuität und Erneuerung in bayerischen Passionsspielen im 19. und 20. Jahrhundert. V: Michael Henker, Eberhard Dünninger in Evamaria Brockhoff, ur. *Hört, sehet, weint und liebt: Passionsspiele im alpenländischen Raum*, 75–80. München: Haus der Bayerischen Geschichte.
- Eigenbetrieb Oberammergau Kultur.** 2022. Passionsspiele Oberammergau. <https://www.passionsspiele-oberammergau.de/de/spiel/historie/2> (pridobljeno 1. 5. 2023).
- . 2022. Christian Stückl erhält den Isaiah Award des American Jewish Committee. Passionsspiele Oberammergau. 3. 8. <https://www.passionsspiele-oberammergau.de/de/news/detail/6a1449d4-1301-11ed-a636-0242ac1b0012> (pridobljeno 1. 5. 2023).
- Faber, Eva-Maria.** 1998. *Mysterium: III. Systematisch-theologisch*. V: Kasper 1993–2001, 7:579–581.
- Feuchtwanger, Lion.** 1910a. Oberammergau. *Die Schaubühne* 6, št. 15:394–398; 16:424–428.
- . 1910b. Oberammergau 1910. *Die Schaubühne* 6, št. 22–23:597–600.
- Finžgar, Fran Saleški.** 2011. Pasijon: trpljenje in smrt Jezusa Kristusa. V: Alojzij Pavel Florjančič, ur. *Pasijonski doneski*, 99–131. Škofja Loka: Muzejsko društvo Škofja Loka.
- Fischer-Lichte, Erika.** 1990. *Geschichte des Dramas: Epochen der Identität auf dem Theater von der Antike bis zur Gegenwart*. Zv. 1. *Von der Antike bis zur deutschen Klassik*, Tübingen: Francke.
- Florjančič, Alojzij Pavel.** 2011. Finžgarjev pasijon in duhovna drama pri Slovencih v 19. stoletju. V: *Pasijonski doneski*, 133–142. Škofja Loka: Muzejsko društvo Škofja Loka.
- Freljih, Marko.** 2013. *Terra sancta 1910: največje slovensko romanje v Sveto deželo*. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem.
- Gabrič, Aleš.** 2010. Družbena in družabna vloga gledališke dejavnosti na Slovenskem v 20. stoletju. V: Barbara Sušec Michieli, Blaž Lukan in Maja Šorli, ur. *Dinamika sprememb v slovenskem gledališču 20. stoletja*, 15–88. Ljubljana: AGRFT.
- Gajek, Bernhard.** 1993. Oberammergau und Ludwig Thoma: Überlegungen zur Bedeutung

- eines Geburtsortes. V: Dieter Albrecht in Dirk Götschmann, ur. *Forschungen zur bayerischen Geschichte: Festschrift für Wilhelm Volkert zum 65. Geburtstag*, 293–319. Frankfurt na Majni: Lang.
- Gerst, Wilhelm C.**, ur. 1924. *Gemeinschaftsbühne und Jugendbewegung*. Frankfurt na Majni: Verlag des Bühnenvolksbundes.
- Gledališki terminološki slovar**. 2007. Uredili Marjeta Humar, Barbara Sušec Michieli, Katarina Podbevšek in Slavka Lokar. Ljubljana: Založba ZRC.
- Gregorin, Edvard**. 1935. *V času obiskanja: osem postaj o Jezusovem poslanstvu*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Gregorin, Edvard, in Roman Tominec**. 2012. I. N. R. I.: Iezus Nazarenus Rex Iudaeorum. V: Alojzij Pavel Florjancič, ur. *Pasijonski doneski*, 49–108. Škofja Loka: Muzejsko društvo Škofja Loka.
- Gutzen, Dieter**. 1979. Aspekte des religiösen Dramas im 20. Jahrhundert. V: Heimo Reinitzer, ur. *Aspekte des religiösen Dramas: Vorträge*, 117–132. Hamburg: Wittig.
- Harris, John Wesley**. 1992. *Medieval theatre in context: an Introduction*. London: Routledge.
- Huber, Otto, Helmut W. Kliner, in Dorothea Lang**. 1990. Die Passionsaufführungen in Oberammergau in 101 Anmerkungen. V: Michael Henker, Eberhard Dünninger in Evamaria Brockhoff. München, ur. *Hört, sehet, weint und liebt: Passionsspiele im alpenländischen Raum*, 163–179. Regensburg: Haus der Bayerischen Geschichte.
- Javor Briški, Marija**. 2003. Ksaver Meškos ‚Henrik gobavi vitez‘: ein Werk im Spannungsfeld zwischen Hartmanns von Aue Erzählung ‚Der arme Heinrich‘ und Paul Claudels Mysterium ‚L'Annonce faite à Marie‘. V: Mira Miladinović Zalaznik, ur. *Germanistik im Kontaktraum Europa*. Zv. 2. *Beiträge zur Literatur*, 205–227. Ljubljana: Oddelek za germanistiko z nederlandistiko in skandinavistiko Filozofske fakultete.
- Kasper, Walter**, ur. 1993–2001. *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. izdaja. Freiburg: Herder.
- Kaučič, Ksenija, in Mihael Čepeljnik**, ur. 2023. Ljudski oder. Slovenski gledališki inštitut. <https://www.slogi.si/knjiznica/gledaliske-revije/ljudski-oder> (pridobljeno 1. 5. 2023).
- Knop, Julia**. 2012. Mysterien des Lebens Jesu. V: Wolfgang Beinert in Bertram Stubenrauch, ur. *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, 488–490. Freiburg: Herder.
- Koblar, France**. 1939. Slovensko leposlovje od l. 1918–1938. V: Jože Lavrič, Josip Mal in France Stele, ur. *Spominski zbornik Slovenije: ob dvajsetletnici Kraljevine Jugoslavije*, 264–274. Ljubljana: Jubilej.
- . 1954. Od naturalizma do simbolizma: razvoj motivike in oblike. V: *Novejša slovenska drama: naturalizem – simbolizem*, 231–312. Ljubljana: DZS.
- . 2013. Meško, Franc Ksaver (1874–1964). Slovenska biografija. 7. 11. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi362730/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 1. 5. 2023).
- Koren, Evald**. 1996. Meško, Franc Ksaver. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 296–297. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ksaver Meško: Pasijon**. 1936. *Književni glasnik* 3, št. 1:12–13.
- Kuret, Niko**. 1931. Kaj bo s teatrom? *Dom in svet* 44, št. 5–6:193–214.
- . 1934. *Pravi ljudski oder: smernice našemu igranju*. Kranj: Založba ljudskih iger.
- . 1934a. *Slovenski pasijon: prolog, predigra, štirinajst slik in zaključni zbor*. Kranj: Založba ljudskih iger.
- . 1981. *Duhovna drama*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Meško, Ksaver**. 1912. Po stopinjah Gospodovih: spomini na slovensko jeruzalemsko romanje v l. 1910. *Slovenske večernice za pouk in kratek čas* 66:77–145.
- . 1936. *Pasijon: velikonočni misterij v sedmih skrivnostih in s tremi predpodobami*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- . 1960. *Pasijon: velikonočni misterij v sedmih skrivnostih in s tremi predpodobami*. V: Viktor Smolej, ur. *Izbrano delo*. zv. 5. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Mohr, Jan**. 2023a. Pilgrims and Tourists: on the Journey to the Passion Play. V: Mohr in Stenzel 2023a, 53–69.
- . 2023b. Work on Myth, Work on the Institution: on Narrating Oberammergau (19th–21st Centuries). V: Mohr in Stenzel 2023a, 167–182.
- Mohr, Jan in Julia Stenzel**, ur. 2023a. *Politics of the Oberammergau Passion Play: Tradition as Trademark*. London: Routledge.
- Mohr, Jan, in Julia Stenzel**. 2023b. How to Become a Trademark: an Introduction. V: Mohr in Stenzel 2023a, 1–15.
- Müller, Jan-Dirk**. 2000. Kulturwissenschaft historisch: zum Verhältnis vom Ritual und Theater im späten Mittelalter. V: Gerhard Neumann in Sigrid Weigel, ur. *Lesbarkeit der Kultur: Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, 53–77. München: Fink.
- . 2007. Osterspiel. V: Harald Fricke, ur. *Realexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Zv. 2, 775–777. Berlin: De Gruyter.

- Nies, Fritz.** 1988. Für die stärkere Ausdifferenzierung eines pragmatisch konzipierten Gattungssystems. V: Christian Wagenknecht, ur. *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft: Akten des IX. Germanistischen Symposions der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, 326–336. Stuttgart: Metzler.
- Oglas za Ljudski oder.** 1935–1936. *Ljudski oder* 3, št. 3–4: [zunanja stran zadnje platnice].
- Oven, Anton.** 1934. *Ksaver Meško: njegov razvoj v življenju in literarnem udeleževanju*. Maribor: Tiskovna založba.
- Pfisterer, Andreas.** 2013. Alleluia. V: Günther Massenkeil in Michael Zywiets, ur. *Lexikon der Kirchenmusik*. Zv. 1, 52–53. Laaber: Laaber Verlag.
- Polheim, Karl Konrad.** 1990. Passionsspiele in Steiermark und Kärnten. V: Michael Henker, Eberhard Dünninger in Evamaria Brockhoff, ur. *Hört, sehet, weint und liebt: Passionsspiele im alpenländischen Raum*, 33–41. München: Haus der Bayerischen Geschichte.
- . 1998. Passionsspiele. V: Kasper 1993–2001, 7:1430.
- Priest, Robert D.** 2023. Tradition, Authority and Autonomy at the Oberammergau Passion Play, 1860 and 1890. V: Mohr in Stenzel 2023a, 36–49.
- Rolland, Romain.** 1903. *Le théâtre du peuple*. Pariz: Cahiers de la quinzaine.
- Schulze, Ursula.** 2007. Geistliches Spiel. V: Klaus Weimar, ur. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Zv. 1, 683–688. Berlin: De Gruyter.
- Shapiro, James.** 2000. *Oberammergau: the Troubling Story of the World's Most Famous Passion Play*. New York: Vintage Books.
- Slodnjak, Anton.** 1974. Slovstveni obraz Ksaverja Meška: spominska beseda na strokovnem posvetovanju slavistov v Slovenj Gradcu ob stoletnici rojstva Ksaverja Meška. *Prostor in čas* 6, št. 5–6:252–257.
- Smolej, Viktor.** 1960. Opombe. V: Ksaver Meško. *Izbrano delo*. Zv. 5. Celje: Družba sv. Mohorja.
- . 1975. Spremnna beseda. V: Ksaver Meško. *Legende o sv. Frančišku*. Celje: Mohorjeva družba v Celju.
- Stanonik, Marija.** 2003. Svetopisemska motivika v slovenskem leposlovju 19. in 20. stoletja. *Slavistična revija* 51 [kongresna številka]:261–307.
- Stenzel, Julia.** 2023. »What Kind of Man Must This Christ Be?« A Male Body and Its Remains, Oberammergau, 1890. V: Mohr in Stenzel 2023a, 208–224.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod.** 2020. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Šuster, Andrej.** 1934. *Igra o izgubljenem sinu: v prologu in sedmih nastopih*. Kranj: Založba ljudskih iger.
- . 1935. *Božična igra*. Kranj: Založba ljudskih iger.
- . 1937. *Igra o Kristusovem trpljenju*. Kranj: Založba ljudskih iger.
- Thoma, Ludwig.** 1968. *Erinnerungen*. V: Albrecht Knaus, ur. *Gesammelte Werke*. Zv. 1. München: Piper.
- Vresnik, Primož.** 1998. Ksaver Meško (1874–1964). *Borec* 50, št. 564:54–61.
- Wyl, Wilhelm.** 1880. An den Leser. V: *Maitage in Oberammergau: eine artistische Pilgerfahrt*, v–vii. Zürich: Schmidt.

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 719—737

Besedilo prejeto/Received:10/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 27-772(497.4Ljubljana):303.62

DOI: 10.34291/BV2023/03/Visocnik

© 2023 Visočnik, CC BY 4.0

Julijana Visočnik

**‘Anketiranje’ v prvi polovici 19. stoletja:
vprašalnice nadvojvode Janeza in njihov vpliv
na škofa Avgušтина Gruberja ter Georga Götha**
*“Surveying” in the First Half of the 19th Century:
Questionnaires of the Archduke John and Their Im-
pact on the Bishop Augustin Gruber and Georg Göth*

Povzetek: V letu 2021 so v okviru AES 43 izšli vsi ohranjeni topografsko-zgodovinski opisi župnij Ljubljanske škofije. Župniki oz. kaplani posameznih župnij so v skladu s škofovimi navodili opise svojih far pripravili bolj ali manj skrbno – torej bolj ali manj obsežno. V tistem času (oz. že prej) se je povsod po Evropi že uveljavilo zbiranje podatkov s pomočjo ‚anketnih vprašalnikov‘. Za naš prostor so zanimiva zlasti prizadevanja nadvojvode Janeza na Štajerskem in škofa Gruberja v Ljubljanski škofiji – verjetno sta oba izhajala iz podobnega (morda celo skupnega) konteksta in izhodišča. Oba nekako nadgrajuje Georg Göth, ki je svoje vprašalnike sestavil sicer skrbno, a vendarle ne preobsežno – kar je pripomoglo k temu, da so naslovniki odgovore dejansko pripravili in oddali. Prispevek želi v prvi vrsti opozoriti na premalo poznano in zato redko uporabljeno gradivo, ki pa je pogosto ključnega pomena, saj je edino, ki se je ohranilo. ‚Anketne vprašalnike‘ iz začetka in sredine 19. stoletja je zato treba ponovno in pravilno ovrednotiti ter po možnosti ugotoviti njihovo soodvisnost oz. medsebojni vpliv. Sami najnovejše ugotovitve prikazujemo na konkretnem primeru župnije Hoče.

Ključne besede: škof Gruber, Georg Göth, nadvojvoda Janez, zgodovinski razvoj anket, topografsko-zgodovinski opisi župnij; prva polovica 19. stoletja

Abstract: In 2021, all preserved topographical-historical descriptions of the parishes of the Diocese of Ljubljana were published within the framework of AES 43. In accordance with the bishop’s instructions, parish priests or chaplains of individual parishes more or less diligently, i.e., more or less extensively prepared the outlines of their parishes. At the time (if not earlier), data collecting with the help of questionnaires was already established across Europe. The efforts of the Archduke John in Styria and of Bishop Gruber in Ljubljana Diocese are especially interesting for our area, whereby they both probably derived from a similar (if not the same) context and vantage point. Work of both was in some

sense upgraded by Georg Göth, who compiled his questionnaires thoughtfully but not too extensively, which helped to ensure that the responses were actually done and submitted by the addressees. The paper wants, first of all, to expose the little known and therefore rarely used material that is often of key value as it is only one that has actually been preserved. The survey questionnaires of the beginning of and middle of the 19th century therefore need to be reexamined and correctly reevaluated, if possible, establish their interdependence or influence that they had on each other, and show the latest findings on the specific case of Hoče parish.

Keywords: Archduke John, Bishop Gruber, Georg Göth, historical evolution of questionnaires, topographical-historical descriptions of parishes, first half of the 19th century

1. Uvod

Za pripravo pričujočega prispevka so bile odločilnega pomena tri zgodovinske osebe, ki jim je v uvodu treba nameniti nekaj besed. Brez njih ne samo, da ne bi bilo tega pisanja, na razpolago ne bi imeli pomembnih arhivskih virov in gradiva, ki so ga zapustili ali pa so na njegov nastanek vplivali. Kot bo v nadaljevanju razvidno, omenjeno gradivo pogosto predstavlja pomemben ali včasih celo edini vir zgodovinskih podatkov za lokalno in/ali cerkveno zgodovino župnij v prvi polovici 19. stoletja, kar njegov pomen še povečuje. Za izhodišče je mogoče vzeti nadvojvodo Janeza in njegova prizadevanja za pridobivanje in zbiranje podatkov s pomočjo vprašalnikov (vprašalnic);¹ kmalu mu sledi ljubljanski škof Avguštin Gruber s podobnimi tendencami za svojo škofijo ter nenazadnje še Georg Göth, ki predstavlja neposredno nadaljevanje ne najbolj uspešnega projekta nadvojvode Janeza.

1.1 Nadvojvoda Janez

Johann Baptist Josef Fabian Sebastian (Erzherzog Johann, nadvojvoda Janez) se je rodil 20. januarja v palači Pitti v Firencah. Bil je trinajsti od šestnajstih otrok velikega toskanskega vojvode Leopolda II., brata avstrijskega cesarja Jožefa II. in kasnejšega cesarja. Njegova mama je bila Marija Ludvika Burbonska, hči španskega kralja Karla III. Že kot otrok je pokazal veliko zanimanja za učenje, pozneje študij, tudi jezikov: poleg italijanščine (materni jezik) je namreč govoril še francosko, nemško, znal pa je tudi latinsko. Že kot mladenič se je začel zanimati za alpske dežele. Pritegnili so ga tako zgodovina kot različna družbena vprašanja, pa tudi vojaške in naravoslovne vede (med drugim je postal tudi zbiralec mineralov). Poznamo ga pa še kot alpinista, lovca, kmeta, vinogradnika, mecena, dobrotnika in domoljuba.

Ko je njegov oče Leopold II. zasedel prestol, se je družina 13. maja 1790 iz Toskane preselila na Dunaj. A novi cesar je vladal le dve leti – že marca 1792 se je začela vladavina Franca II., Janezovega starejšega brata. Po neuspešnih prizadevanjih

¹ Kuret je uporabljal termin ‚vprašalnice‘, ne danes bolj uveljavljenega ‚vprašalnik‘ (oz. ‚vprašalniki‘).

v njemu tako zelo ljubi Tirolski je svojo pozornost in dejavnost usmeril v deželo Štajersko, kjer se je zapisal v zgodovino. Iskreno se je zanimal za ljudstvo in njegove potrebe, spodbujal je duhovno in materialno kulturo, deželo je proučeval, pridobival podatke ter začenjal gospodarske in socialne reforme. Po prekinitvi vojaške kariere je svoja prizadevanja usmeril na najrazličnejša področja (kulturno, znanstveno, gospodarsko, socialno, finančno itd.) predvsem na območju dežele Štajerske. Leta 1811 je tako v Gradcu ustanovil muzej Joanej (*Joanneum*) z večjo zbirko z različnih področij; leto 1817 velja za začetek štajerskega deželnega arhiva; leta 1819 je pripomogel k nastanku Kmetijske družbe v Gradcu – že istega leta sta nastali podružnici v Mariboru in Celju. Leta 1825 je ustanovil Steiermärkische Sparkasse, leta 1828 pa zavarovalnico Grazer Wechselseitige (danes Grawe), leta 1850 pa Zgodovinsko društvo (Štajerske).

Še posebej se je zanimal za vinogradništvo, zato se je odločil v naše kraje prenesti sorte, ki so uspevale ob Renu. Zaradi ugodne klime je leta 1822 kupil posestvo v okolici Peker in Limbuša, ki ga danes poznano pod imenom Meranovo. Leto kasneje so tam začeli saditi nove sorte trt in rezultati truda so bili kmalu vidni – vinogradi nadvojvode so začeli pridobivati ugled, zato so na Meranovem leta 1832 ustanovili prvo vinogradniško šolo na Štajerskem.

Nadvojvoda Janez je bil na območju celotne Štajerske zelo priljubljen zaradi svojih projektov, reform, naprednih idej in tudi posluha za malega človeka. Kot dokaz za priljubljenost je mogoče razumeti spomenike, ki so se za njim ohranili v Sloveniji (Žitko 2000/2001, 447–465), pa tudi priložnostne pesmi, ki so mu jih napisali slovenski avtorji, npr. Stanko Vraz in Anton Kremlj (Ditmajer 2022, 573–574). O njem je bilo napisanega veliko; tu navajamo le izbor literature za vpogled v njegovo zelo aktivno življenje in pregled njegovih aktivnosti (Gregorič 2022, 10–24; Grdina 2014, 21–35; Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950, 122–123; Obersteiner 2009, 103–115; Mittermüller 2009a, 117–132; Mittermüller 2009b, 133–144; Rigler 2009, 145–156; Reismann 2009, 157–171; Žitko 2000–2001, 447–465).

1.2 Avguštin Gruber²

Avguštin Janez Jožef Gruber (1763–1835), rojen v bogati dunajski družini, je bil v času šolanja in študija deležen odlične izobrazbe. Leta 1788 je prejel duhovniško posvečenje in se nato na različnih službenih mestih veliko ukvarjal s katehetskimi, šolskimi in študijskimi vprašanji. Leta 1813 je doktoriral na dunajski univerzi in bil v letih 1813/14 dekan tamkajšnje teološke fakultete. 25. junija 1815 ga je cesar Franc I. imenoval za ljubljanskega škofa; papež Pij VII. je njegovo imenovanje potrdil 22. julija 1816. 6. novembra 1816 je Gruber prispel v Ljubljano, prevzel vodenje in se hitro vživel v življenje škofije, ki mu je bila podeljena: vzljubil je deželo in njene ljudi, se naučil slovenskega jezika ter si prizadeval za vsestranski razvoj škofije in dežele. Sicer kratko škofovanje v Ljubljani (1816–1823) je pustilo sledi na številnih področjih: uprava škofije, razvoj šolstva, sociale, bančništva, kulture, zgodovinopisja itd.

² Glej tudi Dolinar 2007, 259–276; Otrin in Visočnik 2021, 19–21.

Konec 18. in v začetku 19. stoletja se je pod vplivom racionalizma in razsvetljenstva krepilo zanimanje za zgodovino, za pomožne zgodovinske vede, rastla je zavest o pomenu arhivov in muzejskih inštitucij – kot ustanov, ki so ključne za razvoj zgodovinopisja, arheologije, pa tudi drugih znanstvenih panog. Pri tem je imela pomembno vlogo tudi dunajska univerza, na kateri se je šolal Gruber, saj je imela že v prvi polovici 18. stoletja oddelek za zgodovino, teološki študij pa je zaradi utrjevanja državnega cerkvenstva tudi vseboval študij cerkvene zgodovine. Gruber je kot del tedanje intelektualne elite na Dunaju gotovo spremljal tudi razvoj in izsledke na polju zgodovine. Na Kranjskem se je v začetku 19. stoletja zanimanje za zgodovino prav tako krepilo. Valentin Vodnik je tako izdal *Geschichte des Herzogthums Krain, des Gebiethes von Triest und der Grafschaft Görz* (1809), zgodovinske prispevke je od leta 1819 prinašal tudi *Illyrisches Blatt*. V letih 1816–1824 je na ljubljanskem liceju zgodovino poučeval Franz Xaver Johann Richter,³ ki se je kot zgodovinar ukvarjal zlasti z raziskovanjem posameznih vprašanj srednjega veka. Leta 1821 je bil formalno ustanovljen Kranjski deželni muzej, pri katerem je imel ključno vlogo prav škof Gruber (Kotar 2021, 27–34). Cesar je soglasje k ustanovitvi dal leta 1826, prva razstava v muzeju pa je bila odprta šele leta 1831.

Na seji stanovskega poverjeniškega urada 4. julija 1821 je imel Gruber obsežno predavanje, v katerem je predstavil zamisel o ustanovitvi domovinskega muzeja na Kranjskem, kakor ga imajo že številne dežele cesarstva. Predlagal je, naj bi se zgledovali po deželni muzeju v Gradcu (*Joanneum*), ki je imel že od samega začetka dve glavni nalogi: zbiranje in urejanje predmetov ter posredovanje zbrane v javno korist preko učnega zavoda. Po graškem zgledu je natančno predstavil tudi razdelitev muzeja na šest glavnih zbirk in njegovo področje dela. Kranjski deželni stanovi so na plenarni seji 15. oktobra 1821 na Grubarjev predlog navdušeno sprejeli sklep o ustanovitvi Kranjskega stanovskega muzeja (*Krainisch Ständisches Museum*), ki se je pozneje preimenoval v Kranjski deželni muzej (*Krainisches Landesmuseum*).

Škof Gruber je leta 1817 začel vizitacijo dušnopastirskih postojank v svoji škofiji in se tako seznanil s stanjem na terenu; podrobna poročila o tem je leta 1818 in 1820 poslal cesarju Francu I. Štiri leta pozneje, ko se je Gruber v prvem krogu vizitacij že seznanil s celotno škofijo, je 4. maja 1821 škofijski ordinariat dekanom dekanij Kranj – Šmartin, Metlika, Poljane nad Škofjo Loko, Krško in Novo mesto napovedal nove kanonične vizitacije. Dopis je sporočal, da bo škof po prazniku sv. rešnjega telesa v njihovih dekanijah opravil kanonično vizitacijo in birnanje. Datumov vizitacij še niso sporočili, je pa ordinariat dekanom naročil, naj župnike obvestijo, da primerne sedemletnike pripravijo na prejem sv. birmе. Ob tem so še zapisali, da si škof želi postopno priti tudi do popolnega topografskega in zgodovinskega opisa škofije, ki bi bistveno pripomogel k zgodovini dežele in bil škofiji v slavo. Zato so duhovnike pozvali, naj ob vizitaciji vsak dušni pastir za svojo postojanko odda podatke, kolikor so mu poznani, pri tem pa naj črpa iz župnijskih listin in verodostoj-

³ Richter je v topografsko-zgodovinskih opisih omenjen kot izvedenec, ki je pomagal prepoznati rimske novce, najdene na pokopališču v Stari Cerkvi.

nega izročila. Nato so za lažje pisanje navedli tri obširne točke za pisanje poročila – v nadaljevanju so navedene v izvorniku. (Otrin in Visočnik 2021, 22–25)

Že samo kratek oris življenja nadvojvode Janeza in Gruberja, njunih zanimanj in prizadevanj nam da misliti. Oba sta bila deležna odlične izobrazbe, ki je na njuno nadaljnje delovanje gotovo vplivala, oba sta se vsaj nekaj časa gibala v dunajskih krogih izobražencev, oba pa sta tudi morala biti odprtega duha, da sta opazila potrebe in tendence časa, v katerem sta živela. Zbiranje podatkov o ljudeh in deželah, zanimanje za zgodovino in posledično skrb za kulturno in naravno dediščino – ob tem pa ni izostal niti pronicljiv občutek tudi za malega (revnega) slehernika, kar se kaže v vprašanih (ubožne ustanove), predstavljenih v nadaljevanju. Morda bi lahko trdili, da kar je bil nadvojvoda Janez za Štajersko, je škof Gruber za Kranjsko. Nadvojvodo je gotovo odlikovala pristna radovednost, morda pa mu je manjkalo nekaj stika z realnostjo, saj je anketni vprašalnik s 132 vprašanji za marsikoga (za večino?) nekoliko (pre)velik zalogaj. Škof Gruber je bil pri tem veliko bolj prizemljen – vprašanja so tako vsebinsko kot številčno obvladljiva, sestavljamcem odgovorov pa je pustil več manevrskega prostora. Od njih je bilo odvisno, kako so se zadeve lotili: lahko so sicer vse odpravili le s kratkimi enostavnimi odgovori,⁴ nekateri med njimi (najverjetneje tisti bolj izobraženi in z večjim čutom za ohranitev takšne in drugačne dediščine) pa so oblikovali prave traktate.⁵ Vsekakor pa so bili trije sklopi vprašanj, namenjeni dušnim pastirjem, primerni za vse. Škof Gruber je v ljubljanski škofiji deloval razmeroma malo časa – in z obžalovanjem lahko razmišljamo, kaj vse bi na omenjenih področjih še naredil, če ga ne bi prestavili v Salzburg.

1.3 Georg Göth⁶

Deželni arhiv v Gradcu je okoli 1880 prevzel zapuščino prof. dr. Georga Götha. Georg Göth je leta 1830 postal arhivar, bibliotekar in drugi zasebni tajnik nadvojvode Janeza. Ko je leta 1827 končal študij filozofije, matematike, fizike in prava, je najprej deloval kot domači učitelj na Štajerskem, kjer se je seznanil z nadvojvodo, ta pa ga je pritegnil v svojo službo. V njegovem arhivu je odkril t. i. ‚operate‘, ki jih je nadvojvoda Janez pridobil, ko je leta 1811 razposlal anketo, pri kateri se je zgledoval po vprašanih svojega brata, cesarja Franca I., iz leta 1802, ki jih je sicer vsebinsko preuredil. Šlo je za 132 vprašanj, ki so bila natisnjena na 7 straneh. Na ta vprašanja oz. njihove osnutke pa ni pričakoval samo kratkih in neposrednih odgovorov, temveč izčrpna poročila oz. kompleksne elaborate, za katere se je uveljavila tudi beseda ‚operati‘. Ker so uradniki za sestavo takega spisa porabili veliko energije in časa, jih nadvojvoda ni dobil tako hitro niti toliko, kot je pričakoval. Kljub spodbudam v obliki okrožnic (1815 in 1818) želenega učinka ni bilo. Akcija nadvojvode je doživela svoj odmev tudi v Ljubljani; tednik *Laibacher Wochenblatt* je namreč 31. oktobra 1817 objavil poziv k zbiranju domačega ljudskega blaga (*Slowenische Spra-*

⁴ Npr. Bela Cerkev (Otrin in Visočnik 2021, 117–119; Prežganje (333–335).

⁵ Npr. Leskovec pri Krškem (Otrin in Visočnik 2021, 122–148); Stara Loka (228–247).

⁶ Glej tudi Kuret 1985, 11–18.

che, Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Volkssagen, Volkslieder und Sprichwörter) in topografske podatke (*Vaterländische sowohl alte, mittlere, als neue Geo- und Topographie, Statistik in streng wissenschaftlicher Form*).⁷ Maloštevilni operati, ki jih je nadvojvoda vendarle pridobil, so za približno 20 let obležali v njegovem arhivu, kjer se je z njimi srečal G. Göth – to ga je spodbudilo k obuditvi in nadaljevanju začetega projekta. Göth je s svojimi vprašalnici želel zajeti pet štajerskih kresij po vrsti: bruško (Brück an der Mur), judenburško, graško, mariborsko in celjsko. Zdi se, da je imel Göth na začetku s pridobivanjem odgovorov ‚več sreče‘ kot nadvojvoda. Začetni tempo je ob obdelovanju slovenskih okrožij že nekoliko zastal; pošiljal je okrožnice z opomini in opomniki, da bi jih vendarle zbral čim več. Vprašalnice slovenskim krajem je najverjetneje poslal leta 1842, saj je večina odgovorov datiranih v leto 1843. Čisto vsi uradi se kljub vsemu niso odzvali, tako da so nekateri podatki ostali nepopolni.

Leta 1843 je bilo ustanovljeno zgodovinsko društvo za Štajersko – pri tem sta imela pomembno vlogo tako nadvojvoda kot Göth. Društvo je tako (na njegovo pobudo?) sestavilo lastno anketo (Arhiv v Gradcu), s pomočjo katere bi se zbirali podatki za cerkveno topografijo Štajerske. Ta anketa (50 vprašanj) je bila 15. maja 1845 razposlana dekanijskim in župnijskim uradom ter samostanskim predstojništvom, da bi dobili opise štajerskih dekanij, župnij, lokalij – po zgledu podobne akcije za cerkveno topografijo Zgornje in Spodnje Avstrije, na katero pa ni bilo veliko odziva.⁸

Göth je v letih 1838–1845 nadaljeval akcijo, ki jo je že leta 1811 začel nadvojvoda Janez, torej anketni način zbiranja podatkov. Nastala je bogata zbirka podatkov, ki pa je bila obdelana in deloma objavljena le za nemški del Štajerske. Leta 1847 je v cenzuro predložil rokopis o graški kresiji; logično bi bilo nadaljevanje za mariborsko in celjsko, a so vmes posegli marčni dogodki leta 1848. Zaradi spremembe sistema bi namreč Göth moral popolnoma spremeniti koncept dveh slovenskih okrožij, ki je temeljil na dotedanji fevdalni upravni ureditvi, a do tega nikoli ni prišlo.

Slovenski del je tako strokovni pozornosti za nekaj časa praktično ušel. Od leta 1980 je celotna zbirka Göthove topografije za slovenski del Štajerske fotokopirana in raziskovalcem na voljo na Inštitutu za slovensko narodopisje (Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Göthova topografija; Kuret 1985; Kuret 1987; Kuret 1989; Kuret 1993).

2. Anketni vprašalniki

Vprašalnice nadvojvode Janeza iz 1811 (132 vprašanj) so razdeljene na sedem sklopov:

⁷ Omenjeni pozivi so iz časa, ko je Avguštin Gruber že prevzel Ljubljansko škofijo. Najverjetneje jih je kot škof opazil in sklepamo lahko, da so vplivali tudi na pripravo njegovih vprašanj.

⁸ Vseh 50 vprašanj za štajersko duhovščino je v prevodu objavljenih v Kuret 1985, 39–42.

- Topografsko-politična vprašanja
- Versko-nravstvena vprašanja
- Fizikalno-naravoslovna in medicinska vprašanja
- Vprašanja iz gozdarstva
- Gospodarska vprašanja
- Vprašanja iz montanistike
- Komercialna vprašanja

Obsežen anketni vprašalnik Nadvojvode Janeza iz leta 1811 je sestavljen iz sedmih zelo obsežnih sklopov. Ti sklopi vprašanj so: „I. Topographisch=Politische“, „II. Religiose=Sittliche“, „III. Physikalisch=naturhistorische medicinische überhaupt“, IV. Forstwissenschaftliche“, „V. Oeconomische (Ackerbau, Wiesenbau, Viehzucht, Alpenwirthschaft, Weinbau, Local=Wirtschafts=Schilderung)“, „VI. Montanistische“, „VII. Commerzielle“. Vprašanja sicer niso oštevilčena, a kot navaja Kuret, gre za več kot 130 vprašanj; Kuret jih je objavil v prevodu (1985, 18–25), nas bo vsaj drugi sklop zanimal v izvorniku. Za primerjavo z vprašanji škofa Gruberja in tistimi, ki jih je sestavil Georg Göth, se na prvi pogled zdijo najbolj bistvena vprašanja iz drugega sklopa, ki so v nadaljevanju tudi v celoti transkribirana. Na škofa Gruberja pa so gotovo vplivala tudi vprašanja iz drugih sklopov – predvsem tista iz prvega in tretjega sklopa, ki so vezana na topografijo, položaj, zamejitev, se zanimajo za število rojenih, poročenih in umrlih (pregled zadnjih šestih let); za mesta, trge, vasi, gradove, število hiš, prebivalstva, ohranjene zgodovinske znamenitosti (spomeniki), listine in druge arhivalije. V prvem sklopu se dotika tudi sirot in Judov, zanima ga število nekatolikov. Proti koncu tega sklopa izkazuje interes za podatke o tem, s čim se kje ukvarjajo (industrija, trgovina): kje so torej viri prihodkov. Podobno je stanje v tretjem sklopu – vpliv teh vprašanj je gotovo opazen tudi pri Gruberju. Ta sklop se očitno tiče t. i. fizične geografije, prirodoslovja in splošnih medicinskih značilnosti. Podatke o reliefu, gorskih verigah in vrhovih do neke mere najdemo tudi pri Gruberju, enako velja za klimatske značilnosti in letne čase. Na drugi strani pa se Gruber eksplicitno ne zanima za rastline in živali, bolezni in epidemije. Vsi preostali sklopi vprašanj nadvojvode Janeza – torej od četrtega do sedmega – se zelo natančno posvečajo gospodarstvu, začeni s gozdarstvom v vseh takrat razširjenih oblikah: gozdarstvo, poljedelstvo, travništvo, živinoreja, planšarstvo, vinogradništvo, krajevno gospodarstvo, montanistika (rudarstvo), in zaključujejo s trgovino, ki jo zaokroža širok kontekst (različni obrati, manufakture, plovne reke, stanje cest, mostov, itd.) (21–25).

Sledi transkripcija drugega sklopa vprašanj nadvojvode Janeza, ki so prevedena pri Kuretu (20–21). Zaradi lažje primerjave z Gruberjevimi in Göthovimi jo na tem mestu navajam v izvorniku.

3. „II. Religiose=Sittliche“ (Sg. Landesarchiv Steiermark, Joanea Sammlung, K. 33, H. 3339)

Aufzählung der in jedem Bezirke befindlichen Decanate, Pfarreyen, Curatien, Caplaneyen, Beneficien, Wahlfahrtsorte, Kapellen jedes W. Bezirkes, mit specieller

Anzeige der zu jedem Decanate gehörigen Pfarreyen, zu jeder Pfarr einverleibten Ortschaften u.s.w.

Anzahl der Haupt= und Filial= Kirchen, in jedem Bezirke und jeder Gemeinde, mit Bestimmung der Angabe des Ertrages der verschiedenen geistlichen Pfründen. Zustand der Kirchen und andern geistlichen Gebäude.

Angabe des Priesterstandes, sowohl der Weltpriester als Mönche in jedem Bezirke.

Schulen. Zustand derselben; so wie jene aller übrigen in jedem Bezirke befindlichen Erziehungs und Unterrichtsanstalten.

Angabe der ordentlich angestellten Schullehrer in jedem Bezirke, so wie jener, die noch durch die Gemeinden erhalten werden, mit nahmentlicher Bekanntmachung besonders verdienter, ihren Beruf mit Liebe und Fähigkeit umfassender Schulmänner.

Auskunft, ob sich auch hie und da die Seelsorger, besonders an Orten, wo noch keine ordentlichen Lehrer angestellt sind, dem Unterrichte widmen. An welchen Orten finden sich solche würdige Männer?

Angabe (speciell) der Zahl der Schulkinder nach jedem Orte und jeder Gemeinde, mit Bestimmung der Ursachen des Ausbleibens der Kinder vom Schulunterrichte, und freyen Bemerkungen über deren mögliche Veyseitigung.

Verhältniss zwischen den schulebesuchenden Knaben und Mädchen, und Anzeige der für beyde in den Schulen vorgetragenen Gegenstände.

Aufschlüsse über die Fonds und Mitteln aus welchen für die Erhaltung der Geistlichkeit und des Schulstandes gesorgt wird; so wie über jene, von welchen Spitäler und andere versorgungsanstalten erhalten werden.

Beschreibung detaillirte und vollständige aller solcher Wohlthätigkeitsanstalten.

Angabe des Gehaltes und andere Zuflüsse der Schullehrer. Sing wohl hie und dort noch Nebenverrichtungen mit dem Lehres=Dienste verbunden? Hängt in einigen Gemeinden wohl gar noch Priester und Lehrer von der Willkühr der Gemeinde ab?

Wie benehmen sich an abgeschafften Feyertagen die Obrigkeiten, Geistlichen und Gemeinden?

Welche Anstalten zur Rettung der Verunglückten und Scheintodten bestehen? Mit beyspielen von glücklichen Rettungsversuechn und nahmentlichen Angabe der Retter.

Medizinischen Polizey. Welche Anstalten in selber im ausgedehntesten Sinne bestehen in dem Werbbezirke? Mit Angabe der Physicate, Aerzte und Wundärzte, geprüften Hebammen und deren Aufenthaltsort. Zugleich Bekanntmachung des von besonders ausgerufenen nach der Volksmeinung geschickten Bauernärzten (sogenannten Bauerndoktorn) und mit möglichster Bestimmung ihrer Heilmittel besonders aus dem Pflanzenreiche, wobey die Einsendung der getrockneten Kräuter sehr erwünscht wäre.

Apotheken. Ob welche in dem Werbbezirke sind=Wie weit die Gemeinden zu selber oder zu den Ärzten und Wundärzten haben?

Einfluss der verschiedenen Gewerben und Fabriken z.B. Eisengewerke, Glashütten x. x. auf Gesundheit und Sittlichkeit.

Schilderung, ruhig parteylose, der Hauptleidenschaften, Meinungen, Gebrechen, Vorurtheile, Aberglauben u. s. w. Ferner und zwar besonders der Gebräuche und Gewohnheiten bey häuslichen Vorfällen, als: Kindtaufen, Hochzeiten und Begräbnissen, und bey öffentlichen und Nationalfesten z.B. Kirchweihen.

Beschreibung vorzüglichen Lieblingsunterhaltungen und Vergnügen, ländlichen Spiele u. d. gl. des Volkes, mit Mittheilung der Gewöhnlichsten oder in jedem Orte eigener Volksgesänge, nationalmelodien wo möglich mit beygefügter Musik, der Tänze u. a. m. Angabe der üblichsten musikalischen Instrumente. In diesem Fache wünscht man einfache aber möglishst getreue Darstellungen.

Lebenweise und Kleidung des Volkes.

Volkessprache. Hier ist ein gutes Idioticon des gewöhnlicheren im gemeinen Leben üblichsten und nöthigsten Wörter auch eigner Ausdrücke, mit beygesetzter Bedeutung nach hochdeutschen Aussprache, zu liefern.

Unbefangene Darstellung des speciellen Volkscharacters mit seinen sittlichen Vorzügen und Härten, mit Angabe der gewöhnlicheren Verbrechen, derer muthmassliche Ursachen, und mögliche Hindanhaltung derselben.

Hoffnungen, Wünsche und Stimmung des Volkes in dem gegenwärtigen Augenblicke.

Erzählungen merkwürdiger alter Volkssagen, und mündlichen Ueberlieferungen aus der Vorzeit, die Geschichte des Volkes oder seiner Beherrscher betreffend.

Angabe vorzüglicher sittlicher, patriotischer auc anderer merkwürdigen Handlungen.

Drugi sklop vprašanj nadvojvode je gotovo tisti, ki je na vprašanja škofa Gruberja za dušne pastirje najbolj vplival. In kakor velja za vsa njegova vprašanja, tudi pri tem sklopu ugotovimo, da je bil nadvojvoda izjemno natančen in je v obravnavo pritegnil določene vsebine, ki jih pri drugih pozneje več ne srečamo. Načeloma je vsebina vezana predvsem na cerkvene in šolske zadeve, a veliko natančneje kot pri vprašanjih škofa Gruberja. Razlika je več kot očitna posebej pri šolskih zadevah, ki jih je škof odpravil skoraj mimogrede, usmerjeno neposredno k bistvu – in kot je bilo mimobežno njegovo vprašanje, so bili prav takšni praviloma tudi odgovori piscev.⁹ Nadvojvoda pa je več vprašanj v tem sklopu namenil šolskim zadevam, učiteljem; tudi povezavi med učitelji in duhovniki oz. med cerkvijo in šolo. Zanimali so ga učiteljevi dohodki – plača in drugi potencialni prilivi. Dotaknil se je še ustanov (ubožnih?), po katerih je sicer spraševal tudi škof. Zanimal se je za navade

⁹ Idrija, Škofja Loka, Šentjernej, Logatec, Planina pri Rakeku, Žiri, Dobropolje, Leskovec pri Krškem, Toplice (Otrin in Visočnik 2021, 61).

prebivalstva: vraževerje, praznovanja (ob krstih in porokah), pogrebi in blagoslovi. Kako se prebivalstvo zabava, kaj pojejo, kakšna glasba se posluša, kakšni so plesi, katere inštrumente uporabljajo, kako se oblačijo in kakšen je njihov jezik (značilnosti, posebnosti). Vse našteto pa vsaj v manjši meri odmeva tudi pri Gruberju, ki je eno vprašanje namenil tudi značaju ljudi. Prav to najdemo že v vprašalniku nadvojvode Janeza, a ne zanima ga le to: sprašuje namreč tudi po upih, željah ljudi – in sploh po njihovem mnenju. Ob analizi topografsko-zgodovinskih opisov župnij Ljubljanske škofije smo prišli do zaključka, da je ena od njihovih kvalitiet tudi to, da se je zaradi njih ohranilo ljudsko izročilo, čeprav eksplicitno po njem škof Gruber ni spraševal – drugače kot nadvojvoda, ki se je očitno njegovega pomena pri zbiranju zgodovinskih podatkov zavedal. Na tem mestu se nadvojvoda zanima tudi za zdravje ljudi, za vpliv, ki ga imajo različni obrati na ljudi in živali, sprašuje pa tudi po lekarnah, česar v Gruberjevem vprašalniku ni mogoče zaslediti.

Sledi transkripcija ‚vprašalnika‘ škofa Gruberja (Otrin, Visočnik 2021, 66; NŠAL 4, šk. 101, f. 28/38, št. 580, 4. 5. 1821):

- »1. Ort, Temperatur, Fruchtbarkeit des Bodens, Alter und Nahmen des Ortes, Zahl des Hausers und Einwohner, ihr Hauptnahrungszweig, das Ausgezeichnete ihres Charakters, ob zur Zeit der Reformation diese daselbst Eingang hatte? Wann die Zuruckkehr zur katholischen Kirche bewirkt wurde? Ob eine Armenanstalt daselbst seyn? Ob ein herrschaftliches Schlos mit Hinweisung auf dessen Alter und Merkwurdigkeiten?
2. Pfarre und Pfarrkirche. Spuren ihres altesten Daseyns aus Urkunden. Zu welcher Diözese sie vormahls gehorte, Beschaffenheit der Kirche, und ihre Lage. Patrozinium, Patronat. Ob Pfarre und Kirche durch Feuer, Protestantismus durch Turkeneinfalle und dgl. merkwürdige Veränderungen erlitten? Ob in der Kirche, oder Pfarre Antiquitäten, merkwürdige Urkunden, vorzugliche authentische Reliquien vorhanden? Wie weit die altesten Protokolle hinauf reichen? Folgereihe der Herrn Pfarrern, so weit sie sich angeben last, und Bemerkungen der von ihnen bekannten vorzuglichen Verdienste? Ob Grabmahler von Bedeutung für die Geschichte, Inschriften u[nd] dgl. vorhanden? Filial Dorfer und Filial Kirchen und was von diesem etwa merkwürdigen vorkommt?
3. Schule. Seit wann? Ob aus dem Alterthume Spuren einer Schule bestehen? Ihr Bestand?«

3.1 Vprašanja Georga Götha¹⁰

Göth je v letu 1842 projekt nadvojvode ponovno zagnal; pri tem je obstoječa vprašanja nekoliko priredil in skrajšal. Spet so se sklopi vprašanj oblikovali po naslovnikih – namenjeni so bili namreč:¹¹

¹⁰ Glej tudi Kuret 1985, 26–39.

¹¹ Vprašalnice G. Götha (5 pol oz. vprašalnic, označenih z B–F), med katerimi nas bo na tem mestu najbolj zanimala vprašalnica z oznako E z 21. vprašanji, ki je bila namenjena župnijskim uradom (Kuret 1985, 26–39).

Okrajnim gosposkam,
 Davčnim občinam,
 Upravnim uradom dominijev in imenj,
 Župnikom (oz. župnijskim uradom),
 Upravam rudnikom in fužin.

Na tem mestu nas najbolj zanimajo vprašanja, ki jih je poslal župnikom – za primerjavo z zgoraj navedenimi vprašanji nadvojvode in škofa jih navajamo v izvorniku. Pri Kuretu je objavljena prva stran te vprašalnice z vsemi 21 vprašanji, vprašanja pa so tudi prevedena v slovenščino (Kuret 1985, 35–37):

- »1. Angabe der Steuer-Gemeinde und Ortschaft, wo sich die Seelsorgstation befindet.
2. Zahl der jährlich in der Pfarre geboren, eheliche un unehelichen, Kinder aus dem Durchschnitte der letzten 10 Jahre.
3. Aus eben diesem Durchschnitte der letzten 10 Jahre die Zahl der Gestorbenen.
4. Zahl der Akatholiken, zu welchem Bethhause gehören sie; ihre Unterrichts=Anstalten.
5. Was ist über die Entstehung und Erbauung der Kirchen und Pfarrhöfe bekannt; was weiss man über die frühern Schicksale; seit wann bestehen ordentliche Taufbücher; was sind für Denkwürdigkeiten, Gräber, Aufschriften, Chronograme, u. s. w. in der Kirche, im Pfarrhofe, Gottesacker? U. s. s.
6. Dieselben Notizen über Klöster, Klosterkirchen, Kapellen, und andere heilige Monumente z.B. Kreuze, Säulen u. dgl.
7. Was bestehen für geschichtliche Sagen?
8. Was haben die Glocken für Aufschriften, und was ist sonst daran Interessantes zu bemerken?
9. Bestehen aufgelassene Kirchen, wann wurden sie aufgehoben, zu was dienen sie jetzt?
10. Was sind auf den Hochaltären für Gemälde, weiss man den Maler oder sonst etwas Bemerkenswerthes davon, was sind etwa sonst noch für interessante Kunstarbeiten in den Kirchen-Gebäuden?
11. Bestehen Kaplaneien, Kurazien, Benefizien u. dgl. In der Pfarre, seit wann, warum und durch wen wurden sie gegründet?
12. Bauzustand der kirchlichen und geistlichen Gebäude.
13. Was ist noch besonders Geschichtliches über Kirchen und Schulen bekannt?

Vprašalnica z oznako G je anketa Zgodovinskega društva za Štajersko, ki so jo 15. maja 1845 razposlali štajerski duhovščini kot prispevek k cerkveni topografiji (50 vprašanj) (39–42).

14. Was für Versorgungs=Anstalten sind in der Pfarrem und worin bestehen sie, auf wie viele Individuen ist ein Fond gegründet, und wenn dieser den Bedarf nicht deckt, woher kommt das Abgängige? Beschreibung dieser Anstalten in Bezug auf Entstehung und Verwaltung.
15. Den Inhalt alter interessanter Urkunden wolle man mit wenig Worten mittheilen.
16. Zahl der Trauungen aus dem Durchschnitte der letzten 10 Jahre.
17. Angabe der vorherrschenden, tödlichen Krankheitsformen aus den Sterberegistern der Pfarre.
18. Welche Ortsschaften gehören zur Seelsorgstazion?
19. Wie weit sind die entlegensten Wohnungen von der Kirche entfernt?
20. Wie viele Hülfspriester und Defizienten sind im Umfange des Sprengels?
21. Wie viele, und welche Schulen sind vorhanden, wo befinden sie sich, wie gross ist die Zahl der schulbesuchenden Kinder.

Zum Schlusse wird jeder Herr Pfarrer und Schullehrer ersucht, am Ende der Beantwortungen vorstehender Fragen, alle jene Bemerkungen anzureihen, die entweder in gegenwärtigen Fragen nicht berührt sind, oder die derselbe vorzüglich zu machen wünscht, da jede Mittheilung über alles, was Interesse erregen kann, dankbar empfangen wird.

Sollten sich in einem öffentlichen Blatte, oder in irgend einem Buche hierher gehörige Notizen vorfinden, so bittet man um Angabe dieser Quellen.«

3.2 Analiza posameznih vprašalnikov in njihova primerjava: Gruber glede na Götha

Prvi sklop Gruberjevih vprašanj je težko zamejiti ali povzeti z eno besedo ali besedno zvezo, saj se dotikajo preveč različnih področij: začenja z naravnimi značilnostmi kraja – npr. podnebje in rodovitnost zemlje –, nadaljuje s poizvedovanjem o starosti in imenu kraja, o številu hiš in prebivalcev, glavni gospodarski panogi, o značaju prebivalcev, se nepričakovano obrne tudi k reformaciji, če se je pojavila, in kdaj je prišlo do vrnitve h katolištvu. Zanima ga obstoj ubožnih ustanov ter gradov in drugih znamenitosti.

Götha podobna tematika zanima na različnih mestih – po njej sprašuje z več vprašanji: št. 1, 14, 18, 19.

Drugi sklop škofovih vprašanj je vezan na župnijo in župnijsko cerkev – zanima jo ga listine, pripadnost škofiji, patronat in patrocinij, ‚nesreče‘, ki so jo doletele – tj. požari, Turki in protestantizem –, ohranjenost kakršnih koli posebnosti in znamenitosti ter originalnih relikvij. Dotakne se zgodovine matičnih knjig; pripravi naj se seznam službujočih duhovnikov, navedejo naj se podružnične cerkve z vsem, kar je vredno pozornosti. Dotakne se tudi grobov (grobnic, spomenikov) z napisi, ki bi lahko bili pomembni za zgodovino.

Tudi Göth cerkveni zgodovini in zgodovini posameznih cerkva namenja precej pozornosti, kar je opazno v številnih čisto konkretnih vprašanjih – vprašanja št. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 20. Kar štiri vprašanja – 2, 3, 16 in 17 (in deloma še vprašanje št. 5) – so povezana z matičnimi zadevami (rojstva, poroke in smrti), a so sestavljena na drugačen način kot pri Gruberju, ki ga je zanimal zlasti obstoj knjig in od kdaj obstajajo. Pri Göthu obstoj ni več vprašljiv, gre za dano dejstvo, bolj ga je pritegnila statistika zadnjih desetih let – število rojenih v posameznem letu (zakonskih, nezakonskih) in povprečje zadnjih deset let. Podobno velja tudi za poroke in umrle, kjer ga zanimajo še prevladujoči vzroki smrti. Göth je zastavil tudi dve vprašanji, ki jima pri ljubljanskem škofu Gruberju ni mogoče najti neposredne vzporednice – zanima ga število nekatolikov (vprašanje št. 4) in njihova verska pripadnost. Gruber vprašanja glede podobne tematike zastavlja povsem drugače: reformacija oz. protestantizem je nekaj, kar je v zgodovini sicer bilo (kot nesreča, ki je kraje oz. župnije doletela), a tega ni več, ker je prišlo do vrnitve h katoliški veri – torej niti ni potrebe, da bi se o nekatolikih govorilo. Vprašanje št. 9 pa se dotika opuščenenih cerkva – če so, kdaj so jih opustili in čemu so namenjene sedaj. Najverjetneje ima v mislih predvsem podružnice, ki so jih opustili v času jožefinskih reform.¹²

Zadnji sklop Gruberjevih vprašanj je najmanj obsežen in posvečen samo šoli – ali v kraju oz. župniji sploh je, in če, od kdaj in v kakšnem stanju. Pendant temu pri Göthu sta dve vprašanji, predvsem št. 21 in deloma tudi št. 13.

Ker Göth nedvomno predstavlja nadaljevanje projekta iz leta 1811, ki ga je začel nadvojvoda, je kontinuiteta več kot očitna tudi pri uporabi vprašanj. Posebna primerjava med starejšimi, torej prvotnimi, in Göthovimi se tako ne zdi niti nujna niti smiselna. Dejstvo pa je, da je Göth svoj projekt racionaliziral, s čimer je poskrbel za veliko večjo odzivnost vseh pozvanih in s tem tudi za izreden izkupiček dragocenega gradiva, ki nam je še danes na voljo dokaj neizkoriščeno.

4. Nadžupnija Hoče: primer Göthove ankete, namenjene župnikom oz. župnijski uradom

Vsi ohranjeni topografsko-zgodovinski opisi župnij ljubljanske škofije, ki so nastali na pobudo škofa Gruberja, so bili skupaj s pripadajočo študijo objavljeni leta 2021 (Otrin in Visočnik 2021). Göthove ankete sicer niso bile transkribirane, jih je pa Kuret natančno analiziral in jih deloma v prevodih oz. vsaj v povzetkih objavil (Kuret 1985; 1987; 1989; 1993). Več kot na mestu se je tako zdelo, da se ilustracijo transkribiramo anketo ene župnije, pri čemer je bila izbrana domača župnija avtorice (Hoče). O tej župniji je bilo veliko gradiva zbranega ob okrogli obletnici ustanovitve leta 1996 (Fridl 1996), nekaj drobcev iz zgodovine je na podlagi gradiva iz NŠAL pred leti dodala avtorica sama (Visočnik 2014a; 2014b). Morda bo

¹² Omemb takšnih cerkva je veliko tudi v ljubljanski škofiji, najti jih je mogoče v fondu ŠAL 2 – drugi del inventarja je ravno v sklepi fazi priprave.

Göthova anketa dodala še kakšno malenkost.

Beantwortung¹³

Der Fragepunkte zum Behufe einer statistisch – topographischen Darstellung von Steyermark für die K. K. Hauptpfarre St. Georg in Kötsch.

- Ad N. 1 Die Seelsorgstation befindet sich
in der Steuergemeinde Unterkötsch.
- Ad N. 2 Jährlich 84 eheliche, und 10 uneheliche Geburten.
- Ad N. 3 77 Sterbfälle.
- Ad N. 4 Keine Akatholiken in der Pfarre.

Ad N. 5, 6, 7, 8, 9 et 10 Die k.k. Hauptpfarre Kötsch war schon um das Jahr 1146 eine wirkliche Pfarre, denn in diesem Jahre hat sich in einem Kaufvertrage der aquiläische Patriarch Pelegrin drey Theile Zehend darum vorbehalten, damit dieser an die Pfarrgemeinde Kötsch zurückfallen sollte. Kötsch gehörte damahls zum aquiläischen Patriarchate.

Einige der ältesten Pfarrer findet man in Urkunden benennt. So war 1252 ein Herbert, 1294 ein Peter, 1300 ein Meinrad Pfarrer allhier. Die Reihenfolge der späteren Hauptpfarrer fängt mit Hans Rettelsteiner im Jahre 1505 an. Erhard Mayr war Hauptpfarrer von 1516 bis 1534. Mathias Manpreiser bis 1557, Lorenz Lipsche bis 1567, Sigmund Hurus bis 1580, Primus Kreuzer bis 1590, Martin Wagenring bis 1596, Achatius Adaquatius bis 1600, Georg Kobl bis 1608, Georg Pilenter bis 1632, war zugleich Stadtpfarrer zu Marburg. Dieser hat manche Rückstände getilgt, und zwey in Beschlag genommene Weingärten wieder zur Pfründe gebracht. Georg Katschitsch war Hauptpfarrer bis 1652, Johannes Zergol bis 1663, Anton Rainer bis 1682, Anton Testa bis 1693, *Valerino* Resinger bis 1718, Balthaser Renzenberg bis 1728, Leopoldus Andorser bis 1751; dieser setzte in seinem Testamente die Pfarrkirche zur Universalerbin seines Vermögens ein, auch hatte er bey Lebzeiten einen Brunnen im Pfarrhofe graben lassen, neben welchem in der Pfarrhofmauer folgende Aufschrift auf einem Steine sich befindet:

O. A. M. D. G. FONS NOVUS XL CVBIT. PROFUNDUS AERE PROPRIO CX RENENSIBUS ERECTUS. A. L. A. S. T. D. P. A. A. T. K. 1745.

Martin Sampichler war Hauptpfarrer bis 1755. Josepf Gutsmandl, der am 15. Jänner 1793 gestorben, feyerte sein 50 jähriges Priesterthum unter Assistenz des Sekauer Fürst-Bischofe, Grafen v. Arco *anno* 1790. Im Jahre 1773 wurden auf Vorschlag dieses Hauptpfarrers Zehende, sammt Meyerey verkauft, das Amt Haidin veräußert, das Amt St. Johann sammt Baufeld, die Rücksassen bey St. Magdalena, Raswain u. s. w. hindangegeben: Unter eben diesem Hauptpfarrer wurde die Pfarrkirche Kötsch *anno* 1766 von S^r Exzellenz Herrn Erzbischof zu Görz, Karl Michael,

¹³ Pri Kuretu je preveden povzetek župnikovih odgovorov za Hoče (1989, 322–325).

feyerlich *consecrirt*; ferner daselbst der Altar St. Johannes Nepomuck neu gemacht und gefasst. Im Jahre 1769 wurde der mit Steinen gedeckte Thurm erhöht, mit Kupfer eingedeckt und in denselben eine Uhr beygeschaffts. Anno 1797 sind Kirchenstühle neu gemacht und eine neue Sakristey gebaut worden. Anno 1788, als die Hauptpfarrer Kötsch der Sekauer Bisthume einverleibt wurde, ist Joseph Gutsmandl Kreisdechant geworden. Joseph Frauenberger war Hauptpfarrer bis 1801, Joseph Löw bis 1806, Franz Xav. Augustin bis 1825 und Michael Spesitsch, welcher die Pfarrbibliothek gegründet hat, ist Hauptpfarrer seit anno 1826.

Das Presbiterium der Pfarrkirche ist nach gothischer Art, das Übrige aber in einem neueren Style erbaut. Am Hochaltare befindet sich das Gemählde des hl. Georg. Ordentliche Taufbücher sind bey der Pfarre seit dem Jahre 1748 vorfindig.

Ein Mehereres ist über Entstehung der Kirche und des Pfarrhofes nicht bekannt.

In Thurme befinden sich 4 Glocken, worunter die Grosse von Nikolaus Bozet zu Cilli anno 1634 gegossen folgende Aufschrift hat:

In honorem beatissimae Mariae semper virginis, et sancti Georgii huius Ecclesiae Patroni fusa est haec campana anno 1634.

O veneranda Trinitas per te sumus creati, vera aeternitas, per te sumus redempti, summa tu charitas populum cunctum protege, salva et libera. + En ego campana raro pronuntio vana; bellum vel festum clamo, vel funus honestum.

Die zweyte Glocke hat die Jahreszahl 1580, und die dritte und vierte die Jahreszahl 1707.

Der Sprengel dieser Hauptpfarre war einst sehr weit ausgedehnt, denn er schloss in sich ein. Die dermahligen Pfarren St. Katharina, jetzt St. Barbara in der Kolos, St. Veit mit Leskovetz und Lichtenegk, jetzt hl. Dreyfaltigkeit in der Halos, St. Michael in Schultern in der Lavanter Diözese, St. Martin in Haidin, St. Johann am Draufelde, St. Magdalena bey Marburg; St. Jakob in Lembach und Maria Rast.

Kötsch hat noch dermahlen folgende filialen:

a. St. Michael Roswein nächst Hausambacher mit der Jahreszahl 1621 an der ältesten Thurmglöcke; in der Kirche, daselbst befindet sich folgendes Grabmahl: Allhier ruhet in Gott die Hoch- und Wohlgeborene Frau Frau Franziska von Balken, eine geborene Gräfinn von Kienburg, Ihres Alters 57 Jahre, welche gestorben den 18^{ten} März 1751. Gott verleihe ihr und allen christglaubigen Seelen die ewige Ruhe. Anno 1785 wurde diese Kirche *excrirt* und gesperrt; eben dieses Jahr wurden auch die Kirchenweingärten verkauft. Auf Ansuche der Gemeinde Roswein ist die Kirche nach einiger Zeit wieder geöffnet und zum Gottesdienste eingeräumt worden. Unter dem Hauptpfarrer Michael Spesitsch wurde solche mit bedeutender Aufopferung seines eigenen Vermögens in Jahre 1829 *renovirt*, im Presbiterium vom Mahler Joseph Reiter *Fresco* gemahlt, und auch die nothwendigsten Kirchenparamente sind beygeschafft worden.

Die Erhaltung dieser Filiale, weil sie kein eigenes Vermögen besitzt, fällt jetzt der Gemeinde Roswein zu, welche daselbst ihren Begräbnisplatz hat. Hier bestand auch eins eine Sieben-Schmerzen-Bruderschaft.

b. St. Leonhard am Pacher mit einer herrlichen Aussicht gegen Osten. Hier entstand *anno* 1787 eine Stationskaplaney, die aber *anno* 1796 wieder einging. Lokalkaplan war Sebastien Glavatitsch. Auf einem Stein vor dem Eingange in die Kirche befindet sich die Jahrzahl 1642 und am Thurme 1683. Gewölbt wurde diese Kirche *anno* 1761. Es befinden sich alda hier Glocken, worunter die mit der Jahrzahl 1551, und 1565 von der aufgelassenen Kirche St. Wolfgang am Pacher hieher gebracht wurden. Die zwey neueren Glocken haben die Jahrzahl 1740 und 1770. Die Kirche ist sehr gut erhalten, besitzt einige Weingärten, ein Messnerhaus, eine über 100 Jahre alte Orgel und die nothwendigsten Paramente.

c. St. Nikolay am Draufelde mit der Jahrzahl 1662 an der ältesten Thurmglöcke, hat einen Friedhof für die Gemeinde St. Nikolay, eine Schule mit 20 Kindern. Die Orgel wurde *anno* 1768 angeschafft. Auch hier war vom Jahre 1787 bis 1796 eine Stationskaplaney. Stationskaplan war Ignaz Merva.

d. Maria Kunden oder Fraustunden mit einem Friedhofe, dann mit einer Schule mit 70 Schulkindern. An der kleinsten Glocke befindet sich der Jahrzahl 1591 und die Aufschrift: AEVS DEM FEVR PIN ICH GEFLOSSEN, MATUS NEVLICHER HAT MICH GEGOSSEN, welches andeutet, dass hier schon früher eine marianische Kapelle gestanden haben mag. Die zwey grösseren Glocken Haben die Jahrzahl 1816. Ein kötscher Vikarius, S. W. hat die Kirche vergrößert. Gewölbt wurde solche *anno* 1757. Sie besas vorhin Weingarten, welche im Jahre 1786 verkauft wurden.

e. Die h. Kreuzkapelle in Gliunig seit 1765 bestehend. Ein sehr nettes Kirchlein mit einem neueren, durch Veranlassung des Hauptpfarrers Mihael Spesitsch im Jahre 1834 erbauten Thurme. Die alte Glocke hat die Jahrzahl 1770, die neuere, durch Vermittlung eben des genannten Hauptpfarrers geschaffe, die Jahrzahl 1837. Im Jahre 1775 wurde diese Kapelle neu gebaut, vom kais. Kammermahler v. Molk Fresko gemahlt, und im darauffolgenden Jahre von Joseph Gutsmandel, durchliegen Hauptpfarrer mit Erlaubnis des Ordinary eingeweiht. In der Kirche über dem Hochaltare ist die Aufschrift:

DILigite CrVCifIXVM; und über dem Eingange: In signo CrVCIs DoMInI sIt nobIs LaVs atqVe pla IVbILatIo.

f. Im Schlosse zu Hausambacher bestand früher auch eine Kapelle, die wegen Baufälligkeit abgetragen wurde, welche aber der Inhaber Graf v. Attems wieder herzustellen die Einleitung bereits getroffen hat. Dort befindet sich eine *Beneficiaten*-Stiftung. Die Stiftungsmessen werden gegenwärtig bey der Pfarrkirche verrichtet. Über alle diese Vikariatspfarren, Benefizien und Filialen sind laut Haupturbars von Kotsch S^{ne} Majestät der Landesherr Patron und Schirmvogt, der Patriarch von Aquiläe war Ordinarius der Hauptpfarrer abgeordneten Administrator, weshalb er *Repräsentator Suae Majestätis ist*. Nach Aufhebung des aquiläer Patriarchates ward der Erzbischof von Görz der Ordinarius; gegenwärtig ist der Fürstbischof von Seckau der Ordinarius, der Hauptpfarrer dagegen noch immer Repräsentant über alle Vikariatspfarren mit Ausnahme von St. Barbara, St. Veit mit Leskovetz und hl. Dreyfaltigkeit.

Ad N. 11 Seit mehreren Jahren bestehen hier zwey Kapläne, die von bestimmten Naturaliensammlungen in der Pfarre, ihre Existenz haben.

Ad N. 12 Gegenwärtig sind die Kirchen und Pfründengebäude in ziemlich guten Zustande.

Ad N. 13 In Bezug auf die Kirchen beantwortet in 5, 6, 7, 8, 9 und 10), was die Schule anbelangt, ist unbekannt, wann solche errichtet wurde. Neu gebaut und mit 2 Lehrzimmern versehen wurde selbe anno 834. Der Schullehrer bezieht seine Existenzmittel aus dem Ertrage eines kleinen Mesnergrundes und aus unbestimmten Naturaliensammlungen in der Pfarre.

Ad N. 14 In der Pfarre besteht ein Armeninstitut mit 20 Pfründnern; der Fund hinzu besteht in 2638 F. 7 ½ Xr W. W. in öffentlicher Kasse angelegten Kapitalien. Das Abgängige wird durch freywillige Opfer eingebracht.

Ad N. 15 /

Ad N. 16 Im Durchschnitte 27 Jährlich.

Ad N. 17 Lungenentzündung und Brand.

Ad N. 18 Zur Pfarre gehören die Ortschaften: Ober und Unterkötsch, Wachau, Rogeis, Roswein, Piwola, Pacher, Lendorf, Zwertendorf und St. Nikolay.

Ad N. 19 2 ½ Stunden.

Ad N. 20 Keine Hüfspriester und Defizienten.

Ad N. 21 Bey der Pfarrschule sind 120 Schulbesuchende Kinder, bey der Gemeindeschule Maria Kunden 70 und zu St. Nikolay zwanzig.

Als Merkwürdigkeit bestehen nach gegenwärtig in einer Ausdehnung von ½ Stunde von Roswein um das Schloss Hausambacher rund aufgeworfene Hügel, welche einst zu Verschenzungen gedient haben mögen.

K. K. Dekants u und Hauptpfarre St. Georgen in Kötsch am 20. May 1843

Mihael Spesitsch

Hauptpfr.

5. Namesto zaključka

Nadvojvodo Janeza in škofa Gruberja lahko mirno postavimo drug ob drugega. Ob pregledu njune življenjske poti postanejo očitne mnoge vzporednice. Živela sta sočasno, deležna sta bila odlične izobrazbe in oba sta vsaj nekaj časa delovala na takrat gotovo kozmopolitskem Dunaju. Izobrazba, okolje, verjetno pa tudi krogi, v katerih sta se gibala, so izoblikovali njuno osebnost. Zanimanje za preteklost, okolje in ljudi je bilo obema ne samo blizu, temveč je postalo kar njuno vodilo – verjetno pa tudi spodbuda za pripravo anketnih vprašalnikov, s katerimi sta želela zbrati in ohrani-

ti čim več podatkov o deželah, kjer sta delovala. Georga Götha lahko medtem kot uslužbenca nadvojvode Janeza v ta krog priključimo dodatno. Nedvomno je nadaljeval delo in prizadevanja, ki jih je zagnal nadvojvoda – sicer manj navdušenim, a bolj realnim pristopom je uspel pridobiti dosti več podatkov. Göthove ankete hrani arhiv v Gradcu, so pa kot fotokopije že od leta 1980 na voljo na Inštitutu za Slovensko narodopisje (Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Göthova topografija). Zdi se, da je opisano gradivo med slovenskimi raziskovalci – in to tako lokalne kot tudi cerkvene zgodovine – še vedno premalo poznano. Primerjava vprašanj v izvorniku, ki so bila uporabljena v različnih vprašalnikih, nedvomno kaže na soodvisnost ali pa vsaj na zanimanje za iste oz. podobne podatke. Glede na zgoraj navedene vzporednice med škofom in nadvojvodo ni presenetljivo, da so tudi njuna vprašanja oblikovana podobno, da ju zanimajo podobne tematike, da imata pravzaprav podobno vrednostno lestvico, kaj je pomembno in zato vredno ohranjanja. Göth sicer popolnoma v njun kontekst ne spada, saj gre za mlajšega, a dobro izobraženega uslužbenca nadvojvode, ki je zgodovinsko vrednost ‚operatov‘ najprej prepoznal, nato pa s svojim čutom za realnost projekt tudi uspešno izpeljal. Rezultat njegovega dela in prizadevanj nam je še vedno na voljo. Družbene spremembe, ki jih je prineslo leto 1848, so mu načrte sicer nekoliko spremenile, zato se projekt ni zaključil čisto v skladu s pričakovanji – vseeno pa gre za bogato gradivo za slovensko Štajersko iz sredine 19. st. – zbrano še čaka na podrobno obravnavo. Kot primer tega, kaj lahko pričakujemo od take anketne vprašalnice, ki je bila naslovljena na župnijo oz. župnika, so v transkripciji v ilustracijo priloženi odgovori, ki jih je leta 1843 pripravil hoški župnik.

Kratica

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Göthova topografija: 113 (Hoče).

Landesarchiv Steiermark, Joannea Sammlung, K. 33, H. 3339.

Nadškofijski arhiv Ljubljana, 4, šk. 101, f. 28/38, št. 580, 4. 5. 1821.

Druge reference

Dietmajer, Nina. 2022. Domovinska tematika v slovenskih pesmih na Štajerskem do sredine 19. stoletja. V: Kočvar Vanja, ur. *Kolektivne identitete skozi prizmo zgodovine dolgega trajanja: slovenski pogledi*, 555–580. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Dolinar, France Martin. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.

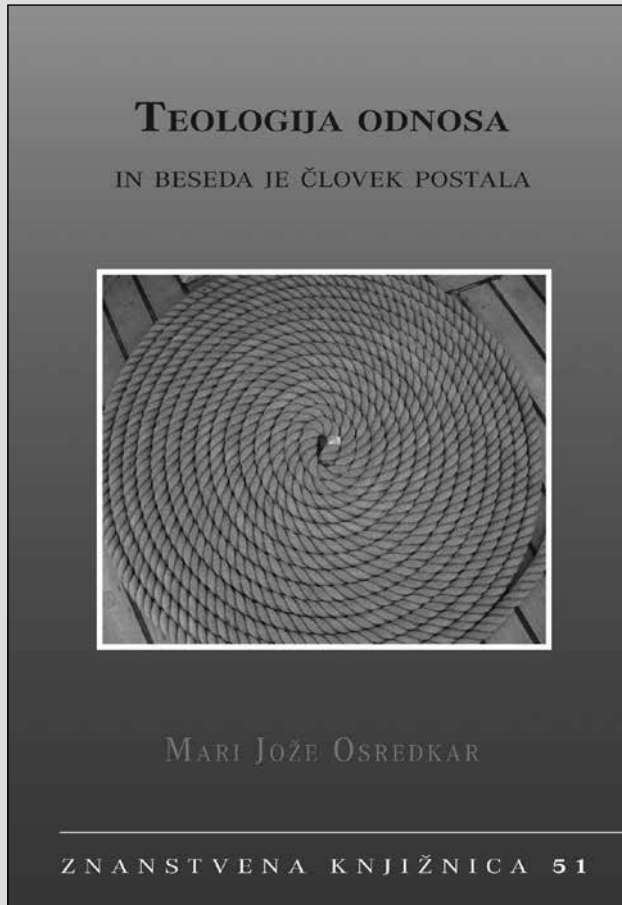
Grdina, Igor. 2014. Nadvojvoda Janez. V: Ludwig Karničar in Andreas Leben, ur. *Slowenen und Graz*, 21–35. Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität.

Gregorič, Nika. 2022. Nadvojvoda Janez Habsburško – Lotarinški in njegov vpliv na vinogradništvo na Štajerskem. Diplomsko delo. Univerza v Mariboru, Fakulteta za kmetijstvo in biosistemske vede.

Jezernik, Marjan. 1996. Mati mnogih hčera: Življenjska pot hoške nadžupnije v 20. stoletju. V: Jakob Fridl, ur. *Hoče – 850 – območje hoške pražupnije*. Zv. 1, 304–340. Hoče: Krajevna skupnost.

Koropec, Jože. 1996. Hoška davnina do srede 17. stoletja. V: Jakob Fridl, ur. *Hoče – 850 – območje hoške pražupnije*. Zv. 1, 127–216. Hoče: Krajevna skupnost.

- Kotar, Jernej.** 2021. Ustanovitev Deželnega muzej v Ljubljani. *Kronika* 69, št. 1:25–42.
- Kuret, Niko.** 1985; 1987; 1989; 1993. *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848: Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Götha (1842)*. Zv. 1, del 1; zv. 1, del 2; zv. 1, del 3; zv. 2, del 1. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Mittermüller, Franz.** 2009a. Erzherzog Johann und die wirtschaftliche Transformation der Steiermark in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. V: Riegler 2009, 117–132.
- — —. 2009b. Erzherzog Johann und das steirische Montanwesen. V: Riegler 2009, 133–144.
- Obersteiner, Gernot Peter.** 2009. „Geistesbildung in dem Vaterlande“: Erzherzog Johann und die Wissenschaften. V: Riegler 2009, 103–115.
- Otrin, Blaž, in Julijana Visočnik.** 2021. *Topografsko-zgodovinski opisi župnij Ljubljanske škofije 1821–1823*. Acta ecclesiastica Sloveniae 43. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Österreichisches Biographisches Lexikon.** 1815–1950. Johann, Bapt. Joseph Fabian Sebastian Erzhg. von Österr. (1782–1859), Feldmarschall. Zv. 3, 122–123. https://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_1/Johann_Bapt-Joseph-Fabian-Sebastian_1782_1859.xml (pridobljeno 26. 9. 2023).
- Riegler, Johann, ur.** 2009. *Erzherzog Johann, Mensch und Mythos*. Veröffentlichungen der steiermärkischen Landesarchives 37. Graz: Steiermärkischen Landesarchiv.
- Rigler, Josef.** 2009. »Treu dem guten Alten, aber darum nicht minder empfänglich für das gute Neue«: Erzherzog Johann und die Landwirtschaft. V: Riegler 2009, 145–156.
- Reismann, A. Bernhard.** 2009. Erzherzog Johann und die Natur. V: Riegler 2009, 157–171.
- Stanonik, Marija.** 2012. *Folkloristični portreti iz treh stoletij: od baroka do moderne*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Visočnik, Julijana.** 2014a. Dokumenti (nad)župnije Hoče v Kapiteljskem arhivu Nadškofijskega arhiva v Ljubljani. *Arhivi* 37, št. 1:197–215.
- — —. 2014b. Dokumenti (nad)župnije Hoče v Kapiteljskem arhivu Nadškofijskega arhiva v Ljubljani: nadaljevanje. *Arhivi* 37, št. 2:109–120.
- Žitko, Sonja.** 2000–2001. Die Erzherzog-Johann-Denkmäler des 19. Jahrhunderts in Slowenien. *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark* 91/92:447–465.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 739—747

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:06/2023

UDK/UDC: 27-472

DOI: 10.34291/BV2023/03/Zjawin

© 2023 Zjawin, CC BY 4.0

Jacek Zjawin

Religion Lessons Making Their Exit from Polish Schools Is an Opportunity for “Deschooling” Catechesis

Umik pouka verouka iz poljskih šol je priložnost za ,razšolano‘ katehezo

Abstract: The article presents the current situation of school religion lessons based on the results of a survey carried out at local and national level. The question of students not attending school religion lessons is outlined, and a thesis that this situation is becoming an opportunity to restore their catechetical character is put forward. For this purpose, the conception of Fr. Franciszek Blachnicki is recalled, who in the 1960s, facing a similar situation, pointed to opportunities being offered by transferring religion lessons from school to parish. At the same time, the current situation is shown as an opportunity to separate religion lessons from church so that they could become a real alternative to school ethics lessons.

Keywords: Catechesis, school religion lessons, Franciszek Blachnicki, “deschooling” catechesis, “dechurching” religion lessons

Povzetek: Prispevek predstavlja trenutno stanje pouka verouka v šolah na podlagi rezultatov ankete, izvedene na lokalni in nacionalni ravni. Izpostavljeno je vprašanje, zakaj učenci šolskih ur verouka ne obiskujejo; podana je teza, da to stanje predstavlja priložnost za obnovev katehētičnosti. V ta namen se oziramo na filozofijo p. Franciszka Blachnickega, ki je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja – soočen s podobnim položajem – opozoril na priložnosti, ki jih ponuja prenos pouka verouka iz šole v župnijo. Hkrati se sedanje razmere kažejo kot priložnost za umik pouka verouka iz cerkve, da bi tako postal prava alternativa šolskemu pouku etike.

Ključne besede: Franciszek Blachnicki, kateheza, šolski pouk verouka, ,razšolajoča katehezi‘, odprava pouka verouka iz cerkve.

1. Introduction

The topic of religious education in Polish schools evokes a lot of emotions because it has political overtones and at the same time is related to the history of our homeland, which is so deeply rooted in Christianity. Yet, aside from these contexts, one can outline another equally important perspective of this phenomenon. It is a constant search for a model of youth catechesis in itself and a place of this catechesis in the overall vision of the pastoral ministry of the Church in Poland.

2. The Situation of Religion Lessons in Polish Schools in the 1960s

Until 1961, a pre-war act on the education system had been in force, treating religion as an integral part of teaching and upbringing. This act did not contain norms directly related to the teaching of religion. However, with the main objectives and tasks of the enforced education system specified in its preamble, it stated that it was introducing systemic principles that were to provide citizens with “the highest religious, moral, mental and physical refinement as well as the best preparation for life” (Mezglewski 2000, 21–36).

Looking back at post-war Poland, one can notice the state’s relative tolerance for religion lessons present in schools since 1945 and, at the same time, actions that consistently sought to remove them from school in order to give it secular character. On 15th July 1961, the Sejm (lower house of the parliament) of the People’s Republic of Poland adopted a law on the development of the education and upbringing system in Poland, which was deeply injurious to the faithful. Article 2 states: “Schools and other educational establishments shall be secular institutions. All teaching and upbringing in these institutions shall be secular.” (Journal of Laws 1961 No. 32, item 160 (Act of 15 July 1961 on the development of the education and upbringing system))

The above article became the basis for the complete elimination of religion teaching from school and the creation of the so-called catechetical points, whose activities were to be supervised by education inspectors. Classes were held in parish halls and in parishioners’ houses, where a large room was converted into a catechetical room, and a local parochial vicar commuted to religion lessons once a week and taught classes for several hours at all educational levels. This had its colour, especially in rural parishes, but the struggle for freedom of catechization continued. Despite permission to create catechetical points, the local authority closed these points indicating unmet hygiene and sanitary standards and other conditions impossible to fulfil in communist Poland (e.g. heating, enough space for each pupil). Priests who taught despite the ban imposed by educational authorities were deprived of things necessary for carrying out their duties, such as wristwatches, means of transport or personal underwear. In many cases, catechists were imprisoned for teaching religion.

Given the outlined context, one wonders at the attitude of bishops, priests and catechists who stayed persistent and fought for the possibility of the religious education of children and the youth for 30 years. The long-standing, sacrifice-costing struggle for the freedom of catechetical activity ended with the victory of the Church in 1989 through an act on the relationship between the state and the Catholic Church (Skuzza 1993, 203–265.). In 1990, religion lessons returned to Polish schools and this state has continued until the present day, i.e. for 32 years.

For more than half of this time (20 years), the author of this article himself has been a school religion teacher and has asked himself on numerous occasions the following questions: “Is what we fought for really what we wanted? Was the simple transfer of catechesis from parish halls to school, i.e. the *de facto* liquidation of parish catechesis, the right decision?”

The process of seeking answers to these questions may be made easier drawing on thoughts and reflections offered by Franciszek Blachnicki, a Catholic priest and lecturer in catechesis at the Catholic University of Lublin, who died in unexplained circumstances in 1987 in Carlsberg (Germany). Blachnicki interpreted the year 1961 and the expulsion of religion lessons from school quite differently from the general Catholic hierarchy and clergy, which along with his revolutionary views on pastoral ministry probably caused him to be perceived by many as a “catechetical madman”. According to Blachnicki, the expulsion of religion lessons from schools in 1961 was a chance to “deschool” catechesis. It was an opportunity to transfer it from an alien and ideologically hostile environment to parish environment, i.e. to the natural environment of the Church in which catechesis was born and developed for two thousand years (Blachnicki 2005, 33). Unfortunately, in 1961, religion lessons were moved from school to catechetical points with all the package of school apparatus associated with such concepts as “religion lessons”, class day-books, grading, parent-teacher meetings, certificates. It was also related to the pedagogical supervision of the state that made such requirements. Therefore, an opportunity to “deschool” catechesis was not taken advantage of.

What did Blachnicki mean when he talked about catechesis being “deschooled”? What did he think was to be left of religion lessons after removing the school package from it, or rather what could catechesis regain in the existing situation? What was missing from school religion lessons was catechesis in its pure form, i.e. kerygma. This is the most primordial form of catechesis, i.e. the proclamation (from Greek *kerysso*) of the Good News of Jesus Christ, who died and rose from the dead. This proclamation begets the faith and community of believers, as we already read in the Acts, that is in the description of the nascent Church. The ultimate loss of the kerygmatic dimension is associated by the historians of catechesis with the enlightenment school, which, having taken over parish catechesis, endowed it on the one hand, with a modern methodological and didactic apparatus, but on the other hand deprived it of the kerygmatic dimension (Murawski 2006, 131–144). In the 1960s, Blachnicki pointed out that in western Europe, where there were no such organizational problems as those encountered by Polish catechesis (attendance, rooms, textbooks, teaching aids), reflection on the

change of the catechesis model in the kerygmatic direction was already beginning. At that time, enlightenment pedagogy and catechetical moralism still dominated in Poland (Blachnicki 2005, 30), and the struggle with organizing catechetical points seemed to prevent deeper reflection on the model of catechesis and the answer to the following question: do religion lessons conducted so far at school, and after 1961 outside it, still bear the hallmarks of true catechesis?

3. The Current Situation of Religion Lessons at School

The author of the article has been teaching religion for 9 years at Roger Sławski Secondary Civil Engineering School Complex in Poznań (the fifth largest city in Poland with over 500,000 inhabitants). In recent years, he has begun to look more closely at the phenomenon of “withdrawing” from religion lessons, which has existed from the beginning and has recently begun to intensify. At the turn of 2018/2019, he conducted a survey among students who gave up attending religion lessons. It provided interesting research material, which in the substantive realm showed that the main motive for resigning from religion lessons was usual pupils’ practice, i.e. to have more free time. The second reason was general issues, i.e. the degree of identification with the Catholic Church. Quantitative data show that at that time, out of 486 pupils in school, 255 attended religion lessons, which accounted for 52.5%. Meanwhile, the number of pupils increased as in the first year there were pupils from the last year of lower secondary school and the first year of pupils after the eighth-year primary school. Currently (data as of 2021), out of 763 students, 297 attend religion lessons, which constitutes 39%. Over the period of 3 years, there has been a decrease of 13.5%, which is 4.5% per year. Unofficial data concerning the entire city of Poznań show that in the 2019/20 school year, 48% of secondary technical school pupils attended religion lessons. It can be concluded that participation in religion lessons in the Secondary Civil Engineering School Complex is at average level for the entire city. When compared to nationwide studies, we can see a more pronounced downward trend. Data from the nationwide survey come from the report issued by the Centre for Social Opinion Analysis “Youth 2018” (Grabowska and Gwiazda 2019). Since the school year 1990/91, when religion lessons returned to school, there had been a clear increase, which reached its peak in 2010 and has been steadily decreasing since then. In 2018, it reached the level of 70% (data refer to the last year of secondary school).

An important variable is a pupil’s place of residence, which indicates a high impact of sociological conditions in the area of religious education. In the light of these data, the secondary technical school from Poznań is slightly above the national average from 2018, i.e. 44% of those attending school religion lessons.

A clear downward trend in the number of participants confirmed by nationwide research poses a question about the future of religion lessons in Polish schools and about opportunities that such a situation generates. Are we not faced with an opportunity to remove catechesis from schools and restore its kerygmatic character, just like in 1961?

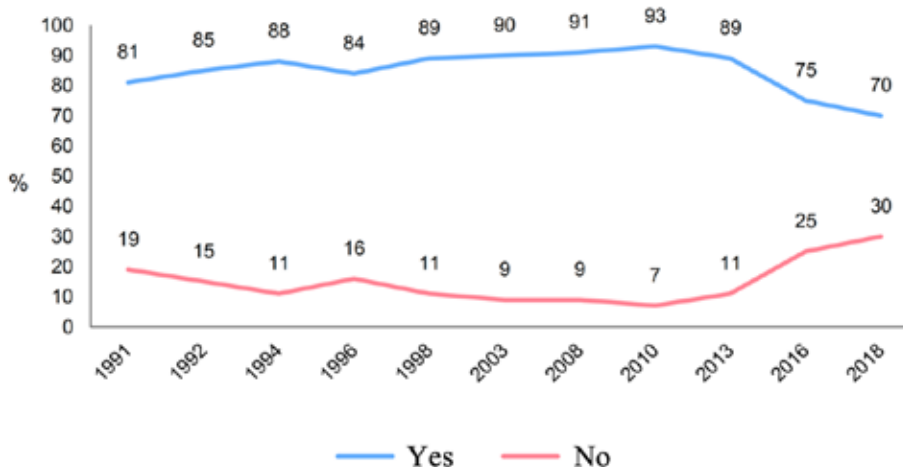


Chart 1: Answer to the question: Do you attend religion lessons at school? (source: Grabowska and Gwiazda 2019, 163)

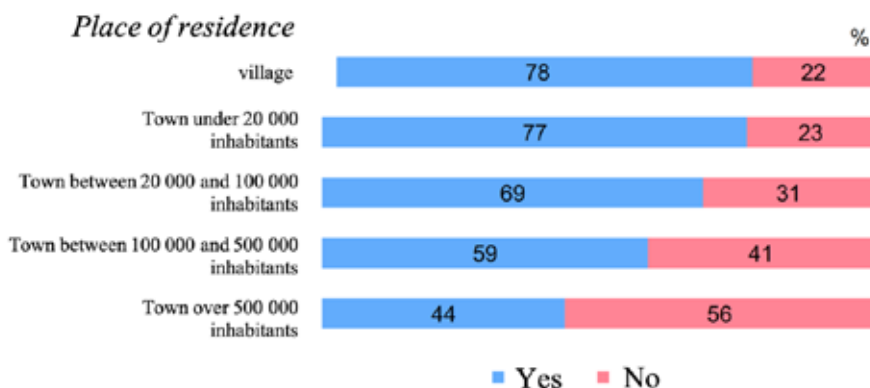


Chart 2: Answer to the question: Do you attend religion lessons at school? Place of residence (source: Grabowska and Gwiazda 2019, 164).

4. Dechurching School Religion Lessons

The situation outlined above raises other questions. When asking about the possibility of removing catechesis from schools, we can also ask about “dechurching” school religion lessons. The Magisterium of the Church clearly separates these two realities, emphasizing that teaching religion at school is complementary to catechesis (GCD 73). Therefore, we cannot recognize school religion lessons as a space in which all catechesis functions are carried out: initiation, teaching, and upbringing. By placing the main emphasis on teaching and upbringing, they fit into school tasks, which are also undertaken by other school entities and requi-

re the same systematicity and organization. The complementarity of school religion lessons in relation to catechesis is the fact that both of them need each other but cannot replace each other. The latest Directory for Catechesis warns that in the absence of a clear distinction between catechesis and school religion lessons, their identity will be threatened (DC 313). The experience of the Church in Poland shows the reality of such a threat and its consequences. When after 1990 religion lessons returned to Polish schools, it was a moment, in the general awareness of the faithful and clergy, of transferring them from parish to school and not adding to parish catechesis the complementary reality of school religion lessons. A “dechurched” model of religious education would make it possible for parish catechesis to preserve its identity (Bagrowicz 2000, 275) and at the same time it would make school religion lessons a real alternative to school ethics lessons, acceptable not only to practising believers (Kostorz 2018, 91–101). A “dechurched” model of religion lesson would fit into the culture of dialogue and create a kind of “laboratory of dialogue” between the Church and the world in the school space (Polak 2021, 711–719; Tkačova et al. 2021, 199–223). This problem is currently being faced by Polish schools, in which students who are giving up optional religion lessons due to their lack of identification with the Catholic Church are deprived of the educational component that these lessons bring. Considering the fact that ethics in practice is not conducted in schools because students are not interested in it, there is a danger of teaching without moral education, which stands in contrast to basic pedagogical principles. This should be remedied by a change in the law on education, which would make pupils face an alternative: religion lessons – ethics lessons, without any possibility of giving up both of them. In the situation of “dechurching” school religion lessons, pupils participating in religion and ethics lessons would not be divided according to the degree of their identification with the Church, but according to the choice of the basics of moral upbringing. Churches in Germany and Austria have a lot of experience in “dechurching” school religion lessons.

5. Perspectives for the Future

Franciszek Blachnicki not only bemoans a wasted opportunity to “deschool” religion lessons, but as part of an extensive study, he presents very detailed assumptions of kerygmatic catechesis. The assumptions of the kerygmatic model of catechesis, which is possible to implement as part of parish catechesis, can be condensed in three dimensions, which in the described situation require the introduction of three changes in teaching religion.

A change in catechetical environment, consisting in transferring the catechesis of an indifferent or hostile school environment to church-parish environment (Blachnicki 2005, 33). Catechesis, which is a response to God’s call addressed to man (from Greek *katecheo*), cannot be subjected to any obligation and compulsion, which are some things obvious in school. In addition, catechesis can be ca-

ried out in a faith-based environment, which testifies to and conveys faith. The problem outlined in this way corresponds to pedagogical approaches that emphasize the role of the upbringing environment (Blachnicki 2005, 260). Such an environment in upbringing to faith is the community of believers and in a formal sense, a parish and liturgy to which catechesis should lead. Blachnicki emphasizes an ancient and important relationship between catechesis and liturgy (41–43). The Catechumenate in the Early Church and its subsequent editions until parish catechesis in the post-Trent period did not know catechesis outside liturgy. Catechesis was to lead to liturgy and initiate it, and liturgy became catechesis. This symbiosis was interrupted in the enlightenment, when parish catechesis was inserted into the framework of a rational and humanistic school and completely detached from life in the parish community, and thus also from liturgy. Liturgy has since become only one of the issues presented during religion lessons. The change of the catechetical environment into the parish corresponds to the latest approaches to the renewal of parish life (Przygoda 2021, 445–457).

A change in the content of catechesis, consisting in expanding knowledge about Christian morality and theological and dogmatic content appearing within school religion lessons with a kerygma, which is the proclamation of a salvific event by Jesus Christ and an invitation to the decision of faith and entry into the Church (Blachnicki 2005, 178–190). Kerygma, or the word of proclamation, is referred to in the theological tradition as an audible sacrament (from Latin *sacramentum audibile*) (114), and thus, using the classical definition of the sacrament which does what it means, kerygma is a direct impulse to faith. Kerygma must be proclaimed and accepted not as information, not in a way as school knowledge is conveyed. Blachnicki emphasizes that in terms of material issues, the 19th century in catechetics is school and scientific theology, which referred primarily to pupils' intellect. Such a model could form a basis for "dechurched" religious education at school. Kerygma, which refers to the decision of faith, fulfills its role when it is listened to with the openness of a listener to the word of God. In addition to the intellectual dimension, this openness also assumes will and feelings.

A change in the form of teaching, consisting in supplementing activating methods derived from general didactics with a strictly catechetical methodology that allows for initiation into the proclaimed truths of faith. Blachnicki points to a historical process that was initiated in 1803 with the introduction of religion teaching to schools (271). These school religion lessons in the methodical layer went through the exegetical method consisting in the analysis and explanation of catechism texts, through the method of formal degrees referring to the psychological structure of the cognitive process, all the way to the so-called school of work, i.e. emphasizing a pupil's activity in the didactic process. Without rejecting what catechesis gained through contact with secular didactics, above all an appreciation of the needs and possibilities of a recipient of the message, the ultimate catechetical method will be one that will lead to an encounter between man and God. The relationship between *fides quae* and *fides qua*, between the content of faith and the act of faith, can only be maintained when methods of conveying content are not limited to stimu-

lating the intellect of a recipient of catechesis, but will be the service of a meeting. The personalistic method of catechesis is based on the double principle of faithfulness to God and man (CT 55). On the one hand, it takes into account the participation of God's element, i.e. the proclamation of kerygma, and on the other hand, a human element, i.e. what a preacher knows about the structure of a person receiving kerygma and about the life rights of its development and action.

The current difficult situation of religion lessons in Polish schools, which is raising concerns of ecclesiastical circles and becoming the subject of political disputes with lay-liberal environment, may become an opportunity to regain the kerygmatic dimension of catechesis lost during the enlightenment. It is not the first time that history is a teacher of life or wants to be one. The prophetic analysis of the analogous situation from 60 years ago by Franciszek Blachnicki presented in the article can be an inspiration and a hint for those on whom the shape of the catechesis of the young generation of Poles depends, which ultimately is the shape of the Church in Poland today and tomorrow. It should be added that this is not only a theory, but an idea implemented by Blachnicki as part of the "Light-Life" Movement - a catechumenal community that has existed in the Church for over 60 years. Some Polish dioceses have adopted the so-called "Oasis" as a valid model of parish youth ministry. In other dioceses, the movement exists as one of many formation proposals of the young generation. It was particularly popular in the times of communism, because, like the whole Church, it gave the young generation an area of freedom and a peaceful expression of rebellion against the totalitarian system. After 1989, interest in the "Oasis" decreased and the movement from its mass-character became more elite. For more than half a century the catechesis model used there has been characterized by high effectiveness in initiating the young generation into the Church, awakening vocations to priesthood and consecrated life, and forming mature and committed Christians. The catechumenal model of catechesis turns out to be an effective remedy for the crisis of the Church in Europe today (Przygoda 2021, 445–457).

Abbreviations

CT – John Paul II 1979 [Catechesi Tradendae].

DC – Pontifical Council for Promoting the New Evangelization 2020 [Direttorio per la Catechesi].

GDC – Congregation for the Clergy 1997 [General Directory for Catechesis].

References

Bagrowicz, Jan. 2000. *Edukacja religijna współczesnej młodzieży: Źródła i cele*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Blachnicki, Franciszek. 2005. *Kerygmaticzna Odnowa Katechezy*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

- Congregation for the Clergy.** 1997. General Directory for Catechesis. Vatican. 11. 8. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_en.html (accessed 12. 7. 2022).
- Grabowska, Mirosława, and Gwiazda Magdalena.** 2019. *Młodzież 2018*. Warszawa: Centrum Badań Opinii Społecznej.
- John Paul II.** 1979. Catechesi Tradendae. Apostolic Exhortation. Vatican. 16. 10. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html (accessed 12. 7. 2022).
- Kostorz, Jerzy.** 2018. Korelacja lekcji religii z etyką - sens czy bezsens? *Teologia Praktyczna* 19:91–101. <https://doi.org/10.14746/tp.2018.19.06>
- Mezglewski, Artur.** 2000. Nauczanie religii w Polsce Ludowej. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1:21–36.
- Murawski, Roman.** 2006. Istota i specyfika katechezy parafialnej. In: R. Chałupniak, J. Kochel and J. Kostorz, eds. *Katecheza parafialna – reaktywacja: Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Polak, Mieczysław.** 2021. Catechesis in the Church's Dialogue with the World. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 81, no. 3:711–719. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/polak>
- Pontifical Council for Promoting the New Evangelization.** 2020. *Direttorio per la Catechesi*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Przygoda, Wiesław.** 2021. What Parish for the 21st Century? Parish Renewal Guidelines in the Context of Current Cultural Changes in Europe. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 81, no. 3:445–457. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/przygod>
- Skuza, Sylwester.** 1993. Nauczanie religii w Polsce w świetle Prawa Państwowego po roku 1945. *Communio* 8:203–265.
- Tkačova, Hedviga, Martina Pavlikova, Miroslav Tvrdon and Alexey I. Prokopyev.** 2021. Existence and Prevention of Social Exclusion of Religious University Students due to Stereotyping. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 81, no. 1:199–223. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/tkacova>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 749—754

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 159.96:316.362.1

DOI: 10.34291/BV2023/03/Jerebic

© 2023 Jerebic, CC BY 4.0

Sara Jerebic

Evaluation of Educational and Practical Workshops on Developing Positive Parenting

“Families in the Centrifuge of Modern Times”

Evalvacija izobraževalnih in praktičnih delavnic

na temo razvijanja pozitivnega starševstva

„Družine v centrifugi sodobnega časa“

Abstract: In this paper, we present a survey that took place in January 2023, with 68 participants, of which 62 were women and 6 were men, who in 2022 attended educational and practical workshops on the topic of developing positive parenting. The name of the workshop was “Families in the Centrifuge of Modern Times,” and it was organized by the University of Adult Education Celje. The aim was to find out which parents attended the workshops, where they learned about them, what are the reasons for their participation and what is their opinion on the usefulness of and satisfaction with the workshops. The results of the survey showed that the participants are mostly women in the age group of 41–50 years; they are mostly university-educated, married, and mostly found out about the workshops online or through social networks. All participants thought that the workshops were useful and that they gained new knowledge. They believed that the professional content was presented understandably and that the workshops improved their lives in general.

Keywords: workshops, positive parenting, parents, families, evaluation

Povzetek: Prestavljamo raziskavo, ki je potekala januarja 2023. Vanjo je bilo vključenih 68 udeležencev, od tega 62 žensk in 6 moških, ki so v letu 2022 obiskovali izobraževalne in praktične delavnice na temo razvijanja pozitivnega starševstva z naslovom »Družine v centrifugi sodobnega časa« v organizaciji Ljudske univerze Celje. Namen je bilo ugotoviti, kateri starši obiskujejo delavnice, kje so zanje izvedeli, kakšni so razlogi za vključitev, in pridobiti njihovo mnenje o koristnosti in zadovoljstvu z delavnicami. Rezultati raziskave so pokazali, da so udeleženske večinoma stare od 41–50 let; udeleženci so večinoma univerzitetno izobraženi, poročeni in so za delavnice večinoma izvedeli na spletu oz. preko družbenih omrežij. Vsi udeleženci ocenjujejo, da so bile delavnice koristne in da so z njimi pridobili nova znanja. Menijo, da je bila strokovna vsebina podana na razumljiv način in da delavnice izboljšujejo življenje na splošno.

Ključne besede: delavnice, starši, pozitivno starševstvo, družine, evalvacija

1. Introduction

Parenting is wonderful and fulfilling, but it can also be tiresome and exhausting. The parents feel everything that a child experiences while growing up, pleasant things as well as unpleasant. They carry their children's burdens and hardships, which can be a trigger for feelings that the parents themselves experienced as children. In this case, they are especially invited to stay connected with the child and help calm her or his distress, which is extremely difficult if they lack self-awareness and the ability to self-calm. The easiest way to do this is to remember their childhood and adolescence and ask themselves what kind of response they would have wanted from their parents in similar situations at that time (Jerebic and Jerebic 2017, 63). They cannot change their childhood experiences, but by being aware of the past and their own experience, they can change their reactions and family roles (Poljak Lukek 2017, 12). In addition to the role of parent, they are also in the role of a spouse, and many family therapies continue as intimate couple therapy because they can contribute the most to solving the child's problems when they calm down and connect as spouses and parents (Jerebic and Jerebic 2017, 63). However, this is much more difficult when the bond between the spouses is so weak that this leads to divorce. At that time, some families face challenging life trials. Parents who themselves experienced their parents' divorce as children find themselves in a similar situation when they have to re-live all those feelings again. Parents who do not have this experience have to go through the divorce process after many disappointments and are thrown into the unknown. Some parents enter into relationships with other divorced parents and their children, facing the reorganization of the family and the question of how they will cope (Ganc 2015, 12). Various social factors are an additional source of stress, so understanding the development and the needs of the family system is important not only for professionals but for every individual (Poljak Lukek 2017, 16). Family-related factors are one of the major groups of risk factors and protective factors in the mental health of children and adolescents (Jeriček Klanšček et al. 2018, 22). To improve the quality of family life, family support programs have been created, which are mainly focused on preventive activities (Rajšp 2018, 27). They are partially or fully financed based on tenders for a maximum of five years. Based on public tenders, the Ministry of Labour, Family, Social Affairs and Equal Opportunities co-finances eleven content providers of family centres (31). Family centres are a place for multi-generational gatherings, a place for quality improvement in strengthening the social roles of individuals, for support in facilitating the coordination of family and professional life, and a place for the exchange of good practices and positive experiences. For the good development of preventive programs, interdisciplinary and intersectoral cooperation (Program for Children 2020–2025, 19) and monitoring of the effectiveness of program implementation are necessary.

2. Educational and Practical Workshops for Developing Positive Parenting at the Family Centre of the University for Adult Education Celje

“Families in the centrifuge of modern times” is one of the co-financed programs of the family centres in the years 2021–2025, implemented by the University of Adult Education Celje. Three programs put out to tender are available free of charge for participants: 1. holiday activities for children with organized workshops for children; 2. counselling to improve emotional regulation, building a positive self-image, learning to solve various problems, etc., and 3. educational and practical workshops that focus on building and developing positive parenting, which of evaluation are we presenting.

In cooperation with local communities, University for Adult Education Celje has been implementing programs to help and support families since 2017. Marriage and family therapy specialists conduct educational and practical workshops for parents. Initially, the workshops were held live at the headquarters of the University for Adult Education Celje, but during the Covid-19 epidemic, they were transferred online and are held live via the Zoom application once a week. They address various topics that we have identified as necessary and desirable in the local environment. Participants can actively participate already in the stage of preparation, by suggesting the topics they want to hear, and participate interactively. The topics are as follows:

- The importance of responsiveness and sensitivity in building and maintaining an authentic relationship with children.
- Different forms of families (separated, blended, single-parent, foster families) and their specific challenges.
- The importance of a quality couple relationship for family life and how to build it.
- Taking care of oneself within the family and intimate couple relationship, balancing professional and family obligations and increased burdens for parents.
- Problems in the family and their resolution (destructive patterns from the primary family and their repetition through generations).

The facilitators conducting workshops are available to answer questions related to the topic. The conducted workshops are audio-recorded and are accessible to the participants even after the conclusion of the program.

The goals of the workshops are:

- Strengthen and enhance parental competences for responsive and sensitive parenting;
- Teach parents appropriate communication styles and ways to express their (emotional) needs;
- Development of techniques and skills for effective problem-solving and conflict resolution.

For the successful and efficient implementation of the family support program, we need insight into the needs of the participants and their feedback on the program's

efficiency. In the following, we present a survey whose purpose was to evaluate educational and practical workshops on the topic of developing positive parenting.

3. Method

3.1 Participants

The survey was completed by 68 participants, of which 62 were women (91.2%). The majority of participants (43%) belonged to the age group of 41 to 50 years, and slightly less (34%) to the age group of 31 to 40 years. Most of the participants have a university education, are married, and live in the Savinjska region.

3.2 Measures

We used the research method with a survey questionnaire using an online tool 1ka. The questionnaire consisted of three sets of questions. In the first set, there were five questions about demographic data. The second set contained five questions of mostly open type. These questions were related to the motivation for participation, where they heard about the workshops, how many meetings they attended, whether they were comfortable with the Zoom application, and why, and whether they attended the workshops live or listened to recordings. The third set of questions contained 12 questions related to their satisfaction with the performance and with the person conducting workshops.

3.3 Procedure

The survey was conducted in January 2023 via 1ka and was sent to all participants who attended the workshops in 2022.

4. Results and discussion

Most of the participants found out about the lectures via the Zoom platform online or via social networks (e.g. Facebook, Gmail) (31%) or from a friend/colleague/family member (28%). Twelve percent of the participants report that they learned about the lectures through the University for Adult Education Celje. The majority decided to participate because of the interesting topic (47%) and the desire for personal growth and self-discovery (38%). In addition to the aforementioned reasons, they decided to participate because of the facilitator and her lectures they had attended before (21%) and free online participation (9%).

The majority of participants attended more than 10 meetings (46%), some attended from 6 to 10 (28%), and a few from 2 to 5 (24%). The participants fully agree that the Zoom lectures suited them, with most of them mentioning the time they saved (35%), some also due to living in another place (25%), and simply due to easier logistics and practicality (25%). In doing so, they repeatedly emphasized

that the option of viewing the footage later was very welcome. As many as 47% of the participants followed the lectures live, while 44% also listened to the recordings.

All participants estimate that the lectures were useful and that they gained new knowledge. The topics that appealed to the participants the most were self-relationship, personal growth (29%), intimate couple relationship (28%), and parental relationship (24%). More specifically, the topics of a respectful couple, inherited family traumas, setting boundaries, and expectations and communication with children were mentioned. As many as 93% of the participants report that they have introduced changes after the lectures, especially in intimate couple relationships (38%) and parental relationships (32%). They say that they now react better and more calmly, have better communication and less impulsive reactions, express their needs more clearly, accept themselves and others, are compassionate and tolerant, etc. The rest cited a lack of will and persistence or lack of courage as the reason why they did not introduce changes, some of them had not yet introduced them because of the fast pace of life, and some needed the content of the lectures to settle down a little more. If they want to change, i.e. have a good and resonant relationship, they need to know how to maintain quality communication (Kraner 2022, 229).

On a five-point scale from 1 - very disappointed to 5 - very satisfied, the participants were on average very satisfied with the implementation of the workshops ($M = 4.94$) and with the selected topics ($M = 4.90$). As many as 59% of the participants report that they would recommend the workshops to their friends, and all the rest have already done so. They believe that the workshops are very useful, practical, and interesting, that they enable personal growth and better relationships, that the professional content is given in an understandable way, and that the workshops improve life in general.

The study showed, how important vulnerability is in relationships. Individuals who dared to take risks and expose themselves also gained something for themselves in return.

Only in the presence of tenderness in relationships does the effective transformation of one's perception of oneself, others, and the world, as well as liberation from painful entanglements, occur. Liberation is never achieved by the individual alone, but always in relationship with another who is gentle, and in which is safe enough for the individual to expose their vulnerability (Simonič 2018, 217).

In the following Table 1 presents the average ratings of the facilitator and her lectures on a five-point scale (1 – insufficient, 5 – excellent). The average values in Table 1 indicate a high level of satisfaction with the facilitator, her work, and the contribution of the lectures to personal growth and relationships.

Item	M
Evaluation of the performer	4.97
Assessment of delivery of the content	4.93
Assessment of answering questions	4.88
Evaluation of the practical value of lectures	4.76
Assessment of the contribution of lectures to personality growth	4.84
Assessment of the contribution of lectures to parental relationships	4.87
Assessment of the contribution of lectures to couple relationships	4.84
Assessment of the contribution of lectures to relationships at work	4.60

Table 1: Average scores on a scale Wof 1 to 5 items related to the facilitator and its lectures.

5. Conclusion

A large majority of the participants agree that the lectures were excellent and useful. They agree that the content was given in a professional but easily understandable way, and that the facilitator is highly experienced, which is also reflected by all the examples with which she supported the theoretical content. A proposal was also made for further lectures, namely that the participants could be even more active by using the microphone and not only messages. The participants thanked the facilitator for all her efforts and wished for more such successful workshops. Through their active participation, where they proposed topics and asked questions, the participants improved their interpersonal relationships as well as the quality of their lives. It is advisable to evaluate other contents of family centres co-financed by the Ministry of Labour, Family, Social Affairs and Equal Opportunities in the same way.

References

- Ganc, Damijan.** 2015. *Izsvi očetovstva po ločitvi*. Sevnica: Družinski inštitut Zaupanje.
- Jerebic, Drago, and Sara Jerebic.** 2017. *Bližina osrečuje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jeriček Klanšček, Helena, Saška Roškar, Matej Vinko, Nuša Korenc Juričič, Ada Hočevar Grom, Majda Bajt, Anja Čuš, Lucija Furman, Gaja Zager Kocjan, Alenka Hafner, Tina Medved, Mark Floyd Bračič and Mircha Poldrugovac.** 2018. *Duševno zdravje otrok in mladostnikov v Sloveniji*. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje. https://nijz.si/wpcontent/uploads/2022/07/dusevno_zdravje_otrok_in_mladostnikov_v_sloveniji_19_10_18.pdf (accessed 2. 5. 2023).
- Kraner, David.** 2023. Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih. *Bogoslovni vestnik* 83, no. 1:227–239. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/kraner>
- Poljak Lukek, Saša.** 2017. *Ko odnosi postanejo družina: oblikovanje edinstvenosti in povezanosti skozi razvojna obdobja družine*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rajšp, Simona, ed.** 2018. *Resolucija o družinski politiki 2018–2028 "Vsem družinam prijazna družba"*. Ljubljana: Ministrstvo za delo, družino, socialne zadeve in enake možnosti.
- Simonič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in pastoralni. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:209–218.
- Vlada Republike Slovenije.** 2020. Program za otroke 2020–2025. 5. 11. <https://www.gov.si/assets/ministrstva/MDDSZ/druzina/Zakonodaja/Program-za-otroke-2020-2025.pdf> (accessed 2. 6. 2023).

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 3, 755—766

Besedilo prejeto/Received:07/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 159.9:27:343.261-052

DOI: 10.34291/BV2023/03/Osredkar

© 2023 Mikolič et al., CC BY 4.0

Urška Mikolič in Mari Jože Osredkar

Psihološki in teološki vidik odnosa, v katerem so se znašli svojci dvoumno izgubljenega zapornika

Psychological and Theological Aspect of the Relationship in Which the Relatives Found Themselves with the Ambiguously Lost Prisoner

Povzetek: V razpravi „Psihološki in teološki vidik odnosa, v katerem so se znašli svojci dvoumno izgubljenega zapornika“ avtorja predstavljata psihološki in teološki vidik obravnavanja odnosa med svojci in osebo na prestajanju zaporne kazni. V prvem poglavju je predstavljen koncept ‚dvoumne izgube‘, ki ga je v psihologijo uvedla Pauline Boss in je danes vse bolj uveljavljen. Sledi predstavitev teološke relacijske teorije, ki jo je osnoval Guy Lafon. Primerjava teh dveh teorij kaže, da psihologija obravnava doživljanje prisotnosti fizično odsotnega svojca, teologija pa govori o prepoznavanju prisotnosti zapornika v njegovi odsotnosti. Psihologija raziskuje področje človekovih čustev, teologija pa obravnava vero kot razumsko odločitev za odnos do (D)drugerega – in tudi v medčloveškem odnosu vidi element vere kot sposobnost prepoznavanja partnerjeve prisotnosti, ko je odsoten. Dve znanstveni disciplini se dopolnjujeta v spoznanju, da je odnos možno ohranjati kljub fizični ločenosti.

Ključne besede: dvoumna izguba, psihologija, teološka relacijska teorija, zapornik, vera

Abstract: In the article “Psychological and Theological Aspect of the Relationship in Which the Relatives Found Themselves with the Ambiguously Lost Prisoner”, the authors present the psychological and theological aspects of addressing the relationship between relatives and an individual serving a prison sentence. The first chapter presents the concept of “Ambiguous Loss,” which was introduced in psychology by Pauline Boss and has become an increasingly established term. This is followed by the presentation of Guy Lafon’s theological relational theory. The comparison of these two theories shows that psychology examines the experience of the presence of a physically absent relative, while theology discusses the recognition of the prisoner’s presence in his absence. Psychology explores the realm of human emotions, while theology considers faith as a rational decision for the relationship with the (O)ther. Theology also sees faith as an element in interpersonal relationships, as the ability

to recognize the presence of a partner in his absence. These two scientific disciplines complement each other in the understanding that, despite physical separation, it is possible to maintain a relationship.

Keywords: Ambiguous Loss, Psychology, Theological Relational Theory, Prisoner, Faith

1. Uvod

Človeško življenje je stekano iz medosebnih odnosov, zato zunaj odnosov človek ne more bivati (Lafon 1973, 20) – naše zadovoljstvo je odvisno od kvalitete in trajanja odnosov. Človek si zato vse svoje življenje prizadeva ohranjati dobre odnose. Pa vendar se mora pogosto soočiti z ločitvijo od ljubljenih oseb, ko se zdi, da se je odnos z njimi prekinil oz. končal. Ne glede na to, ali je razlog za ločitev od ljubljenih oseb smrt, bolezen ali razveza, predstavlja ločenost veliko bolečino, ki ljudi vodi v občutja pogrešanja in samote. Zlasti v primerih, ko človek popolno izgubo ljubljenih oseb doživlja prvič, pa tega položaja ni predvidel – ko je fizično in čustveno nenadoma ostal sam, brez osebe, s katero je bil tesno povezan –, njegovo osamljenost spremlja velika bolečina. Takrat se začne pomemben proces žalovanja (Gostečnik 2018, 69–70). Glavni namen procesa žalovanja je sprejemanje izgube, ki lahko traja več let. Žalovanje spremljajo intenzivna čutenja, ki jih je treba predelati. Proces žalovanja poteka skozi različne faze in ključno je, da gre žalujoča oseba skozi vse faze, čeprav so nekatere lahko kratke. Če se katera faza žalovanja preskoči, to pomeni, da žalovanje ni končano (Simonič 2006, 178–180). Težava nastane, ko se žalovanju za izgubo izogibamo ali ko nam zaradi dvomne izgube ljubljenih oseb proces žalovanja še ni omogočen. Prav tej izkušnji bomo posvetili pozornost v našem prispevku.

V razpravi se bomo osredotočili na izgubo osebe, ki prestaja zaporno kazen – ki torej biološko biva, a ločeno od svojcev, komunikacija z njo pa je močno otežena. V tem položaju upoštevamo, da so bili svojci pred obsodbo zapornika z njim tesno povezani in da želijo kljub fizični ločenosti odnos z njim ohraniti. Odnos svojcev do zapornika bomo obravnavali z dveh vidikov: s psihološkega in teološkega. Z vidika psihologije tak primer imenujemo »dvomna izguba oseb«. Odnos svojcev do zapornika, ki prestaja zaporno kazen, najprej obravnavamo s psihološkega vidika. Pokazali bomo, kako možnost, da svojci odnos do dvomno izgubljene osebe nadaljujejo, razume psiholog. Nato bomo preverjali, kako odnos do odsotne osebe, ki prestaja zaporno kazen, obravnava teologija. Pravzaprav bomo primerjali psihološki pristop obravnave položaja, v katerem se znajdejo svojci osebe, ki je od njih ločena zaradi prestajanja zaporne kazni, s teološkim vidikom obravnave opisane položaja.

Našo psihološko analizo bomo utemeljili na spoznanjih priznane ameriške psihologinje Pauline Boss, ki se je v svojem raziskovanju osredotočila na področje žalovanja in vzpostavila koncept 'dvomne izgube'. Navedli bomo več izsledkov iz njenih različnih del. Predvsem pa bo za nas referenčna njena knjiga *Ambiguous*

Loss: Learning to Live with Unresolved Grief. Ta je postala najpomembnejše delo na področju psihološke obravnave dvoumne izgube in s tem procesa žalovanja, ki se zaradi specifičnih okoliščin – ko je oseba izginila ali ko njenega trupla ni mogoče najti ipd. – ne more ne začeti ne končati. V prvem poglavju bomo pojem in teorijo »dvoumne izgube« najprej predstavili, nato pa se bomo osredotočili na dvoumno izgubo pri svojcih osebe, ki prestaja zaporno kazen. Teološko analizo izgube, drugega' bomo izpeljali iz teološke relacijske teorije francoskega misleca Guya Lafona, ki jo je zasnoval zlasti v delu *Le Dieu commun*. To teorijo smo v *Bogoslovnem vestniku* že predstavili (Osredkar 2020, 73–88).

2. Psihološka teorija dvoumne izgube

Pauline Boss je ameriška raziskovalka, ki je v 70. letih 20. stoletja začela proučevati travmatične izgube. Skozi raziskovanje in delo na terenu je ustvarila izraz ‚ambiguous loss‘, ki ga prvič najdemo v (za nas referenčni) zgoraj omenjeni knjigi. V slovenski psihološki jezik ta izraz, ki se čedalje bolj uveljavlja, prevajamo kot ‚dvoumna izguba‘. Avtorica dvoumno izgubo opredeljuje kot motnjo odnosov, ki jo povzroči pomanjkanje pomembnih informacij o izgubi ljubljene osebe (Boss 2016; 2010; 1999). Osnovno izhodišče teorije je, da v kontekstu travmatične situacije ne vemo, ali je pogrešana oseba živa ali mrtva – ali je za vedno izgubljena oz. ali se bo vrnila. Dvoumna izguba se od popolne izgube v bistvu razlikuje v tem, da pri njej ne vemo, ali bo odnos do odsotne osebe po možni vrnitvi tak, kot je bil pred izgubo (Boss in Yeats 2014, 63; Boss 2004). Dvoumna izguba je zato nejasna, travmatična, zmedena in pogosto nerazumljiva ter je povzročena ‚od zunaj‘, torej ni del individualne patologije posameznika. Dvoumna izguba ljubljene osebe ni povezana z žalostjo zaradi izgube same, temveč zaradi načina, ki je privedel do ločenosti – zato predstavlja v medosebnih odnosih pomembno motnjo. Gre za relacijski pojav, ki predpostavlja močno navezanost na pogrešano osebo (Boss 2010, 138; 2016, 271–272; Dahl in Boss 2020, 132). Skratka, beseda ‚dvoumna‘ se nanaša na specifično vrsto odnosa, ko človek ni prepričan, ali je fizično ločeno osebo zares izgubil ali ne. Zato se tudi ne more jasno odločiti, ali se bo z izgubo sprijaznil ali ne. To pa povzroča v njem notranji konflikt in zmedenost. Teorija govori o dveh različnih oblikah dvoumne izgube. V prvem primeru, ko je ljubljena oseba v vojni ali v zaporu, ko je ugrabljena ali pa je nepojasnjeno izginila, se odselila, bila dana v posvojitev, odšla od doma in podobno, družinski člani osebo dojemajo kot fizično odsotno, vendar psihološko prisotno. V drugem primeru, ko ima ljubljena oseba duševno bolezen, poškodbe možganov, ko je zasvojena, nezvesta ali v stanju kome in podobno, pa družinski člani osebo dojemajo kot fizično prisotno, vendar psihološko odsotno (Boss in Yeats 2014, 63–64).

Dvoumna izguba je drugačna kot popolna izguba, o kateri govorimo na primer ob smrti bližnjega. Pri dvoumni izgubi je izgubljena oseba še vedno tukaj, vendar ne v celoti. ‚En del osebe‘ je odsoten, drugega še vidimo ali čutimo. V primeru popolne izgube se začne proces žalovanja, v primeru dvoumne izgube pa ne mo-

remo govoriti niti o začetku procesa pravega žalovanja. Dvourni izguba namreč žalovanje onemogoča, ker ljudje še vedno ohranjajo upanje na ponovno snidenje. Živimo v družbi, ki je močno usmerjena k iskanju rešitev – in od žalujočih se nekako pričakuje, da svoje izgube hitro prebolijo in živijo naprej. Žalovanje se v primeru popolne izgube lahko zaključi. V primeru dvourni izgube pa je položaj veliko bolj zapleten. Želja po žalovanju obstaja, toda upanje na ponovno snidenje je močnejše in onemogoča, da bi se proces žalovanja v pravem pomenu besede sploh začel. Težko je živeti s protislovjem, da je ljubljena oseba prisotna in je hkrati ni (Boss 2010, 139–141). Kot pravita avtorici Dahl in Boss (2020, 134–135), pri fizično dvourni izgubi, kjer ljubljena oseba psihološko je prisotna, fizično pa odsotna, ni jasno, za čem je treba žalovati. Občutek je, kot da smo »na čakanju«, da se proces žalovanja sploh začne. V primeru psihološko dvourni izgube, ko je oseba fizično prisotna, a psihološko odsotna, pa se pojavi dilema, kdaj proces žalovanja začeti – saj je oseba fizično še vedno tu. Pauline Boss (2010, 140–141; 1999, 10) trdi, da je v primeru dvourni izgube proces žalovanja zamrznjen ali odložen – to pa pomeni, da se žalovanje ne more niti začeti niti končati. Začetek in zaključek procesa žalovanja pri dvourni izgubi avtorica opredeljuje kot mit – saj jasnega konca ni.

2.1 Doživljanje dvourni izgube

Psihologija se pri dvourni izgubi osredotoča na raziskovanje doživljanja položaja. Kot omenjeno že zgoraj, je doživljanje dvourni izgube boleča in neobvladljiva izkušnja. Podobno je doživljanju travme, ki povzroča posttravmatsko stresno motnjo (PTSM), vendar pa je med njima tudi pomembna razlika. Medtem ko Dahl in Boss (2020, 132) PTSM opredeljujeta kot ozdravljivo, dvourni izguba ostaja trajna, kar pomeni, da se dvournost ne konča in traja enako dolgo kot nejasnost glede usode izgubljene osebe – lahko vse življenje (Boss 2010, 139–140). Boss nadaljuje, da kot družba še ne poznamo načina ali rituala, s pomočjo katerega bi se lažje spoprijeli z dvournimi izgubami, zato posamezniki s to izkušnjo obtičijo v krogu nevednosti, brez podpore pri soočanju s problemom in brez usmeritev, kako živeti naprej (139–141). Dvourni izguba povzroča tesnobo, apatičnost, otežuje medsebojno komunikacijo in pogosto vodi celo v konflikte med družinskimi člani (Boss in Carnes 2012, 465). Zaradi pomanjkanja informacij o izgubljeni osebi člani njene družine namreč položaj razumejo različno, kar privede do konfliktov in razdvojenosti. Boss in Yeats (2014, 66) sta prepričani, da je različno dojemanje položaja pri družinskih članih izgubljene osebe tipična posledica dvourni izgube. Če družinski člani drug drugemu dopuščajo videnje položaja z različnih zornih kotov, pa to negativne učinke, ki jih ima dvourni izguba na posameznike, pomembno zniža.

Na osnovi dognanj Pauline Boss smo predstavili psihološko teorijo dvourni izgube in doživljanje oseb, ki so glede usode izgubljene ljubljene osebe v nejasnosti. V nadaljevanju pa se bomo osredotočili zgolj na en primer dvourni izgube – obravnavali bomo odnos med svojci in osebo, ki prestaja zaporno kazen.

2.2 Doživljanje dvoumne izgube s perspektive svojcev zapornika

Zaporniku, ki prestaja zaporno kazen, njegovim družinskim članom in širši socialni mreži družine zapor običajno življenje močno spremeni. Čustvena stiska se ne pojavlja zgolj pri ožjih družinskih članih zapornika, temveč tudi pri tistih sorodnikih, ki pred nastopom zaporne kazni niso živeli z zapornikom (Wakefield in Wideman 2014). Rezultati raziskav, ki proučujejo družine zapornikov in odnose med družinskimi člani, nakazujejo, da prestajanje zaporne kazni zelo poseže v jedro družinskega in družbenega življenja (Folk, Stuewig, Mashek, Tangney, in Grossmann 2019; Wakefield in Wideman 2014). To, da zapornika ni med družinskimi člani, lahko povzroča napete družinske odnose ali celo razpad družine. Poročila o družinah, ki se skušajo sprijazniti z zaporno kaznijo enega od svojih članov, kažejo na vrsto posledic kazni za družino (Braman in Wood 2003, 159; Codd 2008, 47). Najpomembnejša posledica je gotovo doživljanje izgube družinskega člana – zaradi njegovega prestajanja zaporne kazni – kot nejasne ali dvoumne, saj oseba manjka fizično in v nekaterih primerih tudi psihološko (Arditti 2012, 103; Boss 1999, 24). Teorija dvoumne izgube pomaga razumeti, da v tem primeru ne govorimo o popolni izgubi. V običajnem razumevanju popolne izgube je ta namreč jasno opredeljena, razumljiva in vsebuje korake v ciklu žalovanja. V primerjavi s popolno izgubo, kot je smrt, je dvoumna izguba družinskega člana zaradi prestajanja zaporne kazni le redko pospremljena s podporo in sočutjem drugih ljudi (Arditti 2012, 103; Schoenbauer 1986, 579), pridružuje pa se ji še družbena stigma zaradi zaporne kazni, kar pomembno vpliva na soočanje družinskih članov z izgubo (King in Delgado 2020, 2).

Kot smo predhodno že omenili, Boss in tudi drugi avtorji (Dahl in Boss 2020; King in Delgado 2020; Knight in Gitterman 2019) predstavljajo dva tipa dvoumne izgube, kjer je v ospredju različno doživljanje prisotnosti in odsotnosti izgubljene osebe. Ta dva tipa dvoumne izgube bomo uporabili v primeru svojcev in osebe na prestajanju zaporne kazni. Družinski člani lahko zapornika dojemajo kot fizično odsotnega, vendar psihološko prisotnega: če člani družine na primer še vedno ohranjajo prazen prostor za družinsko mizo, kjer je zapornik včasih sedel, ali gledajo njegov najljubši film in podobno. To doživljanje daje družinskim članom občutek, kot da je oseba še vedno ob njih. Družinski člani pa lahko zapornika dojemajo tudi kot fizično prisotnega, vendar psihološko odsotnega. Tovrstni občutek izgube se pojavlja zlasti ob obiskih zapornika v zaporu, ko je fizično prisoten, vendar doživlja občutek disociacije – s svojci ne komunicira in je z mislimi v svojem svetu. Disociacija zapornika je zelo pogosto posledica travmatičnega stresa, ki je povezan z zaporno kaznijo (Arditti 2012, 103; Comfort 2008, 92).

3. Teološka relacijska teorija o odnosu med svojci in zapornikom

Guy Lafon (1930–2020) je bil francoski teolog, ki je odnos do Boga obravnaval v luči medosebnih odnosov med ljudmi. Njegova teološka misel je izpeljana iz

evangeljskega besedila Mt 25,31-46, kjer Kristus pravi, da je vernikov odnos do Boga v bistvu odnos do sočloveka: »Kar koli ste storili enemu teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili!« (Mt 25,40b) Lafonovo razmišljanje pripelje do trditve, da zunaj medčloveških odnosov vera – torej odnos do Boga – ni razumljiva oz. v bistvu sploh ne more obstajati (Osredkar 2022, 13). Hkrati pa nam razodeva, da je vera sestavni del vsakega medčloveškega odnosa. Teološka relacijska teorija s svojo izvirnostjo omogoča poglobljeno razumevanje medčloveških odnosov. Zato jo bomo lahko uporabili tudi za razumevanje odnosa med svojci in osebo, ki je od njih ločena zaradi prestajanja zaporne kazni.

Za izhodišče relacijske teorije Lafon postavlja tezo, da niso osebki tisti, ki vzpostavljajo medsebojne odnose, pač pa odnos rodi osebkce (13). Človek kot oseba se torej v odnosu (z)najde, kakor se posameznik (z)najde v življenju brez lastne odločitve in kakršnih koli zaslug. V tem kontekstu lažje razumemo, da so se svojci zapornika do svojega družinskega člana znašli v nekem novem odnosu – postavljeni so pred dejstvo. Omenjena teorija postavlja aksiom, da odnos neprenehoma poraja ‚tebe‘, ‚mene‘ in ‚njega‘. V duhovnem svetu, ki ga lahko razumemo tudi kot svet odnosov, poznamo dve razsežnosti: prisotnost in odsotnost. »Odnos je nekaj ‚živega‘ oziroma se spreminja, ker se v njem spreminja razmerje med prisotnostjo in odsotnostjo. So obdobja, ko v odnosu med dvema osebama prisotnost prevladuje nad odsotnostjo, pride pa tudi čas, ko odsotnost prevlada nad prisotnostjo, ob biološki smrti na primer.« (2021, 859) Zato odnos osebkov ne rodi le enkrat, temveč jih rojeva stalno. Ker se odnos med osebki neprenehoma spreminja, se posledično stalno spreminja tudi podoba partnerja v odnosu – vsak dan ‚drugega‘ spoznavamo drugače, na novo (862). ‚Ti‘, ki ga izrekam danes, ni tak, kot sem ga izrekel včeraj, in ni tak, kot ga bom izrekel jutri. Odnos se stalno spreminja in zato se nam tudi oseba, s katero smo se v odnosu znašli, kaže v vedno novi luči (2022, 89–90; 2021, 859). Lahko torej rečemo, da se človek kot oseba z istim partnerjem vsak dan znajde v novem odnosu. To je zakonitost sveta odnosov in zato moramo ljudje to dejstvo vsakega odnosa sprejeti – in to ne le v primeru smrti ali zaporne kazni. Zato se nam tudi podoba partnerja v odnosu neprestano spreminja. Če želimo odnos ohraniti, moramo novo podobo partnerja v odnosu sprejeti. Kakor vernik Boga nikoli ne more spoznati v polnosti, vendar mu ravno to omogoča, da Boga nenehno išče, tako tudi ljudje drug drugega ne moremo spoznati v polnosti, zato se spreminja tudi ‚ti‘, ki ga svojci izgovarjajo ločeni ljubljene osebi. Vsak dan znova se poslovimo od osebe, kakršna je bila včeraj – saj je danes drugačna in bo drugačna tudi jutri (2021, 862–863). Če želijo odnos ohraniti, morajo svojci torej sprejeti novo podobo osebe, do katere se je njihov odnos zaradi prestajanja kazni spremenil.

Človek postane oseba takrat, ko se znajde v odnosu z drugim oz. ko ga ‚drugi‘ pokliče po imenu in ga nagovori s ‚ti‘. Takrat se človek rodi kot »jaz« (Lafon 1982, 17). V Lafonovi misli živeti pomeni biti v odnosu. Zato »dve osebi lahko svojo identiteto in svoj obstoj ohranjata le tako, da ohranjata povezanost na način, da druga drugo vedno znova nagovarjata s ‚ti‘. Preprosto povedano, dokler se ljudje kot osebe pogovarjamo, dokler se nagovarjamo oziroma komuniciramo na različne

načine, smo v odnosu, torej živimo.« (Osredkar 2021, 859) V uvodu smo zapisali, da se v prispevku osredotočamo na odnos med svojci in osebo, ki prestaja zaporno kazen – ki torej ‚biološko še biva‘, vendar njeni bližnji ne morejo stalno biti z njo. Namenoma nismo zapisali, da ‚še živi‘, ker izhajamo iz predpostavke, da ‚živetvi pomeni biti v odnosu‘, torej komunicirati. Če z nekom ne komuniciramo, za nas ne obstaja, četudi biološko še biva. Vsekakor nam je jasno, da se ljudje med seboj lahko pogovarjamo in drug drugega nagovarjamo s ‚ti‘, ko nam to omogoča fizična bližina. Res je, da sodobna komunikacijska sredstva pogovor omogočajo tudi v fizični oddaljenosti. Toda v odnosu med svojci in zapornikom je uporaba komunikacijskih naprav zelo omejena. Strožja kot je kazen, manj je možnosti komuniciranja na daljavo. Ločenost svojcev od zapornika lahko zato vodi v prekinitev odnosa. Kako torej odnos ohraniti? Tu teološka relacijska teorija kaže na možno rešitev.

V naši razpravi izpostavljamo primer, ko se odnos med svojci in zapornikom popolnoma spremeni. V tem primeru »se zdi, da je odsotnost premagala prisotnost. Toda veren človek je sposoben tudi v odsotnosti (D) drugega prepoznati njegovo prisotnost. Kristjani nagovarjamo s ‚ti‘ tudi osebe, ki so zapustile materialni svet in jih, na primer, v pobožnosti litanij nagovarjamo: ›Prosi za nas Boga!‹ Pa ne samo razglašanih svetnikov. Tudi svoje drage pokojne, s katerimi smo živeli skupaj v materialnem svetu, kličemo s ‚ti‘; svoje starše, prijatelje /.../ S tem ohranjamo odnos z njimi.« (Osredkar 2021, 859) Vera namreč ni zgolj prepričanje o obstoju Boga, temveč je predvsem »sposobnost prepoznavanja prisotnosti v partnerjevi odsotnosti«. Ob ločitvi od ljubljene osebe ima človek dve možnosti. Lahko ‚potegne črto‘ in reče: »Te osebe ni več! Konec je najine povezanosti!« V tem primeru ne priznava več izmenjave prisotnosti in odsotnosti in odnos ‚konča‘ – človek torej prisotnosti v partnerjevi odsotnosti ne prepozna. Vernik, ki pa ima sposobnost prepoznavanja prisotnosti v partnerjevi odsotnosti in to tudi uresničuje, pa lahko ljubljeno osebo, ki je fizično od njega ločena, še vedno kliče s ‚ti‘. Pa ne le vernik v klasičnem pomenu besede – teološka relacijska teorija trdi, da se omenjena sposobnost uresničuje tudi v odnosu med ateisti oz. nereligioznimi ljudmi. Človek, ki v stanju dvomne izgube verjame, da se bo izgubljena oseba k njemu vrnila, v bistvu veruje oz. s pomočjo vere kot sposobnosti prepoznavanja prisotnosti v odsotnosti drugega ohranja upanje na ponovno snidenje. Tudi v tem primeru vera rešuje etični odnos oz. ohranja odnos. To razmerje se od tedaj dalje spreminja le v odtenkih, toda dinamika prisotnosti in odsotnosti se ohranja – in z njo tudi odnos. Dejstvo, da svojci fizično odsotno osebo, ki je za zaporniškimi zidovi, nagovarjajo s ‚ti‘, je znamenje, da so se svojci znašli v veri – da so torej sposobni v zapornikovi odsotnosti prepoznati vsaj njegovo minimalno prisotnost. Da bi bil primer še bolj razumljiv, moramo zapisati, da svojci še vedno nagovarjajo osebo, ki je od njih ločena, torej z njo ostajajo v odnosu.

Teolog v odnosu med svojci in zapornikom, ne glede na njihovo religioznost, vidi vero, ki omogoča nagovarjanje drugega v njegovi odsotnosti. Ko sta dve osebi ali partnerja fizično drug od drugega ločena, sta še vedno povezana in v odnosu – čeprav se ne vidita, ne slišita in se drug drugega ne moreta dotakniti. Odnos

med njima se ni prekinil, ampak se je le spremenil, kakor se – kot smo že zapisali – tudi sicer se odnos med osebami ves čas spreminja. Torej lahko partnerja s pomočjo vere odnos ohranjata tudi v fizični ločenosti. Vztrajati v odnosu, katerega značilnost ni vidna stran (ki jo lahko opredelimo s fizično prisotnostjo), je za oba partnerja sicer izjemno zahtevno. Oseba mora v tem položaju biti sposobna prepoznati partnerjevo prisotnost v njegovi odsotnosti. Kakor vernik komunicira z Bogom, ki ga ne vidi, in z rajnimi, ki so fizično odsotni, tako lahko nagovarja s ,ti' tudi zapornika, do katerega nima vedno fizičnega dostopa. Prav to nagovarjanje odsotnega zapornika omogoča nadaljevanje odnosa med svojci in osebo, ki prestaja zaporno kazen.

Teološka relacijska teorija poleg vere govori tudi o upanju, ki je sposobnost ohranjanja zmožnosti v nezmožnosti (858) oz. sposobnost pričakovanja prihodnosti in hrepenenje po bližini ter novem srečanju. Čeprav razum svojce prepričuje, da odnos z njihovo drago osebo za jetniškimi zidovi ne bo nikoli več tak, kakršen je bil, upanje na ohranitev odnosa ohranjajo.

4. Primerjava psihološkega in teološkega pristopa

Namen prispevka je primerjati dva znanstvena pristopa pri obravnavanju dvoumne izgube – govorimo torej o primerjavi spoznanj psihologije in teologije o odnosu, v katerem so se znašli oseba na prestajanju zaporne kazni in njeni svojci. Predpostavili smo, da med svojci in zapornikom obstaja globoka čustvena navezanost, zaradi katere je ločitev pri vseh udeleženih v odnosu povzročila bolečino, in da svojci želijo odnos z zapornikom ohraniti. S tem namenom smo predstavili psihološka in teološka spoznanja o odnosu med svojci in družinskim članom, ki prestaja zaporno kazen.

Tako psihologija kakor teologija obravnavata osebni odnos, v katerem prepoznavata dinamiko prisotnosti in odsotnosti. Psihološki pristop ugotavlja, da lahko svojci izgubljeno ljubljeno osebo doživljajo bodisi kot fizično odsotno in hkrati, če uporabimo psihološki izraz, psihično prisotno bodisi kot fizično prisotno, a psihično odsotno. Ta dinamika se v polnosti izrazi, ko želijo svojci zapornika še vedno vključevati v družinski sistem in ga v njem obdržati s spomini nanj. Zapornik je torej redna tema pogovorov med družinskimi člani: o njem govorijo, kar jim omogoča doživljanje njegove prisotnosti. Prav tako jim omogočajo doživljanje njegove prisotnosti različna vedënja. Našteli smo poslušanje glasbe, ki jo ima zapornik rad, gledanje filmov, ki jih je občudoval, ali pa opravljanje hišnih del, ki jih je prej opravljal izgubljena oseba – vse to lahko svojcem omogoča doživljanje bližine osebe v zaporu (Arditti, 2012, 2022; Boss 2010; Comfort 2008; King in Delgado, 2020). Dimenziji prisotnosti in odsotnosti pa sta bistveni tudi v teološkem obravnavanju odnosa. Bog je namreč za vernika hkrati prisoten in odsoten – tako kot sta si tudi dva človeka kot osebi hkrati prisotna in odsotna. Na tej opredelitvi odnosa temelji teološko razumevanje življenja samega. Živeti namreč pomeni biti v odnosu oz. sprejeti stalno izmenjavo razmerja med prisotnostjo in odsotnostjo v odnosu med

partnerjema. Psihologija tako neposredno življenja nikjer ne opredeljuje. Ko torej družina želi ‚ohraniti življenje‘, išče načine, kako bi odnos do dvoumno izgubljenega sorodnika ohranila.

Psihologija ugotavlja, da se odnos ohranja s spomini na ločeno ljubljeno osebo oz. z doživljanjem njene prisotnosti. V drugem poglavju smo odnos svojcev do družinskega člana na prestajanju zaporne kazni opredelili v luči teološke relacijske teorije Guya Lafona. Ta sicer ne govori o doživljanju prisotnosti in odsotnosti osebe, ki je v zaporu, temveč o prepoznavanju prisotnosti zapornika v njegovi odsotnosti. Psihologija pri obravnavanju medosebnih odnosov torej govori o doživljanju, teologija pa uporablja izraz prepoznavanje. Med doživljanjem in prepoznavanjem je velika razlika. Prvo je čustvena funkcija, drugo pa je rezultat odločitve oz. stvar razuma. Vera, ki jo teologija raziskuje, ne temelji na doživljanju, temveč na razumski odločitvi. Pri obravnavanju verovanja ljudje sicer pogosto govorijo o doživljanju – predvsem takrat, ko gre za različna nadnaravna prikazovanja ali razodetja. Doživljanje je resnično pogost spremljevalec vere, a za verovanje ni nujno potrebno. Zato se z verskim doživljanjem ukvarjajo psihologi. Teolog, nasprotno, ne obravnava doživljanja, temveč gleda na vero kot na odločitev za Boga oz. kot na oklepanje Božjega nauka. Ni namreč nujno, da bi vernik Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti doživljal vedno. Pogosto naletimo na primere, ko vernik svojega odnosa do Boga ne doživlja, pa vendar kognitivno in s pomočjo vere prisotnost Boga v Njegovi odsotnosti prepozna – in se zato Njegovega nauka močno oklepa. Ponavljamo, vera ne temelji na čustvih ali na doživetjih, čeprav jo ta res pogosto spremljajo. Tu moramo poudariti, da prepoznavanje prisotnosti v odsotnosti drugega ni odvisno od inteligence, temveč gre za neke vrste intuicijo, ki pa ne spada na področje čustev, temveč na področje razuma. To pomeni, da lahko tudi neuk vernik v Boga veruje brez doživljanja Njegove prisotnosti – oz. lahko tudi brez doživljanja prisotnosti odsotnega zapornika prepozna njegovo prisotnost. Psihologija uči, da je intuicija pojem, ki ga je zelo težko opisati, a ga po drugi strani lahko zelo dobro prepoznamo (Sadler-Smith in Shefy 2004, 78). Opredeljuje jo kot sposobnost, ki je povezana z višjimi mentalnimi funkcijami, kot je na primer abstraktno razmišljanje. Vendar pa intuicija deluje tudi na nižji ravni intelekta: intuicijo namreč doživljajo tudi osebe, ki nimajo močno razvitega abstraktnega razmišljanja, ki je značilno za višjo raven intelektualnosti (Osbeck 1999, 230).

Gre še za eno zelo pomembno razliko med ‚doživljanjem‘ prisotnosti fizično odsotnega zapornika, o katerem govori psihološki pristop, in ‚prepoznavanjem‘ prisotnosti odsotnega zapornika oz. vero, o kateri govori teološki pristop. Sorodnik, ki zgolj doživlja prisotnost odsotnega zapornika, govori ‚o njem‘. Vernik, ki prepozna njegovo prisotnost, pa govori ‚z njim‘. Teološka relacijska teorija opazi, da lahko s pomočjo vere tudi svojci fizično odsotnega zapornika nagovarjajo s ‚ti‘ oz. ne govorijo zgolj ‚o njem‘, temveč govorijo ‚z njim‘ – čeprav je odsoten. Če tudi psiholog v doživljanju odnosa med svojci in zapornikom opaža nagovarjanje fizično odsotnega zapornika s ‚ti‘, to samo potrjuje, da je vera sestavni del obravnavanega odnosa. Iz tega lahko razumemo, da obe znanstveni disciplini ugotavljata, da kljub temu, da svojci niso v zapornikovi fizični bližini, odnos z njim lahko ohranjajo.

Psihološki pristop omenja, da upanje svojcev na ponovno snidenje v položaju dvoumne izgube onemogoča proces žalovanja. Odnos, ki ga z doživljanjem zapornikove prisotnosti ohranjajo, namreč vsebuje upanje na ponovno hkratno fizično in psihološko prisotnost začasno izgubljene osebe. Teološki pristop pa ugotavlja, da v primeru, ko svojci z zapornikom ohranjajo odnos s pomočjo nagovarjanja s ,ti', etično plat odnosa v bistvu rešuje vera – in jim omogoča hrepenenje po ponovnem srečanju. Teologija torej v obravnavanem medčloveškem odnosu vidi vero in upanje. Psihologija, ki obravnava doživljanje fizično odsotnega zapornika, in teologija, ki vero opisuje kot sposobnost prepoznavanja prisotnosti drugega v njegovi odsotnosti, se tudi v tej točki naše raziskave dopolnjujeta. Psihologija ugotavlja, da svojcem telefonski pogovori in obiski pomagajo ohranjati doživljanje zapornikove bližine. Na temelju tega doživljanja ohranjajo upanje in verjamejo, da se bo zapornik nekoč v prihodnosti vrnil v družino in družbo – doživljanje njegove bližine jim omogoča ohranjanje odnosa z njim. S teološke perspektive pa ugotavljamo, da ohranjanje osebnega odnosa med svojci in zapornikom omogoča vera, na osnovi katere svojci ohranjajo tudi upanje na ponovno snidenje. Teologija ugotavlja, da svojci s pomočjo vere kot sposobnosti prepoznavanja zapornikove prisotnosti v njegovi odsotnosti, ki je temelj za upanje, lahko ohranjajo hrepenenje po ponovnem snidenju z njim (Osredkar 2022; 2021).

Omenimo še razliko med psihološkim in teološkim obravnavanjem ponovnega snidenja med svojci in osebo, ki prestaja zaporno kazen. Medtem ko psihologija govori o upanju, da bo odnos med svojci in zapornikom po njegovi vrnitvi v družino ostal tak, kakršen je bil, teološka relacijska teorija poudarja, da se odnos zaradi dinamike izmenjave v razmerju med prisotnostjo in odsotnostjo stalno spreminja. Če želijo odnos ohraniti, morajo partnerji v odnosu dejstvo spreminjanja odnosa sprejeti in posledično sprejeti tudi drugačno podobo ,drugega' v odnosu. V našem primeru morajo biti svojci pripravljeni sprejeti, da bo družinski član, ko bo izpuščen iz zapora, spremenjen.

5. Sklep

Z izgubo ljubljene osebe človek pogosto izgubi smisel svojega življenja – ne glede na to, ali gre za smrt ali za fizično ločitev. Nekaj deset let ali celo dosmrtna zaporna kazen svojcem zapornika življenje popolnoma spremeni. Pa vendar se življenje lahko nadaljuje. V naši razpravi smo prišli do spoznanja, da se psihološka teorija dvoumne izgube in teološka relacijska teorija pri obravnavanju odnosa med zapornikom in njegovimi svojci v bistvenih spoznanjih ujemata in dopolnjujeta. Obe znanstveni disciplini govorita o odnosu. Razlikujeta pa se v dejstvu, da psihologija vidi doživljanje odnosa, medtem ko teologija govori o prepoznavanju prisotnosti drugega v njegovi odsotnosti. Teologija v omenjenem odnosu vidi tudi vero, ki pa za psihologa ni predmet zanimanja. Naša obravnava odnosa med zapornikom in svojci je primer, kako se različne znanstvene discipline lahko v svojih spoznanjih dopolnjujejo. Čeprav psihologija v svoji obravnavi omenjenega odnosa vere ne

omenja – govori pa o hrepenenju po ponovnem snidenju –, bi lahko rekli, da verovanje predpostavlja kot sestavni del medčloveškega odnosa, sicer ne bi mogla govoriti o upanju, ki je teološka krepost. Upanje je sposobnost prepoznavanja in sprejemanja prihodnosti, ki je človek ne pozna in je človeški čuti niso sposobni zaznati – upanje izhaja iz vere. Sámó dejstvo, da psihologija govori o nadaljevanju odnosa s fizično odsotno osebo, pa je povezano tudi s tretjo teološko krepostjo. Sposobnost nadaljevanja odnosa z osebo, ki se spremeni, namreč imenujemo ljubezen (2021, 866). Skratka, spoznali smo, da psihološki in teološki vidik obravnavanja odnosa med svojci in osebo na prestajanju zaporne kazni nudita komplementaren pogled na problematiko – najpomembneje je ohranjati odnos; živeti namreč pomeni biti v odnosu.

Spoznanje, da se psihologija in teologija v svojem raziskovanju lahko dopolnjujeta, je pomembno za ljubljansko Teološko fakulteto, kjer v študijskem programu najdemo teološko in psihološko smer, ki se posveča družinski in zakonski problematiki. Našim slušateljem želimo predstaviti pomen medosebnih odnosov – do Boga in do drugega človeka. Obe znanstveni disciplini se pravzaprav posvečata prav tej tematiki.

Reference

- Arditti, Joyce.** 2012. *Parental Incarceration and the Family*. New York: New York University Press.
- . 2022. Doing family research at the jail: Reflections of a prison widow. *The Qualitative Report* 7, št. 4:1–16.
- Boss, Pauline.** 1999. *Ambiguous loss: Learning to live with unresolved grief*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2004. Ambiguous loss. V: Froma Walsh in Monica McGoldrick, ur. *Living beyond Loss*, 237–246. New York, NY: W. W. Norton and Company. Navaja Joyce Arditti, *Parental Incarceration and the Family*, 102–103. New York University Press: New York, 2012.
- . 2010. The Trauma and Complicated Grief of Ambiguous Loss. *Pastoral Psychology* 59:137–145. <https://doi.org/10.1007/s11089-009-0264-0>
- . 2016. The Context and Process of Theory Development: The Story of Ambiguous Loss. *Journal of Family Theory and Review* 8, št. 3:269–286. <https://doi.org/10.1111/jftr.12152>
- Boss, Pauline, in Donna Carnes.** 2012. The myth of closure. *Family Process* 51, št. 4:456–469. <https://doi.org/10.1111/famp.12005>
- Boss, Pauline, in Janet Yeats.** 2014. Ambiguous loss: A complicated type of grief when loved ones disappear. *Bereavement Care* 33, št. 22:63–69. <https://doi.org/10.1080/02682621.2014.933573>
- Braman, Donald, in Jenifer Wood.** 2003. From One Generation to the Next: How Criminal Sanctions are Reshaping Family Life in Urban America. V: Jeremy Travis in Michelle Waul, ur. *Prisoners Once Removed: The Impact of Incarceration and Re-entry on Children, Families and Communities*. Washington, DC: The Urban Institute Press.
- Codd, Helen.** 2008. *In the Shadow of Prison: Families, Imprisonment and Criminal Justice*. London: Willan Publishing.
- Comfort, Megan.** 2008. *Doing time together: Love and Family in the Shadow of Prison*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahl, Carla M., in Pauline Boss.** 2020. Ambiguous loss: Theory-based guidelines for therapy with individuals, families, and communities. *The Handbook of Systemic Family Therapy* 4:127–151. <https://doi.org/10.1002/9781119788409.ch6>
- Folk, Johanna B., Jeffrey Stuewig, Debra Mashek, June P. Tangney in Jessica Grossmann.** 2019. Behind Bars but Connected to Family: Evidence for the Benefits of Family Contact During Incarceration. *Journal of Family Psychology* 33, št. 4:453–464. <https://doi.org/10.1037/fam0000520>
- Gostečnik, Christian.** 2018. *Bolečina ločenosti*. Ljubljana: Brat Frančišek.

- King, Kelly, in Heather Delgado.** 2020. Losing a Family Member to Incarceration: Grief and Resilience. *Journal of Loss and Trauma* 26, št. 5:1–16. <https://doi.org/10.1080/15325024.2020.1816753>
- Knight, Carolyn, in Alex Gitterman.** 2019. Ambiguous Loss and Its Disenfranchisement: The Need for Social Work Intervention. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 100, št. 2:164–173. <https://doi.org/10.1177/1044389418799937>
- Lafon, Guy.** 1973. Jésus le Christ ou du consentement. V: *Éléments pour une anthropologie chrétienne*, 19–45. Pariz: Institut Catholique de Paris, Faculté de théologie.
- . 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil
- Osbeck, Lisa M.** 1999. Conceptual Problems in the Development of a Psychological Notion of 'Intuition'. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29, št. 3:229–249. <https://doi.org/10.1111/1468-5914.00100>
- Osredkar, Mari Jože.** 2020. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/osredkar>
- . 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- . 2022. *Guy Lafon – mislec odnosa*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Sadler-Smith, Eugene, in Erella Shefy.** 2004. The intuitive executive: Understanding and applying 'gut feel' in decision-making. *Academy of Management Executive* 18, št. 4:76–91. <https://doi.org/10.5465/ame.2004.15268692>
- Schoenbauer, J. Laura.** 1986. Incarcerated parents and their children: Forgotten families. *Law and Inequality* 4:579–601.
- Simonič, Barbara.** 2006. Prva resnica je rojstvo, zadnja je smrt (Izguba in žalovanje v družinskem sistemu). *Anthropos* 1–2:173–181.
- Wakefield, Sara, in Christopher Wildeman.** 2014. Children of the prison boom: Mass incarceration and the future of American inequality. Oxford University Press. Navajata Kelly M. King in Heather Delgado, Losing a Family Member to Incarceration: Grief and Resilience, *Journal of Loss and Trauma* 26 (2020):1–16.

Jean Greisch, Častni doktor Univerze v Ljubljani Ljubljana, 28. novembra 2023

Predlog za podelitev naziva „častni doktor Univerze v Ljubljani“ (1. april 2023)¹

Podpisani prof. dr. Robert Petkovšek (UL TEOF, predstojnik Katedre za filozofijo), prof. dr. Branko Klun (UL TEOF) in prof. dr. Dean Komel (UL FF) Senatu UL TEOF predlagamo, naj prof. dr. Jeana Greischa Senatu Univerze v Ljubljani predlaga za prejemnika naziva „častni doktor Univerze v Ljubljani“.

Predlagamo ga: 1) zaradi njegovih vrhunskih znanstveno-filozofskih dosežkov na področju sodobne filozofije (ustvaril je več filozofskih modelov in konceptov, ki so danes sprejeti na področju hermenevtike in filozofije religije); 2) zaradi odmevnosti in vpliva njegovega filozofskega dela v svetovnem merilu; 3) zaradi njegovega dolgoletnega sodelovanja s Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani in povezanosti Katoliškega inštituta s Teološko fakulteto v Ljubljani.

* * *

Jean Greisch velja za pomembnega predstavnika sodobne filozofske hermenevtike. Njegova je danes odmevna oznaka, da živimo v „hermenevtični dobi razuma“. Ta oznaka, ki jo je na začetku svoje filozofske poti uporabil v knjigi z naslovom *Hermenevtična doba razuma* [*L'âge herméneutique de la raison*, 1985], ne povzema samo njegovega življenjskega opusa, ampak tudi duha naše dobe, ki se razlikuje od duha predhodnih dob v filozofiji, ki sta jih po Greischu „pokrivali“ najprej metafizika in nato fenomenologija. Danes je filozofija pred hermenevtičnimi izzivi, ki kličejo, da védenje poglobi z razumevanjem. Iz dobe védenja misel prehaja v dobo razumevanja. Greishev izraz „hermenevtična doba razuma“ tako povzema, zaokroža in nadgrajuje delo učiteljev filozofske hermenevtike 20. stol., M. Heideggerja, H.-G. Gadamerja ali P. Ricœurja, in postavlja duhovne koordinate sodobnemu svetu telefonije, ki je v nevarnosti, da bi se razglasil in izgubil v medsebojnem nerazumevanju.

Prelomnico med dobo védenja in dobo razumevanja Greisch ponazarja z naslovom enega od svojih del, *Drevo življenja in drevo védenja* [*L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, 2000]; s to svetopisemsko metaforo začrtuje mejo med metafiziko in fenomenologijo na eni strani in hermenevtiko na drugi strani – metafizika in fenomenologija sta bili na-

¹ Predlog za podelitev naziva „častni doktor Univerze v Ljubljani“ prof. dr. Jeanu Greischu je nastal v akademskem letu 2022/23, ko Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani (UL TEOF) obhaja stoletnico prvih dveh doktorskih promocij s področja teologije – Ivana Žagarja in Alojzija Zupana.

mreč v službi védenja, apodiktične gotovosti (= drevo védenja), hermenevtika je v službi življenja (= drevo življenja). Hermenevtika sprejema negotovost, lastno življenju, da bi nanjo odgovorila na široko – z modrostjo, ki jo Greisch imenuje „modrost negotovosti“; ta se kaže v medsebojnem poslušanju in razumevanju, v dopuščanju različnih pogledov in interpretacij, in ne v izključujočem rivalstvu védenj. Modrost negotovosti, ki ne pomeni niti skepticizma niti eklekticizma, se zavestno odreka zgolj svojemu ‚prav‘, da bi bili slišani še glasovi drugih. Hermenevtika je *želja* po razumevanju, in ne *volja* po védenju; izraža se v interpretacijah, ki razumejo, da niso dokončne, ampak so le moment v vrsti dopolnitev. Dopolnjevanje je rdeča nit Greischevih del, ki isto vprašanje obravnavajo z različnih zornih kotov – ne samo s filozofskega ali teološkega, ampak tudi s pripovednega, pesniškega ali slikarskega. Tu se drži Ricœurjeve maksime: »Več razložiš, bolje razumeš.« Po Ricœurju imajo pripovedi v razumevanju resničnosti konstitutivno vlogo – Greisch, Ricœurjev učenec in prijatelj, je to prevzel do te mere, da se v zadnjem desetletju posveča pisanju filozofskih basni za mlade. Vključevanje pripovedi v razumevanje kaže, da se hermenevtika ne ustavlja pri zunanjem, objektivnem pogledu na resničnost, ampak da je njeno bistvo v odpiranju notranjih, subjektivnih pogledov. Združevanje zunanjega pogleda z notranjim v razumevanju Greisch imenuje kot hermenevtiko *more gallico demonstrata*, to je hermenevtiko, ki ni zrasla s Heideggerjem in Gadamerjem na nemških tleh, ampak z Ricœurjem na francoskih, galskih tleh. V ta krog prišteva Greisch samega sebe.

Greisch ta hermenevtični model prenaša na področje filozofije religije, saj je notranji pogled kakor v umetniških in drugih literarnih delih doma predvsem v religijskih besedilih. Filozofijo religije, ki je pot od svojih začetkov do danes prehodila prek različnih modelov – spekulativni, kritični, lingvistični in fenomenološki model –, Greisch dopolnjuje s hermenevtičnim modelom, ki védenje dopolnjuje z razumevanjem in zunanjo perspektivo z notranjo. Greisch pa gre tudi v nasprotno smer in filozofsko hermenevtiko postavlja v šolo biblične hermenevtike. Biblična hermenevtika ima za seboj dolgo – več kot dvainpoltisočletno – izkušnjo poslušanja, branja, interpretacije in razumevanja. Prenos te izkušnje na področje filozofske hermenevtike filozofijo usposablja za večjo odprtost polifoniji resničnosti in jo spodbuja k dopuščanju mnogih interpretacij v duhu Aristotela, ki je učil, da „se bitje izreka na mnogotere načine“.

Hermenevtični model je Greisch prenesel tudi na področje antropologije. Antropološko vprašanje »Kaj je človek?« (Kant) se v luči hermenevtične paradigme preoblikuje v vprašanje »Kdo je človek?« (Heidegger). Ta prehod od zunanje opredelitve človeka k njegovemu samorazumevanju, iz zunanje k notranji perspektivi je odgovor sodobnemu človeku na njegovo iskanje smisla. Greisch odgovor oblikuje na široko, z vidika izkušenske filozofije (Franz Rosenzweig), ki človeka misli v njegovi filozofski in duhovni razsežnosti – tako je človeka mislil že Platon, ki ga je opredelil kot filozofa, njegov model pa je videl v Sokratu. Uporaba hermenevtičnega modela v antropologiji kaže, da človeštvo stopa v dobo, ko mora človek sebe nenehno reinterpretirati, iznajti vedno znova na novo – njegovo identiteto v nastajanju Greisch imenuje z izrazom sv. Avguština „ipseiteta“.

Francoski filozof Jean-Louis Vieillard-Baron je Greischev opus opisal z besedami:

»J. Greisch je ustvaril enormno in izjemno delo. Njegovo delo pa ni dokončano. Po eni strani je semena posejal pri mnogih študentih in raziskovalcih; po drugi strani je odprl mnoge poti, potrebne raziskave, odprl je delovišča, ki niso zaprta. Kakorkoli že, vsakdo, ki se bo želel ukvarjati s filozofijo religije in doseči kakšne rezultate, bo moral prek Jeana Greischa in branja njegovih del. Ko smo pred vélikim duhom, se hipoma vse poenostavi.«

* * *

Filozofski opus Greischa je obsežen: obsega 22 znanstvenih knjig, prevedenih v različne jezike (angleščina, arabščina, češčina, hrvaščina, japonsščina, nemščina, portugalščina, španščina). Bil je mentor petindvajsetim doktorskim kandidatom/-kam z različnih delov sveta, ki njegovo misel v dialogu z njim razvijajo naprej v svojih lokalnih okoljih. Poleg rednega dela na Filozofski fakulteti Katoliškega inštituta v Parizu je bil vodja prestižnih kateder, kakor so katedre Romano Guardini (Humboldtova univerza), Hans-Georg Gadamer (Boston College), Kardinal Mercier (Louvain-la-Neuve), Etienne Gilson (Pariz) in katedra za krščansko filozofijo (Villanova). Deloval je tudi kot raziskovalec na *Centre National de la Recherche Scientifique* (C.N.R.S.). Omembe vredno je Greischevo prizadevanje, da bi s filozofskimi basnimi, katerih pisanju se posveča v zadnjem desetletju, dosegel odraščajoče in v njih prebudil željo po razumevanju življenjske polifonije.

Greisch je za svoje znanstveno, prevajalsko in učiteljsko delo prejemnik mnogih visokih priznanj – med drugim je že nosilec dveh doktoratov *honoris causa* ter nagrajenec Francoske akademije in Francoske katoliške akademije. Je član pomembnih znanstvenih in uredniških svetov pomembnih filozofskih revij ter član znanstvenih združenj.

* * *

Greisch je pomembno povezan s Teološko fakulteto² Univerze v Ljubljani. Leta 2000 (20.–23. avgust) je imel na „4. mednarodnem Vebrovem kongresu“ v Celju z udeležbo okoli 100 filozofov iz Evrope, Združenih držav Amerike in Azije osrednje predavanje na temo francoske fenomenologije. Bil je mentor doktorske disertacije diplomantu z UL, gostil je naše učitelje in v *Bogoslovnem vestniku* objavljal svoje razprave. Nekaj člankov je objavil tudi v revijah *Tretji dan* (UL TEOF), v *Novi reviji* in v reviji *Phainomena*.

1. Utemeljitev predloga

Filozofija je misel, ki najbolj sublimno in celovito predstavlja svoj čas; v slogu, primernem času, odgovarja na temeljna, mejna vprašanja človeške eksistence, kot

² Ljubljanska Teološka fakulteta je s Katoliškim inštitutom v Parizu, od koder Greisch prihaja, povezana od samih začetkov Univerze. Na Katoliškem inštitutu v Parizu je v letih 1922–1929 pri novosholastičnem filozofu Jacquesu Maritainu študiral Janez Janžekovič, ki je pozneje postal cenjeni profesor filozofije na Teološki fakulteti. Pozneje je na Katoliškem inštitutu študirala in svoje akademske nazive pridobila še vrsta poznejših učiteljev Teološke fakultete: Lambert Ehrlich, Stanko Cajnkar, Janez Zore, Vilko Fajdiga, Franc Rode, Marijan Smolik, Stanko Janežič, Anton Stres, Drago Ocvirk, Edvard Kovač, Jože Krašovec, Mari Jože Osredkar in Robert Petkovšek.

so vprašanja o človeku, naravi in Bogu, o resnici in jeziku, o biti in niču – če naštejemo le nekaj najpomembnejših od teh vprašanj. To sta razpon in vsebina misli, ki jo je v svojem več kot polstoletnem filozofskem delu razvil luksemburški filozof in teolog Jean Greisch, upokojeni profesor s Katoliškega inštituta v Parizu (*Universitas catholica Parisiensis*), ki danes nesporno velja za enega izmed osrednjih predstavnikov hermenevtične filozofije.

1.1 Biografija prof. dr. Jeana Greischa

Jean Greisch se je rodil 27. avgusta 1942 v vasi Koerich v Velikem vojvodstvu Luksemburg, na meji med Francijo in Nemčijo – to je zaznamovalo njegovo misel in jo naredilo prestopajočo mejo, sredniško in dialoško. Po srednji šoli v Deškem liceju (*Lycée de Garçons de Luxembourg-Limpertsberg*) je študij teologije in filozofije nadaljeval v Luksemburgu in v Innsbrucku, kjer se je srečal s Karlom Rahnerjem in z njegovo transcendentno teologijo. Po duhovniškem posvečenju leta 1969 je študij filozofije nadaljeval na Katoliškem inštitutu v Parizu. Tu je leta 1985 doktoriral s tezo o Martinu Heideggerju; že v akademskem letu 1970/71 je tu pri filozofih Dominiquu Dubarlu in Stanislasu Bretonu postal asistent ter leta 1973 predavatelj metafizike in ontologije. Isto leto se je pridružil seminarju, ki sta ga na ustanovi *Centre National de la Recherche Scientifique* (C.N.R.S.) vodila Paul Ricœur in André Robinet. Na C.N.R.S. je bil v letih 1986–2005 zaposlen kot raziskovalec in učitelj v raziskovalni skupini za fenomenologijo in hermenevtiko (*Laboratoire de phénoménologie et d'herméneutique, Les Archives Husserl*), ki jo je vodil Jean-François Courtine. Greisch je svojo poklicno pot začel in končal na mestu profesorja za metafiziko in ontologijo na Filozofski fakulteti Katoliškega inštituta v Parizu, kjer je bil v letih 1986–1994 dekan, nato „zaslužni dekan“ in vodja doktorske šole. Bil je mentor petindvajsetim doktorskim kandidatom in kandidatkam. Po upokojitvi je bil v letih 2009–2012 na Humboldtovi univerzi v Berlinu nosilec „Katedre Romana Guardinija za filozofijo religije in za katoliški svetovni nazor“, ki jo je po združitvi Nemčij ustanovil predsednik Helmut Kohl. Kot gostujoči profesor je predaval na različnih univerzah, med njimi na katedrah „Hans-Georg Gadamer“ na Boston Collegeu, „Cardinal Mercier“ na Katoliški univerzi v Louvainu, na katedri za krščansko filozofijo na Univerzi v Villanovi ter „Etienne Gilson“ na Katoliškem inštitutu v Parizu.

1.2 Filozofska misel Jeana Greischa (oris)

1.2.1 Posredovanja

Filozofska misel Greischa lahko ponazorimo z izrazom „*passage*“, to je kot „prestopanje meja“ oziroma „sredništvo“ ali „posredovanje“. V vlogo srednika ali posrednika ga je postavilo že njegovo geografsko poreklo – Luksemburg, kraj na meji med Francijo in Nemčijo, kjer se dva kulturna in miselna svetova (nemški in francoski) odpirata drug drugemu. Odprtosti ni brez posredovanja ali sredništva. Pomen sredništva utemeljuje z mislijo Paula Ricœurja: »Najkrajša pot od sebe k sebi vodi prek drugega.« Ne da bi šel prek samega sebe in se videl v ogledalu drugega, člo-

vek sebe ne more razumeti; rastemo drug ob drugem. Razumevanje zato ne govori enoglasno, samo s svojim glasom, ampak večglasno, tudi z glasom drugih. Greisch dodaja: »Zato odslej nisem več zmožen razlikovati med tem, kar prihaja od mene, in tem, kar je moj odgovor na mišljenje drugih.« Krajše in preprosto rečeno: razumevanje je rezultat posredovanj, odsev ogledala, ki ga predme postavljajo drugi.

Greisch je med nemškimi in francoskimi miselnim svetom posredoval na različne načine: z organiziranjem francosko-nemških simpozijev na temo krščanske filozofije, pa tudi s prevodi. Iz nemščine v francoščino je prevajal Hansa Ursa von Balthasarja, Romana Guardinija, Martina Heideggerja, Hansa Jonasa (prevod dela *Načelo odgovornosti* je bil nagrajen z nagrado „Gérard de Nerval“), Wilhelma Schappa in Eugena Rosenstock-Huessyja, iz francoščine v nemščino pa je prevajal dela Paula Ricœurja. Pomembno je njegovo sredništvo med vedami, med filozofijo in teologijo. Med njegovimi vzorniki, učitelji in prijatelji so pomembna imena filozofskih in teoloških duhov 20. stol.: Dominique Dubarle, Stanislas Breton in Jean Trouillard s Katoliškega inštituta v Parizu; med filozofi Paul Ricœur, Michel Henry, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Richard Kearney in John Caputo; med teologi pa je imel vzornike ali sopotnike v Romanu Guardiniju, Karlu Rahnerju, Hansu Ursu von Balthasarju in Claudu Geffréju. Gre za imena velikih poznavalcev in interpretov filozofskih in teoloških virov našega izročila, na primer Heideggerja in Husserla, Hegla in Kanta, in še starejših Tomaža Akvinskega, Avguština, Plotina, Platona, Aristotela – vse do Parmenida. Poleg teh imen v Greischevih delih srečujemo imena pesnikov, kot so Saint-John Perse, Paul Celan in Rainer Maria Rilke. Razlaga tudi platna slikarskih mojstrov. Nobena od teh referenc v njegovih filozofskih refleksijah ni nepotrebna; prav tako ni odveč nobeno od teh del, ko gre za to, da bi vprašanja, ki nas nagovarjajo, razumeli čim bolje. Naloga filozofije po Greischu ni najprej v ustvarjanju teorij, ampak v razumevanju – ki je po svojem bistvu in izvoru polifonično.

1.2.2 „Hermenevtična doba razuma“

V polifoniji filozofskih in teoloških glasov Greisch najde rdečo nit svojih razmišljanj – vprašanje, ki je filozofijo spremljalo od njenih začetkov, sedaj pa je postalo temeljno vprašanje – hermenevtiko. Danes je Greisch eden izmed osrednjih nosilcev filozofske hermenevtike. *Medsebojno razumevanje* je edino zmožno odpreti prihodnost sodobni pluralni, včasih kaotični družbi z najrazličnejšimi miselnimi stališči na lokalni in globalni ravni. S svojim delom *L'âge herméneutique de la raison* (1985) je Greisch ustvaril izraz „hermenevtična doba razuma“, s katerim poudarja, da naša doba resničnosti ne razlaga več v luči onstranskih metafizičnih načel niti v luči zgolj fenomena, ampak v moči interpretacije, ki fenomene odpira v njihovi pomenski razsežnosti – in tako resničnosti daje profil, ne da bi zanikala njeno fenomenalno ali metafizično razsežnost. „Duša“ hermenevtičnega razuma je torej *interpretacija*. Greisch se je vprašanj hermenevtike lotil že v svojem prvem delu *Herméneutique et grammatologie* (1973), v katerem je filozofsko hermenevtiko soočil z Derridajevo gramatologijo in ustvaril dialog, ki je trajal vse do Derridajeve smrti (2004). Hermenevtike se je učil – a kritično – v šoli Martina Heideggerja. Kot

eden najboljših poznavalcev Heideggerja je Greisch svoje raziskave o Heideggerju objavil v treh obsežnih knjigah: *La parole heureuse: Martin Heidegger entre les choses et les mots* (1986), *Ontologie et temporalité* (1992), ki je celostna interpretacija dela *Sein und Zeit*, in *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919–1923)* (2000). V svojih interpretacijah Heideggerja Greisch po zgledu in kot nadaljevanje Paula Ricœurja razvija hermenevitično fenomenologijo, za katero pravi, da je *more gallico demonstrata* (= utemeljena na francoskem filozofskem izročilu).

Koncept „hermenevitična doba razuma“ povzema Greischev prispevek sodobni filozofiji in obenem duha časa. V nadaljevanju bomo izpostavili nekaj temeljnih vidikov tega ključnega koncepta in področij, na katerih je Greisch filozofsko hermenevitično preizkušal in razvijal.

1.2.3 Filozofska hermenevitična doba razuma – modrost negotovosti

Z izrazom „hermenevitična doba razuma“ Greisch označuje racionalnost, primerno za sodobni pluralni svet, v katerem je bolj kot kadarkoli poprej razvidno, da védenje predpostavlja razumevanje in da obstajajo različni načini razumevanja resničnosti. Zato med filozofskimi vprašanji Greisch prvenstvo pripisuje vprašanju razumevanja. Nosilka spoznanja tu ni več intencionalnost (Husserl), ampak eksistenca (Heidegger). Heidegger se je že v svojih zgodnjih predavanjih (1919–1929) oddaljil od svojega učitelja Husserla, ki je filozofijo opredelil kot fenomenologijo, katere cilj je postati stroga apodiktična znanost, kakor da je resnica razumljiva samo z enega in edinega apodiktičnega zornega kota, in ne z različnih zornih kotov. V nasprotju s Husserlom je Heidegger poudarjal, da spoznavamo v okvirih živetega življenja (= faktično življenje), pri katerem ideal filozofije kot stroge apodiktične znanosti ni smiseln. Pomenskost fenomena je torej del življenja, ki je v gibanju – fenomenologija je zato v svojem bistvu hermenevitična fenomenologija, katere predmet niso ‚goli‘ fenomeni, ampak fenomeni v svoji pomenskosti, v svojem ‚gibanju‘ – tem je kot takšnim zmožen slediti hermenevitični razum, ki je po Greischu »rezultat cepitve pojmov interpretacije in razumevanja na fenomenološko idejo intuicije«. Hermenevitična se zato kaže kot temeljna filozofska disciplina, ki obenem že zastavlja vprašanje o kriteriju pravega razumevanja – ali k razumevanju vodi empatija ali opazovanje ali interpretacija ali morda kaj drugega. Po Greischu je gonilna sila hermenevitične interpretacije. Ista resničnost je predmet različnih interpretacij, ki so lahko v konfliktu, naloga hermenevitične pa je, da jih razišče in ovrednoti. Z izrazom Milana Kundera hermenevitično opredeljuje kot „modrost o negotovosti“ (*sagesse de l'incertitude*). Primarneje od védenja, ki se skladišči v fiksnih teorijah, je razumevanje, lastno načinu biti *tubiti* – eksistencial. Razumevanje je odvisno od načina biti *tubiti* – tu ima interpretacija svoj izvor. Naloga hermenevitične fenomenologije je povezovati različne interpretacije v zavesti, da ni ene edino prave in da jih je treba *modro* povezovati v simfonijo, v večglasje, v katerem se resničnost kot fenomen izreka. Tako Greisch v svojih delih raziskuje povezave med modrostjo pesnikov, tragikov, romanopiscev in filozofije. V vseh se kaže želja po razumevanju. Poudarimo, da izraz „modrost negotovosti“ ne implicira niti skeptizma niti eklektizma – kakor tudi ne trditev v njihovi teoretični

obliki (*Le cogito herméneutique* (2000); *L'itinérance du sens* (2001)).

1.2.4 Želja po razumevanju – izvorni filozofski dej

V luči izhodiščne opcije, ki filozofijo opredeljuje kot modrost o negotovosti, Greisch obravnava druge temeljne filozofske teme. Najprej je tu vprašanje o *izvoru filozofskega deja*. Izvorni filozofski dej po Greischu ni „volja do védenja“, ampak „želja po razumevanju“. Filozofija je v svojem jedru – kakor jo je razumel tudi Platon – želja, ki ne neha iskati vedno boljšega razumevanja. Drugače od védenja, ki je objektivno in temelji na sodbah, razvidnih samih v sebi, gre želja po razumevanju dlje – odvisna je od svojega nosilca in od njegovih kreposti. „Prva filozofija“ – to je: želja po razumevanju izvornih filozofskih predmetov – je zato neločljivo povezana s krepostmi. Filozofski dej je zato dosežek kreposti – brez kreposti ni filozofije. Razumevanje kot rezultat kreposti Greisch obravnava v delu *Désirer comprendre: court traité des vertus herméneutiques* (2019); v njem razvija etiko kreposti, ki se v drugi polovici 20. stoletja v moralni filozofiji pridruži teleološki in deontološki paradigmi. Drugače od Aristotela, ki „drugo filozofijo“ vidi v fiziki, jo Greisch vidi v „praktični filozofiji“. Vprašanje, ki si ga tu zastavlja, je, kako umetnost razumevanja prispeva k „dobremu življenju“ – to je „k življenju, ki je dobro [eu zēn]“ (Aristotel).

1.2.5 Hermenevtika in metafizika

Med pomembnimi vprašanji Greischevih raziskovanj je vprašanje razmerja med hermenevtiko in metafiziko. Tudi sodobna filozofija se vprašanju o metafiziki, na katerem je filozofija gradila od svojih začetkov, ne more izogniti. Heidegger je v iskanju izhoda iz metafizike spodbujal, naj »metafiziki pogledamo v obraz in je ne izgubimo izpred oči« (Ga 29/30, 5; 19). Po prepričanju sodobne filozofije je življenju nasprotna metafizika danes presežena, nadomestila sta jo namreč fenomenologija oziroma hermenevtika. Po Greischu pa – kakor je v to prepričan tudi Jean Grondin – hermenevtike in metafizike ni mogoče ločiti. Za izhodišče svoje kritike metafizike Greisch jemlje Heideggerjev projekt „metafizike tubiti“, kakor se ta kaže v aksiomatski enačbi »Eksistirati pomeni transcendirati [exister, c'est transcender]« (*Hermeneutik und Metaphysik* (1994); *Transcender* (2021)). S hermenevtične perspektive je mogoče po Greischu pojem metafizike – natančneje: metafizično funkcijo *meta-*, ki tematizira transcendentno – opazovati z vidika drugih spreg, ki se kažejo v francoskih besedah *trans-ascendance*, *trans-descendance*, *trans-passibilité*, *trans-possibilité* ipd. Hermenevtika torej omogoča funkcijo *meta-* razumeti, uporabljati in misliti širše, to je v „poetičnem“ smislu“ (*poiesis*).

S tega vidika Greisch obravnava tudi pojem Boga, ki so ga mnogi že raztopili v modernih raztopinah. Ideja, ki sta jo poudarjala že D. Dubarle in S. Breton – Greischeva učitelja – je, da pojma Boga ni mogoče povsem prestaviti iz filozofije v teologijo, ampak da ta pojem potrebuje tudi filozofsko refleksijo – takšna filozofska refleksija namreč teologiji koristi. V svojem delu *Du „Non-autre“ au „Tout autre“: Dieu et l'Absolu dans les théologies philosophiques de la modernité* (2014), za katerega je leta 2013 prejel srebrno medaljo „La Bruyère“ Francoske akademije, je analiziral nekatera mesta v razvoju pojma Bog od Nikolaja Kuzanskega do

sodobnih teologov in filozofov – Bartha, Otta, Heideggerja in Derridaja –, ki so ga razumevali v razponu od „Ne-drugega“ do „Povsem-drugega“. S tem je Greisch osvetlil ozadje sodobnega (ne)razumevanja Boga in analiziral nekatere temeljne probleme sodobnega mišljenja Boga, ki jih najdemo pod imeni „onto-teologija“, „pojmovno malikovanje“ in „negativna teologija“.

1.2.6 Hermenevtična paradigma filozofije religije

Filozofijo religije je Greisch trajno zaznamoval s svojim obsežnim (več kot 2000 strani dolgim) delom *Le Buisson ardent et les lumières de la Raison: L'invention de la philosophie de la religion*, ki obsega tri zvezke : zv. 1, *Héritiers et Héritages du 19e siècle* (2002); zv. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques* (2002); zv. 3, *Vers un paradigme herméneutique* (2004). Delo prikazuje genezo filozofije religije kot akademske discipline vse od začetkov v začetku 19. stol. do izteka 20. stol. Filozofijo religije obravnava z vidika petih paradigem – spekulativne, kritične, fenomenološke, lingvistične in hermenevtične. Filozofijo religije torej prikazuje z zornega kota različnih miselnih pristopov oziroma interpretacij, ki so izraz časa in v katerih se kaže njihov razvoj vse do sodobne hermenevtične paradigme, ki jo Greisch razvija v zadnjem delu. Hermenevtično paradigmo razvija ob treh vodilnih idejah: *življenje*, *eksistenca* in *refleksija*. Te tri ideje oziroma področja so največkrat izhodiščna točka sodobnih filozofskih iskanj – in kriterij za filozofsko refleksijo. Greischevi glavni sogovorniki v tem delu so M. Heidegger, J. Derrida, D. Janicaud in M. Henry.

Kakor pred njim Henry Duméry razlikuje Greisch v tem delu med *filozofijo religije* in *religiozno filozofijo*, ki izhaja iz osebne vere. Ti dve obliki filozofije druga drugi nista alternativa, ampak izraz dveh različnih metodologij – filozof se mora eksistenčnih predpostavk svoje avtonomije zavedati. Ta poseben hermenevtični izziv se dobro kaže v Blondelovi formuli: »Ko živim kot kristjan, iščem to, kako moram misliti kot filozof.« Sicer pa filozofija religije danes svojih sogovornikov nima več samo v teologih, ampak tudi v racionalnosti religijskih študijev. Dialog je torej tristranski – med filozofijo religije, ki opravlja filozofiji lastno spekulativno in konceptualno delo, religijskimi študiji, ki analizirajo religijska dejstva, in teologijo, pri kateri gre za samorazumevanje religijskega subjekta in za razumevanje njegovih teoloških projekcij. Poseben izziv za filozofijo religije je razmislek o pretenziji religij, da imajo oz. poznajo resnico; ob tem se zastavlja vprašanje, s kakšno pravico filozofija ocenjuje resnico, ki je doma v religiji. Deluje pa tudi nasprotno – Pilatovo – skeptično vprašanje, ki se lahko prebudi v verniku: Čemu sploh resnica?

1.2.7 Biblična hermenevtika in filozofska hermenevtika

Za filozofsko hermenevtiko je posebej pomembna biblična hermenevtika. Njun kompleksen odnos je predmet Greischevega dela *Entendre d'une autre oreille: les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique* (2006). Ta raziskava se osredotoča na tri temeljne operacije: branje, interpretacija in razumevanje ter na to, kako se te izražajo. Iz branja Svetega pisma in iz tega, kako sta Sveto pismo interpretirali in ga razumeli judovska in krščanska tradicija, se filozof uči „slišati z nekim drugim ušesom“ tudi ključna vprašanja sodobne hermenevtične filozofije. Isto

tematiko razvija Greisch naprej v delu *Croire: un parcours de la reconnaissance* (2022) – v osemnajstih meditacijah, ki jih je podajal na katedri Romana Guardinija na Humboldtovi univerzi v Berlinu. Tu zbrane meditacije povezujejo poetiko branja Svetega pisma s poetiko pogleda velikih slikarjev na ista svetopisemska besedila.

1.2.8 Metamorfoza antropologije v hermenevtiko ipseitete

V luči hermenevtike in fenomenologije je Greisch razvil tudi filozofsko antropologijo, v kateri si zastavlja vprašanje o razumevanju, ki ga ima človek o samem sebi, to je vprašanje »Kdo sem? Kdo smo?«. To vprašanje obravnava v delu *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme* (2008), v katerem so zbrana predavanja, ki jih je imel na katedri „Cardinal Mercier“ v Louvainu-la-Neuve. Z vidika antropologij, ki so se znotraj fenomenologije razvile v začetku 20. stol., se Greisch sprašuje o učinkih, ki jih je prinesla transformacija kantovskega vprašanja: »Kaj je človek?« v heideggerjansko vprašanje: »Kdo smo?«. Gre za transformacijo filozofske antropologije v „hermenevtiko sebstva“, kakor jo najdemo – pri vsakem na svoj način – pri E. Lévinasu, M. Henryju, P. Ricœurju, pri M. Foucaultu iz starejšega obdobja, pa tudi pri predstavnikih francoske fenomenologije, kakor sta J.-L. Marion ali C. Romano. Omenjeno delo je komparativna analiza „poti k človeku“, ki jo Greisch zaključuje z razpravo o stališčih H. Blumenberga.

1.2.9 Hermenevtika in ‚izkušenska filozofija‘

Najširše polje, na katerega Greisch širi vprašanje hermenevtike, je polje človeške izkušnje kot takšne, kakor jo je tematiziral Franz Rosenzweig. V nasprotju z abstraktno in intelektualistično razlago izkušnje izhaja „izkušenska filozofija“ (*philosophie expérientielle*) iz živete izkušnje, ki jo ima človeška eksistenca v svoji duhovni in filozofski razsežnosti. Hermenevtični pristop na polju človeške filozofske in duhovne izkušnje je Greisch obravnaval v delih *Vivre en philosopant: expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme* (2015), *Rendez-vous avec la vérité* (2017) in *Transcender* (2021). V prvem od naštetih del, ki izhaja iz Sokratovega gesla „živeti filozofsko“, Greisch to temo raziskuje z vidika treh vprašanj o samem izkušenskem temelju filozofije, o duhovnih vajah, ki filozofiranje omogočajo, in o odrešenju, ki ga filozofiranje prinaša. V drugem delu izhaja iz Nietzschejeve metafore „srečanje z resnico“, ki v teorijah o resnici nima svojega mesta, in jo uporabi kot pomoč v razjasnjevanju eksistenčnih implikacij resnice, ki ga je filozofiji naložil Aristotel, ko je filozofijo opredelil kot »znanost o resnici« (*Metaph.* 993b20). Tretje delo idejo izkušenske filozofije Greisch dopolnjuje s šestimi meditacijami o metafizični želji in o projekcijah transcendiranja kot dejanja.

1.2.10 Pisec filozofskih basni

Od leta 2014 Greisch objavlja dvojezične basni (pisane francosko-nemško; francosko-angleško; francosko-nizozemsko) pod naslovom „Zgodbe o Minervi, sovi filozofinji“, namenjene zlasti – a ne izključno – šolskemu občinstvu. Namen basni, ki imajo filozofski značaj, je posredovati modrost. Sova Minerva nas napotuje h grški in rimski boginji modrosti, k Ateni oz. Minervi. Tema se pridružuje poštni go-

lob Wiffy, ki je vedno na preži za dnevnimi novicami. Druga pomembna figura v zgodbah je veliki vojvoda Bosko, mirovni sodnik v Schwarzwald (v prevodu *Črni gozd*). Leta 2020 je v trijezični francosko-angleško-nemški izdaji izšla zgodba *Pes ali volk? Basen Vouky v zadregi* govori o nemškem ovčarju Vukiju ter o njegovem iskanju identitete med psom in volkom. Zgodbi je dodana razlaga v luči filozofsko-zgodovinskih referenc, ki jih vsebuje. V članku „Zgodbe o sovi filozofki Minervi: vaje v filozofiranju“ Greisch pojasnjuje genezo in zasnovo teh pravljic ter razmišlja o pripovedni funkciji, zlasti ob sklicevanju na esej Walterja Benjamina „Der Erzähler“. Sklicuje pa se tudi na nemške in ruske ljudske pravljice, na *Tisoč in eno noč* ter na Ezopove in La Fontainove basni.

2. Članstva in priznanja

2.1 Članstvo v uredniških odborih, znanstvenih svetih in znanstvenih združenjih

J. Greisch je bil in je član različnih uredniških odborov revij in zbirk (*Philosophie & Théologie (Cerf)*, *Recherches de science religieuse*), znanstvenih svetov publikacij (*Annales de Phénoménologie et d'Herméneutique*, *Annuario filosofico*, *Archives de Philosophie*, *Heidegger-Jahrbuch*, *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, *Laval philosophique et théologique*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Revue théologique de Strasbourg*, *Studia hermeneutica*, *Studia Phaenomenologica*), znanstvenih svetov na ustanovah (Centre d'herméneutique phénoménologique (Pariz-Sorbonne), Chaire E. Gilson (Katoliški inštitut, Pariz), „Comité éditorial Paul Ricoeur“ (2005–2020), Institut International de Philosophie) in znanstvenih združenj (Institut International de Philosophie, Commission Philosophie du Centre National des Lettres (1991–94), Institut Grand-Ducal des Sciences, Luxembourg (dopisni član), Collegium Philosophicum (Forschungsinstitut für Philosophie, Hanovre).

2.2 Priznanja

J. Greisch je za svoje delo prejel številna priznanja: Blue Diamond Award 2022 (Mednarodni inštitut za hermenevtiko, Varšava, za življenjski opus), Prix Gérard de Nerval (za prevod dela Hans Jonas, *Principe Responsabilité*), Prix Hermes 2004 (Mednarodni inštitut za hermenevtiko, Varšava, za trilogijo: *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*), Prix La Bruyère (Srebrna medalja Francoske akademije (2013) za knjigo *Du Non-autre au Tout-Autre*), dva doktorata *honoris causa* (Anselmianum, Rim (2016); Univerza v Varšavi, Filozofska fakulteta, Mednarodni inštitut za hermenevtiko (2021)) in tudi nagrado Lauréat Francoske katoliške akademije (2019).

3. Bibliografija

Jean Greisch je avtor 21 znanstvenih knjig v francoščini in nemščini, od katerih so nekatere prevedene v tuje jezike (angleščina, arabščina, češčina, hrvaščina, japonščina, nemščina, portugalščina, španščina), in okoli 400 znanstvenih člankov. Je tudi (so)urednik znanstvenih zbornikov, med katerimi naj izpostavimo zbornike o E. Lévinasu, P. Ricœurju in J. Ladrièrju. Njegovemu delu sta posvečena dva zbornika: *Le souci du passage* (Pariz: CERF, 2004) in *Jean Greisch, les trois âges de la raison* (Pariz: Hermann, „Colloque de Cerisy“, 2016).

3.1 Knjige Jeana Greischa z znanstveno vsebino

1. *Herméneutique et grammatologie* (Pariz: C.N.R.S., 1977), 233 str.
2. *L'Âge herméneutique de la raison* (Pariz: Cerf, 1985), 275 str.
3. *La Parole Heureuse: Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Pariz: Beauchêne, 1987), 421 str.
4. *Hermeneutik und Metaphysik: Eine Problemgeschichte* (München: W. Fink, 1993), 224 str.
5. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Pariz: PUF, 1994), 520 str.
6. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir: Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne* (Pariz: Cerf, 2000), 335 str.
7. *Le Cogito herméneutique : L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* (Pariz: Vrin, 2000), 282 str.
8. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens* (Grenoble: Jérôme Millon, 2001), 445 str.
9. *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison: L'invention de la philosophie de la religion* (Paris: Cerf, 2002–2004). Zv. 1, *Héritiers et Héritages du 19^e siècle*, 626 str.; zv. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*, 555 str.; zv. 3, *Vers un paradigme herméneutique*, 1050 str.
10. *Entendre d'une autre oreille: Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique* (Pariz: Ed. Bayard, 2006), 297 str.
11. *Fehlbarkeit und Fähigkeit: Paul Ricoeurs philosophische Anthropologie* (Münster: LIT-Verlag, 2008), 197 str.
12. *Qui sommes-nous?: Chemins phénoménologiques vers l'homme* (Bruselj: Peeters, 2008), 537 str.
13. *Du non-autre au tout-autre: Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité* (Pariz: PUF, 2012), 378 str.
14. *Vivre en philosophe: Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme* (Pariz: Herrmann, 2015), 507 str.

15. *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude* (Pariz: Le Cercle herméneutique, 2015), 272 str.
16. *Rendez-vous avec la vérité* (Pariz: Ed. Herrmann, 2017), 456 str.
17. *Désirer comprendre: Court traité des vertus herméneutiques* (Louvain: Presses Universitaires, Empreintes philosophiques, 2019), 250 str.
18. *Transcender. Libres méditations sur la fonction méta* (Pariz: Ed. Hermann, 2021), 252 str.
19. *Croire: un parcours de la reconnaissance: Méditations bibliques* (Pariz: Ipagine, 2022), 347 str.

3.2 Filozofske basni J. Greischa

1. *La chouette et l'alouette* 2. *Le renard et le hérisson* (francosko, nemško, arabsko)
3. *Elsa la corneille au paradis des oiseaux* 4. *Ali Baba dans le palais de la mémoire* (francosko, nemško, arabsko)
5. *Kalinka, la poule qui voulait devenir danseuse étoile* 6. *Bichou, le cheval qui ne savait pas mentir* 7. *La sirène et le loup de mer*
8. *Azoy et le robot* (nemško, nizozemsko) 9. *Froggy et Groggy ou l'optimiste et le pessimiste* (nizozemsko)
10. *Minerva et les papillons qui ne perdent jamais le Nord* 11. *Sally, la salamandre qui jouait avec le feu* 12. *Ariane, l'araignée qui filait un mauvais coton* 13. *Minerva et les champignons de l'immortalité* 14. *Chien ou loup? Vouky dans l'embarras, trilingue* (francosko, nemško, angleško).

prof. dr. Robert Petkovšek

prof. dr. Dean Komel

prof. dr. Branko Klun

Slavnostno predavanje
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
27. november 2023

Jean Greisch

***Kaj smemo upati?
Evangelij odrešenja in trepet vere***

*Nah ist
und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
das Rettende auch.*

*[Blizu je
in težko dojemljiv bog.
A kjer je nevarnost, raste
tudi rešilno.]*

*Friedrich Hölderlin, Patmos,
slov. prev. Vid Snoj*

Papež Frančišek je petek in soboto, 22. in 23. septembra 2023 preživel v Marseillu.

Izmed številnih močnih trenutkov teh dveh dni želim izpostaviti dve temi in eno geslo.

Televizijske postaje po vsem svetu so papeža prikazovale, kako je obkrožen s predstavniki različnih verstev in obredov, navzočih v Marseillu, v tišini molil pred spominsko stelo, nad katero se dviguje velik križ iz Camargua, ki objema Sredozemsko morje. Stela, postavljena leta 2008 na pobudo združenja Morski misijon, je posvečena umrlim na morju, od leta 2010 pa tudi brodolomcem – žrtvam ilegalnega priseljevanja.

Istega dne zvečer je imel papež v stavbi Palais du Pharo v navzočnosti predsednika Macrona ganljiv govor udeležencem tretjih Mediteranskih srečanj. V govoru je mare nostrum predstavil kot obsežen prostor srečevanj »med abrahamskimi religijami, med grško, latinsko in arabsko mislijo, med znanostjo, filozofijo in pravom ter številnimi drugimi resničnostmi«; kot prostor, ki je omogočil, da se je po svetu razširila »vzvišena vrednota človeškega bitja, obdarjenega s svobodo, odprtega za resnico in s hrepenenjem po odrešenju, ki svet vidi kot čudo, ki ga je treba odkrivati, in vrt, ki ga je treba naseliti – v znamenju Boga, ki s človeštvom sklene zavezo«.

Ne glede na razdaljo med Galilejskim jezerom – tu je Jezus iz Nazareta ubogim vrnil upanje, ko jih je razglasil za blažene, jim prisluhnil v njihovih potrebah, oskrbel njihove rane in jim oznanil blagovest o Kraljestvu – in obalo Sredozemskega morja je treba po papeževih besedah vedno izhajati iz klica ubogih, največkrat tihega, in ne iz klica »tistih, ki so v prvih vrstah glasni kljub temu, da jih je sreča že obilno obdarila«, če naj sledimo Jezusu.

Da bi to dosegli, se ne smemo zadovoljiti s predanim, a pogosto pomanjkljivim delom institucij. Še več, »vest potrebuje šok, da bi nezakonitosti rekla ‚ne‘ in solidarnosti ‚da‘« – kakor papež hudomušno poudarja, to »ni kapljica v morje, ampak nepogrešljiva sestavina, s katero bi vode prečistili.«

Ton postane bolj dramatičen z izjavo, da »tisti, ki tvegajo življenje na morju, ne napadajo, temveč iščejo gostoljubje«, in da »*mare nostrum* s svojimi obalami, kjer na eni strani vladajo izobilje, potrošništvo in potratnost, na drugi pa revščina in negotovost, kliče po pravičnosti«. Ne samo, da trojna *dolžnost solidarnosti, socialne pravičnosti in univerzalne dobrodelnosti danes v ničemer ni izgubila svoje aktualnosti, ampak nas sooča z možnostjo ‚brodoloma civilizacije‘*, katerega simbol je brodolom beguncev.

»Prihodnost ne bo v zapiranju – to bi pomenilo vračanje v preteklost oziroma zaobrnitev hoje na poti zgodovine. Rešitev proti strašnemu biču izkoriščanja človeka ni v zavračanju, ampak, da vsak po svojih zmožnostih zagotovimo veliko število zakonitih in rednih vstopov v Evropo – njihova trajnost bi temeljila na sodelovanju z državami izvora, da bo sprejemanje migrantov pravično. Reči ‚zadosti‘ bi pomenilo zatiskati si oči; če se sedaj poskušamo ‚izvleči‘, se to jutri lahko spremeni v tragedijo. Prihodnji rodovi nam bodo hvaležni, da smo znali ustvariti pogoje za neizogibno integracijo – v nasprotnem primeru nam bodo očitali, da smo omogočili le sterilne načine asimilacije.«

»Mi kristjani,« opozarja papež, »verujoči v Boga, ki je postal človek – v edinstvenega in neponovljivega človeka, ki se je na obali Sredozemskega morja poimenoval Pot, Resnica in Življenje (Jn 14,6) –, ne moremo sprejeti, da bi se poti srečevanj zaprle, da bi resnica boga denarja prevladala nad dostojanstvom človeka, da bi se življenje spremenilo v smrt!«

Temu sporočilu, namenjenemu kristjanom, je papež pridružil politično sporočilo, ob katerem so vztrepotali številni politiki, tudi tisti, ki se ponašajo s tem, da zagovarjajo krščanske vrednote: »*Morje je vir življenja in tudi kraj, ki spominja na tragedije brodoloma. Tukaj smo se zbrali v spomin na tiste, ki niso preživeli, na tiste, ki niso bili rešeni. /.../ To so imena in priimki, izničena življenja in porušene sanje. Mislim na toliko bratov in sester, ki so utonili v strahu – z upi, ki so jih nosili v svojih srcih. Ob takšni tragediji besede ne koristijo – potrebujemo dejanja, dejanja!*«

Osrednja tema papeževe pridige med mašo na stadionu Vélodrome naslednje popoldne je bila ‚vera, ki trepeče‘. Papež se je tu oprl na verz iz Lukovega evangelija: »Ko je Elizabeta zaslišala Marijin pozdrav, se je dete veselo zganilo (*eskirtēsen*) v njenem telesu.« [v francoskem svetopisemskem prevodu ‚*tressaillit‘*, ‚je zatrepetalo‘, op. pr.] (Lk 1,41) Kakršen koli že je prevod, ki ga sprejmemo, pomembno je, da imamo opraviti z znamenjem novega življenja, ki se začenja kazati.

Izven tega, da pred življenjem zatrepetamo, po papežu ni žive vere. »Zatrepetati‘ pomeni ‚biti dotaknjen od znotraj‘, se notranje zatresti, čutiti, da se v našem

srcu nekaj premika« v nasprotju s »hladnim, plehkim srcem«, »ki življenje živi mehanično, brez strasti, brez poleta, brez želje«. Po mnenju papeža je zlo, ki razžira naše evropske družbe, cinizem, razočaranost, resignacija, negotovost. Vse to so znamenja, življenja brez trepeta, ki ga je ‚nekdo‘ – mišljen je Spinoza – imenoval ‚žalostne strasti‘.

Trepeta vere ne moremo skrčiti na radostno poskakovanje – to bi bilo napačno. Zatrepetati je mogoče od veselja, a tudi od zgroženosti ob neznosnih situacijah – kakršne so te z begunci, umrlimi na morju, ker so ostali brez pomoči –; zatrepetamo pa tudi od tesnobe. Nobena od teh izkušenj vernikom, ki vidijo v »razcvetu dni« Božje delo, ni prihranjena – s tem pa jim je dan »nov pogled, v katerem vidijo resničnost«.

Eno od znamenj pristnosti vere je, da v veri »trepet pred življenjem rojeva trepet pred bližnjim« – to, da v »usmiljenju zatrepetamo pred ranjenim mesom tistih, ki jih srečamo na naši poti«. »Celo sredi težav, problemov in trpljenja,« je dejal papež, »verniki dan za dnem zaznava Božje obiskanje in čuti, da ga Bog spremlja in podpira. Verniki zatrepetajo tudi pred skrivnostjo osebnega življenja in pred družbenimi izzivi: doživlja vznemirjenje, strast, sanje, interes, ki nas žene k osebni zavzetosti.« Bralci papeževih ‚po Frančiškovo obarvanih‘ okrožnic ‚Laudato si‘ [Hvaljen, moj Gospod] in ‚Fratelli tutti‘ [Vsi smo bratje] bodo tu prepoznali temeljno melodijo njegove misli: »Želimo biti kristjani, ki se v molitvi srečujejo z Bogom in v ljubezni z našimi brati in sestrami, kristjani, ki zadrhtijo, zavibrirajo, sprejemajo ogenj Duha, da bi jih v njem použila današnja vprašanja, izzivi Sredozemlja, klic ubogih, ‚svete utopije‘ bratstva in miru, ki čakajo na uresničitev.«

Kakšna je povezava med spominsko stelo, posvečeno umrlim na morju, in tretim vere, ljubezni in upanja, o kateri govori papeževa pridiga, ki noče biti le preprosti ‚fervorino‘, ‚kratka spodbuda‘, namenjena navdušeni množici na stadionu?

Odgovor bi želel poiskati v besedni zvezi »človeško bitje, obdarjeno s svobodo, odprto za resnico, s potrebo po odrešenju« iz papeževga govora v marsejski stavbi Palais du Pharo.

1. Soteriologija na stičišču zgodovine religij, teologije in filozofije

»Potreba po odrešenju«: beseda ‚odrešenje‘ je del osnovnega besednjaka judovsko-krščanskega verovanja in številnih drugih religij. V krščanski teologiji je iz nje tvorjen učeni izraz ‚soteriologija‘. Čeprav izraz uporabljajo zlasti krščanski teologi, pa ni rezerviran samo zanje.

Zgodovinar religije Gustav Mensching je poudaril, da religija kot taka ne obstaja. Religiozni fenomen nam je dostopen le po svojih mnogoterih zgodovinskih manifestacijah – ali če isto trditev izrazimo s podobo: »Na nebu je le ena luna, v vodi pa je nešteto njenih odsevov.« Prav ti odsevi so predmet proučevanja zgodovinarjev religij, ki se med seboj razlikujejo zlasti po svojem pojmovanju odrešenja (Mensching 1959).

Ozkogledi racionalizem, ki prisega le na moč razuma, meni, da pojem ,odrešenja' presega filozofsko racionalnost – in ga je zato treba prepustiti teologom. Iz zgodovinskih in obenem sistematičnih razlogov pa lahko zagovarjamo tudi idejo, da lahko ta pojem v oskrbo sprejme filozofija, kakor je to mojstrsko storil Franz Rosenzweig v svojem delu *Zvezda odrešenja*, ki je ena mojih najljubših knjig.

Kot odmev na papežev pastoralni obisk v Marseillu bo moje izhodišče minimalistična opredelitev soteriologije, kakor jo navdihujejo pastoralna pisma apostola Pavla Timoteju in Titu, namenjena tretji generaciji kristjanov, ki je bila zaznamovana s helenistično kulturo.

,Soteriologija' je razmislek o tem, kako na pravi način artikulirati izraza ,Bog, naš Odrešenik' in ,Kristus, naš Odrešenik'. V pastoralnih pismih se ta dva izraza artikulirata s pomočjo glagola ,*epiphanein*' (,pojavitviti se') in samostalnika ,*epiphaneia*' (,pojavitvev'), ki je hermenevtično geslo – ključ, ki ti dve pismi odklepa (Oberlinner 1980). ,*Epiphaneia*': odrešenje je ,pojavn', ,fenomen' – čisto in povsem –, ki pa spada v posebno kategorijo fenomenov, za katere je Jean-Luc Marion skoval izraz ,nasičeni fenomen'.

Bistvo – ali skoraj bistvo – te ,epifanične' soteriologije je povzeto v Pismu Titu (3,4-7), ki ga beremo med mašo na božični dan: »Ko pa sta se pojavili dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika, nas je rešil, a ne zaradi del pravičnosti, ki bi jih storili mi, marveč po svojem usmiljenju, s kopeljo prerojenja in prenovitve po Svetem Duhu. Tega je po našem odrešeniku Jezusu Kristusu obilno izlil na nas, da bi, opravičeni po njegovi milosti, postali dediči večnega življenja, v katero upamo.«

Avtor teh pisem polaga te besede v usta »Pavla, apostola Kristusa Jezusa po naročilu Boga, našega odrešenika, in Kristusa Jezusa, našega upanja« (1 Tim 1,1). Nekaj vrstic naprej naletimo na tipično formulo, ki je vedno uporabljena v soteriološkem kontekstu in ki jo nemški eksegeti imenujejo ,*Beteuerungsformel*', – ,formula zagotavljanja'. Ta formula, ki poudarja »zanesljiva je tale beseda in vredna popolnega sprejetja«, služi kot uvod v kerigmo: »Kristus Jezus je zato prišel v svet, da bi rešil grešnike, med temi pa sem prvi jaz. Usmilil se me je zato, da bi Kristus Jezus najprej na meni pokazal vso potrpežljivost za zgled tistim, ki bodo verovali vanj – za večno življenje.« (1 Tim 1,15-16; prim. 1 Tim 4,9; 3,1; 2 Tim 2,11; Tit 3,8)

Za ,Pavla' ,odrešenje' ni prazna beseda; nanaša se na njegovo osebno izkušnjo ,stvari same'. Pavel svoj mandat izvaja iz »Boga, našega odrešenika« (1 Tim 1,1); v tej vlogi svojim naslovnikom, voditeljem svojih skupnosti, veleva, naj pazijo nase in na svoj nauk: »Če boš namreč ravnal tako, boš rešil sebe in tiste, ki te poslušajo.« (1 Tim 4,16) In še enkrat: »Nikar se torej ne sramuj pričevanja za našega Gospoda. Pa tudi mene, ki sem zaradi njega jetnik, se ne sramuj, ampak z menoj trpi za evangelij, oprt na Božjo moč. Bog nas je namreč odrešil in poklical s svetim klicem, ne zaradi naših del, temveč zaradi svojega sklepa in milosti, ki nam jo je pred večnimi časi podaril v Kristusu Jezusu, razkril pa zdaj s pojavitvijo (epiphaneia) našega odrešenika Kristusa Jezusa, ki je uničil smrt in razsvetlil življenje in nepropadljivost po evangeliju.« (2 Tim 1,8-10; prim. Tit 3,4-6)

V nasprotju s teorijami, ki bi odrešenje omejile na omejeno število izvoljenih, je odrešenje, o katerem govorijo pastirska pisma, namenjeno brez izjeme vsem ljudem, vsem poklicanim, da bi spoznali odrešujočo resnico: »To je namreč dobro in po volji Bogu, našemu odrešeniku, ki hoče, da bi se vsi ljudje rešili in prišli do spoznanja resnice.« (1 Tim 2,3) Zapis, ki jasno pravi »Zato se namreč trudimo in bojujemo, ker smo naslonili svoje upanje na živega Boga, ki je odrešenik vseh ljudi, posebno vernih,« (1 Tim 4,10) ne vključuje nobene omejitve.

Nova soteriološka pojmovnost pastoralnih pisem se kaže v tem, da se v njih desetkrat pojavi izraz *sōtēr*; od tega se šestkrat nanaša na Boga in njegov odrešilni načrt, kot se je kazal skozi zgodovino izvoljenega ljudstva. Jahve je Bog zaveze, Bog odkupitelj in odrešenik, *sōtēr* – izraz, ki ga uporablja grški prevod hebrejskega Svetega pisma, čeprav v judovstvu Mesija pomena ‚odrešenik‘ še ni imel.

Suverenost Boga in izjemna vloga Jezusa pri uresničevanju odrešenjskega dela si ne nasprotujeta. Prav nasprotno – Jezusa lahko označimo za ‚našega odrešenika‘ le, če najprej sprejmemo naziv ‚Bog, naš odrešenik‘ in se postavimo v perspektivo zgodovine odrešenja, ki jo je začel in vodil Bog. Med Bogom in Jezusom ni druge odrešilne figure – Jezus je zadnja beseda odrešenja, ki jo Bog namenja človeštvu. Odslej moramo živeti v skladu s kristično epifanijo, poslednjo manifestacijo Božjega vdora v sedanji svet.

Najkrajša pot k razumevanju judovsko-krščanske ideje odrešenja in odkupljenja je bogato večglasje svetopisemskega besedila. Ta ideja – preden je postala predmet interpretacije – je bila sama rezultat neprekinjenega procesa interpretacije. Vsaka od literarnih zvrsti, ki jih Sveto pismo uporablja, ko govori o odrešenju in odkupljenju (pripoved, hvalospev, psalm, prilika, kerigma, pareneza itd.), je le nova interpretacija.

Osnova vsake od religij, ki so razvile soteriologijo, je neka temeljna intuicija, ki je neločljivo povezana z nekim temeljnim tonom čutenja – vendar pa se interpretacija te intuicije skozi zgodovino spreminja. Teh intuicij, ki ima vsaka svojo hermenevtično rodovitnost, ni mogoče niti množiti niti nevtralizirati, izničiti.

2. ‚Popraviti svet‘: nezastarljiva naloga

Hebrejska beseda *Ge'ullah* (osvoboditev, odkupljenje) se nanaša na ustanovno izkušnjo osvoboditve izraelskega ljudstva iz egiptovskega suženjstva, ki so jo pripisali mogočnemu posredovanju Boga. Ta izraz je del osnovnega besednjaka judovske molitve, kakor se to kaže v molitvi *Tefillat ha Amidah Shemoneh Esreh* (ali na kratko *Amida*). Ta molitev, ki ima pomen le, če jo recitiramo z vsem srcem in dušo (*Avodah shebalev*) – z drugimi besedami, če stori, da nekdo ‚zatrepetaja‘ –, je bila sestavljena v času Mišne, po uničenju drugega templja. Obsega osemnajst blagoslovov, ki jih pobožni Judje trikrat na dan ponavljajo stoje. Vključuje prošnje za *Binah* (razločevanje), *Teshuvah* (kesanje, vrnitev), *Selilah* (odpuščanje), *Ge'ullah* (odkup) in *Kedushat ha-Shem* (posvečevanje Božjega imena). V teh izrazih se v je-

dru kaže ideja odrešenja, ki ima svoj izvor v ,Bogu očetov, Abrahamu, Izaki in Jakobu, ,ščitu Abrahamu, v ,velikem, močnem in strašnem Bogu, ,Stvarniku vsega, ki se spominja zaslug očetov in prinaša Odkupitelja (Iz 59,20) sinovom njihovih sinov.

V molitvi *Aleinu*, ki zaključuje jutranje, opoldansko in večerno bogoslužje, se ljudstvo, katerega »dolžnost je slaviti Gospoda vseh stvari«, spominja ustanovne izkušnje, to je osvoboditve iz Egipta – tu ljudstvo tudi sprejema zaupano mu etično odgovornost, da bo delalo za ,popravilo sveta' (tega označuje izraz *Tikkun Olam*). Ta izraz izvira iz intuicije, da svet še ni dosegel svoje dokončne oblike in da bo dokončan šele na dan, ko bo postal to, kar še ni: Božje kraljestvo. Ves tretji del Rosenzweigovega dela *Zvezda odrešenja* pojasnjuje hermenevitične možnosti te temeljne intuicije, ki zadeva tako judovsko kot krščansko eshatologijo.

Pojem *Tikkun Olam*, ki so ga v 3. stol. skovali rabini, je sprožil neizmeren plaz interpretacij o natančnem pomenu izraza ,popravilo' (*metaken*), ki se nadaljujejo vse do danes. Najbolj znano delo v kabalističnem korpusu, *Sefer ha-Zohar* (Knjiga slave) Izaka iz Leona, vsebuje hermenevitični koncept odrešenja – v njem je vse odvisno od načina, kako dešifriram sveto besedilo, ko si prizadevam, da »bi najbolj vsakdanje, najbolj običajne stvari videl, kakor da bi jih gledal prvič.«

Na tem mestu ne bomo podrobno razpravljali o drznih špekulacijah Izaka Lurije o razbitju (*Ševirat ha-Kelim*) desetih posod z božansko svetlobo, ki naj bi bilo posledica samomejitve (*Tsimtsum*) neomejenega Boga (*Ein Sof*) v trenutku stvarjenja Adama Kadmonija. To je navduševalo številne filozofe, od Pica della Mirandole do Spinoze in Leibniza ter še koga.

Za nas je tu pomembno vprašanje, kaj lahko naredimo iz ideje o ,popravlilu sveta'. To je naloga judov in kristjanov.

,Popraviti' [fr. *réparer*] – ali to pomeni ,korigirati', ,ponovno vzravnati', ,obnoviti', ,izboljšati' ali ,izpopolniti'? Samo zamišljamo si lahko neizmeren konflikt interpretacij, ki jih ta vprašanja sprožajo.

Nekateri sodobni komentatorji *Tikkun Olam* brez zadržkov postavljajo v službo vprašanj, ki so s Toro povezana zgolj na daleč – kakor so denimo ekologija, zaščita živali ali revolucionarni progresivizem. Nazoren primer najdemo v knjigi *Deli identitete* [*Pièces d'identité*] francoskega filozofa Bernarda Henri-Lévyja (2010). V njej ponuja razlago nauka o ,razbijanju vaz' in teme o ,povračilu škode': »Sveta ne več reševati! Še manj, da bi ga začeli znova. Samo popraviti ga je treba na način, kakor se popravljajo razbite vaze. ,Popravilo' je lepa beseda. Je skromna. Je modra. Vendar je tudi vrtoglava,« piše filozof. In ima prav: namesto da bi se pustili odnesti vrtoglavic alternativnega sveta, bleščečega kot nov kovanec, ki prihaja iz laboratorijev, v katerih se proizvaja umetna inteligenca, se je bolje spomniti, da smo nepreklicno obsojeni na ta svet – in da drugega ne bo nikoli več.

Sprašujem pa se, ali ni njegova razlaga popravila sveta nekoliko preveč skromna in modra. S tem ko se poslovi od »nostalgije po polnem telesu ali po izgubljeni čistosti« in si prepove sanjati o »vazi, preden je bila razbita, ali o vazi, o kateri bi fantazirali, da ni bila nikoli razbita«, se odpove vsemu, »kar spominja na eshato-

logijo ali na teodicejo« – in ko govori le o sedanjosti, izbriše soteriološki smisel nauka *Tikkun Olam*: idejo o Božjem kraljestvu.

3. ‚Evangelij odrešenja‘: krščanski soteriološki diferencial

Nikar ne mislimo, da je naloga popravljanja sveta krščanski veri tuja. Krščanski soteriološki diferencial svoj najmočnejši izraz najde v tem, kar sv. Pavel v prvem poglavju svojega Prvega pisma Korinčanom pravi o besedi križa [*logos staurou*]: »Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je Božja moč.« (1 Kor 1,18) Nobena modrost – naj bo še tako globoka ali koristna – ni odrešilna ali odkupljenjska: »Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo. Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznamamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.« (1 Kor 1,21-25).

Tako v Novi kot v Stari zavezi je odrešenje dogodek, ki izvira iz Božjega odrešilnega načrta. Tisti, ki so deležni žive izkušnje *epifanije* Kristusa Odrešenika, jo doživljajo kot »ogenj, ki požira« (Heb 12,29), podoben gorečemu grmu v 2. Mojzesovi knjigi.

Da bi si o »evangeliju odrešenja« (Ef 1,13) lahko ustvarili natančnejšo idejo, ponovno preberimo prva tri poglavja Pisma Efežanom. Izraz »v Kristusu Jezusu« tam deluje kot iskra, ki sproža celo vrsto blagoslovov, v katerih se podrobno kažejo različni vidiki Božjega načrta odrešenja, uresničenega v Kristusu: izvolitev, poklicanost, odkupljenje, prenova, spreobrnjenje, opravičenje, sinovska posvojitve (Gal 4,1-4; Rim 8,28-39), sprava, posvečenje, poveličanje, občestvo, ki se ne omejuje na nediferencirano uniformnost.

Napačno pa bi bilo misliti, da nam samim – glede na to, da se je Kristus s smrtjo na križu izkazal za neprekosljivega Popravitelja sveta – ni treba storiti nič več. Tudi luteranski nauk o opravičenju ne more biti izgovor, da ne bi vsak na svoj način in po svojih sposobnostih sodeloval pri tem velikanskem delu popravljanja, ki ga ne smemo mešati z besnim aktivizmom. Sodelovanje je mogoče na tisoč in en način. Pogosto so odločilne okoliščine in izredne razmere, o katerih govori papež, in ne naše osebne preference.

4. »Kličem k tebi!«: hermenevtični pristop k soteriologiji Knjige psalmov

Leta 1957 je francoski filozof religije Henri Duméry izdal knjigo *La foi n'est pas un cri* [*Vera ni krik*], ki je dvignila veliko prahu in se uvrstila na seznam prepovedanih knjig. Po Duméryju vera, če je zreducirana na preprost, neartikuliran krik, vodi v

sentimentalizem, iluminizem in kvietistični misticizem. Če vera tudi v svojih najbolj elementarnih izrazih ne bi vsebovala misli in ne bi dajala misliti, formula »*fides quaerens intellectum*« ne bi imela nobenega smisla.

Toda tudi če z Duméryjem vztrajamo pri vlogi, ki jo imajo pri prenosu vere intelektualno, kulturno in institucionalno posredovanje, ne moremo prezreti dejstva, da je vera v nekaterih svojih izrazih res podobna kriku (Rosenzweig 2003 [1918]).

Da bi se o tem prepričali, je dovolj preleteti knjigo psalmov, Psalter; tega pa sodobni filozofi, razen redkih izjem, ne naredijo.

Obupan klic na pomoč, ki ga slišimo od beguncev, umirajočih v Sredozemlju – to postaja bolj in bolj podobno velikemu pokopališču, na kar nas je papež ponovno spomnil v Marseillu –, nas vabi, da ponovno preberemo individualne ali kolektivne žalovanjske psalme, ki sami zavzemajo skoraj četrtino Psalterja.

Če naj se, kot nas spodbuja papež Frančišek, znova naučimo trepetati, ni boljše šole kot je Knjiga psalmov, v kateri se izraža trepet vere – od najgloblje stiske do vznesenega slavošpeva.

»S svojim glasom kličem h Gospodu.« (Ps 3,5) V psalmih, ki kličejo na pomoč, se ponavlja izraz »kličem k tebi«. Ta klic se od neartikularanega klica razlikuje po dodatku »k tebi« – torej po svojem intencionalnem cilju, zaradi katerega je ta klic povsem hermenevtičen pojav.

Knjiga psalmov razvija pravi soteriološki program, ki ga določajo dinamični glagoli (*pomagati, rešiti, podpirati, odkupiti, blagosloviti, osvoboditi* itd.), ki so neločljivo povezani z določenim številom ponavljajočih se metafor, kot so: ,skala', ,ščit', ,zavetje', ,obrambni zid', ,trdnjava', ,luč' itd. V zvezi s tem Ricœur govori o ,poetizaciji žalostinke'. Izraza ,poetizacija', ki ga lahko uporabimo tudi za slavlne psalme, ne smemo zamenjevati z omilitvijo ali celo z zanikanjem hudega trpljenja.

Najpomembnejša hermenevtična naloga pa je dojeti notranjo dinamiko, lastno vsakemu psalmu, in obenem ostati pozoren na to, kako so posamezni psalm v novih okoliščinah prebirali in interpretirali na novo.

André LaCocque meni, da žalostinski psalmi, ki igrajo na registre tožbe [= pritoževanje tarnanje, jadikovanje, op. prev.], nerazumljenosti, stiske in protesta, vprašanju ,zakaj?' dajejo vso njegovo dramatično moč. Silijo nas tudi, da se vprašamo, kakšen nauk lahko izluščimo iz besed, »izrečenih v peklenki muki, v breznu žgoče želje, da bi me nekdo slišal, mi pomagal, me rešil« (Rosenzweig 2003 [1918], 251). Kljub temu, da so srce parajoči, se svetopisemski žalostinski psalmi vendarle spominjajo tudi odrešilnih Božjih dejanj. Ti psalmi so del, sestavina liturgične sedanjosti in se v hvalnicah odpirajo prihodnosti. Kdor kliče »moj Bog«, se hkrati sprašuje, »kako je mogoče na kolektivni ravni živeti v občestvu zaveze z Bogom, če se na individualni ravni počutim od Boga zapuščenega« (LaCocque in Ricœur 1998, 263). Občutek zapuščenosti je jedro tega, kar Ricœur imenuje »izvorno trpljenje«.

Glede tega je posebej poučen primer Psalm 22, ki sta mu LaCocque in Ricœur v svoji knjigi *Misliti Sveto pismo [Penser la Bible]* posvetila celo poglavje (LaCocque in Ricœur 1998, 247–304; Fuchs 1982).

Kako naj se ne zdrzemo ob verzih, s katerimi se začne ta psalm:

»Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil? (*Eli, Eli, lamah azavtani?*) Daleč od moje rešitve so besede mojega vpitja.

Moj Bog, kličem podnevi, pa me ne uslišiš, ponoči, pa ni pomiritve zame.« (Ps 22,2-3)

V tem psalmu se krik v tožbi dvigne s trpljenja posameznika na univerzalno raven – v njej »trpljenje Izraela postane paradigma človeškega trpljenja« (LaCocque in Ricoeur 1998, 272). Ta prenos z ravnih posameznika na raven vzorca – s singularnosti na eksemplaričnost – gre z roko v roki z radikalizacijo, kakor se ta izraža v besedni zvezi »zapuščen od Boga«.

Psalm 22, ki ga v novozaveznih spisih berejo in razlagajo »kot uresničeno preokbo« (270), dobi tu osrednje mesto. Te uvodne verze je Jezus, ko je umiral na križu, sprejel za svoje; v njih tesnoba posameznih žalostink doseže svoj vrhunec. Jezus se njihovemu najglobljemu namenu ni le pridružil, ampak jim je dal »smisel brez primere, odločilen in dokončen«, ki predstavlja »edinstven hermenevtični primer, v katerem se kaže, kako se je pomen besedila od trenutka njegovega nastanka razširil« (271). Ko umira, Jezus »svoje trpljenje obleče v besede psalma in ga tako *naseli* od znotraj« (279).

Literarne ‚ekstravagance‘ tega psalma – oslabitev posamičnih opisov, metaforizacija figur trpljenja, radikalizacija izrazov bolečine v bližini smrti (290) – intenzivirajo občutek, da nas je Bog zapustil. Prav zato, ker besedna oblika žalovanja omogoča, da se vse napetosti izrazijo kar najbolj dramatično, je mogoče Psalm 22 – »tudi po Auschwitzu« – v sodobni judovski in krščanski molitvi oživiti (282).

Za boljše razumevanje si tu oglejmo »enigmo tožbe – tožba ostaja zavita v invokacijo, v klicanje; invokacija tožbi daje obliko vprašanj, ki si drznejo trpljenje označiti kot ‚zapuščenost od Boga‘. Toda v obliki pesmi invokacija nadaljuje svojo pot vse do meje, kjer se preobrne v hvalospev – ta preobrat ni nič manj enigmatičen, kakor je enigmatičen sam začetek tožbe.« (282–3)

Tu gre za poetizacijo tožbe: poetizacija tožbe vsakega, ki prosi, povede na pot od tožbe do hvalospeva. Ta pot omogoča preobrat tožbe v hvalnico – ta pot tožbo zbliža tudi z obtožbo: v tožbi je tudi obtoževanje, ob vsem tem pa klica, naslovljenega na Boga, ne opusti. V silnosti spraševanja ‚zakaj?‘ se kaže izvorno trpljenje zapuščene bitja – to spraševanje pa ostaja znotraj »vprašujočega nagovarjanja« (287), znotraj vprašanja, ki išče odgovor.

V nasprotju z racionalizacijami, ki soteriologijo razlagajo kot poplačilo, tožba v vsej svoji silnosti pred seboj pušča skrivnost – skrivnost Božje nerazložljivosti. »Klic se iz obupne stiske dviga k Bogu – zanj pa se zdi, da je izginil iz zgodovine; v tem, da ta klic ostaja brez odgovora, je najgloblja stiska zgodovine – *Urleiden* na lestvi ci zgodovine«. (294)

Toda – ali danes trpeči človek svojemu brezupu še lahko da obliko invokacije? To je brez dvoma najstrašnejše vprašanje, ki se danes zastavlja verujočim.

5. »O Odrešenik, odpri nebesa!«: goreče mesijansko pričakovanje

Svoja razmišljanja sem začel s soteriologijo pastoralnih pisem apostola Pavla Timoteju in Titu. Zaključil jih bom z vrnitvijo k besedilu, ki je eden od vrhov starozavezne soteriologije. V tem koraku nazaj ni nič napačnega, saj je hkrati tudi korak naprej ali, bolje rečeno, korak ‚v advent‘ – v liturgičnem pomenu besede.

V štirih adventnih tednih, s katerimi se začenja krščanski liturgični koledar, se Cerkev spominja gorečega pričakovanja Odrešenika, ki ga je izraelsko ljudstvo prenašalo iz roda v rod. To mesijansko pričakovanje se nikjer ne kaže tako močno, kot se v Izaijevi knjigi. Izmed vseh starozaveznih prerokov je v Novi zavezi Izaija citiran najpogosteje.

Našo pozornost še posebej pritegne „Knjiga tolažbe“ (Iz 40–55), ki jo sodobni eksegeti pripisujejo preroku iz 6. stol. (med letoma 550 in 539) – in ga imenujejo Drugi Izaija, da bi ga ločili od preroka Izaija, ki je živel v 8. stol., in od Tretjega Izaija.

„Knjiga tolažbe“ dolguje svoje ime prvima dvema verzoma večglasnega uvoda (Iz 40,1-11), s katerima se začenja: »Tolažite, tolažite moje ljudstvo, govori vaš Bog. Govorite hčeri jeruzalemski na srce in ji kličite, da je njena tlaka dokončana, da je njena krivda poravnana, ker je prejela iz Gospodove roke dvojno kazen za vse svoje grehe.« (Iz 40,1-2)

Svetopisemski eksegeti izpostavljajo posebnosti te knjige – nekateri jo primerjajo z antologijo, s knjižnici podobno ‚odprto knjigo‘, morda kar s ‚preroško knjižnico par excellence‘ (Römer, Macchi in Nihan 2009, 732). Učeni izraz ‚*schriftgelehrte Tradentenprophetie*‘ izpostavlja dejstvo, da ta besedila, ki nikoli niso obstajala v ustni obliki, niso plod osamljenih verskih genijev, marveč interpretativnega izročila, za katero lahko uporabimo formulo Gustava Mahlerja: »Izročilo je ohranjanje ognja, in ne čiščenje pepela.«

Literarna kakovost knjige (obilica besednih iger, neusmiljenega humorja v satirah na malike, aliteracij, asonanc in živahnih metafor v skladu s obetom novih, obljube polnih časov) priča o »do tedaj neprimerljivem mojstrstvu jezika« in dokazuje, da je lahko človek obenem pesnik in prerok (733) – eno ne izključuje drugega!

Teološko jedro preroškega sporočila tvori dvaindvajsetkratna ponovitev formule ‚Bog rešuje‘. Ta Bog, ki rešuje svoje ljudstvo tako, da ga osvobaja, odkupuje, tolaži in zbira vse narode, je tudi stvarnik sveta.

»Resnično, ti si skriti Bog, Bog Izraelov, rešitelj.« (Iz 45,15) Ta verz, ki ga je pogosto citiral Lévinas, poudarja pomemben vidik Božje edinstvenosti, ki je osrednja tema knjige – simbolizira namreč podobo skale: »Ne plašite se in ne bojte se! Mar vam nisem to zdavnaj dal slišati in oznanil? Vi ste moje priče: ali je še kakšen Bog razen mene? Ni je skale, ne poznam je.« (Iz 44,8) Ta verz uvaja posebno ostro sramotilno kritiko proti izdelovalcem malikov (9-22), ki si ustvarjajo prenosljiva božanstva – prav zato ta nimajo neomajne trdnosti Izraelove Skale. Izdelana so iz drv (15-20), ki prej ali slej končajo v ognju. Ti, ki to počnejo, bodo prej ali slej odkrili,

s kakšnim lesom se greje živi Bog Abrahama, Izaka in Jakoba.

Štirikrat ponovljena formula: »Vendar nisi klical mene, Jakob, se trudil zame, Izrael.« (43,22) prepoveduje vsakršno ‚bipolarno‘ pojmovanje odrešenja, ki ima Boga za mašilo – ki zgolj zapolnjuje človeška pričakovanja.

»Ne boj se, saj sem s teboj,
nikar se plaho ne oziraj, saj sem jaz tvoj Bog.
Okrepil te bom in ti pomagal,
podpiral te bom z desnico svoje pravičnosti.« (41,10)

Ti verzi ustvarjajo zaupanje, ki ne bo nikoli umanjalo ali zatajilo – to potrjujejo nove pesmi veselja, ki se razlegajo po vsej knjigi. Verzi »zdaj pa« (43,1; 44,1) razodevajo bližino novih časov, ki zahtevajo, da jih na novo prepoznavamo: »Glej-te, nekaj novega storim, zdaj klije, mar ne opazite?« (Iz 43,19) – to spoznanje se izraža v mali ‚soteriološki izpovedi‘, v verzih 17-22 45. poglavja.

V verzu »Rosite, nebesa, od zgoraj in oblaki naj dežujejo pravičnost. Odpre naj se zemlja in rodi rešitev, naj hkrati požene pravičnost« (Iz 45,8) odmeva vprašanje, ki smo ga zastavili zgoraj o soteriologiji *psalmov*: ali niso naša utrujena in razočarana srca preveč otrdela, da bi zaznala trepet vere, na katerem ta verz temelji?

* * *

Če je tako, bi bilo dobro biti pozoren na glasove pesnikov in skladateljev, ki jih je „Knjiga tolažbe“ navdihovala. Oglejmo si na primer Händlov oratorij „Mesija“ iz leta 1741, pri katerem celoten prvi del predstavljajo glasbene variacije na verze iz Izaijeve knjige. Kdor posluša interpretacijo velikega dirigenta, kot je John Eliot Gardiner, jo bo prepoznal kot pristno hermenevtično izvedbo, ki nam pomaga dojeti pomen te knjige.

Enako velja za himno „Rorate Coeli desuper“, ki je nastala okoli leta 800, ponavlja isti verz in se v gregorijanskem napevu tradicionalno poje v adventu. *Wirkungsgeschichte*, ‚zgodovina učinkovanja‘ te antifone vključuje znamenito himno „O Heiland, rei die Himmel auf“ [„O Odrešenik, odpri nebesa“], ki je izšla v Kölnu leta 1622 kot del zbirke katehetskih pesmi, v Nemčiji pa se poje še danes.

Avtor te pesmi, polne podob iz Izaijeve knjige, je verjetno jezuit Friedrich von Spee, profesor filozofije v Paderbornu med letoma 1623 in 1629. Von Spee je znan po svoji pesniški zbirki *Trutznachtigall* („Bojni slavček“), ki je spomenik verske poezije v nemškem jeziku, predvsem pa po svojem delu *Cautio criminalis*, v katerem ostro obsoja z mučenjem izsiljena priznanja o čarovništvu – to je bil njegov pri-spevek k popravi sveta.

Kar velja za Händlovega „Mesijo“, velja tudi za Speejevo pesem: izvrsten ‚hermenevtični‘ način, da pridemo v resonanco z njim in posredno z Drugim Izaijem samim, je prislunhiti glasbeni interpretaciji Johannesesa Brahmsa – opus 74, št. 2, ki je verjetno nastal leta 1863/64. Melodija – ostra in obenem plesna – je popolnoma prilagojena vročičnemu pričakovanju Odrešenika, na katerem temelji „Knjiga tolažbe“.

Razpravo o literarnih in glasbenih interpretacijah soteriologije Drugega Izaije zaključujem s primerom, izposojenim iz sodobnega slikarstva. Anselm Kieffer je v letih 2005/2006 naslikal dve veliki platni v oljni in akrilni tehniki s podnaslovoma „Aperiatur Terra et Germinet Salvatorem“ oziroma „Rorate coeli et nubes pluant justum“.

Brazde zoranega polja, ki se na eni in na drugi sliki ravno prekriva s cvetjem, usmerjajo gledalčev pogled proti odprtemu obzorju – to dokazuje, da se delo razlage in prisvajanja preroške soteriologije Drugega Izaije nadaljuje še danes. Vprašanje »Kaj smem upati?« je danes aktualno enako kot kdaj koli prej.

Prevedel Robert Petkovšek

Reference

- Duméry, Henri.** 1957. *La foi n'est pas un cri*. Pariz: Castermann.
- Frančišek.** 2023. Voyage apostolique de sa sainteté François à Marseille pour la conclusion des ‚Rencontres Méditerranéennes‘. 22.–23. 9. <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/travels/2023>.
- Fuchs, Ottmar.** 1982. *Die Klage als Gebet: Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*. München: Kösel.
- Henri-Lévy, Bernard.** 2010. *Pièces d'identité*. Pariz: Grasset.
- LaCocque, André, in Paul Ricoeur.** 1998. *Penser la Bible*. Pariz: Ed. du Seuil.
- Mensching, Gustav.** 1959. *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- Oberlinner, Lorenz.** 1980. *Die „Epiphanea“ des Heilswillens Gottes in Christus Jesus: Zur Grundstruktur der Christologie der Pastoralbriefe*. Berlin: de Gruyter.
- Römer, Thomas, Jean-Daniel Macchi in Christophe Nihan, ur.** 2009. *Introduction à l'Ancien Testament*. Ženeva: Labor et Fides.
- Rosenzweig, Franz.** 2003. *Der Schrei* (1918). Po ital. *Il grido*. Prev. Francesco Paolo Ciglia. Brescia: Morcelliana.

Jean Greisch

**Zahvala ob podelitvi naziva
„častni doktor Univerze v Ljubljani“**

Univerza v Ljubljani, 28. november 2023

Spoštovani gospod rektor,
spoštovane članice in člani Senata Univerze v Ljubljani,
dragi prijatelji, cenjeni gostje,

v veliko čast mi je, da sem danes na predlog Teološke fakultete promoviran v naziv častnega doktorja vaše univerze. Še posebej sem hvaležen profesorjem dr. Deanu Komelu s Filozofske fakultete ter dr. Janezu Vodičarju, dr. Branku Klunu in dr. Robertu Petkovšku, svojemu nekdanjemu doktorandu, s Teološke fakultete, ki so me predlagali za kandidata.

V začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja sva bila z mojim prijateljem prof. dr. Antonom Stresom, danes upokojenim nadškofom, študenta na Filozofski fakulteti na Katoliškem inštitutu v Parizu. Leta, ko sva stanovala pri lazaristih na Rue de Sèvres, so zavita v meglice preteklosti in najini glasovi so verjetno preveč zarjaveli, da bi zadoneli v starodavno študentsko pesem: „*Gaudeamus igitur, juvenes dum sumus ...*“

Na srečo pa nas filozofski traktat *De amicitia*, ki ga imam prav tako rad kot Jacques Derrida, uči, da tok časa prijateljskih vezi ne prizadene.

Med mojimi najljubšimi povedmi je naslednja: »Vsaka ptica svojo pesem poje z veje svojega družinskega drevesa.« To poved sem citiral že tolikokrat, da ne vem več, ali sem jo od nekod prevzel ali pa je moja lastna iznajdba.

Ker ste me povabili, da se ugnezdim na majhni veji veličastnega družinskega drevesa vaše univerze, bi bilo primerno, da zapojem zahvalno pesem – po možnosti v slovenščini.

A naj raje spomnim, da se že več kot stoletje študenti iz Slovenije izobražujejo tudi na Katoliškem inštitutu v Parizu.

Prvi je bil cenjeni profesor Janez Janžekovič, ki je od leta 1922 študiral na Filozofski fakulteti, kakor o tem priča priporočilno pismo, ki mu ga je leta 1933 napisal Jacques Maritain. Bil je začetnik dolge vrste slovenskih teologov in filozofov, med katerimi so bili tudi kardinal Rode, Marijan Smolik, Anton Stres, Peter Opeka, Drago Ocvirk, Edvard Kovač, Mari Osredkar, Robert Petkovšek in drugi. Nekateri med njimi še vedno učijo na Teološki fakultete Univerze v Ljubljani.

Upam, da se bo to stoletno izročilo ohranilo tudi v prihodnosti. Morda pa – in zakaj ne? – bo tok šel tudi v nasprotno smer, iz Pariza v Slovenijo. Na ta praznični dan imam pravico tudi malo sanjati!

Od avstrijsko-slovenske konference avgusta 2000 v Celju, posvečene Francetu Vebru, prvemu profesorju filozofije na novoustanovljeni Filozofski fakulteti Uni-

verze v Ljubljani, sem imel veliko priložnosti za spoznavanje visoke ravni učiteljskega in raziskovalnega dela na vaši univerzi, ki je akademski svetilnik v vse večji mreži evropskih univerz. Kar zadeva področje filozofije religije, ki sem ji posvetil več svojih knjig, cenim zlasti kakovost teološke revije *Bogoslovni vestnik*, v kateri sem objavil več svojih člankov.

Kot prepričan Evropejec sem se vedno goreče zavzemal za Evropo prevajalcev, v obrambo množtvu jezikov, ki je eden od zakladov evropske kulture. Osebne izkušnje, ki jih imam kot prevajalec, niso povečale mojega bogastva – utrdile pa so moje prepričanje, da je sposobnost odpiranja lastnega jezika za jezik drugih paradigma gostoljubnosti, to je kreposti, ki jo v naših temnih časih potrebujemo bolj kot kdajkoli prej.

Tudi v tem pogledu je vaša univerza izjemen zgled za mnoge druge države.

Dovolite mi, da svoj govor zaključim z malo šale.

Danes častni doktorat prejemam že tretjič.

Tega ne pravim zato, da bi se hvalil, temveč zato, ker me ta nagrada spominja na izrek Romana Guardinija, mojega predhodnika na katedri za „Filozofijo religije in katoliški svetovni nazor“ na Humboldtovi univerzi v Berlinu, ki sem jo zasedal od leta 2009 do 2012.

Vsakič, ko je Guardini prejel novo častno odlikovanje, je svojim prijateljem dejal: »Lepo – nov srebrni žebelj za mojo krsto!«

Te šale ne omenjam, ker bi podcenjeval vrednost naziva, ki ga danes prejemam, temveč zato, ker je Guardini vanjo vključil sublimno sporočilo – filozofsko in teološko.

Nobeno odlikovanje in noben naziv ne moreta zasenčiti tega, kar je Hans Jonas, ki sem ga srečal malo pred njegovo smrtjo, izrazil v besedah »*Last und Segen der Sterblichkeit* [Breme in blagoslov naše smrtnosti]«.

Še enkrat hvala in najboljše želje vsem članom vaše akademske skupnosti.

Jean Greisch

Pogovor za RTV Slovenija, Obzorja duha
Pogovor vodila Romana Kocjančič

Ljubljana, 28. november 2023

R. Kocjančič: Kako lahko filozofija ali filozof sodobnemu človeku pomagata pri premagovanju sodobne krize, v iskanju odgovorov na njene izzive in pri tem, da bi bolje živel?

J. Greisch: Sokrat, legendarni starosta filozofov, je atenskim sodnikom, preden so ga obsodili na smrt, dejal, da življenje, ki ni preiskano, ni vredno življenja.

Ta izjava še vedno velja.

Da bi se soočili s sodobno krizo, morajo filozofi izpolniti tri naloge.

Prva je naloga razločevanja.

Namesto da zapravljamo čas z žalovanjem ali z zanikanjem krize, si moramo prizadevati, da bi razumeli naravo in vzroke krize, ki pretresa naše družbe.

Druga naloga poskuša prebuditi naš čut odgovornosti. Hans Jonas, čigar knjigo *Načelo odgovornosti* sem prevedel v francoščino, pravi, da je model vsake odgovornosti starševska in politična odgovornost za ranljiva in krhka bitja.

Prihodnosti generacij, ki prihajajo, ne moremo prepustiti cinikom, ki jih zanimajo le sterilne igre moči.

Prispevati k „boljšemu življenju“, k temu torej, da bi se uresničevala »želja po dobrem življenju z drugimi in za druge v ustanovah, ki so pravične«, kot pravi Paul Ricœur, je trojni cilj filozofske etike od antike do danes.

Toda da bi to dosegli, moramo imeti jasno predstavo o tem, kaj „boljše življenje“ pomeni! Kakovosti življenja prihodnjih generacij zagotovo ne bomo izboljšali, če bomo zemeljske vire popolnoma izčrpali, če ne bomo imeli drugega cilja kot neomejeno rast bogastva ali če bomo slepo zaupali v tehnološki napredek.

R. Kocjančič: Kaj smemo upati? To vprašanje ste obravnavali v svojem predavanju na Teološki fakulteti ob podelitvi častnega doktorata Univerze v Ljubljani. Kaj smemo upati?

J. Greisch: Bodimo pozorni na natančno formulacijo vprašanja.

Immanuel Kant je dejal, da se mora vsak »državljan sveta« – tudi če po poklicu ni filozof, vendar tako ali drugače dejavno ali trpno sodeluje v »veliki igri življenja« – soočiti s štirimi temeljnimi vprašanji: »Kaj lahko vem? Kaj moram storiti? Kaj smem upati? Kaj je človek?«

Tretje vprašanje je na stičišču morale in religije.

Njegova formulacija vsebuje opozorilo: ne smemo upati na vse – na primer na to, da bo znanost nekega dne rešila vse probleme naše eksistence! Kant še poudarja, da moramo sami sebe najprej tudi narediti vredne, da si vprašanje upanja

zastavimo, in sicer s tem, da ravnamo moralno. Čudežne rešitve ni – vsak od nas mora najti svoj odgovor.

Leta 2022 je revija *Revue française de Psychanalyse* objavila številko na temo upanja. Sam sem prispeval članek z naslovom: „Moči upati: upanje onkraj upanja in obupa“, v katerem sem povzel svoj osebni odgovor na Kantovo vprašanje.

Odgovarjam z meditacijo na temo tega, kar pravi apostol Pavel v 13. poglavju Prvega pisma Korinčanom o treh teoloških krepostih: veri, upanju in ljubezni. Te vrline so nerazdružljive – kot tri sestre.

Za boljše razumevanje odnosa med njimi vas vabim, da si preberete izjemno knjigo Charlesa Péguya *Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1912) (slov. prev.: *Preddverje skrivnosti druge kreposti* (Celje: Mohorjeva družba, 2012)). To veličastno besedilo, ki ga je Péguy napisal ob koncu hude eksistencialne krize, je tradicionalnemu nauku o teoloških vrlinah vdihnilo svež veter. S tem, ko pesnik za svoje gledališče vzame Boga, ‚mojstra vseh treh vrlin‘, naredi upanje za predmet nenehnega čudenja – ne le za ljudi, ki se udirajo pod težo razlogov za obupavanje, ampak za Boga samega. Navajam en sam stavek: »›Vera, ki jo imam najraje,‹ pravi Bog, ›je upanje.«

R. Kocjančič: Na kaj mislite s izrazom »propad naše civilizacije«? Kakšno je odrešenje, ki ga človek potrebuje in išče? Ali je odrešenje namenjeno vsem? Kako spodbuditi človeško vest, da bi rekla „ne“ temu, kar ni zakonito, in „da“ solidarnosti? Zakaj smo poklicani k prizadevanju za odrešenje sveta – mar ga ni enkrat za vselej rešil Kristus na križu?

J. Greisch : Formule, ki jih navajate, so vzete iz govora papeža Frančiška v Marseillu. Za zadovoljiv odgovor bi bilo vsekakor bolje, če bi jih naslovili neposredno na samega papeža!

Sam te formule, seveda, prevzemam. To sem skušal storiti v svojem včerajšnjem predavanju na Teološki fakulteti. Dobro se zavedam dejstva, da se s tem spuščam na velikansko gradbišče, ki presega moči enega samega človeka.

Ker pa sem sam prepričan, da je vprašanje odrešenja (v znanstveni terminologiji vprašanje „soteriologije“) danes za medverski dialog ključnega pomena, bo moj prispevek najprej knjiga pogovorov o budističnem in krščanskem pojmovanju odrešenja s profesorjem Yasuhikom Sugimuro z Univerze v Kjotu, ki je moj nekdanji študent in trenutno vodi katedro za filozofijo, znano kot „Kjotska šola“.

Naj glede tega dodam še misel – tudi za kristjane je nujno, da k odrešenju sveta dejavno prispevajo. Obstaja reklo, da pobožen jud sveta ne sme zapustiti brez gotovosti o tem, da je sam s svojim prispevkom – tudi če je minimalen – svet naredil nekoliko boljši.

To mora biti resnično za vsakega kristjana. Zato se moramo upreti skušnjavi ‚lene teologije‘, nagnjene k misli, da lahko mirno sedimo na obeh svojih ušesih, ker je bistveno delo odrešenja že opravil Kristus. Tudi sami moramo brez oddiha delati v Gospodovem vinogradu vse do enajste ure in čez. Če me vprašate za zgled, ga ni treba iskati daleč: delo misijonarja Petra Opeke na Madagaskarju.

R. Kocjančič: Vaš filozofski opus je obsežen – več kot 20 filozofskih knjig in več kot 400 člankov. Kdo je na vaše filozofsko razmišljanje na področju hermenevtike in filozofije religije najbolj vplival? Na kratko – kaj je „hermenevtika“ in kaj je „hermenevtična doba razuma“, izraz, ki ste ga uporabili za oznako našega časa?

J. Greisch: Predvsem se besede „hermenevtika“ ne bojte! Kratka definicija tega pojma je: hermenevtika je umetnost razumevanja, oblika ‚praktične‘ modrosti, ki sem se je naučil v šoli Paula Ricœurja v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja.

V našem globaliziranem svetu, kjer si informacije sledijo vrtoglavo hitro, si le malo ljudi vzame čas, da bi razumeli, kaj se jim dogaja.

Ena od mojih knjig, ki obravnava odnos med filozofsko hermenevtiko in svetopi-semsko hermenevtiko, ima naslov *Slišati z drugim ušesom*. Naslov je navdihnil motiv upodobitve „Drei-Hasenfenster“ [„Okno treh zajcev“] v katedrali v Paderbornu v Vestfaliji, kjer sem imel nekoč na teološki fakulteti predavanja iz hermenevtike.

Okno prikazuje ples treh zajcev v krogu, v katerem si vsak po eno uho deli s svojim sosedom: če gledamo vsakega zajca posebej, ima dve ušesi; če gledamo celotno skupino, ima le tri.

To je moja osebna različica tega, kar drugi imenujejo „hermenevtični krog“.

R. Kocjančič: Ste avtor številnih basni. Za koga pišete in kakšno modrost želite z njimi posredovati?

J. Greisch: To so dvo- ali trojezične živalske basni (nekatero so prevedene tudi v arabščino, vendar sem še daleč od zgodb iz Tisoč in ene noči, ki jih je pripovedovala princesa Šeherezada, da se je s pripovedovanjem zgodb izognila smrti!), namenjene zlasti učencem, ki se začenjajo učiti tujih jezikov.

Pred božičem bo izšla francosko-italijanska basen v lepem prevodu moje nekdanje študentke Alessandre Cislighi, ki poučuje filozofijo nedaleč stran – na Pedagoški fakulteti Univerze v Trstu.

»Več pripovedovati pomeni bolje razumeti,« je govoril Paul Ricœur. Moje basni so poskus, da bi to maksimo preveril pri mlajšem občinstvu. Umetnost pripovedovanja in umetnost razumevanja sta dve plati iste hermenevtične medalje.

Dejan Pacek, ur. *Ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik: znanstvena monografija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba; Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Inštitut za zgodovino Cerkve, 2023. 585 str. ISBN 978-961-278-631-1.

Obsežna znanstvena monografija pod uredništvom Dejana Packa, pri kateri so sodelovali pretežno zgodovinarji in teologi, predstavlja različne življenjske etape in področja delovanja ljubljanskega nadškofa Jožefa Pogačnika, enega izmed najvidnejših slovenskih (nad)škofov v obdobju socialistične Jugoslavije. Delo obsega devetnajst prispevkov dvajsetih avtorjev in avtoric. Fokus je na času škofovanja, toda monografijo odlikuje precejšnja širina obravnavanih tematik – tako kronološko z orisom Pogačnikovih življenjskih obdobij kot tudi z izpostavitvijo njegovih prizadevanj in vidnih prispevkov, ki se sicer le poredkoma odmikajo od smernic tradicionalnih biografskih prikazov. Kot izpostavlja že urednik, je bilo izrednega pomena, da je Pogačnik začel vpeljevati spodbude drugega vaticanskega koncila v praktično pastoralno delo, kar je obdelano v več poglavjih monografije. Značilnosti njegovega vodenja ljubljanske nadškofije so bile liturgična reforma, velike generacije novomašnikov, ustanavljanje novih župnij, razmah verskega tiska in okrepljena katehetska dejavnost, so pa še vedno ostajala odprta nekatera vprašanja v

odnosih med republiškimi in državnimi oblastmi ter Katoliško Cerkvijo.

Miha Šimac predstavlja najzgodnejše obdobje formiranja Jožefa Pogačnika, njegovo družinsko okolje, kako je prepoznal življenjsko poslanstvo in k temu usmeril svojo izobraževalno pot: od osnovnošolskih klopi v Kovorju do zgovora disertacije na Univerzi v Innsbrucku. Matjaž Ambrožič se posveča Pogačnikovi poklicni poti pred škofovskim imenovanjem – napredovanju od kaplana, ravnatelja Marijanišča in kanonika do generalnega vikarja, vključno z ekskurzom v čas med drugo svetovno vojno, ki je močno zaznamoval njegove kasnejše izkušnje z režimom neposredno po vojni, kar obravnava Tamara Griesser Pečar. Vprašanje sodnih postopkov proti nadškofu Pogačniku še čaka na analizo, ki bo vključevala raznovrstnejše zgodovinske vire. Igor Grdina predstavlja zlasti mladostno kulturno udejstvovanje bodočega nadškofa, pa tudi njegovo delo na mestu urednika Mohorjeve založbe, Brane Senegačnik pa ožje na pesniškem področju – izpostavlja globino verzov, iz katerih rastejo »prefinjene sinestetične podobe«. Na podlagi nekaterih novih virov se Ilaria Montanar posveča Pogačnikovemu imenovanju za ljubljanskega pomožnega škofa leta 1963 in nadškofa leto dni kasneje, kar je bila tudi osebna želja nadškofa Antona Vovka. Dopolnujeta se poglavji Aleša Mavra in Dejana Packa, ki se usmerjata predvsem na kompleksno problematiko Pogačnikovega krmarjenja med pričakovani in zahtevami domačih katoliških kro-

gov, Svetega sedeža, državnih in republiških oblasti z njegovim temeljnim pristopom – dialogom navzven in poenotenjem navznoter. Ob siceršnjem poudarku na represalijah ne spregledujeta določenih sprememb državne politike do verskih skupnosti in ožje Katoliške cerkve, predvsem po letu 1953 in v 60. letih 20. stoletja z drugim vatikanskim koncilom ter vzpostavitev najprej neformalnih in nato formalnih diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Vatikanom; prisotna je tudi kontekstualizacija znotraj slovenskega katolicizma 20. stoletja. France M. Dolinar podaja analizo in zgodovinski pregled, ki vključuje sedem prilog dokumentov, ki so ključni za raziskovanje pobud za oblikovanje slovenske metropolije od škofa Jegliča do njene realizacije kmalu po Pogačnikovem prevzemu vodenja ljubljanske nadškofije, ki ji je sledila še razširitev z vključitvijo obnovljene koprške škofije tik pred menjavo slovenskega metropolita. O pastoralni prenovi, ki jo je uvedel drugi vatikanski koncil in korenito spremenil razumevanje podobe škofovstva, duhovništva, Cerkve, župnije in pastoralnega dela, spremembe pa je implementiral ravno nadškof Pogačnik, pišeta Simona Gregorčič in Tadej Stegu. Pogačnik je tako poskrbel, da se je poleg že obstoječega katehetskega in liturgičnega sveta v Katoliški Cerkvi razvil tudi duhovniški, pastoralni, glasbeni, pastoralno-sociološki in umetnostni svet, podpiral pa je tudi misijonsko dejavnost in ekumenizem. Janez Vodičar se osredotoča na prispevek bodočega nadškofa Pogačnika na področju kateheze, kar je v prehodnem obdobju pred, med drugo svetovno vojno in po njej nedvomno predstavljalo velik izziv. Izviren vpogled v ohranjene Pogačnikove pridige, (na)govore in pri-

diganje na duhovnih vajah, ki zajema tudi predstavitev poglavitnih virov za te govore, podaja Alojzij Slavko Snoj. Bogdan Kolar prikazuje vlogo ljubljanskega nadškofa pri delovanju Teološke fakultete, za katero je kot veliki kancler postal najvišja oblast, njegovo skrb za izobraževanje prihodnjih učiteljev, za knjižnico in zagotovitev novih prostorov ter ohranjanje stikov s Svetim sedežem in cerkvenimi šolami po svetu. Trudil se je razreševati probleme, s katerimi se je fakulteta soočala zlasti v odnosu do države, občasno pa je prihajalo do napetosti tudi med njim in posameznimi profesorji, zlasti v zvezi s pridobivanjem pravice *nihil obstat* od kongregacije v Rimu in pri individualnih razumevanjih koncilskih idej ter papeških dokumentov. Kot piše Blaž Otrin, je Pogačnik ob prevzemu ljubljanske nadškofije na ordinariatu prevzel in ohranil celotno ekipo, na mesto glavnega vikarja pa imenoval Stanislava Leniča. Ta je bil tudi njegov glavni zaupnik, ki je v pokoncilski liturgični prenovi, delu za duhovne poklice in z izseljenki pustil opazno sled. Vidik odnosov nadškofa Pogačnika z drugimi jugoslovanskimi škofi, zlasti v okviru jugoslovanske škofovske konference, katere podpredsednik je bil (med letoma 1968 in 1970 pa jo je tudi vodil), predstavlja Lilijana Urlep. Viktor Papež se posveča koncilskemu delovanju Pogačnika, eni od ključnih tem monografije. Na koncilu, ki je bil izrazito usmerjen k obnovi krščanskega življenja in iskanju mesta Katoliške cerkve v sodobnem svetu, je aktivno sodeloval tudi Pogačnik – škofje pa so po slovenskem radiu Vatikan vernike s potekom koncila sproti seznanjali. Marija Jasna Kogoj v svojem prispevku obravnava moške in ženske redovne ustanove, njihovo delovanje in povezovanje ter

prenovo v skladu s koncilskimi smernicami, za kar je skrbel tudi nadškof Pogačnik. Leon Debevec ponuja vpogled v nastajanje sakralne arhitekture za časa nadškofa – v tedanjih specifičnih družbeno-političnih razmerah, koncilski redefiniciji bogoslužnega prostora in uveljavljanju modernizma na polju umetnosti. Kot dopolnitev preostalim razpravam Anton Slabe v sklepnem prispevku primerja nadškofove portrete, delo Božidarja Jakca, ter Pogačnikovih sorodnikov in znancev.

Delo kot prvo v okviru nove knjižne zbirke Inštituta za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in Celjske Mohorjeve družbe z imenom „*Testes temporum – Priče časov*“ v več pogledih spominja na znamenito zbirko knjig „*Simpoziji v Rimu*“ (1988–

2009) – obuditev teh pa je tudi sicer želja založnika in urednika –, s čimer nagovarja širšo stroko, ki se ukvarja s študijami tako krščanskih kot tudi nekrščanskih religij, zgodovine, teologije in drugih področij. Če bo tej študiji, ki odstira več za zgodovino pisje pomembnih vrzeli v življenju nadškofa Jožefa Pogačnika, sledilo nedvomno dobrodošlo nadaljevanje, bi to s (še) večjo interdisciplinarnostjo, kritično-refleksivnim pristopom, vključitvijo metodološko in teoretsko baziranih prispevkov, obravnavo tudi manj etabliranih osebnosti, laikov in žensk ter spregledanih tematik, pa tudi s premikom od pretežno faktorskih biografij k bolj problemsko zasnovanim prispevkom, zgoraj omenjeno priznana zbirka lahko tudi presegl.

Gašper Mithans

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / *E-address*

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

Robert Petkovšek

E-pošta / *E-mail*

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / *Editorial Council*

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupt (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Domen Krvina

Prevodi / *Translations*

Liza Primc

Oblikovanje / *Cover design*

Lucijan Bratuš

Prelom / *Computer typesetting*

Jernej Dolšak

Tisk / *Printed by*

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / *Chief publisher*

Janez Vodičar

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; DOAJ; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

Letna naročnina / *Annual subscription*

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

Transakcijski račun / *Bank account*

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki in reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

