

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

- |                               |   |
|-------------------------------|---|
| <b>Bogdan Kolar</b>           | <i>Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley ...</i>           |
| <b>Miha Šimac</b>             | <i>Ljubljansko semenišče med veliko vojno</i>                       |
| <b>Dejan Pacek</b>            | <i>Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja ...</i>            |
| <b>Simon Malmenvall</b>       | <i>Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi</i>                  |
| <b>Miran Špelič idr.</b>      | <i>Razvoj pojma »θέωσις« ...</i>                                    |
| <b>Ivica Čairović</b>         | <i>Possible Influence of Hosius of Cordoba ...</i>                  |
| <b>Karel Sládek</b>           | <i>Sophiology as a Theological Discipline ...</i>                   |
| <b>Jože Krašovec</b>          | <i>Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja</i> |
| <b>Stanislav Slatinek</b>     | <i>Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom ...</i>        |
| <b>Sebastijan Valentan</b>    | <i>L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale</i>                |
| <b>Petja Mihelič</b>          | <i>Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava ...</i> |
| <b>Matej Hedl</b>             | <i>Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji</i>                 |
| <b>Andreja Benko</b>          | <i>Simbolni elementi sakralnih objektov ...</i>                     |
| <b>Borut Juvanec</b>          | <i>Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva</i> |
| <b>Tjaša Stepišnik Perdih</b> | <i>Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu</i>                   |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 77

2017 • 1

# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Lucija Rožman in Simon Malmenvall
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Jerneja Rožman
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Robert Petkovšek
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	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
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BLSLSI2X

## 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 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)

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**1**

**Letnik 77  
Leto 2017**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2017**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 7 Bogdan Kolar, *Regens nuntiaturae* mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji**  
*Regens Nuntiaturae Mons. Joseph Patrick Hurley and the Catholic Church in Slovenia*
- 39 Miha Šimac, Ljubljansko semenišče med veliko vojno**  
*The Ljubljana Seminary During the Great War*
- 53 Dejan Pacek, Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija**  
*The Circumstances of the Appointment of D. Th. Franc Kramberger for the Bishop of Maribor-Lavant*
- 67 Simon Malmenvall, Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi**  
*Salvation History in the Ecumenical Perspective*
- 79 Miran Špelič in Jan Dominik Bogataj, Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca**  
*Development of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor*
- 97 Ivica Čairović, Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325): Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicaea**  
*Možni vpliv Hosija iz Cordobe na sprejete odločitve prvega ekumenskega koncila (325): Analogija kanonov sprejetih na koncilih v Elviri, Arlesu in Niceji*
- 109 Karel Sládek, Sophiology as a Theological Discipline according to Solovjov, Bulgakov and Florensky**  
*Sofiologija kot teološka disciplina po Solovjovu, Bulgakovu in Florenskem*
- 117 Jože Krašovec, Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja**  
*Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness*
- 131 Stanislav Slatinek, Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia***  
*Pastoral Challenges for Successful Conversation with Priest in foro interno in the Light of the Post-sinodal Apostolic Exhortation Joy of Love – Amoris Laetitia*
- 145 Sebastijan Valentan, L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale**  
*Nezvestoba kot razlog za ničnost zakona*  
*Infidelity as a Ground for Nullity of Marriage*

- 159** Petja Mihelič, Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava v osebi Jezusa iz Nazareta  
*Scientific Research of the Universal Fundamental Norm of Law in the Person of Jesus of Nazareth*
- 171** Matej Hedl, Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji  
*Complexity of Dialogue in the Egyptian Transition*
- 185** Andreja Benko, Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen  
*Symbolic Elements of Evangelical Sacral Structures and Their Meaning*
- 201** Borut Juvanec, Najstarejši sakralni objekti v korbelingu vse do krščanstva  
*The Oldest Corbelled Sacral Structures until Christianity*
- 221** Tjaša Stepišnik Perdih, Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu  
*The Physiological Dimensions of Emotions in the Holy Bible*

#### OCENE / REVIEWS

- 229** Kolar Bogdan, *Miscellanea* (Klemen Kocjančič)
- 231** Marković Irena, *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipvejci* (Bogdan Kolar)
- 233** Pasquale Basta, *Che cosa è il canone biblico? Cattolicità e selezione dei libri* (Milan Holc)

#### NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 235** Navodila sodelavcem

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Andreja BENKO

dr., arhitektura PhD, Architecture  
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana  
Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana  
*andreja@ymail.com*

### Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije theol. stud.  
Frančiškanski samostan, Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana  
*janco.bog@gmail.com*

### Ivica ČAIROVIĆ

asist. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Assist., Church History  
Pravoslavna teološka fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade  
Mije Kovacevica 11-b, RS – 11000 Beograd  
*icairovic@bfspc.bg.ac.rs*

### Matej HEDL

mag. znanosti državnih in evropskih študij M. A. of Government and European Studies  
Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije Ministry of Defence of Republic of Slovenia  
Vojkova cesta 55, SI – 1000 Ljubljana  
*matej.hedl@siol.net*

### Borut JUVANEC

prof. emer. dr., za teorijo arhitekture PhD, Prof. Emer., Theory of Architecture  
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana  
Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana  
*borut.juvanec@fa.uni-lj.si*

### Klemen KOCJANČIČ

univ. dipl. teol., doktorand zgodovine BA in Theology, PhD student of History  
Litostrojska 7, SI – 1000 Ljubljana  
*klemenkocjancic@gmail.com*

### Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bogdan.kolar@guest.arnes.si*

### Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*joze.krasovec@guest.arnes.si*

### Simon MALMENVALL

dipl. rus. (UN) in mag. zgod. (MA), mladi raziskovalec B.A. in Russian studies, M.A. in History, Junior Research Fellow  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*malmenvall@gmail.com*

### Petja MIHELČ

dr., pravo PhD, Law  
Evropska pravna fakulteta European Faculty of Law  
Velike Pece 25 b, SI – 1296 Šentvid pri Stični  
*petja.mihelic@gmail.com*

### Dejan PACEK

prof. teol. in zgo., mladi raziskovalec BA in in Education (Theology and History), Junior Research Fellow  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*dejan.pacek@teof.uni-lj.si*

**Karel SLÁDEK**

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology  
Katoliška teološka fakulteta, Karlova univerza Faculty of Catholic Theology, Charles University  
Thákurova 3, CZ – 6 Prague  
sladek@ktf.cuni.cz

**Stanislav SLATINEK**

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor  
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

**Tjaša STEPIŠNIK PERDIH**

asist. dr., za psihoterapijo Ph.D., Assist., Psychotherapy  
Fakulteta za uporabne družbene študije, School of Advanced Social Studies,  
Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica  
Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica  
tjasa.stepsnik.perdih@fuds.si

**Miha ŠIMAC**

asist. dr., za zgodovino Cerkve Ph.D., Assist., Church History  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
miha.simac@teof.uni-lj.si

**Miran ŠPELIČ**

doc. dr., za patologijo PhD, Assist. Prof., Patrology  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana  
miran.spelic@teof.uni-lj.si

**Sebastijan VALENTAN**

univ. dipl. teol., mag. znanosti za kanonsko pravo B.A. in Theology, M.A. in Canon Law  
Fakulteta za kanonsko pravo, Faculty of Canon Law,  
Papeška univerza Svetega križa v Rimu Pontifical University of the Holy Cross in Rome  
Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Roma  
valentan.sebastijan@gmail.com



**Razprave**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,7–38

UDK: 272-9(497.4)“19“

Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 5/2017

*Bogdan Kolar***Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji**

*Povzetek:* Po spremembi politične ureditve v Jugoslaviji s koncem druge svetovne vojne je bilo treba urediti tudi vprašanje odnosov s Svetim sedežem. Jugoslovanske oblasti so iskale priznanje Svetega sedeža, pri tem pa so imele pred očmi mednarodni pomen takšne odločitve. Papež Pij XII. je kot svojega osebnega poslanca v Jugoslaviji imenoval ameriškega škofa mons. Josepha P. Hurleyja, ki se je enoumno postavil na stran katoliške Cerkve in ni opravičil pričakovanj državnih oblasti. Zato so kmalu nastale napetosti, ki so povzročile, da je po dobrih treh letih zapustil državo. Predtem je rešil vprašanje imenovanja nekaterih škofov, tudi v obeh slovenskih škofijah, uredil cerkvene strukture in se tudi drugače zavzel za pravice Cerkve proti prevelikemu poseganju države na cerkveno področje. Katoliški škofje so v njem našli močnega podpiratelja in vez s Svetim sedežem. Stike z njim so ohranili še po njegovi vrnitvi na sedež sv. Avguščina na Floridi.

*Gljučne besede:* mons. Joseph P. Hurley (1894–1967), papež Pij XII. (1876–1958), katoliška Cerkev, Slovenija

**Abstract: Regens Nuntiaturae Mons. Joseph Patrick Hurley and the Catholic Church in Slovenia**

Due to the change of the political system in Yugoslavia after the end of World War II it was necessary to find a new settlement of the relations between the state and the Holy See. The Yugoslav authorities were trying to be recognized by the Holy See, considering above all the international meaning of such a decision. Pope Pius XII appointed as his personal envoy in Yugoslavia the American Bishop mons. Joseph P. Hurley, who undoubtedly sided the Catholic community and did not meet the aspirations of the state authorities. Very soon tensions arose causing his departure after nearly three years. Before that he resolved the questions of bishops' appointments in some dioceses, including the two Slovenian ones, reorganized the Church structures, and supported the Church rights in front of the excessive state interferences in the Church affairs. The Catholic Bishops found in him a decisive supporter and a tie with the Holy See. They remained in touch with him after his return to the see of St. Augustine, Florida.

*Key words:* Mons. Joseph P. Hurley (1894–1967), Pope Pius XII. (1876–1958), Catholic Church, Slovenia

## 1. Uvod

---

Izvirno zgodovinsko delo *Vatican Secret Diplomacy. Joseph P. Hurley and Pope Pius XII*, ki ga je pripravil Charles R. Gallagher (2008), je umestilo nadškofa J. P. Hurleyja (1894–1967) v najširši okvir delovanja Svetega sedeža ob koncu prve polovice 20. stoletja. Razprava, ki v prostoru, kjer je mons. Hurley deloval, ni prinesla večjega odmeva, je posvetila osrednji poudarek pregledu osebnih odnosov med mons. J. P. Hurleyjem in kardinalom Eugeniem Pacelijem, najprej državnim tajnikom in nato voditeljem Cerkve. Poleg Hurleyjevega biografskega orisa je besedilo v veliki meri namenjeno pregledu ravnanja ameriškega škofa v okviru odnosov med Svetim sedežem in komunističnim blokom, ki se je oblikoval v Vzhodni Evropi. Vanj je vstopila tudi Jugoslavija in kot njen sestavni del Slovenija. V Jugoslaviji so prihod mons. Hurleyja razumeli kot nastop nuncijskega in so ga tako tudi naslavljali (enako velja za cerkvene kroge). V Beogradu je bila nunciatura, na katero so gledali kot na diplomatsko predstavništvo Svetega sedeža. Le redki so razumeli razliko v pristojnostih, ki jih je svojemu osebnemu odposlancu dal Pij XII. s tem, ko ga je poslal v Jugoslavijo z nazivom *regens nuntiaturae apostolicae* in ne kot polnopravnega apostolskega nuncijskega. Vodstvo Cerkve na Slovenskem je v njem našlo pomoč, ko so urejali odnose med državo in Cerkvijo in pri posredovanju v pomembnih vprašanih notranje cerkvene narave. Mons. Hurley je uredil vse postopke, da sta bila leta 1946 imenovana pomožna škofa v Ljubljani in v Mariboru, in se lotil cerkvene ureditve v zahodnem delu Slovenije, ki je po koncu vojne postal sestavni del Ljudske republike Slovenije.

## 2. Jugoslavija in Sveti sedež

---

Odnosi med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem so bili od leta 1920 do začetka druge svetovne vojne na ravni diplomatskih predstavništev: v Beogradu je deloval apostolski nuncij, pri Svetem sedežu je bilo kraljevo veleposlaništvo. Odnosi med obema subjektoma so bili ves čas napeti. Višek je napetost dosegla med letom 1935, ko je bil podpisan konkordat, in letom 1937, ko je propadel poskus, da bi bil konkordat ratificiran. Na takšen izid je imela odločilen vpliv srbska pravoslavna Cerkev, ki je sklenitvi konkordata ves čas nasprotovala. Pravni položaj katoliške Cerkve v Kraljevini Jugoslaviji tako ni bil nikoli urejen. Apostolski nuncij mons. Ettore Felici (1881–1951, dejansko nuncij v Beogradu v letih 1938–1941, naslov je ohranil vse do januarja 1946)<sup>1</sup> je kmalu po izbruhu druge svetovne vojne, dne 29. maja 1941, odpotoval iz Beograda in se preselil v Rim. Vojna je prinesla novo ureditev, ko je bila Jugoslavija razdeljena med okupacijske države ali so bile na njenem ozemlju razglašene samostojne države (Neodvisna država Hrvatska).

<sup>1</sup> Po drugi svetovni vojni je bil mons. Ettore Felici imenovan za nuncijskega in je umrl med opravljanjem svoje službe dne 9. maja 1951. V Beograd je prišel iz Čila, kjer je bil nuncij od leta 1927 do leta 1938. Ob odprtju apostolske nunciature v Beogradu leta 1920 po končani prvi svetovni vojni je bil svetovalec nunciature. Delo je nadaljeval, ko je vodstvo nunciature prevzel mons. Ermenegildo Pellegrinetti. (Natalini 1994, 96–97)

Okupirana področja so bila brez nuncijs, v Zagrebu je bil osebni predstavnik papeža Pija XII., ki pa ni imel statusa diplomata. Benediktinski opat Giuseppe Ramiro Marcone (1882–1952) je to službo opravljal od konca julija 1941 do začetka julija 1945. (Benigar 1993, 345–348) Jugoslovansko kraljevo veleposlaništvo pri Svetem sedežu je nadaljevalo svoje delo.

Novim strukturam, ki so se pod vodstvom Komunistične partije Jugoslavije pripravljale na prevzem oblasti, sta v letu 1944, ko se je že kazala prihodnja politična ureditev Evrope, postala zelo pomembna mednarodno priznanje in podpora mednarodnih sil. Zato so se odločile za akcijo, s katero so želele izvedeti mnenje, ki ga je o partizanskem gibanju imel Sveti sedež, in Sveti sedež po možnosti pridobiti na svojo stran, potem ko ni uspel poskus, da bi že aprila 1943 katoliška skupina v Osvobodilni fronti posredovala spomenico o dogajanju na tleh Slovenije. (Godeša 1996, 657–663) Poleti 1944 je neuradne stike skušal navezati Edvard Kocbek, šolski minister v začasni jugoslovanski vladi, zastopnik katoliške skupine v slovenski Osvobodilni fronti, vendar je bila akcija izpeljana z vednostjo tako vodstva partizanskega in partijskega gibanja kakor tudi Josipa Broza Tita. Kocbekova želja je bila, da bi spomenico o položaju v Jugoslaviji in o odnosu komunistične partije do vere in Cerkve izročil papežu Piju XII. in se z njim osebno srečal. (Ambrožič 2006) To se ni zgodilo, ker se je moral Kocbek predčasno vrniti iz Rima. Imel je možnost, da se je zasebno srečal s papeževimi svetovalci, med katerimi sta bila mons. Domenico Tardini in mons. Giovanni Battista Montini, iz državnega tajništva se je s Kocbekom srečeval mons. Eduardo Pietro Cippico, medtem ko je mons. Pietro Sigismondi, v državnem tajništvu pristojen za balkanske države, posredoval uradna stališča Svetega sedeža. V imenu začasne jugoslovanske vlade je Kocbek v promemoriji izrazil željo, da bi Sveti sedež že takrat poslal v osvobojene dele države svojega predstavnika, ki bi bil tako iz prve roke obveščen o dogajanju v deželi in bi pomagal pri komunikaciji med obema stranema. Po Kocbekovem mnenju so pri Svetem sedežu s simpatijo sprejeli njegov predlog glede papeškega opazovalca na osvobojenem ozemlju, »vendar so si zadnjo formulacijo rešitve pridržali za čas po moji avdienci pri papežu«. (283) Vatikanski uradniki so pokazali dobro poznavanje razmer v Jugoslaviji in imeli natančne podatke o žrtvah revolucije. Ker avdiencie pri papežu ni bilo in ker jugoslovanske komunistične oblasti niso želele dajati nobenih obljub glede reševanja odnosov med državo in Cerkvijo po koncu vojne, akcija ni prinesla nobenega rezultata.

»Sveti sedež bi bil pripravljen Kocbeka sprejeti tudi z uradno avdienco pri sv. očetu, za to pa je zahteval formalno pooblastilo NKOJ-a, ki naj bi bilo po možnosti združeno s formalno deklaracijo o odnosih med narodnoosvobodilnim gibanjem in katoliško Cerkvijo ter nameni NKOJ-a glede prihodnje ureditve odnosov s Svetim sedežem.« (272)

V vrhu komunistične partije je bila Kocbekova akcija ocenjena negativno in je zanj osebno pomenila izgubo zaupanja pri Partiji, saj je Kocbek veljal za pobudnika te akcije.

Takoj po koncu vojne je nova jugoslovanska oblast pozvala Sveti sedež, da se nuncij mons. Felici čimprej vrne, ker je s tem želela zahodnemu svetu pokazati urejenost

odnosov med državo in Cerkvijo in si s tem izboljšati izhodišča za mirovna pogajanja (Dolinar 2001, 241–242). Papež Pij XII., ki je od leta 1944 dalje sam opravljal tudi posele državnega tajnika, je iskal druge možnosti. Odločil se je, da v Jugoslavijo pošlje svojega osebnega odposlanca z naslovom *regens nuntiaturae* in ne pravega apostolskega nuncija. Da so jugoslovanske oblasti imele pred očmi predvsem mednarodni pomen priznanja Svetega sedeža in manj urejanje odnosov s katoliško Cerkvijo znotraj države, pri tem pa bi vsekakor imel svojo vlogo predstavnik Svetega sedeža, je razvidno iz vsega nadaljnjega ravnanja – navzočnost papeževega predstavnika je hitro postala moteča. Ob dejstvu, da je bila v državi velika etnična in verska različnost, je država dajala prednost muslimanski skupnosti v Bosni, kjer je versko pripadnost razglasila za nacionalno pripadnost. Hitro so bili urejeni odnosi s pravoslavno Cerkvijo. Za napetosti s katoliško Cerkvijo pa je bilo pomemben vzrok prav dejstvo, da je bilo njeno središče zunaj države. Zato je bilo ohranjanje stikov s Svetim sedežem in z drugimi cerkvenimi ustanovami zunaj države pomembna sestavina obtožb v montiranih sodnih postopkih proti klerikom, redovnikom in laikom. Biti obtožen »sodelovanja z Vatikanom in ameriškim imperializmom« je bila med najtežjimi obtožbami in je prinašala dolgoletne zaporne kazni.

Montirani sodni procesi, katerih sestavni del so bile pravkar omenjene obtožbe, tudi proti zagrebškemu nadškofu mons. Alojziju Stepincu in proti ljubljanskemu škofu mons. Gregoriju Rožmanu (*in absentia*), so imeli namen, oslabiti odnose med katoliško Cerkvijo v Jugoslaviji in Svetim sedežem, vzbuditi strah med preostalimi škofi in duhovniki in prestrašiti ljudi, da bi jih tako odvrnili od duhovnikov in od Cerkve. Mnogi škofje in duhovniki, tudi Stanislav Lenič, so upali, da se bodo odnosi med državo in Cerkvijo uredili s konkordatom. Kakor je razvidno iz zapiskov, ki jih je moral v zaporu pisati Lenič, so tudi zasliševalci duhovnikov govorili o načrtih zvezne vlade, da predlaga sklenitev konkordata, ki bo boljši, kakor sta bila konkordat s Poljsko in s Češko. Po Leničevem prepričanju je bil najbolj pristojen za to nuncij Hurley. »On je živel v Jugoslaviji od jan. 1946, poznal je dobro vse škofije, poznal vse težave in tudi prejšnje stanje. Naredil je vtis zelo realnega človeka. Kot diplomat je bil seveda zelo molčeč.« (Griesser - Pečar 1997, 179)

### 3. Pij XII. se odloči za mons. Hurleyja

Papež Pij XII. je ob izbiranju ljudi, ki bodo prevzeli službe predstavnikov Svetega sedeža pri državnih vodstvih v vzhodni Evropi, kjer so oblast prevzele komunistične stranke, upošteval različna merila. Med drugim mu je bilo pomembno, da niso Italijani in da prihajajo iz držav, ki so bile del protifašistične koalicije ali pa zaveznice držav, ki so se borile proti fašizmu in nacizmu (torej zaveznice Sovjetske zveze). Dodatno vrednost so imeli, če so bili znani po svojih nastopih proti fašizmu in nacizmu. Pomemben vir za takšne kadre so mu postale Združene države. Za boj proti komunizmu je Pij XII. predvidel diplomatske službe za ameriške klerike, ki bi lahko tesneje sodelovali z ameriški uradniki. (Gallagher 2008, 153) Tako je med nekdanjimi sodelavci Svetega sedeža našel več kandidatov, ki so med tem prevze-

li različne druge službe, a so bili sedaj povabljeni, da se spet vključijo v diplomatski zbor Svetega sedeža. Papež Pij XII. je mons. Josepha P. Hurleyja poklical v Vatikan januarja 1945, to je, štiri mesece pred padcem Hitlerjevega režima, in ga obvestil o imenovanju za voditelja beograjske nunciature *ad interim*. Ni bilo pomembno, da voditelj škofije St. Augustine s Floride ni poznal zgodovine, kulturnih, političnih in verskih razlik in niti ne razmer, ki so nastajale na Balkanu, pomembno je bilo, da je bil sposoben sodelovati z ameriškimi oblastmi v splošnem boju proti komunizmu. Imenovanje za odposlanca pri jugoslovanskih oblasteh je bilo objavljeno dne 22. oktobra 1945, to je, le mesec dni po odprtju ameriškega veleposlaništva v Beogradu. Z vsemi pooblastili, ki mu jih je dal papež Pij XII. – in ta pooblastila so bila zelo blizu tistim, ki so jih imeli apostolski nunciji –, je mons. Hurley postal prvi Američan, ki je opravljal naloge apostolskega nuncija v zgodovini papeške diplomacije. (155)

Ob tem je seveda vprašanje, koliko je na odločitev papeža Pija XII. glede izbire vplivalo srečanje z dr. Nikolom Moscatellom, dolgoletnim svetovalcem jugoslovanskega kraljevega poslaništva pri Svetem sedežu, s katerim se je papež srečal po Moscatellovem obisku v Beogradu od 27. julija do 17. avgusta 1945 (Veraja 2014, 203–207; 396–399). To je bil prvi obisk kakega človeka iz Vatikana v novi državi in pri novih oblasteh. Dr. Moscatella je v Beograd povabil dr. Ivan Šubašić, takrat formalno zunanji minister in torej Moscatellu nadrejeni minister. Imel je priložnost, da se je na dolgo srečal s Titom in mu predstavil nekatere vidike delovanja Svetega sedeža in zlasti Pija XII., ki ga je Tito imel za sovražnika Jugoslavije. Govorila sta tudi o ureditvi diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem. Na koncu pogovora mu je Tito naročil, naj se vrne v Rim in naj se ne sramuje predstavljati nove Jugoslavije. (206) Po vrnitvi v Rim je dr. Moscatello zaprosil za avdienco pri Piju XII. in mu v podrobnostih predstavil svojo pot v Beograd in srečanja s predstavniki novih oblasti. Posredoval mu je željo, da bi obnovili diplomatske odnose, in pri tem dodal: nove oblasti ne bi hotele, da bi bil predstavnik Svetega sedeža Italijan. Glede na zapiske, ki jih je o obisku pripravil dr. Moscatello, papež takšne zahteve ni pričakoval, in je na to odgovoril: »Eh, va bene!« (207)

Mons. Joseph Patrick Hurley, ki je bil rojen 21. januarja 1894 v kraju Newburgh, okoli 10 km oddaljenem od središča Clevelanda, Ohio, je izhajal iz družine irskih priseljencev. Ob mnogih drugih narodnostih je družina živela od zaposlitve v železarski industriji. Osnovno izobrazbo si je pridobil v župnijski šoli Holy Name Parish. Ker mu ni uspelo, da bi se vpisal na slavno vojaško šolo West Point, se je odločil za nadaljevanje šolanja v jezuitskem zavodu sv. Ignacija (pozneje se je preimenoval v John Carroll University), kjer je bil zelo aktiven član v športnih skupinah in je s posebno vnemo gojil boks. Na tihem si je nato želel, da bi študiral pravo na univerzi Harvard, a se je leta 1915 odločil, da postane semeniščnik za škofijo Cleveland, Ohio. Teologijo je najprej (do 1917) študiral v medškofijskem St. Bernard's Seminary v kraju Rochester, New York, in nato nadaljeval v St. Mary's Seminary v Clevelandu (do 1919), ko je prejel duhovniško posvečenje. (Gallagher 2008, 22–23) Novo mašo je imel v domači župniji Holy Name, Newburgh. Prvo kaplansko mesto je prevzel v župniji St. Columba's v kraju Youngstown, Ohio. Sledile so službe za

krajša obdobja v več župnijah, dokler ni jeseni 1926 dobil dovoljenja domačega škofa za odhod v Evropo, kjer je na univerzi v Toulousu študiral diplomacijo in diplomatsko zgodovino. Leta 1930 se je pridružil svojemu nekdanjemu učitelju Edwardu Mooneyju (poznejši kardinal in nadškof v Detroitu), ki je bil od leta 1926 dalje apostolski delegat v Indiji s sedežem v Bangaloreju. Leta 1931 je skupaj s predstojnikom, ki je bil imenovan na novo mesto, odpotoval na Japonsko. Ko je Mooney zaradi širših političnih okoliščin moral zapustiti Japonsko, je Hurley prevzel upravljanje predstavništva Svetega sedeža kot odpravnik poslov. Brez poprejšnje strokovne priprave in izkušenj v drugih okoljih je kot preprost duhovnik moral skrbeti za redno delovanje ustanove in biti opora japonskim katoličanom, ki so doživljali težko obdobje. Hurleyjevo delo in položaj sta bila otežena še z dejstvom, da so Japonci v njem videli Američana, to je, pripadnika države, ki je stala v sovražnem taboru. Tako v Indiji (takrat še angleški koloniji) kakor na Japonskem (v tem času na višku nacionalistične in ekspanzionistične politike) je imel možnost srečevati predstavnike oblasti, ki katolištvu niso bile naklonjeni, in se naučiti metod dela z njimi, da bi za Cerkev dosegel vsaj nekaj možnosti delovanja. Spoznal je značilnosti totalitarne (vojaške) oblasti in v tem okolju prevzel nekatere metode urejanja odprtih vprašanj in doseganja osebnih ciljev.

Leta 1934, ko je službo apostolskega delegata na Japonskem prevzel nadškof Paolo Marella, se je Hurley vključil v osrednje ustanove Svetega sedeža – postal je član II. oddelka državnega tajništva in bil pristojen za spremljanje cerkvenih razmer v Združenih državah. Bil je edini Američan, ki je deloval pri Svetem sedežu v letih, ko so v Evropi cvetele diktature. (46–47) Postal je uradni prevajalec papeža Pija XI., s katerim je bil zelo povezan in ki z njim delil poglede na dogajanje v svetu in posebej v Evropi. Papežu je bil blizu tudi glede ravnanja do totalitarnih sistemov – oba sta bila bojovita kristjana. Po letu 1939, ko je nastopil Pij XII., ki ni bil rojen za bojovnika, Hurleyjevo mesto v Vatikanu ni bilo več tako izpostavljeno. Kljub vsemu je bil še dalje vez med Svetim sedežem in ameriškim veleposlaništvom v Rimu oziroma po letu 1940 posebnim odposlancem ameriškega predsednika Roosevelta pri papežu. Hkrati je uporabil vsako priložnost, da je javno nastopil proti nacionalsocializmu (bil je kritičen do Pija XII. zaradi njegove neodločnosti) in tako podpiral delo zahodnih zaveznikov. Kot vidnemu članu skupine vatikanskih uradnikov, ki so bili izrecno proti silam osi, so bili Hurleyjevi dnevi v Rimu šteti. Samo trije dnevi so bili potrebni, da je bil 16. avgusta 1940 izbran in imenovan za voditelja škofije St. Augustine na Floridi (njegov predhodnik škof Patrick F. Barry je umrl 13. avgusta) in odposlan iz Rima.

Ker je bila to manjša škofija, je škof Hurley imel čas in možnosti, da je nadaljeval svoje delo proti nacizmu in za preprečevanje ameriške javnosti proti izolacionizmu, ki je takrat prevladoval. Pri tem je prihajal v neposreden konflikt tako z velikim delom ameriških škofov kakor z uradno politiko, ki jo je udeleževal papež Pij XII. Čeprav članu katoliške Cerkve mu je prisluhnil tudi pomemben del ameriške politike, ki je bil drugače protestantski in odločno protikatoliški. Podoben odmev je prineslo Hurleyjevo zavzemanje za reševanje judov in za osveščanje svetovne javnosti o antisemitski obsedenosti nacističnega sistema. Čeprav papež Pij XII. v

letih vojne ni želel vzpostaviti in pokazati neposredne povezave z načeli, ki jih je v tistem času zagovarjala in poosebljala politika Združenih držav (in ki jih je izrecno podpiral tudi škof Hurley), je s koncem vojne uvidel, da bo za reševanje katoliških skupnosti v deželah, kjer se je pod vplivom Sovjetske zveze uveljavil komunizem, potreboval prav pomoč Združenih držav, zaveznika Stalinove diktature. (153)

Mons. Hurley je vse življenje ohranil stike s svojo domačo škofijo Cleveland in je bil ponosen na svoje korenine, tudi na pomembno značilnost škofije, da je bila etnično zelo raznolika in z mnogimi narodnostnimi cerkvenimi občestvi. Tako v strukturah kakor v zasedbi najpomembnejših škofijskih služb pa je bilo razvidno, da je prevladoval vpliv priseljencev z Irske in iz nemško govorečega dela Evrope. Domnevati smemo, da je vsaj nekoliko poznal slovensko skupnost iz Ohia in bil v stiku s slovenskimi duhovniki, ki so delovali v največji skupnosti zunaj matičnega narodnega prostora. Prav v delu Clevelanda, kjer je živela družina Hurley, to je, v predmestju Newburgh, je po letu 1880 začela nastajati večja slovenska skupnost: moški so našli delo v hitro rastoči jeklarski industriji. Hkrati so začele nastajati narodne ustanove, med njimi že zgodaj tudi cerkvene. Leta 1901 so Slovenci ustanovili svojo lastno župnijo in jo posvetili sv. Lovrencu; skupnost se je odcepila od župnije sv. Vida na St. Clair Avenue.<sup>2</sup> Sprva so se srečevali v začasnih prostorih in leta 1902 začeli graditi novo cerkev, ki so jo nato v več obdobjih dokončali. Za prvega župnika je bil imenovan Frančišek L. Kerže (1901–1908), sledil mu je Jožef Lavrič (1909–1915) in nato John J. Oman (1915–1962). Dolgoletni župnik Oman je imel ugledno mesto med kleriki škofije Cleveland, mnogi so ga poznali, škofje so mu zaupali naloge na ravni škofije, dosegel je naslov papeškega kaplana in bil častni kanonik ljubljanskega stolnega kapitlja. (Kopač 1962, 16–18) Ob njem se je zvrstila dolga vrsta duhovnikov, ki so bili sprva njegovi pomočniki in nato voditelji slovenskih skupnosti v škofiji (med njimi A. Baznik, F. Praznik, J. Slapšak, F. Baraga, M. Sodja, E. Pevec ...). Prav v župniji sv. Lovrenca je svoja zadnja leta preživel ljubljanski škof mons. Gregorij Rožman, ki je bil gost župnika Omana, kot spremljevalec in pomočnik pa mu je bil na voljo kaplan Julij Slapšak. Zato je mogoče reči, da je ob nastopu službe v Jugoslaviji mons. Joseph P. Hurley že imel neko določeno védenje o Slovencih in o Hrvatih, ki so pomenili močni skupnosti v okolju, iz katerega je izšel, in v škofiji Cleveland, Ohio, nasploh.

#### 4. Začetek urejanja odnosov leta 1946

V svojem življenjepisu iz zapora je dr. Stanislav Lenič, ob koncu vojne škofijski tajnik v Ljubljani, pozneje v isti škofiji pomožni škof, ki je bil zaprt osem let in je moral po ukazu tajne policije večkrat pisati o svojem gledanju na dogajanje med vojno in po njej, zapisal:

<sup>2</sup> Župnija sv. Lovrenca je doživela največji razmah med obema vojnoma. Po drugi svetovni vojni se je na njenem področju naselilo le manjše število priseljencev. Zato je župnijsko življenje začelo počasi ugašati. V skladu s preureditvijo cerkvenih struktur v škofiji Cleveland je bila župnija ukinjena in cerkev izzeta iz cerkvene uporabe dne 20. junija 2010.

»Kakor je znano smo bili po osvoboditvi do januarja 1946 brez diplomatskega zastopnika Vatikana. To so nekateri naši ljudje razlagali tako, da pač Vatikan noče intenzivneje z našo vlado sodelovati in so bili ob prihodu nuncija razočarani, češ sedaj je pa konec vsakih nad na spremembo, ko je celo Vatikan vzpostavil stike z našo vlado. Ordinarijat pa se je po prihodu nuncija zelo razveselil, ker smo upali, da je to pričetek ureditve razmerja med cerkvijo in državo in da se bomo sedaj lahko nanj obračali v vseh zadevah, ki se tičejo cerkve in države. Poudarjam, da nas je nuncij navajal k lojalnosti do države in dobro se spominjam njegovih besed ob neki priliki, ko je rekel: »Niente fare contro lo Stato« (ničesar stori proti državi).« (Griesser - Pečar 1997, 103)

Ob objavi imenovanja je bilo poudarjeno, da je poslan predvsem k vodstvu katoliške skupnosti v deželi, to je, k škofom, ki so bili med vojno brez možnosti stikov s papežem. Mimogrede je vatikanski dnevnik *Osservatore Romano* ob tej priložnosti izpostavil, da je poslan tudi k vodstvu na novo oblikovane Ljudske federativne republike Jugoslavije. Nič pa ni objava imenovanja povedala, da je bil prav Tito prvi, ki je zahteval vatikanskega predstavnika v Beogradu. (Gallagher 2008, 156)

Mons. Hurley je prihajal iz dežele, ki je bila v drugi svetovni vojni jedro zahodnih zaveznikov, na strani katerih je bila tudi jugoslovanska partizanska vojska, in kjer je že dolgo veljalo načelo ločenosti države in verskih skupnosti; to načelo je po letu 1945 postalo pomembno za urejanje odnosov v Jugoslaviji. Škofje so se na to nuncijsko izkušnjo in poznanje vsebine omenjenega načela sklicevali, ko so se dogajale napetosti. Novoimenovani upravitelj beograjske nunciature mons. Hurley se je iz Rima na novo delovno mesto v Beogradu odpravil dne 25. januarja 1946, potem ko se je večkrat srečal z N. Moscatellom in sta se na dolgo pogovarjala o razmerah v novi državi in o stanju v Cerkvi. (Veraja 2014, 208) Mons. Hurley s sodelavci je odšel na pot z avtomobilom in je potoval skozi Ljubljano. Tu se je ustavil za krajši čas, srečal je generalnega vikarja Vovka in njegove sodelavce, maševal v ljubljanski stolnici pri oltarju Marije Pomagaj z Brezij in si ogledal ustanove ob stolnici. Ko je A. Vovk v škofijski okrožnici duhovnikom sporočil o Hurleyjevem obisku, jim je posredoval njegovo zagotovilo, da se papež Pij XII. zanima za razmere v Cerkvi na Slovenskem in da vsem pošilja svoj apostolski blagoslov. »Visoki obisk se je mudil v Ljubljani le spotoma in ni imel kakšnega uradnega značaja. Ostane pa ekscelencija v Beogradu, da uvede zveze Vatikana z našo državo,« je dodal generalni vikar A. Vovk. (Okrožnice 1946, 2) To je bil po šestih letih prvi obisk papeževega predstavnika v Ljubljani in hkrati prvo srečanje mons. Hurleyja z novimi političnimi razmerami. Mesec dni pozneje (28. februarja 1946) je upravitelj nunciature v Beogradu v pismu generalnemu vikarju Vovku dal vso podporo njegovemu delu in mu zatrdil, »da mu popolnoma zaupa, ker ve, da je povsem predan božji stvari, trdno povezan z Apostolskim sedežem ter z vezjo vere in sloge med brati« (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 135 [Nuntiatura apostolica]). Dne 8. marca 1946 se je Vovk zahvalil za pismo in mons. Hurleyja povabil, da ponovno obiše Slovenijo in tako vernike utrdi v povezanosti z naslednikom sv. Petra (Dolinar 2005, 65).



Mons. Hurley je v Beogradu službeno mesto uradno nastopil dne 30. januarja 1946. Hitro se je moral pripraviti na obred izročitve poverilnih listin maršalu Josipu Brozu Titu. Iz dnevnika in poročil je razvidno:

»Kot je pričakoval, je bilo srečanje vsej prej kot prisrčno. Tito ga je pustil čakati celo uro. Nervozno je sedel v sprejemnici vladne palače. »Tiger – Titov divji policijski pes – mi je delal družbo,« se je spominjal pozneje. »Sedel sem in molil rožni venec, veseli del. Se smejal in tako pomiril.« Že od začetka sta si bila drug drugemu moteča in si nista zaupala.« (Gallagher 2008, 160)

Naslednjega dne, 31. januarja 1946, je zvezna skupščina v Beogradu sprejela prvo jugoslovansko ustavo in v njej zacementirala načelo stroge ločitve države in verskih skupnosti in načelo, da je vera človekova zasebna zadeva.

Glede na uradne sezname Svetega sedeža naj bi bil mons. Hurley *regens nuntiaturae* vse do leta 1952, čeprav je bil zadnje obdobje v Beogradu le še odpravnik poslov; dejansko je mons. Hurley svojo službo v Beogradu končal poleti 1950. S seboj je pripeljal več sodelavcev in svetovalcev. Med njimi so bili poznani ameriški duhovniki Bernard Smith, John McNulty<sup>3</sup> in William F. McDonough.<sup>4</sup> Ob nastopu službe je mons. Hurley zaprosil tajnika dotedanjega papeževga poslanca v Zagrebu, opata Marconeja, benediktinca Giuseppeja Carmela Masuccija (1906–1964), da je postal tajnik nunciature z delovnim mestom v Zagrebu. Vendar je Masucci na tem mestu ostal samo do konca marca 1946, ko je bilo zaprto papeževo predstavništvo v Zagrebu. (Benigar 1993, 347–348) Najprej kot svetovalca nunciature in nato kot odpravnika poslov sta v Beogradu delovala še mons. Pietro Sigismondi in mons. Silvio Oddi (imenovan junija 1949).<sup>5</sup> V papeškem letopisu za leto 1952 so še zadnjič kot uslužbenci apostolske nunciature v Beogradu navedeni kot *regens* mons. Joseph Patrick Hurley (*assente*), mons. Silvio Oddi, svetovallec, »*incaricato d'Affari a.i.*«, rev. John D. McNulty, tajnik, in rev. William D. McDonough, tajnik. (AP 1952, 873)

Ob skrbi za ohranjanje stikov s škofi in ob reševanju pravnih vprašanj, povezanih z imenovanji novih škofov in z urejanjem škofijskih meja, se je mons. Hurley vključil v življenje diplomatske skupnosti v Beogradu. Posebne vezi je imel s člani ame-

<sup>3</sup> Mons. John McNulty (1918–2005) je bil nazadnje duhovnik škofije St. Petersburg (ust. 1968) in predtem škofije St. Augustine na Floridi. Bil je gojenec v St. Mary's Seminary, Baltimore. Dne 15. maja 1943 je bil posvečen v duhovnika in takoj imenovan za tajnika škofa mons. Josepha P. Hurleyja v St. Augustine. Škofa je spremljal tudi v Beogradu in po vrnitvi na Florido opravljal različne službe. Med drugim je bil generalni vikar, urednik škofijskega lista *The Florida Catholic*, župnik več župnij in v zadnjem obdobju svojega življenja je največ pozornosti posvetil skrbi za okužene z virusom HIV. Več o njem: A final farewell 2005, A10.

<sup>4</sup> Mons. William F. McDonough (1921–1995), duhovnik nadškofije Philadelphia, je bil od leta 1967 do leta 1973 direktor narodnega svetišča Marije Brezmadežne v Washingtonu, District of Columbia. V njegovem času je bila urejena kapela brezjanske Marije Pomagaj v baziliki. Več o njem: Mary's Shrine 1995, 4.

<sup>5</sup> Mons. Silvio Oddi (1910–2001), doma iz škofije Piacenza-Bobbio, je začel diplomatsko službo Svetega sedeža leta 1936 in jo opravljal pod šestimi papeži. Pred prihodom v Beograd januarja 1950 je delal na nunciatuuri v Parizu. Po izgonu iz Beograda je bil po krajšem delovanju v Vatikanu posvečen za škofa in imenovan za apostolskega delegata v Palestini in na Cipru in za apostolskega internuncija v Egiptu. Nato je bil apostolski nuncij v Belgiji (1962–1969) in leta 1969 imenovan za kardinala. Od leta 1979 do leta 1986 je bil prefekt Kongregacije za kler. (Brunelli 1995) Že ob nastopu službe v Beogradu je veljal za enega najbolj obetavnih diplomatov Svetega sedeža.

riškega veleposlaništva in že v začetku postal njihov pomembni sodelavec. Da bi bil pripravljen tudi na to področje delovanja, se je v jeseni 1945, preden je zapustil Združene države in prevzel novo nalogo, srečal z več predstavniki ameriškega obrambnega in zunanjega ministrstva ter drugih specializiranih služb. (Gallagher 2008, 156) Med službovanjem v Beogradu je del svojih počitnic preživel na Bledu, kjer so beograjski nunciji občasno bivali že pred vojno; to mu je omogočilo, da je cerkvene in politične razmere v Sloveniji bolje spoznal (Dolinar 2001, 242). Obsežno blejsko župnišče je imelo nekaj prostorov posebej pripravljenih za nuncija in za njegove spremljevalce.

Poleti 1947 se je mons. Hurley na Bledu mudil daljši čas; škofje, ki so ga obiskovali, so ob tej priložnosti imeli v Ljubljani posvet o odnosih do državnih oblasti in so pripravili skupno spomenico na osrednjo vlado v Beogradu (Vovk 2003, 128–129). V istem času je bila na daljšem obisku v Jugoslaviji močna delegacija ameriških cerkvenih skupnosti protestantskih denominacij, ki se je želela na samem kraju prepričati o verski svobodi in o možnostih delovanja verskih skupnosti. Dne 5. avgusta je delegacijo na Bledu sprejel predsednik jugoslovanske vlade Josip Broz Tito in jim v daljšem pogovoru predstavil svoje poglede na verske razmere v državi in na pričakovanja političnih oblasti do nosilcev cerkvenih služb. »Od cerkvenih poglavarjev in duhovnikov ne zahtevamo drugega kot lojalnost do države,« je med drugim poudaril Tito (Slovenski poročevalec 1947, 1); takšen je tudi bil naslov daljšega poročila v dnevnem tisku. O odnosih med Jugoslavijo in Svetim sedežem je Tito dejal:

»Tu ne vidim zboljšanja. To ni odvisno od nas, ampak od Vatikana. Če bo Vatikan še naprej vzrok, da duhovniki pri nas ne bodo zavzeli boljšega stališča do države, je razumljivo, da se bodo odnosi poslabšali. Položaj je bil že takšen, da bi skoraj prišlo do prekinitve. Toda za sedaj ne kaže, da bodo odnosi prekinjeni, ker smo potrpežljivi.«

Ko je pogovor nanese na odnose med Jugoslavijo in Ameriko ter vplivom, ki ga je v Ameriki imel predstavnik Svetega sedeža v Jugoslaviji, mons. Hurley, je Tito povedal:

»O vlogi Harleja kot diplomatskega predstavnika vatikanske države ne morem nič konkretnega povedati. Videlo se bo šele, kaj hoče Harley, ali hoče odigrati kakšno vlogo zaradi zboljšanja odnosov med katoliško cerkvijo in našo državo ali ne. Za sedaj ne morem o tem konkretno govoriti: to bo pokazala šele prihodnost. Harley je prišel k nam takoj po koncu vojne. Bil je pri meni in dal sem mu točne podatke o nekaterih dejanjih katoliške cerkve ter celo knjigo dokaznega gradiva o zločinih in prestopkih Stepinca, zaradi katerih je bil tudi obsojen. Vse to mu je bilo izročeno, vendar pa odgovor ni prišel, pa tudi nobenih rezultatov nismo opazili. Zatem pa so se ne glede na to, da sem se razgovarjal s Harlejem odnosi s katoliško cerkvijo vedno bolj slabšali.«

Delegacijo je zanimalo, kakaj Sveti sedež ni odpoklical nadškofa Stepinca iz Jugoslavije. Tito je odgovoril:

»Tega ne vem. Jaz sem g. Harley kot predstavniku vatikanske države postavil zahtevo, naj sami odpokličejo Stepinca, da ne bi prišlo do njegove aretacije. Mi smo ravnali zelo širokogrudno. Dejali smo jim: Odpeljite Stepinca, če pa nočete, ga moramo aretirati. Kajti kakšni pojmi o pravičnosti bi nastali pri naših ljudeh, če bi tega ne storili.«

V Beogradu so poslopje nunciature imele v oskrbi sestre skupnosti mariborskih šolskih sester, ki so to delo prevzele na prošnjo nunciija Felicija leta 1939 in so to nalogo opravljale do leta 1986. Navadno je v nunciaturi delovalo okoli pet do osem sester, nekatere od njih so skrbele za gospodinjstvo in za upravo poslopja, druge so pomagale v pisarni, tudi kot prevajalke za različne jezike, ki so bili v uporabi v Jugoslaviji. Za poslopje nunciature so skrbele tako med drugo svetovno vojno kakor med prekinitvijo diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem. (Kodrič in Palac 1986, 204) Nad ustanovo je bdel beograjski nadškof Ujčić, drugače pa je bilo poslopje pod zaščito francoskega veleposlaništva.

Ko se je v prvih mesecih leta 1949, tudi zaradi osamitve jugoslovanskih oblasti zaradi spora s Sovjetsko zvezo in zaradi večjega represivnega nastopanja proti Cerkvam, pokazalo, da slovenske oblasti stopnjujejo nasilje do škofa mons. A. Vovka, mu je bila podpora nunciija v Beogradu v veliko pomoč. Večkrat na teden so se v škofijskem domu v Ljubljani vrstile preiskave. Preiskovalci so sproti odnašali pohištvo, knjige, dokumente, hranilne knjižice in ves denar, ki so ga našli v raznih uradih. Ker je bil mons. Hurley povsem odločno na škofovi strani, so po Ljubljani krožile novice, da ga bodo oblasti odposlale. O tem je na začetku junija 1949 poročal italijanski tisk. Kakor je ugotovil C. Gallagher, so se priprave za njegov odpoklic v Vatikanu začele maja 1949. Konec junija je mons. Hurley pristal na odhod in s tem omogočil načrtovanje nove ekipe v Beogradu (Gallagher 2008, 192), vendar se je odhodu upiral in je v Beogradu, prepričan, da lahko za obrambo interesov Cerkve in v boju proti komunizmu tako naredi največ, ostal še dobro leto. Na njegovo mesto naj bi vsaj začasno prišel Italijan mons. Pietro Sigismondi, sledil pa bi mu kak drug izkušen diplomat. Ko se je mons. Hurley v Ljubljani oglasil dne 13. maja 1949, je povedal, da ne odhaja, omenjeni monsignor, ki je v očeh slovenskih oblasti veljal za naklonjenega ureditvi v Jugoslaviji, pa bo postal njegov novi tajnik. (Vovk 2003, 193–194) Ob isti priložnosti je mons. Hurley sporočil, da je glasilo duhovniškega društva *Bilten* obsojeno in naj to sporočijo duhovnikom. Mons. P. Sigismondi, ki je med drugo svetovno vojno deloval kot uradnik v vatikanskem državnem tajništvu, v oddelku za odnose z državami, je v Beogradu ostal le do decembra 1949, ko ga je papež Pij XII. imenoval za apostolskega delegata v državah Belgijski Kongo in Ruanda-Urundi in za naslovnega nadškofa mesta Neapolis v Pizidiji.<sup>6</sup> Že junija 1949 je bilo namreč odločeno, da bo v Beograd prišel mons. Silvio Oddi, ki bo postopoma prevzel posle predstavnika Svetega sedeža in začel uresničevati novo strategijo odnosov med vodstvom Cerkve v Rimu in beograjskimi oblastmi, tudi ne več odvisen od ameriških oblasti oziroma brez povezave z

<sup>6</sup> P. Sigismondi (1908–1967) je v mestu Leopoldville ostal pet let, do leta 1954, nato je bil tajnik kongregacije de Propaganda Fide in nazadnje leta 1960 postal njen prefekt (Archbishop Pietro Sigismondi).

ameriškim veleposlaništvom v Beogradu. Mons. Hurley je v Beogradu ostal do poznega poletja 1950. Takrat se je prek Rima, kjer mu je papež Pij XII. zaradi zaslug v službi Svetega sedeža podelil naslov nadškofa (*ad personam*), vrnil v svojo škofijo na Florido in tam, poleg vodenja škofije, nadaljeval svoj boj proti komunizmu.

## 5. Imenovanja novih škofov

Vodja nunciature v Beogradu, mons. Hurley, je v delovanje Cerkve na Slovenskem posegel na raznih področjih, najprej pa se je srečal z vprašanjem pastirja ljubljanske škofije. Vodenje škofije Ljubljana je sredi junija 1945 prevzel kanonik Anton Vovk, ki je bil po seznamu kandidatov za generalnega vikarja, ki ga je pred odhodom v Avstrijo sestavil škof Gregorij Rožman, na zadnjem mestu. (Dolinar 2005, 59–74) Škof Gregorij Rožman, ki je dne 5. maja 1945 odšel v Avstrijo in se nato ni mogel vrniti v Slovenijo, je bil uradno voditelj škofije Ljubljana vse do smrti. Njegovo ime in služba sta bila pomemben vzrok napetosti med katoliško Cerkvijo na Slovenskem in državnimi oblastmi. Od ljubljanskega pomožnega škofa mons. Antona Vovka so zato oblasti ob vsaki priložnosti zahtevale, da se odpove Rožmanu, da ga obsodi in doseže njegovo odstavitev. Dne 11. julija 1947 je moral mons. Vovk na razgovor k notranjemu ministru Borisu Kraigherju, ki mu je zagrozil s hudimi posledicami, če se ne bo zavzel za odstavitev škofa Rožmana. Po zapisku, ki ga je pripravil mons. Vovk in ga je v preiskavah na škofijskem ordinariatu zaplenila tajna policija, je notranji minister Vovka vprašal: »Čemu se navezujete na Vatikan, ki je držal s fašizmom in Hitlerjem? Naša vlada je demokratična, upoštevajte to in se pomenite z njo. Sicer boste čutili posledice ... Če hočete boljše razmerje, tedaj odrežite popolnoma Rožmana. In to je na Vas, da se zgodi.« (Griessler - Pečar 1997, 107) O tem zaslišanju in o zahtevah, ki jih je izrekel notranji minister, je bil mons. Hurley redno obveščen.

Ker so bile mnoge župnije brez duhovnikov, je generalni vikar A. Vovk k pastoralnemu delu pritegnil moške redovne skupnosti, ki so se tako vključile v župnijsko delo. Škofijo je vodil z veliko modrostjo in blažil napetosti, ki so se dogajale vsak dan. Tajna policija ga je redno zasliševala, tudi cele noči, mu grozila in od njega zahtevala, da odstopi z mesta voditelja škofije. V pomoč mu je bil škof iz Maribora, dr. Ivan Jožef Tomažič, pa tudi škofje sosednjih škofij, ki so bili s slovenskim prostorom bolj povezani in so znali jezik: krški škof mons. Josip Srebrnič, beograjski nadškof mons. Josip Ujčić in pomožni škof v Zagrebu, mons. Josip Lach. Nadškof Ujčić, v tem času vršilec dolžnosti predsednika Jugoslovanske škofovske konference, je bil o razmerah v Cerkvi na Slovenskem najbolj informiran, poznal jo je še iz časov, ko je bil predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani, in je o razmerah redno obveščal Sveti sedež.

Spomladi 1946 je na prošnjo mons. Josepha P. Hurleyja Anton Vovk pripravil poročilo o stanju v škofiji Ljubljana. To je bilo povsem v skladu z nalogami in s podo, ki so jo o papeževem predstavniku v državi imeli škofje in duhovniki. »Če je hotel nuncij začeti svojo posredovalno vlogo med Cerkvijo in ljudsko oblastjo, je

moral najprej ugotoviti dejansko stanje cerkve v vsaki posamezni škofiji,« je v svojem življenjepisu stike z mons. Hurleyjem utemeljil Stanislav Lenič. (103) *Regens nuntiaturae* se je zanimal za informacije, ki so govorile o naslednjih vidikih življenja Cerkve: stanje škofije, tudi število duhovnikov, redovnikov in redovnic, primerjalno pred vojno in po koncu vojne; številčno stanje škofijskih duhovnikov, pred vojno in po vojni, koliko jih je bilo v sodnih postopkih in koliko že obsojenih; položaj redovnic, njihovo število, ustanove (izobraževalne in zdravstvene); moške redovne skupnosti; malo semenišče, njegovo delovanje, usoda poslopja med vojno in po njej; položaj velikega semenišča; stanje katoliških vzgojnih zavodov; možnosti verskega pouka otrok; agrarna reforma in posledice za cerkvene ustanove (škofije, župnije, redove); katoliško časopisje (stanje pred vojno in po njej); posebne težave, ki jih je imela vsaka škofija. (Dolinar 2001, 242)

Za pripravo poročila so Vovkovi sodelavci uporabili škofijski arhiv in poročila posameznih župnij. O redovnih skupnostih so poročila njihova predstojništva. Med posebnimi težavami, ki jih je imela škofija, so po pričevanju Stanislava Leniča navedli, »kako težko je upravljati škofijo, ker oblast ne pusti nobenemu duhovniku izvrševati službe, dokler ne dobi vladnega pristanka, kar se včasih vleče cele mesece in ta praksa je samo v Sloveniji«. (Griesser - Pečar 1997, 105) Poročali so tudi o prepovedi zbiranja prostovoljnih prispevkov po cerkvah, o odvzemu verskega sklada in o zasedbi prostorov škofije in semenišča, o montiranih sodnih procesih pred tako imenovanimi ljudskimi sodišči, o sovražstvu do škofa Gregorija Rožmana in o odvzemanju dokumentov, ki so bili v škofijskem arhivu. Na temelju tako zbranih podatkov je bilo sestavljeno poročilo v latinščini. Zapisano je bilo v več delih in v največji možni naglici, da bi bil mons. Hurley pravočasno obveščen. Tako pripravljene dele poročila pa je med preiskavami na škofiji zaplenila tajna policija in jih nato uporabljala kot dokazno gradivo proti voditelju škofije Antonu Vovku in proti vsem, ki so sodelovali pri zbiranju gradiva ali pripravi poročila. Med prvimi nalogami novega voditelja nunciature v Beogradu je bilo, poskrbeti za pastirja škofije v Ljubljani, kajti njen škof mons. Gregorij Rožman je bil v Avstriji in ni bilo nobenih možnosti, da bi se vrnil domov. Iz dopisovanja je razvidno, da je bil postopek iskanja pomožnega škofa za Ljubljano izpeljan hitro, kajti negotovost v škofiji je to narekovala. Ko je mons. Domenico Tardini, tajnik v oddelku Državnega tajništva za izredne cerkvene zadeve, dne 29. maja 1946 prosil škofa Rožmana, naj mu pošlje imena treh kandidatov, med katerimi bi izbrali njegovega pomožnega škofa, je Rožman na prvem mestu predlagal generalnega vikarja Vovka. (Ceglar 1993, 155–157)<sup>7</sup> Državno tajništvo Svetega sedeža je o Rožmanovih predlogih obvestilo upravitelja nunciature v Beogradu sredi julija 1946. O teh postopkih državne oblasti v Beogradu ali Ljubljani niso bile obveščene, kakor se je pozneje pokazalo v nasprotovanju izbranemu škofu.

<sup>7</sup> Kakor poroča L. Ceglar, je škof Gregorij Rožman svoj dopis in v njem tri predloge iz Avstrije poslal 2. julija 1946. Mons. Tardini je od škofa G. Rožmana želel izvedeti mnenje o splošni ureditvi vprašanja pomožnega škofa oziroma generalnega vikarja v Ljubljani. Kakor sklepa L. Ceglar, je škof Rožman v svojem odgovoru »mislil le na možnost, da bi obe službi bili združeni v isti osebi. Zelo verjetno je računal tudi z možnostjo, da bi se še vrnil in moral sodelovati s pomožnim škofom.« (156)

*Regens nuntiaturae* mons. Hurley je Ljubljano obiskal dne 18. julija 1946. Predtem je bil na obisku pri škofu Viktorju Buriću v Senju; v Ljubljano sta pripotovala skupaj. Tu sta se srečala z beograjskim nadškofom mons. Josipom Ujčićem, ki je ravno tiste dni podeljeval zakrament birme: to se je zgodilo po daljšem času in je bilo veliko otrok, ki so čakali na to; tako je na binkošti mons. Ujčić v ljubljanski stolnici birmoval kar dvanajst ur. Mons. Hurley je iskal dodatne informacije o razmerah v škofiji. Videl je, da takšno stanje ne more trajati več dolgo. Beograjski nadškof dr. Josip Ujčić in zagrebški pomožni škof dr. Josip Lach, ki sta prihajala na pomoč škofiji, nista mogla biti vedno na voljo. Ljubljana je potrebovala pomožnega škofa; v tem sta si bila edina tako generalni vikar Vovk kakor mons. Hurley. Iz zapiskov A. Vovka vidimo, da ga je mons. Hurley naravnost vprašal, kdo bi bil primeren za ljubljanskega pomožnega škofa. Vovk mu je odgovoril: »Ne čutim se poklicanega, da bi imenoval kakšno ime. Sicer so pa imena treh, po predpisih, v Rimu in Rim posluje tudi z ljubljanskim škofom.« Kakor je razvidno iz istega vira, je bil škof Hurley z odgovorom zadovoljen. (Vovk 2003, 90) Generalnega vikarja Vovka je spodbujal k vztrajnosti, mu dal vso podporo pri njegovem delu v težkih razmerah in odobril, kar je delal do tedaj. Iz istega vira izvemo, da so krogi okrog škofije v Ljubljani in Vovk osebno takratni obisk mons. Hurleyja prvič razumeli kot zbiranje informacij za imenovanje pomožnega škofa. V tem času so v Ljubljani potekale priprave in konec avgusta 1946 sodni proces proti škofu Gregoriju Rožmanu; obsojen je bil na osemnajst let zapora, na zplembo premoženja in na odvzem državljskih pravic. (Ceglar 1993, 158) Z njegovo vrnitvijo ni bilo več mogoče računati.

Po zbiranju informacij v Ljubljani, po pogovorih z nadškofom Ujčićem, ki je opravljal naloge predsednika Jugoslovanske škofovske konference in je bil izjemno dober poznavalec razmer v Jugoslaviji, po pogovorih z drugimi škofi in potem ko je prejel dokumentacijo iz državnega tajništva, je dne 26. septembra 1946 nuncij mons. Hurley z vlakom iz Beograda prispel v Ljubljano. V njegovem spremstvu je bil angleški konzul iz Zagreba. V Ljubljani je za prevoz obeh skrbel angleški konzul v Ljubljani, ki je ob koncu dneva tudi vse uredil, da je lahko mons. Hurleyja odpejla nazaj na vlak. Ljubljanska škofija takrat ni imela avtomobila. Pred vrnitvijo v Beograd se je mons. Hurley srečal še z osebjem angleškega konzulata v Ljubljani.

Po zapisih Antona Vovka je bil mons. Hurley na tem obisku zelo zgovoren. Ker Vovk ni znal drugih tujih jezikov kakor nemško in latinsko, je pogovor potekal v latinščini. Ko sta se po kosilu umaknila v škofove zasebne prostore, kajti velik del škofijske palače je bil zaseden z ljudmi, ki so jih tja poslale na stanovanje državne oblasti, je mons. Hurley spregovoril o namenu svojega obiska:

»Ljubljanska škofija mora imeti škofa v svoji sredi. To zahtevajo škofovska opravila in posebej današnje težke razmere. To uvideva Sveta stolica, jaz in pač tudi Vi. Saj vidite, kakšne težave imate z birmami letos; pa se vršijo še brez vsake vizitacije. Škofija se bo s priključitvijo Primorske še povečala in bo tako obsežna, da bi takoj rabila kar dva škofa. O vsem tem je sveti oče natančno poučen; ve, da rezidencialni škof ne more bivati v Ljubljani;

ve, da Vi lepo vodite škofijo kot generalni vikar; včasih mu je, da rezidencionalnega škofa povsod branite; v svoji očetovski skrbi pa škofije ne more pustiti brez škofa, ki naj tudi v teh časih vrši škofovske obveznosti ... Ne bom več utemeljeval potrebe, kar naravnost Vam v imenu svetega očeta zastavim vprašanje: Ali ste pripravljeni prevzeti mesto pomožnega škofa?» (Vovk 2003, 91)

Generalni vikar Vovk je bil ob nuncijevem vprašanju presenečen in je iskal različne izgovore. »*Non sum dignus et conditiones non habeo. Non sum doctus,*« je med drugim dejal. Mons. Hurley mu je na to odgovoril, da ni nihče vreden, in dodal: »*Habemus doctrinam laureatam, sed etiam doctrinam practicam, quae hodie magis necessaria est.*« Ko mu je Vovk dejal, da ne zna jezиков, mu je mons. Hurley odgovoril, da bo imenovan za ljubljansko škofijo, in mu priporočil, naj povabilo jemlje kot »*voluntas Dei et Ecclesiae*«. Dodal je še, da je bil škof mons. Gregorij Rožman o vsem informiran in da se brez njegove vednosti to ne bi zgodilo. Mons. Hurley je od Vovka zahteval, da se odloči takoj, ker je moral odgovor takoj sporočiti v Rim in je prav takrat imel dobro zvezo, da to stori. Dovolil mu je pol ure za premislek. (91–92) Ko se je A. Vovk vrnil in izrazil svojo privolitev, mu je je mons. Hurley čestital in podelil blagoslov.

Dne 18. oktobra 1946 se je v Ljubljano z vlakom pripeljal tajnik nunciature, mons. Bernard Smith, in s seboj prinesel nuncijev dopis z dne 16. oktobra. Z dopisom je nuncij Hurley A. Vovku sporočil, da ga je papež Pij XII. imenoval za naslovnega škofa kardiškega (Cardicio, Cardicensis) in pomožnega škofa v Ljubljani. V istem dopisu mu je tudi posredoval dovoljenje svetega očeta, da prejme škofovsko posvečenje, še preden bo iz Rima prispela uradna bula o imenovanju. A. Vovk se je nunciju zahvalil dne 22. oktobra 1946 in ga hkrati vprašal, ali bi on želel opraviti škofovsko posvečenje. Po beograjskem nadškofu Ujčiću je sporočil, da bo posvečenje z veseljem opravil. (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 135 [Nuntiatūra Apostolica])

Hkrati je potekal tudi postopek za imenovanje pomožnega škofa v Mariboru. Kakor je razvidno iz ohranjenih dokumentov, sta bili imenovanji pomožnih škofov za Ljubljano in za Maribor podpisani že 15. septembra 1946. Res pa je, da so bile stvari v Mariboru bolj umirjene. V škofiji je deloval škof mons. Ivan Jožef Tomažič, ki je kljub bolezni lahko opravljal vsa škofovska opravila, vendar se je čutila potreba, da bi dobil pomožnega škofa. Škofija tudi ni bila tako na očeh političnim oblastem, kakor se je to dogajalo v Ljubljani. Ob istem obisku v Ljubljani dne 26. septembra 1946 se je rešilo tudi to vprašanje. V pol ure, ko je A. Vovk odšel v stolnico pred Marijin oltar in prosil njenega nasveta, je mons. Hurley poklical k sebi učitelja bibličnih ved na Teološki fakulteti v Ljubljani, prof. Maksimilijana Držečnika, ki je bil takrat tudi predstojnik bogoslovcev lavantinske škofije; stanovali so v jezuitskem kolegiju v Ljubljani. Tudi njemu je predstavil razmere v lavantinski škofiji in v Cerkvi na Slovenskem in potrebo, da bolehni škof mons. Tomažič dobi pomoč. Prof. Držečnik je takoj privolil. Vovk je zapisal: »Vrnil sem se v škofijo, ko je ravno prihajal iz nuncijske sobe, ves prepaden, dr. Maksimilijan Držečnik, ki je že izrekel

svoje privoljenje. Segel sem mu v roko in dejal: »Bog nama pomagaj!« In razume la sva se.« (Vovk 2003, 93) Dodal je: »Po nuncijevem odhodu sva z dr. Držečnikom drug drugemu tožila, kaj komu manjka za odgovorno mesto. Šla sva iz škofije sku paj in pri stolpu stolnice sva se poslovila. Vsak skozi druga vrata cerkve pa hitela k Mariji Pomagaj, ki je ta dan sprejemala dva molivca z velikimi prošnjami.«

Ko sta A. Vovk in M. Držečnik dne 23. oktobra 1946 o imenovanju obvestila slovenske državne oblasti, so oblast pokazale vse svoje nezadovoljstvo in nestrinja nje.<sup>8</sup> Notranji minister Boris Kraigher je protestiral, ker so se odločili za imenova nje, ne da bi bila vlada o tem obveščena. A. Vovk mu je odgovoril: »Ni med Cer kvijo in našo državo konkordata. Še ločitev je tu. Naš nuncij je Amerikanec, kjer je Cerkev tudi ločena od države, je jako razgledan in točen v svojem poslovanju. Gotovo bi to naredil, če bi bilo potrebno. Sicer pa pravi cerkveni zakonik, da ško fe imenuje edinole sam sveti oče.« Vovku je naročil, naj nunciija obvesti o nezado voljstvu vlade, da ško fe imenuje Vatikan in o tem vlade ne obvešča. (264) Da sta bila imenovana proti volji slovenskih oblasti, je bil stalni očitek pri opravljanju škofovске službe in pomemben razlog za nasprotovanje njenemu delu.

Od Vovka so slovenski oblastniki zahtevali, da se imenovanju odpove, in pove dali, da pod nobenim pogojem ne bodo dovolili posvečenja. Notranji minister B. Kraigher je dne 23. novembra zagrozil, da bodo nunciija Hurleyja izgnali, če se bo posvečenje zares zgodilo. Po škofijskem tajniku Stanislavu Leniču je bil – po naro čilu A. Vovka – o pogovorih z notranjim ministrom informiran *regens nuntiaturae* v Beogradu, ki je s pomočjo nadškofa Ujčiča pripravil poročilo o razmerah v Slo veniji in Leniču naročil, naj v Ljubljani čakajo nadaljnja navodila. (Griesser - Pečar 1997, 106) Hkrati je pripravil obširno poročilo za državno tajništvo, v katerem je mons. Domenica Tardinija obvestil o reakcijah slovenskih oblasti in o dogajanju v Ljubljani. Sprožena je bila diplomatska akcija med Svetim sedežem in jugoslovan skim zunanjim ministrstvom; dogovor je bil dosežen dne 28. novembra. (Vovk 2003, 107–108) Rezultat diplomatskega posredovanja je bil pozitiven: dne 29. novembra 1946, to je, na največji jugoslovanski državni praznik, je iz Beograda prišel v Ljubljano telegram, da bo posvečenje v nedeljo, 1. Decembra, in da bo posvečevalec upravitelj nunciature Hurley. Hurley je skupaj s tajnikom Bernardom Smithom prispel v Ljubljano dne 30. novembra. Prišli so še nadškof mons. Ujčič iz Beograda, pomožni škof mons. Lach iz Zagreba in škof mons. Tomažič iz Maribora. Še istega dne je A. Vovk pred upraviteljem nunciature izrekel svojo prisego. (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 71 [stolni kapitelj])

Mons. Hurley mu je škofovsko posvečenje podelil v nedeljo, 1. decembra 1946, na prvo adventno nedeljo; to je bilo njegovo prvo škofovsko posvečenje. Sopo svečevalca sta bila mons. Ujčič in mons. Tomažič, navzoč je bil še zagrebški pomo žni škof mons. Lach in novoimenovani pomožni škof v Mariboru, mons. Držečnik. Odpovedane so bile vse zunanje slovesnosti. Zvonovi niso smeli zvoniti. Ljudje, ki

<sup>8</sup> Da bi se predstavila kot nova škofa, sta prosila za sprejem pri najvišjih predstavnikih slovenskih oblasti: pri predsedniku vlade Mihu Marinku, pri predsedniku Slovenskega narodno-osvobodilnega sveta Josipu Vidmarju in pri notranjem ministru Borisu Kraigherju. Marinko in Vidmar na Vovkovo prošnjo za sreča nje sploh nista odgovorila, sprejel ju je samo B. Kraigher. (Dolinar 2001, 244)



so hoteli priti na posvečenje z vlaki, so imeli velike težave, da so lahko kupili vozne karte. Nekateri vlaki sploh niso vozili. V stolno cerkev ni smel noben fotograf. Nobena tiskarna ni hotela natisniti spominskih podob. Predstavnike župnij, ki so se želeli udeležiti slovesnosti, je ustrahovala policija in jim preprečila odhod v Ljubljano. Slovenski notranji minister Boris Kraigher in oblasti so videli, da so jih v Beogradu ignorirali in so se mimo njih dogovorili s Svetim sedežem. Ker je bilo posvečenje dogovorjeno na meddržavni ravni, tega niso mogli preprečiti. Zato pa so se maščevali zelo izvirno: med škofovskim posvečenjem so v stolnico vrgli bombe s solzivcem. Nekaj ljudi se je v strahu razbežalo, večina pa je vztrajala. Po posvečenju so stolnico obkrožili različni provokatorji. Ko so se škofje in majhna skupina gostov po posvečenju zbrali v škofijski palači na skromno pogostitev, je zmanjkalo elektrike. Ker slovenske oblasti posvečenja niso mogle preprečiti, so A. Vovku izvrševanje škofovske službe zelo otežile in mu na različne načine kazale svoje sovraštvo in hkrati sovraštvo do Svetega sedeža, ki ga je imenoval na to mesto. (Merlak 2002, 71–72)

Iz dokumentov, ki jih je zbral C. Gallagher, je bilo nagajanje ob škofovskem posvečenju v ljubljanski stolnici namenjeno tudi mons. Hurleyju. S svojim ravnanjem in odnosom do oblasti v Beogradu si je ustvaril nasprotnike. Oblasti je posebej jezil njegov odnos do zagrebškega nadškofa mons. A. Stepinca in do ravnanja med sodnim postopkom proti njemu v Zagrebu. Nadškof Stepinac je bil obsojen 11. oktobra 1946. Mednarodna reakcija katoliške skupnosti je bila hitra in zelo široka. Pri tem je imel pomembne zasluge prav mons. Hurley. Dosegel je, da so bili iz katoliške Cerkve izobčeni vsi katoličani, ki so sodelovali v montiranem sodnem procesu. Manifestativno in z vso mogočo javno odmevnostjo je podelil poseben blagoslov materi obsojenega nadškofa Stepinca ob njeni 75-letnici. Jugoslovanske oblasti so na ravnanje mons. Hurleyja začele odgovarjati z različnimi oblikami ustrahovanja, denimo z napadi v tisku, s fizičnimi grožnjama, z omejitvami njegovega dela in z nadziranjem nunciature, tudi z motenjem cerkvenih slovesnosti, ki jih je vodil; o vsem tem je ameriškemu zunanjemu ministrstvu redno poročal ameriški vicekonzul v Zagrebu, Theodore J. Hohenthal. (Gallagher 2008, 174) Informacije mu je posredoval mons. Hurley. Poseben vir napetosti v odnosu do državnih oblasti so bila prav imenovanja novih škofov, ki jih je mons. Hurley izvedel ob polnem ignoriranju oblasti.

Iz pričevanja mons. Maksimilijana Držečnika so razvidne še dodatne okoliščine imenovanja pomožnih škofov za Ljubljano in za Maribor. Ko je mons. Hurley dne 26. septembra 1946 prišel v Ljubljano in k sebi poklical profesorja Držečnika, je bil Držečnik prepričan, da želi kaj izvedeti o zagrebškem nadškofu mons. Alojziju Stepincu, proti kateremu so prav tiste dni začeli sodni postopek; Držečnik in Stepinac sta bila sošolca v zavodu Germanik v Rimu. Držečnik zapiše: »Pa me je vprašal, če sem pripravljen sprejeti imenovanje za pomožnega škofa. Prosil sem ga, naj da vsaj malo odloga, da bi premislil. Ni potrebno, je odvrnil, ker ste že imenovani: Na imenovanju je datum 15. septembra.« (dr. Maksimilijan Držečnik 1971, 24) Obe buli o imenovanju pomožnih škofov Vovka in Držečnika sta bili izdani dne 15. septembra 1946, na praznik Žalostne Matere Božje, to je, skoraj dva tedna pred Hur-

leyjevim obiskom v Ljubljani in preden sta oba dala soglasje (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 71; NŠAL 100, KAL, fasc. 372). Očitno pa nobeden od njiju ni vedel, da je papež Pij XII. že podpisal listini o njunem imenovanju. Dne 18. oktobra 1946 je mons. Smith v Ljubljano prinesel tudi odlok o imenovanju prof. Držečnika za naslovnega škofa dobriškega (Doberus, Doberitanus) in za pomožnega škofa v Mariboru. Škofovsko posvečenje je bilo v mariborski stolnici na tretjo adventno nedeljo, dne 15. decembra 1946. Glavni posvečevalec je bil mons. Tomažič, soposvečevalca pa mons. Ujčić in mons. Lach. Navzoč je bil tudi novoposvečeni ljubljanski škof mons. Anton Vovk. (Roter 2003, 26)

Bolehni lavantinski škof mons. Tomažič je imel ob sebi pomožnega škofa dobri dve leti. Ko se je konec junija 1947 škofovo zdravstveno stanje zelo poslabšalo, je po posredovanju upravitelja nunciature mons. Hurleyja prejel poseben blagoslov papeža Pija XII. Prav tako je po Hurleyjevem posredovanju avgusta 1947 papež imenoval škofa Tomažiča zaradi njegovih zaslug pri vodenju škofije in apostolskih administratur za prisednika papeškega prestola in rimskega meščana. (Montanar 2007, 218–219) Konec julija 1947 je v Rim posredoval prošnjo škofa Tomažiča, da bi bil mons. Držečnik imenovan za koadjutorja (NŠAM, pisarna, leto 1947, št. 1333). Lavantinski škof mons. Tomažič je umrl dne 26. februarja 1949. Na dan pogreba, 3. marca, sta se med drugim od njega poslovila tudi beograjski nadškof mons. Ujčić in *regens nuntiaturae* mons. Hurley, poslovilni govor je imel ljubljanski pomožni škof mons. A. Vovk. Še pred Tomažičevo smrtjo pa je *regens nuntiaturae* mons. Hurley poskrbel, da je škofija dobila apostolskega administratorja; dne 16. februarja 1949 je bil za to službo imenovan mons. Držečnik, imenovanje mu je bilo izročeno na Tomažičevem pogrebu dne 3. marca 1949. Uradno je mons. Držečnik upravo škofije prevzel 5. marca 1949. (Roter 2003, 26)

V lavantinskem stolnem kapitlju je bilo poleti 1946 treba urediti vprašanje nosilca časti stolnega prošta. Ker je bila podelitev pridržana Svetemu sedežu, je bilo treba prošnje prek nunciature nasloviti na papeža. Ko je dne 29. julija 1945 umrl apostolski protonotar in stolni prošt v Mariboru, dr. Maksimilijan Vraber, je bil za to mesto izveden razpis; kandidati so se morali prijavit do 4. julija 1946. (NŠAM, prezid. spisi, P 1, št. 1158/46) Izbran je bil dr. Franc Cukala, do tedaj stolni dekan in generalni vikar.

## 6. Ureditev cerkvene uprave na Slovenskem

Nove izzive je za vodja beograjske nunciature prineslo vprašanje urejanja cerkvenih razmer na zahodni meji Jugoslavije, potem ko je bila 10. februarja 1947 po pogajanjih v Parizu podpisana mirovna pogodba med Jugoslavijo in Italijo. Takrat je reševanje cerkvenih vprašanj na teh ozemljih prevzela beograjska nunciatura. Deli tržaško-koprške škofije in goriške nadškofije, ki so ob koncu vojne prišli pod Jugoslavijo, in del reške škofije, ki je prišel v okvir Slovenije, so bili namreč glede cerkvene uprave več mesecev po koncu vojaških spopadov v negotovosti. Ob nastopu službe v Beogradu je mons. Hurley dobil tudi nalogo, da uredi cerkveno

upravo na Primorskem. Že ob obisku dne 18. julija 1946 je v Ljubljani opozoril na velike potrebe, ki se bodo pokazale, ko bo Primorska vrnjena in bo prišla pod oblast ljubljanskega škofa, kakor je prvotno mislil. Njegova prva misel je bila, da bi prek sto župnij, ki so bile do vojne del nadškofije Gorica, preprosto priključili ljubljanski škofiji. Po pogovorih s škofi in duhovniki je predlagal ustanovitev treh apostolskih administratur. (Vovk 2003, 371)

Še najhitreje je mons. Hurley razrešil vprašanje uprave celotne reške škofije (slovenskega in hrvaškega dela). Dne 1. avgusta 1947 je bil za apostolskega administratorja imenovan župnik v Trnovem, Karel Jamnik, in je to službo opravljal do smrti, umrl je 3. novembra 1949. (Škerl 1981, s. v. »Jamnik Karel«) Kot upravitelj mu je sledil takratni krški škof, mons. Josip Srebrnič; v njegovem času je bila škofija Reka razdeljena na hrvaški in na slovenski del; upravo hrvaškega je leta 1951 prevzel senjsko-modruški škof, mons. Viktor Burić, slovenski del pa je bil 1. aprila 1951 zaupan upravitelju ljubljanske škofije, mons. Antonu Vovku (Kralj 1988, s. v. »Srebrnič Josip«).

Napetosti so nastale zaradi delov goriške nadškofije, ki so prišli pod Jugoslavijo. Nadškofijo je vodil nadškof Carlo Margotti (1934–1951), ki je v očeh komunističnih oblasti v Jugoslaviji veljal za sovražnika in podpiratelja italijanske okupacije. Oblasti so se na vse načine trudile, da bi mu onemogočile stike s slovenskimi duhovniki. Nadškof Margotti je resda izbral svojega vikarja za ozemlja, ki so postala del Ljudske republike Slovenije, vendar pa ga jugoslovanske oblasti niso priznale. Dr. Franca Močnika (1907–2000), župnika v Solkanu – na predlog nadškofa Margotti-ja ga je Sveti sedež imenoval za apostolskega administratorja dela nadškofije, ki je bil pod slovensko oblastjo –, so leta 1947 kar dvakrat vrgli prek meje v Italijo (zadnjič 12. oktobra 1947). Skoraj pol leta pozneje je ta del goriške nadškofije ostal brez cerkvenega predstojnika. Da bi stvari bolje spoznal, je mons. Hurley dneve od 5. do 11. decembra 1947 prebil v Ljubljani in se srečal z dekani slovenskega goriške nadškofije (dan predtem, 4. decembra 1947, je obiskal dr. Toroša v njegovi rezidenci v Poreču in se seznanil z njegovimi pogledi na reševanje cerkvene organizacije v Istri in v Slovenskem Primorju, v Pazinu pa je obiskal dr. Dragutina Nežića). V Ljubljano je na pogovor povabil enajst duhovnikov z Goriškega in se z vsakim srečal individualno. Slovenska tajna služba je intenzivno spremljala vse dogajanje in že imela pripravljene duhovnike, ki naj bi prevzeli naloge apostolskih administratorjev. Le dan po Hurleyjevem odhodu so imeli dolgo zaslišanje škofa A. Vovka, od katerega so želeli izvedeti za načrte nunciature. »Kar sem pričakoval, se je zgodilo. V četrtek popoldne je nuncij odšel, v petek, 12. decembra, je pa poslovala OZNA. Zjutraj je najprvo poklicala v svoje urade na Karlovški cesti Vencija Snoja, ki o nunciju ni vedel drugega povedati kot to, da je bil tu in da je avto prejšnje popoldne odšel. Še isti dan popoldne je bila OZNA pri meni.« (Vovk 2003, 371) Po pogovorih z duhovniki in s škofom A. Vovkom se je mons. Hurley odločil, da je vsakemu za področje njegove dekanije podelil službo generalnih vikarjev *donec aliter provideatur*. Takšno stanje je trajalo do aprila 1948.

Ko se je dne 31. marca 1948 na poti iz Združenih držav mons. Hurley ustavil v Ljubljani, mu je škof mons. A. Vovk ponovno predstavil nujnost reševanja cerkvene ureditve na Primorskem in duhovno škodo, ki nastaja zaradi odlaganja.

»Komaj sem našel toliko časa, da sem ga zvečer 31. marca lepo prosil, naj vendar pospeši imenovanje apostolskega administratorja ali njegovega namestnika za goriško Primorje, ker me duhovščina preveč v tej zadevi nadleguje in bo duhovna škoda, če ostane pokrajina brez glave. Rekel je: »Moram videti, kakšna tozadevna pošta je v Beogradu,« je zapisal škof Vovk. Po vrnitvi v Beograd je, tudi na podlagi navodil, ki jih je dobil iz Rima, sporočil ustrezne rešitve. (173)

Tako je dne 2. aprila 1948 upravo slovenskega dela goriške nadškofije prevzel novi apostolski administrator, dr. Mihael Toroš (1884–1963), do tedaj upravitelj poreško-puljske škofije (Vovk 2003, 371–372; Kralj 2005, 323–336). Imenovanje je prejel že 7. februarja 1948, ko je bil povabljen v Beograd na nunciature. Ker je bil *regens nuntiaturae* mons. Hurley odsoten, ga je sprejel njegov tajnik Bernard Smith in mu izročil dokument o imenovanju. (Čipić - Rehar 2007, 228) Konzistorialna kongregacija je to imenovanje potrdila dne 28. februarja 1948 (Kralj 2007, 49). Dr. Toroš je bil po volji slovenskim oblastem in je bil pripravljen z njimi sodelovati, tudi tako, da jih je redno obveščal o pošti, ki jo je prejemal od vodja nunciature, in oblastem dajal prednost pred posegi papeževega odposlanca.

Dr. Toroš se je dne 11. oktobra 1947 naselil v Poreču in od tam upravljal tudi goriško apostolsko administraturo. Slabe prometne vezi in druge težave pa so mu po letu in pol dale razumeti, da obema nalogama ne bo kos. Na Goriškem je nameraval imenovati posebnega delegata in pomočnika; za to službo je izbral dr. Iva Juvančiča, ki je zanj dobil soglasje slovenske politike, za katero je bil Juvančič sprejemljiv. Vendar dr. Toroš te zamisli ni uresničil (dr. Juvančič se je preselil v Slovenijo in prevzel druge naloge). Zato je upravitelja beograjske nunciature mons. Hurleyja prosil za posredovanje, da bi bil razrešen dela nalog; dne 10. novembra 1949 mu je vodja nunciature v Beogradu sporočil, naj do 1. decembra 1949 izroči poreško-puljsko škofijo v upravo dr. Dragutinu Nežiću v Pazinu. To se je zgodilo dne 30. novembra 1949. Dr. Toroš je ostal v Poreču, saj na Goriškem ni bilo primerne prostora. S podporo frančiškanskega provincialata iz Ljubljane in slovenskih oblasti je bil za njegove urade adaptiran del prostorov frančiškanskega samostana na Kostanjevici, kamor se je dr. Toroš preselil dne 14. julija 1950. (49–50)

Potem ko je že nekaj časa vodil goriško administraturo in kot sad sodelovanja s tajno službo je dr. Toroš prevzel idejo o organiziranju nove škofije na Primorskem, ki bi vključevala vse Slovence ob zahodni slovenski meji. Pri tem ga je podpirala Udba, zlasti njen načelnik za Goriško, podpolkovnik Kamilo Hilbert. Iz dokumentov tajne službe, ki jih je zbrala T. Griesser - Pečar (2007, 257–258), je razvidno, da je akcijo v ozadju vodila Udba, pri tem pa zelo skrbela, da se ne bi izkazalo, kako je za njeno izvedbo delovalo Cirilmetodijsko društvo. *Regens nuntiaturae* v Beogradu je bil o tem obveščen: dr. Toroš je v tem smislu interveniral dvakrat že v letu 1948, vendar ni dobil nobenega odgovora. Ta načrt so mons. Hurleyju omenili tudi zastopniki društva dne 20. junija 1949, ko so bili v Beogradu in mu izročili posebno spomenico, v kateri so izrazili željo, naj »nacionalnemu zedinjenju /.../ sledi tudi cerkveno teritorialno in organizacijsko«. Da bi v prid ustanovitve nove škofije posredoval pri papežu Piju XII., se je dr. Toroš nameraval odpraviti v Vatikan in je v ta namen slovenske oblasti prosil za potno dovoljenje. V vlogi je ponovno pou-

daril svojo lojalnost do novih oblasti in delo, ki ga je opravljalo duhovniško društvo. Oblast je ustanovitev škofije podpirala, ker se je želela s tem rešiti dveh nasprotnikov, upraviteljev Karla Jamnika in dr. Dragutina Nežića. Prvi škof naj bi postal zaupnik slovenskih oblasti, dr. Toroš.

Ostalo je še odprto vprašanje delov združene tržaško-kopsrke škofije, ki so prišli pod Slovenijo. Takrat je škofijo vodil mons. Antonio Santin (1933–1938: reški škof, 1938–1975: tržaško-koprski škof), ki je bil pri slovenskih oblasteh tudi slabo zapisan zaradi svojega medvojnega delovanja in odnosa do partizanskega gibanja. Po načrtu škofa A. Santina naj bi slovenski del škofije prevzel dr. Jakob Ukmar, dne 22. maja 1947 ga je Sveti sedež imenoval za administratorja tržaško-kopsrke škofije v Jugoslaviji (Kralj 2007, 49), čeprav imenovanje ni bilo objavljeno. Službo naj bi namreč nastopil šele 15. septembra 1947, ko bi stopile v veljavo mirovne pogodbe. Vendar dr. Ukmar svoje službe ni nikoli opravljal zaradi dogodkov v istrskem kraju Lanišče avgusta 1947, kamor je šel kot namestnik škofa Santina birmovat. (Simčič 2006, 135) Sveti sedež je zato imenoval za apostolskega administratorja za jugoslovanski del tržaško-kopsrke škofije dr. Franca Močnika, ki pa je naloge opravljal le kratek čas – do izгона iz Jugoslavije v začetku oktobra 1947. Dr. Močnik je bil že drugi administrator, ki je bil onemogočen pri svojem delu. Zato je dne 21. novembra 1947 mons. Hurley izročil ta del tržaško-kopsrke škofije kot apostolsko administraturo dr. Dragutinu Nežiću (1908–1995), takrat spiritualu v zagrebškem bogoslovnem semenišču, ko sta se srečala v Zagrebu; dr. Nežić je za svoj sedež izbral Pazin.<sup>9</sup> Za rednega apostolskega administratorja tega dela tržaško-kopsrke škofije v Jugoslaviji je konzistorialna kongregacija imenovala dr. Nežića dne 28. februarja 1948. (Vogrin 2007, 19) Službo upravitelja slovenskega dela tržaško-kopsrke škofije je opravljal do 1. aprila 1951, ko mu je sledil mons. Anton Vovk.

## 7. Izredni koraki, ki jih je storil vodja nunciature

Poleg rednih nalog, ki jih je kot posrednik med škofijami na Slovenskem in rimskimi uradi (posredovanje vlog, poročil, prošenj) opravljal mons. Hurley, so škofje ob nekaterih priložnostih prosili za njegovo posebno posredovanje. To so bile izredne zadeve, pri katerih so škofje, ki niso imeli vpliva na pravosodne in politične odločitve, upali, da bo njegova neposredna intervencija pri oblasteh v Beogradu ali posredno prek uradov Svetega sedeža pomagala pri ugodnem razpletu.

Decembra 1945 sta bila v Ljubljani na smrt obsojena katoliška duhovnika Franc Cerkovnik (roj. 1903, župnik v Šentjerneju) in Peter Križaj (roj. 1913, med vojno kaplan pri domobrancih). Ko so slovenske oblasti zavrnilo prošnjo za njuno pomilostitev in je bila konec februarja 1946 obsodba na smrt potrjena, je ljubljanski škofijski ordinariat prosil mons. Hurleyja, da je posredoval pri oblasteh v Beogradu. V resnici je tudi posredoval, toda njegova prošnja je bila zavrnjena. Oba du-

<sup>9</sup> Dr. Dragutin Nežić je škofovsko posvečenje prejel dne 23. julija 1950 v Pazinu. Ko je dobil leta 1949 kot administrator v upravo še poreško-puljsko škofijo, je bila pod njegovo škofovsko oblastjo vsa Istra. Od leta 1960 do leta 1995 je bil poreško-puljski škof. (Dolinar 2001, 247)

hovnika sta bila ubita. Franc Cerkovnik je bil dne 20. marca 1946 ustreljen v Ljubljani, Peter Križaj pa istega dne obešen. (Griesser - Pečar 2005, 7; 103; 109–118; 129; 134)

Duhovnik Leopold Klančar (roj. 1911 – umrl leta 1970), med vojno kaplan v Trebnjem, je bil prav tako septembra 1946 obsojen na smrt. Ljubljanski škofijski ordinariat je prosil mons. Hurleyja, da je posredoval. Klančar je bil pomiloščen in obsojen na dvajset let zopora s prisilnim delom; zaprt je bil osem let. Posredovanje mons. Hurleyja je bilo uspešno. (1997, 106; 2005, 301–306)

Spomladi 1947 so slovenske oblasti načrtovale odvzem državljanstva vsem, ki so deželo zapustili po končani vojni in so od tedaj živeli zunaj državnih meja. Med njimi je v tujino odšlo tudi 223 duhovnikov, od tega 160 škofijskih in 63 redovnih. Vrnilo se jih je 9. Vodstvo Cerkve na Slovenskem je bilo prepričano, da je velik del duhovnikov odšel v tujino zaradi panike, ki je zavladala v prvih dneh maja 1945 in da niso storili ničesar, zaradi česar bi morali pred sodišče. Prosili so mons. Hurleyja, naj prek ustreznih služb Svetega sedeža povabi slovenske duhovnike v tujini, da se vrnejo domov in prevzamejo pastoralno delo na župnijah, ki so bile brez oskrbe. Akcija ni imela uspeha, saj duhovniki novim oblastem niso zaupali.

Nova priložnost za posredovanje na najvišji ravni se je ponudila junija 1949. Dne 28. junija je bil primorski duhovnik Jožko Kragelj na »tolminskem procesu« obsojen na smrt z ustrelitvijo. Vrhovno sodišče je dne 10. avgusta 1949 potrdilo sodbo prvostopenjskega sodišča. (2007, 258–259) Mons. Hurley je zanj interveniral po dveh poteh – kot diplomat s posebnim statusom in prek dr. Mihaela Toroša, ki je bil Kragljev cerkveni predstojnik in hkrati v dobrih odnosih z oblastmi. Kakor je ugotovila T. Griesser - Pečar, je vodja nunciature mons. Hurley dr. Torošu naročil, naj pri slovenski vladi posreduje že 20. julija 1949, ko sta se srečala na Bledu. Ob isti priložnosti naj vladi sporoči: »Apostolska Stolica zasleduje točasno politiko prilagoditve Vladi Slovenije.« (2005, 258) Ko je 29. julija 1949 s tem namenom dr. Toroš želel obiskati predsednika vlade Miha Marinka, ga je zaradi njegove odsotnosti sprejel eden od uradnikov; pri tem se je pokazalo, da je Udba že dobila vest o Hurleyjevem naročilu. Dr. Toroš je dal vedeti, da prihaja kot poštar, »ki se mora do neke mere podrediti nunciju, čeprav je slednji tujec, imperialist in sovražnik FLRJ. Sicer pa da Hurley ni nuncij, temveč samo Regent beograjske nunciature, t.j. upravitelj vatikanske nunciature v Beogradu.«<sup>10</sup> Toroš naj bi posredoval, ker je bil pri vladi dobro zapisan. Mons. Hurley je dal vedeti, da je Sveti sedež zaskrbljen zaradi težav, ki so jih oblasti povzročale Cerkvi v Sloveniji (prepovedano zbiranje prostovoljnih prispevkov, številni montirani sodni postopki in drastično kaznovanje duhovnikov), predvsem pa ga je poleti 1949 vznemirila obsodba treh duhovnikov (Alfonza Jarca, Jožka Kraglja in Viljema Savellija) na smrt.

»Bal se je, da so bile smrtne kazni že izvršene in da bo s tem »otežkočena politika zmernosti, ki jo je vodila do sedaj sv. Stolica«. Vendar takrat sodbe

<sup>10</sup> Poročila o Toroševih pogovorih s predstavniki oblasti hrani Arhiv Slovenije, AS III, I10017985–6; I10017925; I10017897 (2007, 259). Informacije o njegovem posredovanju vsebuje tudi poročilo, ki ga je Toroš poslal državnemu tajništvu pri Svetem sedežu dne 15. maja 1950 (AS III, I10017103–04).

še niso bile izvršene. Uradni datum smrti Savellija in Jarca je bil 10. avgust 1949, vendar danes vemo, da je bil takrat justificiran samo Savelli. Jarc je živel še leta potem v t. i. zaprtem območju. Točen datum njegove smrti je še neznan.« (2007, 259)

Da si je dr. Toroš tudi sam prizadeval za rešitev duhovnika J. Kraglja, ker bi si s tem pridobil večji ugled med primorsko duhovščino, je razvidno iz raznih poročil, ki so jih o njem zapisali delavci Udbe. Po enem od teh poročil naj bi izjavil:

»Med duhovščino bom napravil vse, da bom jaz izpadel kot rešitelj Kraglja, ne pa nuncij fašist. Jaz kot borec za pravo pošteno sodelovanje s socialistično našo domovino Jugoslavijo, kar ne bom uredil osebno bom z okrožnico, v kateri bom pojasnil, da so vrata oblasti odprta vsakemu poštemu in zavednemu Slovencu, ne oziraje se, ali je to duhovnik, ali ne in da naj se duhovniki v bodoče ne spuščajo več na pota, ki jih je hodil belogardist Kragelj.« (259)

Če posredovanje mons. Hurleyja za A. Jarca in V. Savellija ni bilo uspešno, pa je bilo uspešno za J. Kraglja. Prezidij Ljudske republike Slovenije ga je dne 8. septembra 1949 pomilostil na dvajset let zapora s prisilnim delom in na pet let izgube državljskih pravic. Ob tem je pisarna Predsedstva vlade Ljudske republike Slovenije vodju nunciature v Beogradu sporočila, da »način intervencije za imenovanja obsojenca žali dostojanstvo naših državnih predstavnikov ter nasprotuje vsem predpisom diplomatske službe«. Mons. Hurleyju so očitali, da je interveniral prek »poštarja«, to pa so slovenske oblasti razumele, da se ne čuti v Jugoslaviji samo kot akreditirani predstavnik države Vatikan, temveč se ima za »poglavarja cerkvene hierarhije«. Ker je bil po sodbi slovenskih oblasti Kragelj obsojen kot »sovražnik državnega in družbenega reda« po zakonih, ki veljajo v Jugoslaviji za vse državljane, zato

»smatramo Vašo intervencijo za akt vmešavanja v notranje zadeve Ljudske Republike Slovenije, s čemer so kršena načela, ki jih postavlja Organizacija Združenih narodov. To toliko bolj, ker to svojo, z ničemer opravičeno zahtevo o zaščiti obsojenih (Kragelj, Savelli, Jarc) /.../ postavljate kot predpogoj miru med cerkvijo in državo. »Politika zmernosti«, ki naj bi jo po Vaših trditvah vodila Vaša država do sedaj do Ljudske Republike Slovenije pa po našem mnenju ne bo trpela, če bo Vaša ekscelenc v bodoče upoštevala v Ljudski Republiki Sloveniji razen svojih, tudi interese ljudstva.« (2007, 259–260; 2005, 518–519)

## 8. Vprašanje duhovniških društev

Ustanavljanje duhovniških društev, to je, neke vrste stanovskih združenj duhovnikov ali sindikatov, ki bodo pod vplivom političnih oblasti in od njih odvisna, je bila

sestavina odnosa komunističnih partij do katoliške Cerkve v vseh državah, v katerih so komunisti prevzeli oblast (Kolar 2008, 231–256). Govor je o društvu, ki ga je njegov dolgoletni funkcionar I. Camplin imenoval »prekunjeno«, »ker je bilo v svoji korenini pokvarjeno, ustanovljeno s slabim namenom« (2003, 62). V Jugoslaviji je bilo prvo takšno društvo ustanovljeno na začetku leta 1948 v Istri; pobudnik je bil duhovnik Božo Milanović. V Sloveniji je društvo, ki se je najprej imenovalo Inicijativni sekretariat duhovnikov članov Osvobodilne fronte, začelo delovati v letu 1948 (prve ideje o ustanovitvi pa so se pokazale že v jeseni 1947 med duhovniki na Primorskem). Novembra 1948 so začeli izdajati list *Bilten*, pri katerem so imeli vodilno besedo duhovniki, ki so bili na slabem glasu in so živeli v napetostih s cerkvenimi oblastmi. O primernosti člankov za objavo v *Biltenu* je odločala posebna komisija v okviru Osvobodilne fronte. *Bilten* je bil znan, da je širil nauk, ki ni bil v skladu z učenjem Cerkve, po svojih napadih na škofe in na osrednje vodstvo Cerkve in po kritiziranju duhovnikov, ki so bili v sodnih postopkih, zato so duhovniki list slabo sprejeli. Dne 12. aprila 1949 je Sveta koncilska kongregacija *Bilten* prepovedala.<sup>11</sup> Duhovnika Jožeta Lampreta in Antona Bajta je suspendirala *a divinis* (AS, dok. Sove, Lm 0141335). Duhovniki, ki so se zbirali ob listu, so imeli nalogo, da pripravijo uradno ustanovitev svojega združenja, ki se je pozneje imenovalo Cirilmetodijsko društvo slovenskih patriotičnih duhovnikov. Uradno je bilo ustanovljeno dne 20. septembra 1949 v Ljubljani in je začelo izdajati svoje glasilo *Nova pot*. Tako delovanje društva kakor izdajanje glasila je denarno podpirala tajna služba. Delovanja društva in njegovih pravil ni odobrila noben slovenski škof, svojo naklonjenost organiziranju društva pa je pokazal dr. Toroš in je dne 29. julija 1949 potrdil društvena pravila. Torošev že od začetka naklonjeni odnos je pripomogel, da so bili prvi koraki za začetek delovanja društva narejeni prav na ozemlju, ki mu je bilo zaupano v upravo. (Čipić - Rehar 2007, 228–229) Dr. Toroš je tudi postal član društva (izstopil je leta 1954) in je dal vsem duhovnikom v administraturi dovoljenje, da se udeležujejo sestankov, ki jih je skliceval pripravljalni odbor. Preostala dva administratorja na Primorskem (K. Jamnik in dr. D. Nežič) sta se od društva distancirala.

Zadnji dve leti bivanja v Beogradu je mons. Hurley budno spremljal vse dogajanje, povezano z nastajanjem duhovniških društev. V njih je videl zametke ustanavljanja narodne Cerkve in s tem največjo grožnjo cerkveni enotnosti. Na pogostnih potovanjih po Hrvaški in po Sloveniji je škofe spodbujal k pozornosti in k učinkovitemu nastopom proti deljenju duhovščine in proti ustvarjanju možnosti za neke vrste hibridno Cerkev, ki bi jo podpirala država. Edina zaveznika škofov morata biti papež in Sveti sedež in ne politične oblasti. »Ustanovitev narodne Cerkve bi zmedla vernike, zlomila enotnost in vzpostavila nadomestno Katoliško cerkev (*ersatz Catholic church*), s čimer bi spodkopali vatikansko cerkveno oblast za bodoče rodove,« Hurleyjevo stališče povzema Gallagher. (2008, 187)

Koncilska kongregacija je *Bilten* prepovedala dne 12. aprila 1949. Zato je Inicijativni odbor duhovnikov na začetku junija 1949 sklenil, da obišče predstavnik

<sup>11</sup> C. R. Gallagher v svoji razpravi posreduje bralcem nekatere netočne podatke o listu in o društvu. Ustanovljeno naj bi bilo v Mariboru, ustanovil naj bi ga »odpadniški duhovnik« (*maverick priest*) Jože Lampret. Društvo naj bi izdajalo tedensko glasilo *Bilten*, katerega urednik naj bi bil J. Lampret. (2008, 187)



Svetega sedeža v Beogradu in mu izroči promemorijo, ki so jo naslovili »Spomenica katoliških duhovnikov – članov OF g. Mons. Harley-u, diplomatskemu zastopniku Vatikanske države«. <sup>12</sup> Z njo so želeli protestirati proti vmešavanju Svetega sedeža v jugoslovanske notranje zadeve. V spomenici so tudi obsodili vodstvo katoliške Cerkve v Sloveniji in postavili sedem zahtev. Zahtevali so, da Sveti sedež odstavi škofa mons. Gregorija Rožmana z mesta ljubljanskega škofa, ker je narodni izdajalec, ker se je pri begu v tujino pridružil okupatorjem in ker v tujini nastopa proti Jugoslaviji. Zahtevali so, da Sveti sedež imenuje za škofo in upravitelje škofij v Sloveniji duhovnike, ki so uživali zaupanje ljudskih oblasti. Od upraviteljev škofij naj zahteva kaznovanje duhovnikov, ki so se pregrešili proti novi oblasti. V spomenici so zahtevali odpravo kazni proti Jožetu Lampretu in preklic prepovedi *Biltena*. Zahtevali so tudi nadzor nad delovanjem radia Vatikan, ki je po njihovem mnenju o Jugoslaviji širil laži. Od mons. Hurleyja pa so zahtevali, da jih podpre pri njihovem delu. (Bilten 1949a)

Delegacijo je sestavljalo pet duhovnikov: Anton Bajt (predsednik društva), Stan-ko Pavlič, Janko Rojh, urednik *Biltena* Viktor Merc in tajnik verske komisije, Jože Lampret. Mons. Hurley je pokazal osebno in veliko nepopustljivost – to je bil njegov temeljni pristop, ko se je dogovarjal z oblastmi (tako je bilo že pri njegovem delu v Indiji in na Japonskem) – tudi v odnosu do jugoslovanskih oblasti. Odločil se je za posebno metodo (*brilliant move*), s katero je želel razbiti skupno moč skupine. Delegacije ni hotel sprejeti kot celoto, temveč jih je sprejemal posamično, po vrstnem redu, kakor so se podpisali na spomenico. Vsakemu je dal vedeti, da ga je sprejel kot katoliškega duhovnika in ne kot predstavnika stanovsko-političnega združenja. Kakor je razvidno iz poročila o obisku, ki so ga objavili v *Biltenu*, mons. Hurley spomenice ni hotel sprejeti. Prav v boju proti duhovniškemu društvom je mons. Hurley videl svojo zgodovinsko nalogo. Zato je nastopil tako ostro in nepopustljivo. Pri tem je računal na podporo svojih predstojnikov v Vatikanu. V pogovoru z vsakim je poudaril, da je bila Cerkev v Jugoslaviji preganjana, da je policija nadzorovala življenje škofov in duhovnikov in da je v državi vladal strogi enopartijski režim. Očital jim je, da je sestanke duhovnikov, ki so bili simpatizerji Oslobojilne fronte, vodila tajna služba (Udba), da so bolj spoštovali politične kakor cerkvene predstojnike, in drugo. Vsakega je vprašal, ali je član komunistične partije. Več pozornosti je namenil J. Lampretu.

»Hurleyev pogovor z Lampretom je kazal njegova močna sumničenja. Verjel je, da je bil Lampret popolnoma v službi države, da je bil kolovodja duhovniškega združenja in da je bil po vsej verjetnosti komunist. Ko je v Vatikan sporočil svojo obsodbo Lampreta, je Hurley še naprej enačil vero in hrvaški nacionalizem. »Lampret ni dober in bi moral biti izobčen že pred

<sup>12</sup> Spomenica izstopa zaradi nekaterih dejstev. Regenta nunciature ves čas imenuje Harley (podobno je to najti v zapisih slovenskih policijskih organov). Na njegovo službo so gledali kot na službo predstavnika države Vatikan in ne papeža kot vrhovnega predstojnika katoliške Cerkve. Kakor je rečeno v uvodu spomenice, je bila ta spomenica pripravljena v imenu 283 »slovenskih katoliških duhovnikov – članov OF« in na temelju sklepa »seje Iniciativnega sekretariata duhovnikov – članov OF pri Izvršnem odboru Oslobojilne fronte Slovenije«.

dvema letoma,« je pisal Domenicu Tardiniju, »on je izdajalec svoje vere in svojega naroda«. V juliju in avgustu (1949) je duhovniško združenje imelo srečanja po vsej Sloveniji, da so protestirali proti Hurleyevemu ravnanju in da so javno predstavljali svoje zahteve.« (Gallagher 2008, 188)

Po svoji aroganci in z zahtevami je do nuncijskega Hurleyja izstopal Viktor Merc, kateremu je upravitelj nunciature ob koncu pogovora pokazal vrata (Vovk 2003, 297).<sup>13</sup>

Daljšo poročilo o obisku, ki so ga nato objavili v svojem glasilu *Bilten*, so končali z zagotovilom, da bodo nadaljevali svoje delo in da bodo ustanovili svoje lastno društvo (Bilten 1949b). Iz poročila, ki ga je mons. A. Vovk pripravil januarja 1947, še izvemo, da je mons. Hurley duhovnike vprašal: »Koliko članov imate s srcem?« Obiskovalci so molčali.<sup>14</sup> Drugače je pa Sveti sedež vztrajal pri svojih ukrepih, zato je na začetku decembra 1949 koncilski kongregacija zagrozila A. Bajtu, J. Lampretu in V. Mercu z izobčenjem, če ne bodo prenehali objavljati prispevkov v *Biltenu*. Ker niso sprejeli pogojev, so bili vsi trije maja 1950 tudi dejansko izobčeni. Tudi zaradi manjšanja napetosti in zaradi začetka novega obdobja delovanja je po uradni ustanovitvi Cirilmetodijskega društva dne 20. septembra 1949 začela izhajati revija *Nova pot*, ki je nadomestila razvpiti *Bilten*. Neurejenega pravnega položaja treh izobčenih duhovnikov voditelju nunciature mons. Hurleyju ni uspelo spremeniti, saj je poleti 1950 končal službovanje v Beogradu; zadeva je ostala v reševanje odpravniku poslov apostolskega nuncijskega, mons. Silviu Oddiju.

Ob vstopu v leto 1951 se je med slovenskimi duhovniki, predvsem člani duhovniškega društva, veliko govorilo o začetkih pogovorov za sklenitev konkordata med Jugoslavijo in Svetim sedežem. Glavno oviro, da pogovorov ni bilo že prej, je društvo videlo v mons. Hurleyju. Ko je Hurley odšel, so to razumeli kot zmago društva in odstranitev temeljne ovire. Kmalu naj bi odšel tudi odpravnik poslov, mons. Silvio Oddi, v Beograd pa naj bi se vrnil mons. Pietro Sigismondi. (200)

## 9. Vprašanje bogoslovcev in teoloških šol

Do začetka druge svetovne vojne in deloma še med njo so v Jugoslaviji delovale tri teološke fakultete kot članice javnih univerz – katoliška v Ljubljani in v Zagrebu, pravoslavna v Beogradu. Poleg teh treh so obstajale še nekatere škofijske in redovne teološke šole, ki niso bile del javnega izobraževalnega sistema. Po končani vojni se je začel načrten postopek za izločitev Cerkve iz sistema izobraževanja in

<sup>13</sup> Po Vovkovih zapisih se je notranji minister Boris Kraigher zgražal nad takšnim ravnanjem, ki naj bi bilo podobno ravnanju fevdalca, ne pa diplomata ali duhovnika. Če bi bil to storil kateri drug diplomat, tako Kraigher, bi ga bili izgnali, pri nunciju pa so molčali.

<sup>14</sup> To je razvidno iz poročila, ki ga je škof mons. A. Vovk pripravil januarja 1957 in ga poslal svojemu rimskemu delegatu A. Prešernu (Benedik 2005, 396). V delu poročila, v katerem je poročal o duhovniškem združenju, je zapisal, da v ljubljanski škofiji noben duhovnik ni bil član društva s srcem, in dodal: »Z apostolskim nuncijem Hurleyem sva se menila, kaj bi bilo, če bi bile na vse člane CMD poklicane cerkvene kazni. Za ljubljansko škofijo sem mu mogel zatrditi, da bi se vsi duhovniki pokoravali. Še sedaj mirno zatrdim, da bi nepokorneže iz ljubljanske škofije prav lahko preštel na prste ene same roke.«

njenega izrivanje na rob. Postopoma je prevladalo načelo, da Cerkev sme ustanavljati samo šole za pripravo duhovnikov oziroma za izobraževanje duhovniških kandidatov. Tako je določala ustava iz leta 1946. Leta 1949 so bile teološke fakultete izključene iz univerz. Leta 1952 so bile teološke fakultete izključene iz sistema javnega šolstva in so postale zasebne izobraževalne ustanove katoliške Cerkve, nad katerimi so imele nadzor verske komisije. Pravni položaj teoloških šol je narokoval pravni in socialni položaj študentov teologije.

Glede na ohranjeno dokumentacijo je moral mons. Hurley že v letu 1946 reševati dvoje vprašanj o položaju bogoslovcev, ki jih je nanj naslovil ljubljanski generalni vikar mons. Anton Vovk. Pri Kongregaciji za semenišča in univerzitetni študij je posredoval za prehod bogoslovca iz redovne skupnosti med škofijske bogoslovce. Sredi oktobra 1946 pa je papežu Piju XII. izročil prošnjo A. Vovka za dispenzo, »da bi smel bogoslovce posvetiti pred odslužitvijo vojaškega roka. Vovk v dopisu meni, da bodo duhovniki v vojski lažje obvarovali svoj poklic kot bogoslovci, ki so bili pri vojaki izpostavljeni vsem mogočim pritiskom«. (Dolinar 2001, 242)

Mons. Hurley je ves čas delovanja v Jugoslaviji posvečal veliko skrbi obnavljanju katoliškega šolstva, pri tem pa so mu bile v ključno pomoč izkušnje, ki jih je o pomenu katoliškega šolstva imel iz svoje lastne države. Posebej sta mu bili pri srcu veliko in malo semenišče. Ker so bila poslopja, v katerih so delovale te ustanove, po uveljavitvi nove oblasti zasedena – vanje so najprej naselili vojsko –, ni bilo nobene možnosti, da bi delovala. Po pričevanju Stanislava Leniča je Hurley večkrat interveniral pri zvezni in pri slovenski vladi, da bi poslopja vrnili, vendar mu na njegove posege niso niti odgovarjali. (Griesser - Pečar 1997, 106)

Po spominih škofijskega tajnika Stanislava Leniča so za pomoč papeškega predstavnika v Beogradu prosili tudi spomladi 1947, ko je bila v Sloveniji v teku obširna kampanja proti še redkim zasebnim študentskim domovom, ki niso bili v državnih rokah. Redno so se objavljali časopisni članki, ki so zahtevali zaprtje »črnih internatov«. Škofija Ljubljana je v zasilnih prostorih imela še okoli štirideset gojencev nekdanjega malega semenišča. Ker je grozilo, da bodo oblasti zatrle ustanovo, so prosili mons. Hurleyja za posredovanje, ki pa ni bilo uspešno. Začasno malo semenišče je bilo zaprto in škofija je bila za dobro desetletje brez te ustanove.

Dobre povezave z ameriškimi oblastmi in poznanstva z ameriškimi škofi so mons. Hurleyju pomagala, da je lahko za Cerkev na Slovenskem prispeval še kako drugače. Že v letu 1946 je organiziral zbiranje materialne pomoči v hrani in v obleki. Organizator zbiranje je bila ustanova ameriških škofov »War Relief Services of the National Catholic Conference« s sedežem v New Yorku. Pomoč je prihajala na naslov ljubljanskega generalnega vikarja A. Vovka. Vendar so oblasti na pošiljko predpisale izredno visoke dajatve, to pa je postavilo pod vprašaj smiselnost sprejemanja takšne oblike pomoči. A. Vovk se je mons. Hurleyju zahvalil za posredovanje prve pošiljke dne 3. septembra 1946. (Dolinar 2001, 245–246)

## 10. Delovanje Udbe proti voditelju nunciature

Glede na vlogo, ki jo je v zahodnem svetu nova jugoslovanska oblast pripisovala Svetemu sedežu in papežu Piju XII. osebno, zlasti zaradi njegovega ravnanja med drugo svetovno vojno in zaradi obsodbe komunizma, je bil njegov predstavnik v Beogradu deležen velike »pozornosti«<sup>1</sup> tajnih služb. Budno so pazili na to, kdo se je oglašal pri njem. Redno so izvajali nadzor pošte, ki jo je dobival iz raznih delov države. Vsak njegov obisk po škofijah je škofom prinesel nove težke ure, ko so jih agenti OZNE zasliševali o obiskih in pogovorih z vodjem nunciature. Med obtožbami, ki so jih izrekli duhovnikom in jih nato tudi zapirali, so bili pogovori z mons. Hurleyjem in vzdrževanje stikov z zastopnikom Vatikana. Mogoče je reči, da so bile slovenske oblasti do Hurleyjevega ravnanja posebej pozorne, da so budno pazile na vsak njegov korak in hkrati brez upoštevanja temeljnih pravil ravnanja. To so pokazale že ob prihodu mons. Hurleyja v Slovenijo in nato vedno znova. Dne 12. decembra 1947 je v enem od zaslišanj, ko je njegov zasliševalec Milan Venišnik Savinc škofu A. Vovku očital, da ne želi sodelovati z oblastmi in da samo slabša položaj Cerkve v Sloveniji, Vovk rekel:

»Lahko ponovno povem, da je te dni nuncij zopet povedal, da je vlada v Ljubljani tista, ki niti vljudnostnih odnosov s Cerkvijo noče, ko mu pri prvem obisku Ljubljane predsednik vlade Kidrič niti vizitke ni vrnil, dočim je nuncij hitel, da mu jo je takoj po prihodu poslal. V Zagrebu je bila ta vljudnost v redu izmenjana.« (2003, 372)

Zadnje dni marca 1948 se je po krajšem zdravljenju in obisku na Floridi, kjer se je srečal z novim pomožnim škofom, mons. Thomasom Josephom McDonoughom (pomožni škof 1947–1957), prek Ljubljane vračal v Beograd. Ker mu je uspelo, da je škofijo zapustil neopazno, so bile demonstracije proti njemu 1. aprila zastoj. Skupine, ki so ponoči hodile po mestu in okoli škofijske palače, so vpile: »Dol z reakcijo! Dol s papeškimi podrepniki! Dol z vatikansko reakcijo! Dol z Vovkom!« Demonstracije so ponovili še naslednji dan zvečer, 2. aprila, vendar so opazili, da nunciija ni več. (173–174; 407) Za škofa mons. A. Vovka pa je nuncijev obisk prinesel novo vrsto nočnih zaslišanj in groženj.

Na različne načine je tajna policija pomožnega škofa A. Vovka skušala prisiliti, da bi jim poročal o svojih pogovorih z vodjem nunciature. Med drugim so ga dolžili, da je na nunciature pošiljal poročila o stanju Cerkve na Slovenskem, ki jih je nato objavljial radio Vatikan, in s tem črnil jugoslovansko državo. Značilnosti njihovega ravnanja kaže nočno zaslišanje Vovka dne 4. avgusta 1949. Trajalo je od 20.00 do 24.00.

»Ozna: Vi bi nam lahko naredili uslugo in bi se izkazali!

Vovk: V čem neki?

Ozna: Kadar pride nuncij, vzemite njegovo aktovko in jo nam prinesite!

Vovk: Tega ne bom nikdar naredil!

Ozna: Saj vemo, da je jako nezaupljiv, pa nam pomagajte, da jo dobimo mi sami.

Predhodno nam boste razkazali sobo, kjer biva, kadar je pri vas. Potem bo to naša zadeva, da ponoči pridemo v njegovo sobo.

Vovk: To je pa naravnost podlost, nesramnost brez primere! Za kaj takega nisem nikdar in nikjer in za nikogar na razpolago!

Ozna: Ali pa bi skrili enega naših organov za kakšno zaveso, da bo slišal, kaj vi dva z nuncijem govorita?

Vovk: Pri nas nimamo takih zaves! In o tem sploh ne govorim!

Ozna: Zavežite se vsaj to, da nas boste vedno takoj obvestili, kadar nuncij pride!

Vovk: Se ne obvežem. Diplomati imajo svoje pravice kretanja in jaz se v to ne vtikam. Imenujem pa vso to stvar, ki ste jo sedaj izrekli, tako podlo in grdo, da me je sram sploh o njej govoriti!

Ozna: Vas pa tudi resno opominjamo, da o tem nikjer ne črhnete besede. Sicer ...!« (445)

Razumljivo, da slovenskim in jugoslovanskim oblastem ni bilo po volji, če so škofje imeli stike z mons. Hurleyjem in z nunciaturou. Znova in znova so jim to prepovedovali in grozili s sankcijami. Hkrati so ob raznih priložnostih zatrjevali, da bodo o svojem ravnanju sami obveščali nunciaturou, s tem pa so hoteli zanikati potrebnost, da bi to delali škofje.

## 11. Ravnanje slovenskih škofov ob Hurleyjevi smrti

Škof St. Augustina, Florida, nadškof Joseph Patrick Hurley, je umrl dne 30. oktobra 1967. Novico o njegovi smrti so objavili škofijski listi in rajnega priporočili v molitveni spomin. (Okrožnice 1967, 87) Slovenski škofje so Hurleyjevo delo zelo cenili. Pomenil jim je vez s papežem in močno oporo pri odnosih z oblastmi. Škofje so vedeli, da jim je v oporo in da so se lahko obrnili nanj, ko so potrebovali nasvet, kako ravnati v nekem določenem trenutku. Zanj so se zanimali tudi po njegovem odhodu iz Jugoslavije. Mons. Hurley je ohranjal stike s slovenskimi cerkvenimi ustanovami tudi po vrnitvi na Florido. »Pokojni nadškof je bil velik prijatelj in dobitnik slovenskih katoličanov. /.../ Tudi pozneje je ostal s slovenskimi škofi v zvezi in je ohranil veliko spoštovanje do jugoslovanskih škofov in katoličanov. Rad je poudarjal, da so bila njegova duhovniška leta najlepša v Jugoslaviji,« je zapisal list Slovencev v Kanadi, *Božja beseda* (Velik prijatelj 1968, 20). V zgodovino se je zapisal kot podpiratelj takrat nastajajočega slovenskega papeškega zavoda v Rimu. Dne 21. novembra 1959 je v Clevelandu, Ohio, v tamkajšnji stolnici opravil pogrebne molitve za tam umrlega ljubljanskega škofa mons. Gregorija Rožmana; za ta namen je prišel iz Washingtona, District of Columbia, kjer se je dan predtem udeležil posvetitve nove bazilike Marijinega brezmadežnega spočetja. (Kolarič 1977, 682) Svojo bližino slovenski skupnosti in pohvalo rajnemu škofu Rožmanu je nadškof mons. Hurley izrazil v posebni sožalni brzojavki župniku mons. J. Omanu; brzojavko je podpisal tudi nadškofov generalni vikar, mons. John P. McNulty (696).

Med stalnimi očitki, ki so jih oblasti izrekale ob zasliševanjih duhovnikov in škofov, je bilo, da so ravnali po navodilih Vatikana, da so se za vsako malenkost posvetovali z upraviteljem nunciature v Beogradu in da pri sprejemanju odločitev niso imeli nobene osebne samostojnosti. Med zaslišanji je S. Lenič na to odgovarjal: »Da bi nam nuncij dal kaka posebna navodila iz Vatikana, nisem nikdar slišal. Zanimal se je za vse naše življenje, bil vedno na tekočem glede pisanja v časopisih. Mi smo nanj gledali kot na človeka, ki predstavlja in zastopa Cerkev pri centralni vladi in tam lahko posreduje.« (Griesser - Pečar 1997, 179)

## 12. Sklep

Mons. Hurley je bil poslan k jugoslovanskim oblastem in k voditeljem Cerkve v državi. Zato je imel stike predvsem z njimi, manj pa s člani cerkvenih občestev. To tudi ni bilo lahko, čeprav je bil veliko na poti in se je želel s stvarmi seznanjati na samem kraju. Slovenski škofje so zelo cenili njegovo delo in navzočnost. Bil jim je v pomoč, ko so urejali svoje odnose z nestrpnimi državnimi oblastmi. Nanj so se obračali po nasvete, ko so morali reševati vprašanja, povezana z delovanjem cerkvenih ustanov. V njem so videli zaveznika, ki je s svojimi sredstvi lahko pomagal, da so se urejale stvari, ki jih njim samim ne bi uspelo rešiti. Slovenska politika in zlasti tajna služba sta bili zelo zainteresirani za delovanje papeževega predstavnika. Ko so v dolgih nočnih zasliševanjih mučili voditelja ljubljanske škofije, mons. Antona Vovka, so ga redno zasliševali o njegovih stikih z vodjem nunciature in v zvezi z njegovimi potovanji. Njegovo delovanje zaradi nepopustljivosti stališč in zaradi brezpogojne podpore škofom slovenskim političnim oblastem ni bilo po volji. Zato so se zelo trudile, da bi ga onemogočile. Ko je bil odpoklican, so to razumele kot zmago svojih stališč in kot učinkovitost svoje diplomacije. Njegov odhod in nato ukinitvev diplomatskih odnosov s Svetim sedežem sta odprla novo poglavje v ravnanju škofov, ki so bili prepuščeni sami sebi in samovolji diktatorskega režima.

## Kratice

**AP** – Annuario Pontificio.

**AS** – Arhiv Republike Slovenije.

**Bilten** – *Bilten iniciativnega sekretariata duhovnikov članov OF pri IOOF Slovenije.*

**KAL** – Kapiteljski arhiv Ljubljana.

**NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

**NŠAM** – Nadškofijski arhiv Maribor.

**Okrožnice** – Okrožnice ljubljanske škofije/Nadškofijskega ordinariata Ljubljana.

## Reference

### Viri

**Annuario Pontificio.** 1952. Città del Vaticano: Tipografia poliglotta Vaticana.

**AS, dok. Sove,** Lm 0141335.

**A final farewell.** 2005. *The Florida Catholic*, 25. november, A10.

**Bilten.** 1949a. Spomenica katoliških duhovnikov – članov OF g. Mons. Harley-u diplomatskem zastopniku Vatikanske države. 15. julij.

---. 1949b. Delegacija slov. kat. duhovnikov članov OF pri zastopniku vatikanske države. 15. julij.

**Velik prijatelj Slovencev je umrl.** 1968. *Božja beseda* (Toronto), št. 19, 20.

**Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof.** 1971. *Družina*, št. 24–25, 24.

**Mary's Shrine.** 1995. *National Shrine of the Immaculate Conception, Washington, D.C.* Fall/Winter, 4.

**NŠAL 5, Škofijska pisarna, spisi V, fasc. 135** [Nuntiatūra apostolica].

---, **Škofijska pisarna, spisi V, fasc. 71** [stolni kapitelj].

**NŠAL 100, KAL, fasc. 372.**

**NŠAM, Pisarna, leto 1947, št. 1333.**

**NŠAM, Prezid.** spisi, P 1, št. 1158/46.

**Okrožnica** (Ljubljana: Nadškofijski ordinariat). 1946, št. 2 (31. januar), 1.

---. 1967, 87: Nadškof Joseph Patrick Hurley umrl.

**Slovenski poročevalc.** 1947. 7. avgust, 1: Od cerkvenih poglavarjev in duhovnikov ne zahtevamo drugega kot lojalnost do države..

### Literatura

**Ambrožič, Matjaž.** 2006. Prvi stiki med Jugoslavijo in Svetim sedežem. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 2:261–291.

**Benedik, Marko.** 2005. P. Anton Prešeren – delegat škofa Antona Vovka. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 385–404. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Benigar, Aleksa.** 1993. *Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal.* Zagreb: Glas koncila.

**Brunelli, Lucio.** 1995. *Il tenero mastino di Dio: Memorie del Cardinale Silvio Oddi.* Rim: Progetti Museali Editore.

**Camplin, Ivan.** 2003. *Mojih 90 let.* Murska Sobota: Stopinje.

**Ceglar, Ludovik.** 1993. *Nadškof Vovk in njegov čas 1900–1963.* Zv. 1. Celovec: Mohorjeva založba.

**Čipić - Rehar, Marija.** 2007. Odnos Mihaela Toroša do CMD. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 227–238. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Dolinar, France M.** 2001. Katoliška cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945. V: *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000)*, 237–256. Ur. Peter Kvaternik. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2005. Imenovanje in posvečenje Antona Vovka za ljubljanskega škofa. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 59–74. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Gallagher, Charles R.** 2008. *Vatican Secret Diplomacy: Joseph P. Hurley and Pope Pius XII.* New Haven-London: Yale University Press.

**Godeša, Bojan.** 1996. O spomenici katoliške skupine v Osvobodilni fronti papežu Piju XII. aprila 1943. V: *Grafenauerjev zbornik*, 657–663. Ur. Vincenc Rajšp. Ljubljana: ZRC SAZU.

**Griesser - Pečar, Tamara.** 1997. *Stanislav Lenič: Življenjepis iz zapora.* Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva družba.

---. 2005. *Cerkev na zatožni klopi.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 2007. Toroš in »ljudska oblast«. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 253–265. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Kodrič, Smiljana, in Natalija Palac.** 1986. Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa Kralja: *Zgodovina, poslanstvo, življenje.* Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri TEOF.

**Kolar, Bogdan.** 2008. The priestly patriotic associations in the Eastern European countries. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 2:231–256.

**Kolarič, Jakob.** 1977. *Škof Rožman: Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa.* 3. del. Celovec: Družba sv. Mohorja.

**Kopač, Janez.** 1962. Monsignor Oman – zlatomašnik. *Božja beseda* (Toronto), št. 13:16–18.

**Kralj, France.** 1988. s. v. »Srebrnič Josip«. V: *Primorski slovenski biografski leksikon.* Zv. 3. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

---. 2005. Škof Vovk in Cerkev na Primorskem. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 323–336. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2007. Toroševa življenjska pot. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 47–54. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Merlak, Ivan.** 2002. *Za Cerkev in narod: Življenjepis božjega služabnika nadškofa Antona Vovka.* Ljubljana: Družina.

- Natalini, Terzo.** 1994. *I diari del Cardinale Ermengildo Pellegrinetti: 1916–1922*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Režek, Mateja.** 2004. Jugoslavija, Vatikan in Katoliška cerkev (1949–1953). V: *Jugoslavija v hladni vojni / Yugoslavia in the Cold War*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino; Toronto: University of Toronto.
- Roter, Matjaž.** 2003. Življenjska pot škofa Držečnika. V: *Škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978): Ob 100-letnici rojstva in 25-letnici smrti*, 9–33. Ur. Stanko Janežič. Maribor: Slomškova založba.
- Sigismondi, Pietro.** B. I. The Hierarchy of the Catholic Church: Current and Historical Information about its Bishops and Dioceses. [Http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsigi.html](http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsigi.html) (pridobljeno 15. 4. 2017).
- Simčič, Tomaž.** 2006. Jakob Ukmar in birma v Lanišću leta 1947. V: *Ukmarjev simpozij v Rimu*, 135–146. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Škerl, Lojze.** 1981. s. v. »Jamnik Karel«. V: *Primorski slovenski biografski leksikon*. Zv. 1. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Veraja, Fabijan.** 2014. *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj stolici. »Uspomene« u svjetlu dokumenata. Doprinos povijesti katolicizma u Jugoslaviji (1922–1946)*. Rim: Papinski Hrvatski zavod svetog Jeronima.
- Vogrin, Marjan.** 2007. Slovenski apostolski administratorji tržaško-koprske škofije. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 17–30. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Vovk, Anton.** 2003. *V spomin in opomin: Osebni zapisi škofa Antona Vovka od 1945 do 1953*. Ur. Blaž Otrin. Ljubljana: Družina.



Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,39–52

UDK: 272-722.5:377(497.4Ljubljana)“1914/1918“

Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 4/2017

*Miha Šimac*

## Ljubljansko semenišče med veliko vojno

*Povzetek:* Leta 1914 so v ljubljanski stolnici posvetili dvanajst bogoslovcev. Nekaj tednov po njihovi posvetitvi je izbruhnila velika vojna, ki je vplivala tudi na življenje in delo semeniščnikov. Čeprav so bili po vojnem zakonu oproščeni vojaške službe, pa so se v Ljubljani po svojih močeh trudili vključiti v službo domovine in se zlasti izkazali kot sanitetni strežniki. Zaradi dolgotrajne vojne in vedno novih vpoklicev vse mlajših letnikov v vojaško službo je ljubljanskega škofa skrbelo za duhovniški naraščaj in za število na novo vpisanih v bogoslovje. Kljub vojnemu razpoloženju in težavam s preskrbo pa je semenišče delovalo vso vojno in bilo pripravljeno celo ponuditi svoje prostore italijanskim bogoslovcem, če bi se vojna v akademskem letu 1918–1919 še nadaljevala. Leta 1918, s koncem vojne in ob razpadu monarhije, so se s front vračali vojaki in v ljubljansko semenišče je takrat vstopilo kar triinpetdeset fantov. Skrb škofa Jegliča glede novih duhovnih poklicev se je – vsaj v tistem času – razblinila.

*Ključne besede:* prva svetovna vojna, ljubljansko bogoslovje, naborniki, vojaške bolnišnice, vojni ujetniki

### *Abstract:* The Ljubljana Seminary During the Great War

In 1914, 12 theologians were ordained in the Ljubljana Cathedral. Just a few weeks following the ceremony the Great War broke out, which also influenced the life and work of the seminarians. Even though they were exempt from military service under the war law, seminarians in Ljubljana tried to offer their service to the motherland as best as they could and thus especially distinguished themselves as medical hospital attendants. Due to the long duration of the war and continuous enlistment of ever younger men into military service, Ljubljana's bishop was worried about the coming generations of priests as well as the number of those newly enrolled in the seminary. Despite the atmosphere of war and problems concerning provisions, the Ljubljana seminary operated all throughout the war and was even willing to offer its premises to Italian seminarians if the war were to continue into the academic year 1918/1919. In 1918, when the war ended and the monarchy was dissolved, soldiers started returning from the fronts and 53 men entered the Ljubljana seminary at that time. Thus, the anguish of Bishop Jeglič concerning new vocations – for the time being at least – was alleviated.

*Key words:* World War One, Ljubljana theological seminary, recruits, military hospitals, prisoners of war

## 1. Uvod

---

»Bogoslovski seminarji in vojska. Na bogoslovskih zavodih je število bogoslovcev v prvem letniku vsled vojske tako-le omejeno: V Brixenu je samo 12 poslušalcev, preje 30; v Brnu jih je letos 19, preje 28; v Čeških Budejevicah 18, preje 25; v Celovcu niti ni bil odprt prvi letnik, ki šteje sicer 15 slušateljev; v Litomericah 14, preje 25; v Lincu je moralo 10 kandidatov prvega letnika odriniti na bojno polje, jeseni leta 1916 sme biti sprejetih namesto 24 samo 6 bogoslovcev; v Pragi 27, preje 42; v Solnogradu 3, preje 15; v Gradcu šteje prvi letnik dva bogoslovca namesto 36 priglasiženih, ki stojijo na bojišču; na Dunaju 10, preje 30; v Vratislavi 2 bogoslovca namesto 15 navadnih.«

Tako je junija 1916 o vprašanju semeniščnikov poročal *Slovenec* (21. 6. 1916, 5). Omenjeni prispevek kar sam po sebi odpira naslednje vprašanje: Kakšna je bila med prvo svetovno vojno usoda ljubljanskega semenišča? Kako je delovalo in kolikšno je bilo število bogoslovcev v vojnih letih?

V začetku julija 1914, natančneje 5. julija, so po vseh cerkvah oznanili novomašnike in jih vernikom še posebej priporočali v molitev, s katero bi okrepili upanje in željo, da bodo novi pastirji tudi pravi »duhovniki po Srcu Gospodovem«. V Škofijem listu (1914, VI, 75) piše, da je bilo 16. julija omenjenega leta v mašnike posvečenih dvanajst bogoslovcev; od tega so bili štirje iz četrtega letnika, drugi pa so mašniško posvečenje prejeli že v tretjem letniku. Toda nad tem veseljem novomašnikov in ljudstva so že viseli temni in zlovešči oblaki usodnih dogodkov. Dne 28. junija 1914 so v Sarajevu odjeknili strelji, ki niso obetali nič dobrega. Krogli sta zahtevali življenji avstrijskega prestolonaslednika nadvojvoda Franca Ferdinanda in njegove žene Sofije. Zdelo se je, da je z njima preminil tudi resda varljivi evropski mir. Že dvanajst dni po posvetitvi novomašnikov je habsburška monarhija Srbiji napovedala vojno. Po vsej Evropi so pod bojne prapore hiteli možje in fantje. Zajela jih je mobilizacija in vojna, ki je tistega poletja zdvijala prek velikega dela Evrope, se je dotaknila tudi ljubljanskega bogoslovja.

## 2. Bogoslovci v vojaški sanitetni službi

---

»Kandidate duhovskega stanu vsake zakonito priznane cerkve in verske družbe je, če so ob času nabora v tem razmerju in se potrdé, na njihovo prošnjo nameniti za nadomestno rezervo. Da morejo nadaljevati bogoslovne nauke, so v miru in v vojni oproščeni vsake prezentne službe, prve vojaške izučbe, obdobjih (službenih) vaj in kontrolnih zborov. Enaka ugodnost se priznava razen tega: a) tistim, ki se preden nastopijo prezentno službo, posvetijo bogoslovnim naukom ali so postali novici duhovskega reda ter b) tistim, ki vstopijo po dovršeni prezentni službi v bogoslovne nauke ali jih nadaljujejo in se hočejo posvetiti duhovskemu stanu.« (Državni zakonik za kraljevine in dežele: Zakon z dne 5. julija 1912, s katerim se uvaja nov vojni zakon, 422)

Vojni zakon iz leta 1912 je, kakor že v poprejšnjih zakonikih, v 29. členu tako opredeljeval status bogoslovcev v očeh vojaških oblasti. Po tem členu so bili torej oproščeni vojaščine vsi tisti, ki so se že posvetili teološkemu študiju, oziroma tisti, ki so v času vojne nevarnosti že bili v bogoslovju. Zakon je nadalje opredeljeval tudi vprašanje duhovnikov in zanje je veljalo, da se prestavijo v nadomestno rezervo deželne brambe. Pomenilo je, da so bili oproščeni vpoklica v aktivno vojaško službo, ob morebitnem pomanjkanju vojaške duhovščine pa so jih – kot nadomestne rezerviste – vojaške oblasti lahko aktivirale in jih kot vojaške kurate poslale tja, kjer se je pokazala potreba. (Plut 2002, 61)

Bogoslovcem po tem zakonu torej ni bilo treba služiti v vojaških vrstah. Kljub temu pa so bili pozvani, da po svojih močeh pomagajo vojaštvu. Med drugim je bilo tu mišljeno, da bi bogoslovci delovali kot bolniški strežniki v bolnišnicah. O teh aktivnostih so vojaške oblasti razmišljale že pred vojno. Tako je bil 12. julija 1910 tudi na ljubljanskega kneza in škofa Antona Bonaventura Jegliča naslovljen strogo zaupen dopis deželnega predsedstva za Kranjsko. V njem so želeli izvedeti, kakšno stališče zavzema škofijski ordinariat glede odloka Ministrstva za uk in boğočastje z dne 4. julija omenjenega leta. Z njim so vojnemu ministrstvu predlagali, da bi ob morebitni vojni in s tem povečani potrebi po bolniških strežnikih za to službo uporabili tudi bogoslovce. Samoumevno je bilo, da bi bogoslovci prišli v poštev le za delo v stabilnih sanitetnih ustanovah v večjih garnizijskih mestih. Vendar pa bi jih morali za nego bolnikov izšolati že v obdobju miru; pri tem bi jim vojaška uprava zagotovila vso možno pomoč. V dopisu so še posebej izpostavili, naj knezoškof vzame v poštev tudi to, da so v drugih deželah študentje teologije ob morebitni vojni dolžni opravljati bolniško strežbo, in pri tem pripomnili, da bi bilo vredno pretehtati, ali bi posebna zakonska odločba, ki bi urejala to vprašanje, lahko našla mesto tudi v obrambnem zakonu monarhije. (NŠAL, Zapuščina škofa Jegliča, š. 8, ovoj 1910, Streng vertraulich!) Kakor kaže, je bilo stališče škofa pozitivno, saj so se pozneje bogoslovci dejansko izobraževali tudi za to službo. To nekako potrjuje tudi časopisna notica iz vojnega časa, v kateri med drugim piše, da oblasti računajo na bogoslovce, zlasti na tiste, »kateri so se zadnja leta pod vodstvom zdravnikov vadili v bolniški strežbi«. (IG, 15. 10. 1914, 1) V dnevniku Evgena Lampeta (1874–1918) piše, da naj bi bilo štiriintrideset bogoslovcev vpoklicanih v sanitetno službo že 6. septembra 1914 (Ambrožič 2007, 234). Iz semeniške kronike pa je moč razbrati, da so svoje delo začeli šele dan pozneje. Večina teh bogoslovcev je delovala v ljubljanskih rezervnih bolnišnicah, predvsem v Mladiki in liceju, nekaj bogoslovcev pa je krajši čas opravljalo sanitetno službo tudi v Celju (Kronika ljubljanskega semenišča za l. 1914/1915). Tam je deloval tudi semeniščnik Andrej Stare, ki je ob povratku v Ljubljano naslovil prošnjo na ordinariat:

»Podpisani ponižno prosim, da vzame prečastiti kn. šk. ordinariat na znanje, da ne morem z 8. oktobrom nastopiti strežniške službe v rezervni bolnici v Ljubljani, ker sem se pri enakem opravilu v Celju zelo prehladil in je nevarno, da se mi stara pljučna bolezen ponovi. Vsled teh razmer prosim in upam, da me prečastiti kn. šk. ordinariat opraviči.« (NŠAL 32, š. 34, ovoj 1914, Stare)

Delo samo po sebi torej ni bilo lahko. Upali so tudi, da bodo s 1. oktobrom 1914 znova začeli študirati, saj se je študijsko leto vedno začelo s 1. oktobrom. Toda ni bilo tako: predavanja so se začela z zamudo, krivda za to pa je bila v nujnih popravilih semenišča. Prav tako je bilo jasno, da vojaška oblast spričo razmer in takratnih potreb ni mogla takoj odpustiti tistih bogoslovcev, ki so se znašli v bolnišnicah kot sanitetni strežniki. (š. 35, ovoj 1914, An das Kommando) Škof Jeglič je tako še 23. oktobra 1914 zabeležil, da so se predavanja začela le za prvi in za četrti letnik, drugi pa so bili še aktivno vključeni v strežniško oskrbo ranjencev in obolelih (JD, 23. 10. 1914).

Na splošno se zdi, da so bili bogoslovci pri obolelih in ranjenih vojaki precej priljubljeni. Na to napeljuje predvsem prispevek, ki ga je objavil *Slovenec* dne 31. oktobra 1914 (2):

»Ljubljanski bogoslovci, strežniki ranjencev, ki so bili nastanjeni v rezervni bolnici v poslopju Mladike in liceja, dobivajo dan na dan od njih zahvalna sporočila. Med drugimi so došli zadnji čas ti-le pozdravi: 5. okt. — Kunas, p. Hosterschlag. — [...] s tem se Vam najvljudneje zahvaljujem. Moja rana se, hvala Bogu, vsak dan boljša. Sedaj imam štiri tedne dopusta. Zahvaljujem se Vam še enkrat prav prisrčno za ljubeznivo postrežbo, ki sta mi jo izkazovali daleč od ljubljene domovine. Srčno pozdravljam Vas in Vaše tovariše Ivan Vinzenz, kakor tudi moji starši, bratje in sestre. /... / 9. okt. — Oberndorf pri Solnogradu. — Naznanjam Vam, da sem že doma in da sem dobil tri tedne dopusta. Zahvaljujem se Vam zopet in zopet za Vašo postrežbo. Alojzij Fleischmann. /... / 21. in 22. okt. Jičin. — ... doma sem že tri dni in mi je prav dobro. Bolečin nimam posebno velikih. Kako se Vam godi? Kaj je novega v Ljubljani? Lepo Vas pozdravlja Stanislav Roder, enoletni prostovoljec.«

Iz opisanega bi bilo mogoče sklepati, da delo bogoslovcev ni bilo pretežko in da so imeli dobro zaslombo tudi pri vojaških zdravnikih. A Lampetovi dnevniški zapiski pričajo, da to le ni bilo povsem res. Vojaški zdravnik in poveljnik licejske bolnišnice, dr. Mathias Slavik, naj bi surovo ravnal z ranjenci, nad njegovim ravnanjem so negodovali tudi bogoslovci, ki so tam stregli, češ da imajo slabo hrano in da z njimi slabo ravna. Po Lampetovih navedbah so dr. Slavika zaradi vseh pritožb celo prestavili na fronto. (Ambrožič 2007, 330) Očitno pa – kljub vsem pritožbam – te prestavitve vendarle ni bilo in je omenjeni doktor še dalje opravljal svojo službo v Ljubljani. To potrjujeta tako dopis dr. Slavika na škofijski ordinariat kakor tudi vojna kronika. Dopis je dr. Slavik kot bolnišnični poveljnik poslal na ordinariat dne 9. novembra 1914 in – presenetljivo – v njem je prav posebno pohvalil delo bogoslovcev v svoji sanitetni ustanovi. (NŠAL/ŠAL, Vojne zadeve, š. 313, št. 5568) Omenjena pohvala je bila napisana le dan po tem, ko so bili bogoslovci odpuščeni iz sanitetne službe. Vprašanje iskrenosti te pohvale je tako v luči omenjenih Lampetovih dnevniških zapisov vsekakor vprašljivo.

Kot zanimivost je treba omeniti še, da semeniščniki tega dela niso opravljali povsem zastonj. Vojaške oblasti so jim namreč namenile ustrezno finančno nadomestilo. Zato so ob koncu njihove sanitetne službe vodstvu semenišča posredo-

vali vse potrebne podatke o številu bogoslovcev in temu priložili še izkaz, kolikšno plačilo prejmejo bogoslovci, ki so od 7. septembra do 8. novembra 1914 stregli ranjencem. Na seznamu najdemo imena osemindesetih semeniščnikov, ki so v tem času opravljali službo bolniških strežnikov. Za vsak dan službe so fantje prejeli dnevnicu v višini štirih kron. Nekateri, na primer Anton Dolinar, Peter Flajnik in Franc Frakelj, so kot strežniki delovali vseh triinšestdeset dni, nekateri pa manj, temu primerno je bilo potem tudi plačilo. Najmanj časa so to službo opravljali bogoslovci Matija Jager (11 dni), Naglič Karl (10 dni) in Pirkovič Janez (6 dni). (NŠAL 32, š. 35, ovoj 1914, Verzeichnis über den an die als Krankenpfleger)

Po prvih novembrskih dneh so se bogoslovci znova lahko posvetili svojemu študiju. Iz katalogov slušateljev se razbere takratni študijski program:<sup>1</sup>

1. v prvem letniku so študentje poslušali predavanja iz fundamentalne teologije, iz filozofije (Tomaž Akvinski), iz biblične splošne hermenevtike, iz hebrejščine, iz uvoda in eksegeze Stare zaveze;

2. v drugem letniku so jim predavali dogmatično teologijo, eksegezo in uvod v Novo zavezo, eksegezo evangelijev, katekizem in filozofijo;

3. v tretjem letniku so študentje poslušali predavanja iz moralne teologije, iz cerkvene zgodovine, iz katekizma in iz cerkvene umetnosti;

4. v četrtem letniku so izpite opravljali iz pastoralne teologije, iz cerkvenega prava, iz pedagogike, iz katehetike, iz cerkvene umetnosti in iz sociologije. (š. 35, ovoj 1914)

Predavanja so potekala v latinskem jeziku, to pa je včasih znalo povzročiti pri duhovniških kandidatih tudi manjše neprijetnosti; posebno pri tistih, ki latinščine dotlej niso imeli oziroma vsaj ne v zadostni meri.

Seveda pa ob tem svojem študiju niso pozabili slediti svetovnim dogodkom in poročilom z bojišč, ki so z vsakim dnem posebej po svoje krojili tudi življenje v Ljubljani. V jeseni tega leta so se v Ljubljani znašli tudi poljski ranjenci, kakor je zapisal knjižničar Slovenske knjižnice ljubljanskih bogoslovcev. Ti ranjenci so se obrnili s prošnjami za poljske knjige in berila na prebivalstvo mesta in tako tudi na semenišče. Na pobudo vodja semenišča je bilo predlagano, da se jim izroči nekaj poljskih knjig, vendar so morali po pravilih knjižnice v takšnem primeru sklicati občni zbor, ki je o tem moral razpravljati. Tako se je tudi res zgodilo in dne 20. novembra so na izrednem občnem zboru med drugim izpostavili, da mora knjižnica pokazati »v teh težkih časih svoj patriotizem« in pomagati ranjencem. Tako so enoglasno sklenili, da se ranjencem podari nekaj poljskih knjig, poleg teh pa so jim poslali še nekaj periodičnega tiska; tisto, s čimer je njihova knjižnica takrat razpolagala. Zanimivo je prebrati, da so bili takrat v bogoslovju naročeni tudi na posamezne poljske revije, saj so na tej seji posebej izpostavili, da bodo, denimo, podarili vse letnike *Przegleda Polskega*. (š. 79, I. občni (izredni) zbor, dne 20. novembra 1914) Sklepali bi lahko, da podobnih odzivov, pa najbrž tudi drugačnih pobud, s katerimi so skušali lajšati gorje vsem pomoči potrebnim, med bogoslovci ni manjkalo.

<sup>1</sup> Podrobneje o teološkem študiju na Slovenskem v obravnavanem obdobju: Ambrožič 2010.

### 3. Nadaljnje aktivnosti semeniščnikov

Na političnem parketu se je avstrijskim diplomatom vse bolj drobila že tako krhka nevtralnost sosednje Italije. Jeglič je že marca 1915 v svoj dnevnik naravnost zapisal, da so se bali Italije in nove vojne napovedi (JD, 4. 3. 1915). Ni se motil, že 23. maja 1915 je italijanski kralj habsburški monarhiji napovedal vojno. Bojno polje, ki se je še včeraj zdelo zelo daleč, se je tako znašlo na slovenskih tleh. Ljubljana je bila v tem času polna beguncev iz primorskih krajev.

Tudi za goriške bogoslovce se je začela trnova pot. Že ob izbruhu prve svetovne vojne, v avgustu 1914, so Centralno bogoslovno semenišče zasedli pripadniki Rdečega križa in tam postavili vojaško bolnišnico. Bogoslovci in profesorji so se tako morali izseliti in se nastaniti v preurejeno vilo Boeckmann, ki je stala blizu malega semenišča. Ob vse večjih italijanskih grožnjah so to nevarnost najbolj občutili prav goriški bogoslovci. Tako so pouk končali že 20. maja 1915, le nekaj dni pred začetkom spopadov na soškem bojišču, bolnišnica Rdečega križa v Centralnem semenišču pa je kaj kmalu postala tarča obstreljevanj. Ob koncu poletja se je nadškof Frančišek Borgija Sedej obrnil na ljubljanskega knezoškofa Jegliča za pomoč pri namestitvi goriških bogoslovcev, saj jim je bilo šolanje na Goriškem zaradi vojne onemogočeno. Jeseni 1915 je goriško Centralno semenišče tako nadaljevalo delo v stiškem samostanu, kjer se je nato naselil tudi nadškof Sedej. Tržaško-koprski škof Karlin pa je svoje bogoslovce poslal v Ljubljano.<sup>2</sup>

Ob tej novi vojni nevarnosti je ljubljanski ordinariat dne 17. junija 1915 dal zanimivo posebno navodilo za bogoslovce:

»V zaupanju na božjo pomoč in na našo hrabro armado se trdno nadejam, da bo mogoče bogoslovcem doma mirno preživeti počitnice. V slučaju kake neposredne nevarnosti pred sovražnikom naj bogoslovci hite proti Ljubljani in naj se oglase pri ordinariatu. Na pot naj vzamejo nekoliko hrane, da jim bo potovanje lažje. O tem nasvetu naj pa bogoslovci strogo molče, da ne bodo ljudje tega previdnega nasveta napačno razlagali. Prečastito vodstvo naj o tem bogoslovce obvesti, preden odidejo na počitnice.« (NŠAL 32, š. 36, ovoj 1915, 17. 6. 1915)

Tistega poletja 1915 pa so na počitnice odšli le redki; predvsem tisti, za katere so domači posebej prosili; k temu jih je navedlo predvsem pomanjkanje delovnih rok na kmetijah, saj je veliko mož in sinov služilo v vojski. Med takšnimi prosilci se je tako znašel tudi oče bogoslovca prvoletnika Antona Pavliča, ki je bil doma s Prtovča v občini Selca. Oče je bil bolehen in ni zmozel sam opraviti vseh del na razsežni hribovski kmetiji, njegov brat pa je bil mobiliziran in vpoklican v vojsko. Tako je bil poleg mame in sestre edini, ki bi lahko še pomagal na domačiji, bogoslovec Anton. Svojo prošnjo je oče še podkrepil s priporočilom vaškega župana, zanj pa je prosil tudi tamkajšnji župnik. (š. 36, ovoj 1915)

Drugače pa so bogoslovci večinoma ostali v Ljubljani. Časi so bili preresni in tega so se zavedali tudi sami. Tako so ob začetku počitnic v pismu, naslovljenem na

<sup>2</sup> Podrobneje o goriških bogoslovcih in o šolanju med vojno: Podbersič 2005.

ordinariat, izpostavili svojo pripravljenost za delo v sanitetni službi: »Resni čas, patriotična dolžnost in ljubezen do bližnjega nam vелеvajo, da se za slučaj vpoklica v sanitetno službo, v pokorni vdanosti damo preč. kn.šk. ordinariatu na razpolago.« (NŠAL, Vojne zadeve, š. 313, št. 4053) Ordinariat je pismo vzel resno in že 6. julija posebej za bolnišnico v Zavodu sv. Stanislava vpoklical bogoslovce (š. 313, št. 2600). Po mnenju vojaškega vodstva so se dodeljeni bogoslovci v zavodski bolnici s svojim delom med poletnimi počitnicami zelo izkazali, saj jih je vodja vojaške bolnišnice dr. Benedik v posebnem dnevnem povelju izrecno pohvalil:

»Na pobudo častitega knezoškofijskega ordinariata se je v zadnjem času prijavilo k prostovoljni oskrbi bolnikov v tukajšnji zasilni bolnišnici več teologov, ki so z razumevanjem in predanostjo opravljali svoje delo. Podpisano poveljstvo izreka častitemu knezoškofijskemu ordinariatu iskreno zahvalo za posredovanje tako predanih bolničarjev in prosi, da se vsem udeleženiim gospodom izreče zahvalo in priznanje za njihovo odlično opravljeno delo.« (š. 313, št. 4053)

#### 4. Skrbi škofa Jegliča in socialni program

Ob vseh aktivnostih in ob pohvalah, ki so prihajale na račun zgledega dela bogoslovcev, pa knezoškof Jeglič še zdaleč ni bil miren. Bojazen nad tem, da bo bogoslovcev vsako leto manj, to pa bi se dolgoročno poznalo tudi v pastoralnem delu, ga je najbrž privedla do tega, da je že dne 25. junija 1915 zapisal:

»Dne 22. v torek sem ordiniral 23 naših bogoslovcev in 3 frančiškane; 2 kapucinoma in enemu salezijancu sem podelil subdijakonat. Hvala Bogu, da imamo bogoslovce nad numerum fixum: ker letos na jesen pač ne vemo, ali jih bomo kaj dobili: saj so skoraj vse k vojakom pobrali. Iz zavoda je ostal samo en osmošolec radi slabotnosti, sedmošolci so ostali trije, šestošolcev je ostalo 15. Kaj bo? Vsi ne pridejo nazaj, nekaj jih bo pa tudi poklic izgubilo.« (JD, 25. 6. 1915)

Škof si torej ni zatiskal oči nad takratnim stanjem, zato je ob tem razmišljal, kako bi vse svoje mlade bogoslovce čimbolj pripravil tudi za socialno delo, saj se je to med vojno še posebno pokazalo za koristno. V svoj dnevnik je dne 16. januarja 1916 med drugim zapisal:

»Za bogoslovce 4. leta, morda tudi tretjega leta, bom vpeljal praktična predavanja o raznih naših organizacijah. Dogovoril sem se z gospodi, ki po organizacijah delujejo o programu. Točno se bo obrazložilo, kako se posamezna društva ustanove, kako vodijo, česa se je treba varovati, zakaj so potrebna etc. Sodelovali bodo gg: kanonik Gruden, kanonik Lampe, ravnatelj Traven in Jovan, spiritual Stroj, župnika Skubic in Zabret; morda tudi prof. Krek. Načrt sem poslal prof. Alešu, ki naj bi vse to v mojem imenu vodil. Ker sem ga prosil, je tudi on glavni načrt zarisal in zasnoval. Ko se dogovoriva, se bo koj delo začelo.«

V zapuščini škofa Jegliča je mogoče najti tudi omenjeni program, po katerem bi socialni pouk v semenišču potekal v več skupinah. Prva skupina bi obravnavala izobraževalna društva, med katera bi sodili tudi pododdelki, na primer za telovadbo, za večkratno prejemanje svetih zakramentov, za Marijino družbo, za apostolstvo mož itd. Druga skupina bi obravnavala gospodarske organizacije, kakor so hranilnice in posojilnice, zadruga in združne zveze, gospodinjske šole, in knjigovodstvo. V tretji skupini bi se slušatelji seznanili z delavskimi organizacijami in z njihovimi društvi, s krščansko socialno zvezo, s strokovnimi društvi. Znotraj tega bi na poučnih tečajih in predavanjih spoznavali delavsko izobrazbo. Četrta skupina bi bila namenjena spoznavanju političnih organizacij, društev, izobrazbe zaupnikov, časopisov in sodelovanja duhovnikov z njimi, z organizacijami agitacij pri volitvah itd. Peta skupina pa bi bogoslovcem predstavila vse preostale organizacije, med njimi Vincencijevo družbo in njen patronat, kako je z vojaškimi novinci in s tretjim redom sv. Frančiška. Škof Jeglič je ob tem zapisal: »Vsa tvarina bi se obravnavala v dveh letih. Poslušali bi bogoslovci tretjega in četrtega letnika obvezno.« Škof je ob tem še dodal: glavni namen tega programa bi bil, da bi v bogoslovcih vzbudil veselje do vsestranskega dela. (NŠAL, Zapuščina škofa Jegliča, š. 8, Program za socialni pouk v semenišču 1916) Čeprav dobronameran, pa je bil omenjeni program spričo vojnih razmer in vse večje vsakodnevne druginje in pomanjkanja morda nekoliko preveč optimistično zastavljen.

## 5. O številu ljubljanskih bogoslovcev

Vsi programi in načrti bi ne koristili kaj dosti, če v bogoslovnem semenišču ne bi bilo dovolj fantov, ki bi se radi posvetili duhovniškemu stanu. Za bogoslovje v Ljubljani je bil predpisan *numerus fixus*, še veliko večja težava pa sta bili vojna in vojaška obveznost. Oblasti so namreč, kakor je razbrati že iz zapisov škofa Jegliča, vse bolj in bolj posegale po mlajših letnikih, to pa je pomenilo, da je bilo pod orožje vpoklicanih veliko fantov, ki so končevali srednješolsko izobraževanje in bi se morda odločili za bogoslovje. Težko je ugotoviti, koliko takšnih fantov je ostalo na bojnih poljanah, zato pa je nekoliko lažje poiskati informacije o številu bogoslovcev v ljubljanskem semenišču med prvo svetovno vojno. Za ilustracijo oziroma primerjavo je na voljo tudi pregled nad slušatelji v akademskem letu tik pred izbruhom prve svetovne vojne. Po seznamih slušateljev je tako moč sestaviti naslednjo okvirno sliko (NŠAL 32, š. 76, Katalog slušateljev 1913/1914–1917/1918):

I. letnik	32
II. letnik	24
III. letnik	23
IV. letnik	12

**Tabela 1:** Seznam slušateljev leta 1913/1914



I. letnik	21	/
II. letnik	29	/
III. letnik	23	+1 eksternist
IV. letnik	22	+2 cleri regularis

**Tabela 2:** *Seznam slušateljev leta 1914/1915*

I. letnik	9	+ 6 iz tržaške škofije
II. letnik	20	+ 9 iz tržaške škofije
III. letnik	27+11	+ 9 iz tržaške škofije
IV. letnik	22+12	+ 5 iz tržaške škofije

**Tabela 3:** *Seznam slušateljev leta 1915/1916*

I. letnik	6	
II. letnik	8	
III. letnik	21	+ 8 iz tržaške škofije +2 cleri regularis
IV. letnik	26	+ 7 iz tržaške škofije + 1 iz nemškega viteškega reda

**Tabela 4:** *Seznam slušateljev leta 1916/1917*

I. letnik	8	+ 1 iz goriške nadškofije + 1 iz poreško-puljske škofije
II. letnik	6	/
III. letnik	8	+ 2 cleri regularis
IV. letnik	20	+ 3 cleri regularis

**Tabela 5:** *Seznam slušateljev leta 1917/1918*

Iz tabel je razvidno, da se je število bogoslovcev v Ljubljani v posameznih študijskih letih precej spreminjalo. Zanimiv je tudi podatek, da so v ljubljanskem semenišču študirali nekateri redovni (frančiškanski) duhovniški kandidati, posebno še, ker je bilo zanje značilno, da so večinoma izpite opravljali v domačem bogoslovju. Tako so, denimo, v letu 1916 frančiškani v domačem bogoslovju Province sv. Križa po dogovoru opravljali izpite doma, in to 26. februarja, 4. marca ter 1. in 8. julija. Podobni dogovori za opravljanje izpitov so se dogajali tudi prej in pozneje. (NŠAL, ŠAL V., Bogoslovno učilišče – domače 1885–1930, š. 15) Prav tako pa je nekoliko presenetljiv podatek, da je leta 1916/1917 v Ljubljani študiral član nemškega viteškega reda; to je bil p. Remigius Jereb, doma iz Spodnjih Vodal, župnija Sveta Trojica v Tržišču (NŠAL 32, š. 76, Katalog slušateljev 1916/1917).

Vzrokov za to, da se je število bogoslovcev spreminjalo, je več: nekateri so prišli od drugod, spet drugi so umrli, nekateri pa so iz bogoslovja izstopili. Tako je dne 16. novembra 1914 iz semenišča izstopil bogoslovec drugega letnika, Frančišek Valjavec (AS 33, fasc. 29–25, ovoj 1914, št. 5937), prav tako dne 31. decembra 1915 bogoslovec četrtega letnika, Anton Pečnik (fasc. 29–25, ovoj 1916, št. 1169). Takšno dejanje je bilo tedaj precej smelo, vendar zelo pošteno, če bogoslovec v resnici ni čutil v sebi duhovniškega poklica. Pogumno pa je bilo predvsem zaradi

časa, v katerem je semeniščnik to storil. Če je bil namreč fizično sposoben, najbrž ni težko ugotoviti, da je bil skoraj zagotovo pozneje vpoklican v vojsko in poslan na bojišče.

Poleg izstopov je vrste bogoslovcev redčila tudi smrt. Tako je ugrabila tudi mladega bogoslovca Jožefa Porenta, ki je dne 4. junija 1916 umrl v Stari Loki. O njegovi smrti je poročal tudi časopis *Slovenec*, iz katerega izvemo, da je Jožef Porenta ob koncu tretjega letnika študija oboel in se mu zdravje ni več povrnilo, čeprav je nekajkrat kazalo na izboljšanje. V časopisni notici so še posebej izpostavili njegovo ljubezen do glasbe, saj je orgljal v domači hiši, v semenišču pa je celo leto vodil zbor bogoslovcev. Ta zbor je svojega nekdanjega vodja tudi pospremil na njegovi zadnji poti in mu zapel v slovo. (8. 7. 1916, 4) Porenta ni bil edini bogoslovec, ki je umrl v tistem letu. Že pred njim je dne 9. aprila umrl bogoslovec četrtega letnika, Ignacij Rak. Zanj so v *Dolenjskih novicah* (13. 4. 1916, 11) zapisali, da je že izza gimnazijskih let »glodala skrivna bolezen njegovo mlado življenje«. Bil je kar trinajstkrat operiran, v upanju, da se mu povrne zdravje. Februarja tega leta mu je umrl oče in na očetovem pogrebu naj bi se še bolj prehladil, to pa je povzročilo njegovo prezgodnjo smrt. Pokopan je bil dne 11. aprila pri Sv. Križu v Ljubljani. Pogreba so se udeležili tudi profesorji bogoslovja, semeniški duhovniki in bogoslovci.

A kljub smrti in izstopom prošenj za vstop v bogoslovje v času vojne vihre ni manjkalo. Tako je med drugim semeniško vodstvo želelo ugoditi prošnji abiturienta idrijske realke, Franca Kolenca, ki jo je poslal v semenišče dne 20. avgusta 1915. Ker je Kolenc opravil maturo na realki, je moral narediti še dopolnilne izpite iz latinščine, iz grščine in iz filozofske propedeutike, kakor je to veleval ministrski odlok z dne 13. decembra 1909. Tega se je prosilec tudi zavedal in v prošnji obljubil, da bo vse te izpite v enem letu tudi opravil. Svojo prošnjo za vstop v bogoslovje je nazadnje utemeljil s tem, da »čuti veliko veselje in nagnjenje do duhovskega poklica. Prosilec obljubuje, da se bo s pridnim učenjem in zglednim življenjem vrednega izkazal naklonjene mu dobrote.« (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1914–1926, š. 232, ovoj 1915, št. 2059) Semeniško vodstvo in ordinariat sta Kolencu predlagala, da se za te dopolnilne izpite pripravi v Zavodu sv. Stanislava, kjer jih je tudi uspešno opravil. Vodstvo semenišča je tako marca 1916 na ordinariat posredovalo tudi »izpričevalo, s katerim Fr. Kolenc izpričuje, da je delal dopolnilni izpit in da mu je izpraševalna komisija priznala, da je za obisk vseučilišča zrel«. (Semenišče 1914–1926, š. 232, ovoj 1916, št. 2828) Tako so se Frančišku Kolencu uresničile sanje in je mogel študirati bogoslovje. Iz *Letopisa Cerkve na Slovenskem za leto 2000* (451) je moč razbrati, da je tako želeno mašniško posvečenje v resnici tudi prejel, in to 18. julija 1920. Umrl je 13. januarja 1961 v Buenos Airesu, v Argentini.

## 6. Nesojeni bogoslovec Janez Plevnik in 29. člen vojnega zakona

Ob pregledovanju kataloga slušateljev za prvo študijsko leto 1914/1915 je moč zaslediti ime Janeza (Ivan) Plevnika, ki pa je potem prečrtano in poleg se najde le

zaznamba križa, torej smrti. Kaj se je zgodilo s tem fantom? Med dokumenti najdemo odgovor na prošnjo, ki jo je Plevnik v septembru 1914 že kot vojak naslovil na oblasti, da bi bil kot duhovniški kandidat oproščen vojaške službe. Iz zapisane ga je moč razbrati, da je tedaj kot enoletni prostovoljec služil pri celjskem 87. pešpolku. Plevnikovi prošnji ni bilo ugodeno in kljub pritožbi, ki jo je v njegovem imenu očitno vložil njegov domači župnik – župnik sam ni imel velikega upanja, da bo srečno rešena –, je Plevnik ostal v vojaški službi. (NŠAL 32, š. 35, ovoj 1914, št. 433) Že v decembru tega leta pa je *Slovenec* (22. 12. 1914, 3) o njem prinesel naslednjo vest:

»Padel je na severnem bojišču, kakor poročajo uradni izkazi, g. Ivan Plevnik, desetnik 87. pešpolka, doma pri D. M. v Polju. Ko se je otvorila knezoškofijska gimnazija v št. Vidu nad Ljubljano, je vstopil v zavod in dovršil maturo z odličnim uspehom leta 1913. Nato je postal enoletni prostovoljec. Odločil se je, da pojde v bogoslovje in je bil meseca julija sprejet v ljubljansko semenišče. Vojska mu je prekrizala načrte; v Karpatih ga je dohitela smrt. Bil je tih, marljiv mladenič, ki se je posebno zanimal za naravoslovje. Blag mu spomin!«

Iz zapisa je mogoče razbrati, da je bil Plevnik v času vojne že v vojaški službi in zato – čeprav je bil sprejet v semenišče – zanj 29. člen vojnega zakona ni mogel veljati. Precej podobno se je dogodilo še nekaterim drugim prosilcem, ki so – kljub vojaškemu vpoklicu – poskušali vstopiti v semenišče. Z različnimi pismi in pritožbami so si prizadevali vplivati na oblasti, da bi jim omogočile študij bogoslovja, s tem pa bi se tudi rešili frontnega pekla. Vojaška oblast pri tem ni želela poznati izjem. Najbrž je tudi takšno ravnanje oblasti deloma vplivalo na to, da je bilo število bogoslovcev v prvem letniku z vsakim letom vojne manjše, saj so veliko večino tistih, ki so komaj končali maturo, pogosto skorajda takoj vpoklicali pod orožje. Tako abiturienti, ki bi to želeli, niti niso imeli možnosti, da bi začeli teološke študije.

## 7. Vprašanje italijanskih vojnih ujetnikov

Podobno kakor avstro-ogrski bogoslovci so imeli težave z nadaljnjim študijem tudi njihovi kolegi v italijanski vojski. Tudi te vojake so vojaške oblasti pošiljale v sanitetne in druge vojaške enote, zato ni presenetljivo, da so se nekateri znašli v avstrijskem vojnem ujetništvu, v katerem pa se jim je precej različno godilo. Iz inšpekcijskega poročila o ujetniškem taborišču v Sigmundsherbergu z dne 21. junija 1918 je med drugim moč razbrati, da je bilo med več kakor osemnajst tisoč tam nastanjenimi italijanskimi vojnimi ujetniki tudi sedemnajst italijanskih duhovnikov, triindvajset teologov in enaindvajset gimnazijcev. »Ti in skupaj z njimi še osem duhovnikov so živeli posebej v ločeni baraki, kjer so pod vodstvom enega od duhovnikov lahko nadaljevali svoje študije.« (ÖSTA/KA, AFV, karton 180, Kriegsgefangenenlager Sigmundsherberg) Najverjetneje pa takšnih možnosti italijanski bogoslovci, ki so se znašli v vojnem ujetništvu, niso imeli povsod. Morda se je prav zato sveti oče

leta 1918 posebej zavzel za te klerike in skušal pri avstrijskih oblasteh izposlovati boljše možnosti za njihovo nastanitev. Prek nuncijskega se je trudil urediti zadevo tako, da bi bili lahko z novim šolskim letom (1918–1919) vsi tisti kleriški kandidati, ki so bili brez čina in so bili v avstrijskih taboriščih za vojne ujetnike, poslani v bogoslovna semenišča. Pri vojnem ministrstvu je posredoval tudi za italijanske redovnike, da bi jih izpustili in poslali v njihove redovne hiše po habsburški monarhiji. Sveti oče je bil, po zapisu vojaškega vikarja, zaskrbljen, da v ujetniških taboriščih ne bi mogli izpolnjevati svojega poklica, in je izrazil željo, da jih zato namestijo v škofijska semenišča. (karton 168, Kriegsgefangenen italienische Kleriker u. Theologen) Vojaški vikar je kot posledica tega potem dne 15. maja vsem avstrijskim škofom posredoval omenjeno prošnjo oziroma vprašanje – če in koliko italijanskih klerikov lahko sprejmejo njihova semenišča. Lavantinski škof je odgovoril dne 29. maja istega leta in sporočil, da je spričo pomanjkanja nastanitev in živeža pripravljen v bogoslovje sprejeti le dva, tri klerike in teologe – italijanske vojne ujetnike. (karton 168, F.B. Lavanter Ordinariat, Marburg, 29. 5. 1918) Podoben odgovor je prišel tudi od ljubljanskega škofa Jegliča. Jeglič je že dne 24. maja 1918 na postavljeno vprašanje sporočil, da je ljubljansko semenišče pripravljeno sprejeti v naslednjem šolskem letu deset teologov vojnih ujetnikov, če vojska ne bo zasedla prostorov (»insoferne die Räumlichkeiten nicht vom Militärbewuartierungsamte in Anspruch genommen werden sollten«). Ob tem je nanizal tudi nekaj težav: izpostavil je predvsem popolno neznanje italijanščine, kar zadeva služinčad, tu so bili še problemi z aprovizacijo in mizerno stanje sredstev za vzdrževanje vsakega posameznika, skrbela ga je tudi naraščajoča draginja, zaradi katere je bilo komajda mogoče oskrbeti domače klerike. Menil je, da bi morala glede italijanskih ujetnikov in glede njihovega sprejetja v bogoslovje svoje mnenje dati še vlada, ni pa pozabil omeniti, da je nekaj oseb pripravljena sprejeti tudi kartuzija v Pleterjah, seveda pod pogojem, da se ji to upošteva pri oddaji živeža. (karton 168, Ordinariat in Laibach, 24. 5. 1918) Podobne odgovore je vojaški vikar prejel tudi od drugih škofov in tako je lahko že dne 21. junija 1918 vojnemu ministrstvu poročal o rezultatih poizvedbe. Iz njegovega poročila se razbere, da so bili, denimo, v Pragi pripravljene sprejeti do 80 klerikov teologov: v Brixnu 30–40, v Breslauu (Wrocławu) 20, v Lembergu (Lvovu) 5. Prav vsi pa so, tako kakor že škof Jeglič, v svojih dopisih opozarjali, da je takšno število italijanskih bogoslovcev mogoče sprejeti v semenišča le pod pogojem, če bo poskrbljeno za živež. (karton 168, Kriegsgefangenen italienische Kleriker u. Theologen) Pomanjkanje pa je bilo takrat precejšnje.

Zanimivi in doslej nekako prezrti načrt vključitve italijanskih bogoslovcev v izobraževanje in v sistem avstrijskih semenišč je spričo razmer in konca vojne jeseni 1918 res ostal le na papirju, kljub temu pa po svoje izpričuje na eni strani papeževu prizadevanje za izboljšanje položaja klerikov vojnih ujetnikov, na drugi strani pa pripravljenost avstrijskih oblasti in predvsem škofov, da bi v teh točkah ugodili predlogom, kolikor bi jim omogočale razmere. Naslednjo prednost pri morebitni izvedbi tega načrta je zagotovo pomenil tudi uradni jezik Cerkve, to je latinščina, saj so predavanja v semeniščih povsod praviloma potekala v latinščini. Tako je bilo rešeno tudi vprašanje sporazumevanja

med kleriki in kleriškimi kandidati različnih narodnosti.

Dne 29. oktobra 1918 so v Ljubljani razglasili Državo Slovencev, Hrvatov in Srbov in 3. novembra je razpadajoča monarhija podpisala kapitulacijo in tako potonila v zgodovino. Velika vojna se je končala nekaj dni pozneje, 11. novembra, s podpisom nemške kapitulacije. Na Slovenskem pa so se pravi boji za priznanje in za meje šele začeli. V teh prevratnih časih se je zdelo, da se je v ljubljanski škofiji zgodil pravi preporod. Fantje, ki so se vračali z vojne, so radi vlagali prošnje za vstop v ljubljansko semenišče. Med njimi je bil tudi poznejši msgr. Jože Jagodic, ki je v svojih spomilih zapisal, da se je v bogoslovju do konca decembra nabralo triinpetdeset fantov:

»Bili smo po večini vojaki, vrstniki treh, štirih letnikov gimnazije. Nekateri bi bili morali biti že v zadnjem, četrtem letniku, pa so začeli šele prvega: brkati in bradati možje, preden smo se lepo po bogoslovsko obrili; pa oficirji, praporščaki in poročniki; imeli smo celo nadporočnika med seboj; nekateri so nosili nekaj časa kar uniformo, ko niso imeli nič drugega obleči. Pravi vojaški letnik!« (1974, 186)

Nov čas in nove razmere ter popolnoma drugačni bogoslovci pa so zahtevali tudi drugačne prijeme in nove ljudi, ki bi lahko vodili vse te v bojih preizkušene može. Takratni ravnatelj semenišča, dr. Jožef Lesar, ni bil več zmožen odgovarjati na nastale izzive, kakor piše Jagodic, povrh vsega je bil še brez smisla za praktične zadeve in je bil deloma kriv za to, da v semenišče do takrat, denimo, še niso napeljali elektrike. Novi časi so zahtevali nove ljudi in tega so se zavedali tudi bogoslovci: »Vedeli smo, da tako, kakor je šlo lani, ne more in ne sme naprej, ker se je godila prevelika škoda. Škodo je videl tudi škof Jeglič in ukrenil, kar je bilo prav.« (186) Lesar je odšel v pokoj, semeniški spiritual Alojzij Stroj pa je postal stolni kanonik in se je tudi umaknil novim močem. Vajeti ravnateljjevanja je takrat prevzel Ignacij Nadrah in z njim je v semenišču zavel nov duh, kakor piše Jagodic (188): »Po hiši je zavel povsem nov duh. Razgrajanja in razposajenosti je bilo konec. Hišna pravila je bilo treba vzeti čisto zares. Z budnim očesom jih je novi vodja zasledoval in skrbel za njih natančno izpolnjevanje.«

## 8. Sklep

Ljubljansko semenišče se v viharjih časih ni moglo izogniti vplivom vojne vihre. Živelo je v materialnem pomanjkanju, sredi nenehnih zahtev vojaških in drugih oblasti. Kljub temu pa so bogoslovci in njihovi predstojniki ter drugo osebje semenišča po svojih najboljših močeh poskušali poskrbeti za ljudi v stiski, za številne ranjence, za bolnike, za vojne ujetnike, in tako po svoje pokazali solidarnost in sočutje ne le v teoriji, temveč tudi v praksi. Ob propadu habsburške monarhije je zavel nov veter, ljubljansko bogoslovje se je znašlo v novih razmerah, ki so zahte-

vale novih moči, takšnih, ki bi znale in zmogle preurediti in prenoviti delovanje semenišča, zlasti še, ker je v novi državi del novoustanovljene univerze postala tudi teološka fakulteta.

## Kratice

- AES** – Acta Ecclesiastica Sloveniae.  
**AFV** – Apostolische Feldvikariat.  
**AS** – Arhiv Slovenije.  
**IG** – Ilustrirani glasnik.  
**JD** – Jegličev dnevnik.  
**ÖSTA** – Österreichisches Staatsarchiv.  
**KA** – Kriegsarchiv.  
**NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana.  
**ŠAL** – Škofijski arhiv Ljubljana.

## Reference

### Arhivski viri

- Arhiv ljubljanskega semenišča, Poročilo o delovanju Marijine kongregacije za šolsko leto 1914/1915 (oziroma v počitnicah 1914). V: Kronika ljubljanskega semenišča, zapis za l. 1914/1915.
- AS 33**, Bogoslovno semenišče 1861–1918., fasc. 29–25, ovoj 1914, št. 5937.
- NŠAL**, Vojne zadeve, š. 313.
- , Zapuščina škofa Jegliča, š. 8, š. 15, Jegličev dnevnik (pretipkani izvod).
- NŠAL 32**, Bogoslovje v Ljubljani, š. 35, 36, 79.
- NŠAL**, ŠAL V., Bogoslovno učilišče – domače 1885–1930, š. 15.
- , Semenišče 1914–1926, š. 232, ovoj 1916, št. 2826.
- ÖSTA/KA**, **AFV**, karton 168, 180.

### Časopisni in tiskani viri

- Dolenjske novice**. 13. 4. 1916, 11.
- Državni zakonik za kraljevine in dežele: Zakon z dne 5. julija 1912, s katerim se uvaja nov vojni zakon. 1912. Österreichische Nationalbibliothek. ALEX: Historische Rechts- und Gesetzestexte Online.
- Ilustrirani glasnik**. 15. 10. 1914, 1.
- Slovenec**. 31. 10. 1914, 2. Hvaležnosti ranjencev.
- 21. 6. 1916, 5. Bogoslovski seminarji in vojska,

– 22. 12. 1914, 3.

– 8. 7. 1916, 4.

**Škofijski list**. 1914, št. 6.

### Literatura

- Ambrožič, Matjaž**. 2007. *Dnevniški zapiski dr. Evgena Lampeta (1898–1918)*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- . 2010. Teološki študij na Slovenskem od konca 18. stoletja do prve svetovne vojne. V: *Teološki študij na Slovenskem: Vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema na Slovenskem*, 99–120. Ur. Matjaž Ambrožič. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.
- Jagodc, Jože**. 1974. *Mojega življenja tek: Spomini*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Kolar Bogdan, ur.** 2009. *90 let teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Letopis Cerkve na Slovenskem 2000: stanje 1. januar 2000**. 2000. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Plut, Jože**. 2002. *Za pravice človeka*. Ljubljana: Družina.
- Podbersič Renato**. 2005. Izobraževanje goriške duhovščine med prvo svetovno vojno. V: *Učiteljice v šolskih klopeh*, 161–171. Ur. Vlasta Tul. Nova Gorica: Pokrajinski arhiv Nova Gorica.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,53—65  
 UDK: 27-726.2(497.4):929Kramberger F.  
 Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 4/2017

*Dejan Pacek*

## **Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija**

*Povzetek:* V odnosih med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem so bila (nad)škofovsko imenovanja pomembna tema in obenem eden najboljših pokazateljev njihovega stanja. V tem pogledu je imela Cerkev v Jugoslaviji v primerjavi s Cerkvami v državah za železno zaveso ključno prednost, saj je mogel Sveti sedež vse od leta 1945 dalje imenovati škofove brez neposrednega vpletanja državnih oblasti v obliki njihovega poprejšnjega pristanka. V beograjskem protokolu iz leta 1966 je bila navedena prednost Cerkve ohranjena in jugoslovanski režim je svoja pričakovanja omejil na pozitiven odnos novih škofov do družbenopolitične ureditve. Od konca šestdesetih let dalje je med slovenskimi škofi največjo naklonjenost do tedanje socialistične samoupravne družbe kazal mariborsko-lavantinski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič. V prizadevanjih, da bi Cerkev v njej našla svoje mesto, je utemeljil socialistično teologijo, ki ji je določil nalogo, da premosti razlike med krščanstvom in marksističnim socializmom. Grmiča sta v vlogi prihodnjega škofa ordinarija videla tako tedanji mariborsko-lavantinski škof dr. Maksimiljan Držečnik kakor slovenski režim, toda papež Janez Pavel II. se je iz odpora do zlivanja idej krščanstva s socializmom in marksizmom in v skrbi za doktrinalno in disciplinsko enotnost Cerkve odločil in dne 6. novembra 1980 imenoval dr. Franca Krambergerja. S tem je Sveti sedež nekako ustregel sugestijam slovenske oblasti, ki je pričakovala, da bo novoimenovani rezidenčni škof vzdrževal kontinuiteto dobrih odnosov med njo in vodstvom mariborsko-lavantinske škofije, vendar je obenem ubral samostojno pot. Drugače od istega leta imenovanega ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja Krambergerjevo škofovsko imenovanje ni bilo izraz želje njegovega predhodnika niti ga ni vodstvo škofije skrbno pripravljalo že leta vnaprej, prav tako tudi ni bilo zaželeno pri režimu. Nezanemarljivo je dejstvo, da je Šuštarju šele imenovanje Krambergerja za pastirja mariborske krajevne Cerkve omogočilo uresničevanje ene njegovih prednostnih nalog v vlogi metropolita: tesneje povezati med seboj slovenski episkopat in poenotiti njegovo stališče v odnosu do državne oblasti.

*Ključne besede:* Franc Kramberger, Vekoslav Grmič, Jugoslavija, Sveti sedež, škofovsko imenovanja, mariborsko-lavantinska škofija, 1980

*Abstract:* **The Circumstances of the Appointment of D. Th. Franc Kramberger for the Bishop of Maribor-Lavant**

In the relations between the former socialist Yugoslavia and the Holy See, appointments of (arch)bishops represented an important topic and were also one of the best indicators of the state of their relationships. In comparison with the Church in other countries behind the Iron Curtain, the Church in Yugoslavia had a key advantage because the Holy See was, from 1945 onwards, in a position to appoint bishops without the involvement of state authorities in the form of their prior approval. This advantage was preserved in the Protocol signed in 1966 in Belgrade and the Yugoslav regime limited its expectations to a positive attitude of newly appointed bishops towards the sociopolitical order. From the late 1960s onwards, the Slovenian bishop who showed the most approving attitude towards the socialist workers' self management system was the auxiliary bishop of Maribor, D. Th. Vekoslav Grmič. Striving for a reconciliation between the Church and the socialist system, he developed a socialist theology the aim of which was to overcome the differences between Christianity and Marxist socialism. Grmič was seen as the next bishop ordinary by both the then bishop of Maribor and the Slovenian regime. Nevertheless, Pope John Paul II., opposed to blending Christian ideas with socialism and Marxism as well as being concerned about the unity of the Church, decided to designate D. Th. Franc Kramberger on the 6th of November 1980. With this nomination the Holy See tried to please the Slovenian government, which hoped that the newly appointed bishop would continue the tradition of good relations, but at the same time chose its own way. As opposed to the appointment of D. Th. Alojzij Šuštar for the archbishop of Ljubljana in the same year, the appointment of Kramberger was neither desired by his predecessor or the regime, nor carefully planned in advance by the administration of the diocese. It is important to note that it was the very appointment of Kramberger for the shepherd of the church in Maribor that made it possible for Šuštar to carry out the task that was one of his top priorities as a metropolitan: to bring the Slovenian episcopate closer together and unify its standpoint towards the state authorities.

*Key words:* Franc Kramberger, Vekoslav Grmič, Yugoslavia, Holy See, appointments of bishops, Diocese of Maribor-Lavant, 1980

## 1. Uvod

Naš članek želi pojasniti okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija dne 6. novembra 1980. Najprej je razložena vloga škofovskih imenovanj v odnosih med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem. Nato so pojasnjeni razlogi, zakaj ni novi mariborsko-lavantinski škof ordinarij postal tamkajšnji pomožni škof dr. Vekoslav Grmič; pri tem je osvetljena vloga papeža Janeza Pavla II. in njegovih prizadevanj za doktrinalno in organizacijsko enotnost vesoljne Cerkve. V nadaljevanju so predstavljene razlike med skorajda sočasnim imenovanjem novega (nad)škofa ordinarija v Ljubljani in v Mariboru ter sodbe režima in Grmičevih pristašev o škofu Krambergerju. Nazadnje je naveden



eden glavnih razlogov, zakaj Sveti sedež ni javno obsodil sporne Grmičeve socialistične teologije.

## 2. Škofovska imenovanja kot pomembna tema odnosov med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem

V odnosih med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem so bila (nad)škofovska imenovanja pomembna tema in obenem eden najboljših pokazateljev njihovega stanja. V tem pogledu je imela Cerkev v Jugoslaviji v primerjavi s Cerkvami v državah za železno zaveso – razen Cerkve na Poljskem, ki se je po drugi svetovni vojni ne le uspešno upirala pritiskom komunističnega režima, temveč v odnosu z njim celo nastopala kot enoten in enakovreden sogovornik – ključno prednost, saj je mogel Sveti sedež vse od leta 1945 dalje imenovati škofo brez neposrednega vpletanja državnih oblasti. Jugoslavija namreč drugače od sovjetskih satelitskih držav v zakonodajo ni prevzela načela o obveznem državnem pristanku pri škofovskih imenovanjih, ki je med vsemi ukrepi najbolj dušil življenje Cerkev pod preostalimi vzhodnoevropskimi komunističnimi režimi, še posebno na Češkoslovaškem in na Madžarskem. Tudi jugoslovanska duhovniška društva, ki so drugače cerkveni hierarhiji povzročala nemalo težav, niso mogla vplivati na škofovska imenovanja ali jih celo preprečiti, kakor je to uspevalo sorodnim društvom tako imenovanega domoljubnega klera ali klera miru iz držav vzhodnega bloka. Cerkev v Jugoslaviji je mogla zaradi navedenih okoliščin kljub zatiranju in raznovrstnim poskusom diferenciacije v vrstah svoje hierarhije in vernikov ohraniti vlogo močne, enotne in v odnosu do režima v bistvenih vidikih neodvisne ustanove. (Casaroli 2001, 318–320)

S pogajanji za sklenitev sporazuma in za obnovitev diplomatskih odnosov z Jugoslavijo, ki so potekala med junijem 1964 in junijem 1966, ko je bil v Beogradu podpisan znameniti protokol, je želel Sveti sedež po besedah njegovega glavnega pogajalca, Agostina Casarolija, Cerkvi v Jugoslaviji »na najboljši mogoč način zagotoviti več prostora ter večje spoštovanje pravic in življenja Cerkev in katoličanov« (337). Ob tem je moral pogajalsko taktiko graditi na dejstvu, da jugoslovanska vlada ni bila pripravljena dopustiti pravnih izjem za Cerkev v odnosu do preostalih verskih skupnosti (344). O prioritetah jugoslovanskih pogajalcev zgovorno priča dejstvo, da so ti pogajalci uvodoma poskušali doseči možnost intervencije ob imenovanju škofov v obliki poprejšnjega pristanka, toda Sveti sedež je bil pripravljen raje opustiti napore za sklenitev sporazuma kakor popustiti pri tem vprašanju. Zaradi bojzani pred propadom pogajanj v nadaljevanju jugoslovanska stran tega vprašanja ni več postavljala kot *conditio sine qua non* za dosego sporazuma. (324–326) V beograjskem protokolu je jugoslovanski režim Svetemu sedežu priznal pravico do neoviranega imenovanja novih škofov, saj se je zavezal k upoštevanju »pristojnosti Svete stolice pri opravljanju njene jurisdikcije nad Katoliško cerkvijo v Jugoslaviji pri spiritualnih vprašanjih in vprašanjih, ki so cerkvenega in verskega značaja, kolikor ne nasprotujejo notranji ureditvi SFRJ« (AS 1211, šk. 136, Protokol o razgovorih, ki so jih vodili predstavniki vlade Socialistične federativne republike

Jugoslavije in predstavniki Svete stolice, 25. 6. 1966, 2). Vendar je jugoslovanska stran v prepričanju, da more imenovanje škofov imeti »resne posledice« za odnose med državo in Cerkvijo, v neki spremljajoči ustni izjavi, v kateri so bili ubesedeni problemi, ki sta se strani o njih neuspešno pogajali, napovedala, da bo vprašanje poprejšnjega obveščanja o izbranih osebnostih za škofovska imenovanja in s tem omogočitve izrekanja pripomb politične narave »ponovno postavila, ko se bo za to pokazala potreba« (AS 1211, šk. 136, Verbalne izjave od strane predstavnika Jugoslavske vlade, 8. 6. 1965, 2). Iz tega razloga je bilo odposlanstvu jugoslovanske vlade pri Svetemu sedežu poleg splošnih nalog diplomatskega predstavništva ob imenovanjih novih škofov v domovini naložena naloga »ustvariti možnost za vpliv na njihov izbor s strani Vatikana« (AS 1211, šk. 1, Zadaci izaslanstva vlade SFRJ pri Sv. Stolicy na cerkveno-političnem planu, 16. 9. 1966, 2). Nasprotno se je Sveti sedež v odziv na reakcije jugoslovanske vlade ob prvih škofovskih imenovanjih, ki so sledila podpisu beograjskega protokola, zavezal le: odposlanstvo Svetega sedeža v Beogradu si bo prizadevalo, da »na diskreten način spozna naše reakcije in mišljenje o kandidatu« (AS 1211, šk. 1, Iz razgovora Cvrlje – Casaroli o imenovanju biskupa i slučaju Draganovića, 9. 12. 1967, 1–2). S situacijo, ko so imenovanja škofov potekala brez poprejšnjega soglasja oblasti oziroma »mimo države«, se je jugoslovanski režim le stežka sprijaznil, obenem pa je to pred domačo in tujo javnostjo uporabil kot dokaz, po izjavi jugoslovanskega veleposlanika pri Svetem sedežu, Staneta Kolmana, iz oktobra 1970, »o pravičnem in dobrem položaju cerkve in duhovščine pri nas« v primerjavi z drugimi državami, »socialističnimi, pa tudi kapitalističnimi«. Sveti sedež se je namreč, kadar so prišla na vrsto škofovska imenovanja, dogovarjal z oblastmi v Italiji, Španiji, Češkoslovaški, Madžarski, Poljski in v Sovjetski zvezi, pri tem pa z zadnjimi štirimi niti ni imel vzpostavljenih diplomatskih odnosov. (AS 1211, šk. 3, Pismo Kolmana Čačinoviču v pomoč pri pripravi na intervju za RTV ali Delo na temo država – cerkev, 3. 10. 1974, 1) Jugoslovanski režim resda ni mogel formalno poseči v proces imenovanja škofov, toda pričakovane zamenjave v vodstvu ljubljanske in mariborske (nad)škofije je spremljal »pazljivo« in »vsestransko« in je bil pripravljen »ob morebitnih nesprejemljivih kandidatih izkoristiti tudi naše stike s pronuncijem ter v Vatikanu« (AS 1211, šk. 33, Poročilo o odnosih med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi (predvsem RKC) v SR Sloveniji za leto 1976, 15. 3. 1977, 15).

Imenovanje škofov je v odnosih med slovensko oblastjo in Cerkvijo stopilo v ospredje, potem ko je 28. septembra 1977 ljubljanski nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik dopolnil 75 let in je v skladu s koncilskimi priporočili zaprosil papeža Pavla VI., naj ga razreši službenih vezi z nadškofijo (čeprav jo je na papeževo željo še dalje vodil kot apostolski upravitelj do imenovanja naslednika), še izraziteje pa po smrti mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija dr. Maksimiljana Držečnika dne 13. maja 1978 (škofijo je kot kapitularni vikar nato upravljal pomožni škof dr. Vekoslav Grmič). V opisanih okoliščinah je bilo za slovensko politično vodstvo vprašanje izbire novih rezidencialnih (nad)škofov v Ljubljani in v Mariboru ključnega pomena, saj se je zavedalo, da se lahko »sedanji dobri in korektni odnosi« med oblastjo in cerkveno hierarhijo ob morebitnih »za nas neugodnih kadrovskih spremembah« v vrhu Cerkve

na Slovenskem »naglo spremenijo«, kakor je na seji slovenske verske komisije junija 1978 ugotovil njen član in visoki uradnik Službe državne varnosti Edo Kranjčević (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 1. seje komisije SR Slovenije za odnose za odnose z verskimi skupnostmi v novi sestavi, 28. 6. 1978, 4). Zato je slovenska oblast ocenila, da je zaradi obetajočih se »personalnih sprememb« v ljubljanski in v mariborsko-lavantinski (nad)škofiji treba s predstavniki rimske kurije opraviti razgovore, da bi zagotovili »nadaljevanje sedanjih odnosov RKC – država, za kar pa je nujno imenovanje primernih osebnosti za bodoče škofo«. Za najbolj primerne sogovornika je veljal Casaroli, poleg Pavla VI. glavni snovalec in izvajalec vzhodne politike Svetega sedeža do evropskih socialističnih držav in sopodpisnik beograjskega protokola. (AS 1211, šk. 3, Ocena političnega vodstva SR Slovenije, posredovana Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 29. 5. 1978) Zahvaljujoč »naši načelni politiki in praksi«, pa tudi »pokoncilski naravnosti« dotedanjih škofov ordinarijev ljubljanske in mariborsko-lavantinske (nad)škofije, je bila po prepričanju slovenske oblasti »ustvarjena solidna baza za primerne odnose«, zato so ocenili, da je v interesu tako režima kakor Cerkve, da se takšen odnos »zadrži tudi v bodoče« (AS 1211, šk. 3, Telex Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi veleposlaniku pri Svetem sedežu Zdenku Svetetu, 28. 6. 1978). Tovrstno stališče je jugoslovanski veleposlanik pri Svetem sedežu Zdenko Svete v pogovoru s Casarolijem predstavil julija 1978. Casaroli je veleposlaniku odgovoril, da »bo Sv. sedež vzel v obzir željo vodstva SR Slovenije, da bi nova škofa nadaljevala uspešno sodelovanje Pogačnika in Držečnika z družbenopolitično skupnostjo SR Slovenije«. V zvezi s tem ni zavrnil možnosti, da bi se z jugoslovansko oblastjo posvetoval o »političnem profilu« prihodnjih (nad)škofov, obenem pa je dal vedeti, da se cerkvena stran »striktno drži protokola iz leta 1966, s katerim je Sveti sedež zavrnil predhodna posvetovanja o osebnosti nadškofa«. V sklepnem delu pogovora je Casaroli resda ponovno poudaril, da bodo obravnavane jugoslovanske zahteve »vzeli v poštev zelo resno in kar najbolje upoštevali naša mnenja«, pri tem pa je enaka zagotovila v ločenem pogovoru s Svetetom dal tudi namestnik državnega tajnika, Giuseppe Caprio. (AS 1211, šk. 3, 1978, Imenovanje novih nadškofov katoliške cerkve v SR Sloveniji, 26. 7. 1978)

Izvolitev krakovskega nadškofa kardinala Karola Wojtyła oktobra 1978 v drugem konklavu v letu treh papežev je pri vzhodnoevropskih komunističnih režimih, med drugim tudi pri jugoslovanskem, imela velik odmev, saj je Janez Pavel II. v vzhodni politiki Svetega sedeža izpostavil zahtevo po spoštovanju človekovih pravic in svobod (Cvrlije 1992, 217). Navedena zahteva ni bila novost v dialogu Svetega sedeža s komunističnimi režimi, vendar je po sodbi tesnega Casarolijevega sodelavca, kardinala Achilla Silvestrinija, izbor kardinala Wojtyła za 263. naslednika apostola Petra dal »izredno, nevideno in nepredvideno moč odporu Cerkve in zahtevam po verski svobodi« (Casaroli 2001, 40). Po koncu prvega papeževega obiska domovine junija 1979 je jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu ugotovilo, da je »vaticanska vzhodna politika prešla v novo fazo«, saj je papež v svojih nastopih postavil »maksimalistične zahteve – polna svoboda delovanja KC v vseh vzhodno-evropskih socialističnih državah« (AS 1211, šk. 3, Obisk papeža Janeza Pavla II. na Poljskem – ocena veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu, 5. 7. 1979,

1). Kljub izrednemu pomenu, ki ga je za odnos Svetega sedeža do komunističnih režimov imel navedeni papežev obisk, so bili na jugoslovanskem veleposlaništvu prepričani, da se radikalizacija vzhodne politike Svetega sedeža na temelju zahteve po doslednem spoštovanju človekovih pravic in verske svobode »ne more negativno odraziti v odnosih družba – cerkev v SFRJ«. Razlog zato je bil v dejstvu, da »v Vatikanu še naprej čvrsto stoji ocena, da so pogoji delovanja KC v SFRJ boljši kot v katerikoli drugi socialistični državi in da je od stabilnosti Jugoslavije v veliki meri odvisna stabilnost miru v Evropi«. (2)

Jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu je novembra 1979 ocenilo, da je pri imenovanju novega (nad)škofa v Ljubljani in v Mariboru

»Vatikan soočen z zelo težkim kadrovskim problemom« in da »v tem primeru obstajajo dokaj nasprotujoča si stališča. Najti morajo primerno osebnost za izvajanje militantne usmeritve, hkrati pa morajo upoštevati mednarodni položaj SFRJ in doseženo raven odnosov med Cerkvijo in samoupravno družbo v Sloveniji. Novi škofje bi morali ohraniti sedanjo raven odnosov in sočasno dinamično širjenje prostora za realizacijo nove papeževe politike.« (Bizilj 1991, 19)

Pred bližajočimi se kadrovskimi spremembami v Cerkvi na Slovenskem je konec oktobra 1979 Pier Luigi Celata v vlogi vodja kabineta novoimenovanega državnega tajnika in kardinala Casarolija prvemu sekretarju jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu, Petru Kastelicu, posredoval oceno državnega tajništva, da so »odnosi med državo in katoliško cerkvijo v SR Sloveniji že daljše obdobje stabilni in kooperativni«, zasluge za to pa je pripisal tako primernemu vedenju škofov in duhovnikov kakor tudi predstavnikom oblasti. Sveti sedež, je nadaljeval Celata, tako zaradi dosežene ravni odnosov med Cerkvijo in republiškimimi oblastmi v Sloveniji kakor zaradi zvestobe svojim lastnim načelom »zelo previdno preverja karakteristike in zbira dostopne informacije o predvidenih kandidatih za nova ordinarija v Ljubljani in Mariboru«, pri tem pa ima v obziru, da »bosta izbrani osebnosti, ki bosta v vsem odgovarjali cerkvenim kriterijem in od katerih se more istočasno pričakovati, da bosta še naprej razvijala in poglobljala odnose z državo in njenimi predstavniki«. Celata je izrazil prepričanje, da bo »izbor in osebne kvalitete novih škofov v Sloveniji zadovoljil kriterije državnih oblasti«, ob tem pa se mu je zdelo potrebno sogovornika opozoriti, da »v Vatikanu za nobeno osebnost ne morejo v celoti garantirati, kako se bo obnašala v konkretnih situacijah«. (AS 1211, šk. 3, 1979, Informacija veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu o razgovoru I. sekretarja veleposlaništva tov. Petra Kastelica s šefom kabineta državnega sekretarja Celato, 3. 11. 1979, 1–2)

### **3. Kandidatura dr. Vekoslava Grmiča za novega mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija**

Slovenska komunistična oblast si je ves čas po letu 1945 prizadevala, da bi z notranjo diferenciacijo v Cerkvi ustvarila skupino, ki bi bila naklonjena jugoslovanskemu

družbenopolitičnemu sistemu in bila v dialogu z njim, obenem pa bi čimbolj neodvisno delovala v odnosu do cerkvenih avtoritet tako doma kakor v Vatikanu (Repe 2003, 137). Na ravni duhovščine se je za opisani cilj trudilo leta 1949 ustanovljeno Cirilmetodijsko društvo. To društvo je po ocenah slovenske verske komisije iz konca sedemdesetih in začetka osemdesetih let pomenilo »zgodovinsko in dejansko pomemben element diferenciacije znotraj RKC v Sloveniji« (AS 1211, šk. 156, Ocena odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi v sedanjem obdobju, junij 1978, 8), saj je kljub majhnemu vplivu na vodstvo Cerkev in težišču delovanja na področju mariborsko-lavantinske škofije imelo njegovo članstvo »precejšnje zasluge za omejevanje dejavnosti cerkve na versko področje in za zoperstavljenje opozicionalizmu v duhovniških vrstah« (AS 1211, šk. 156, Ocena stanja odnosov med družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji ter vprašanja, ki jim kaže posvetiti pozornost, 2. 6. 1980, 5). Med slovenskimi škofi je režim diferenciacijo izvajal zlasti s pomočjo mariborsko-lavantinskega pomožnega škofa dr. Vekoslava Grmiča. Pavel VI. ga je na ta položaj imenoval na Držečnikovo željo leta 1968, v obdobju prizadevanj vesoljne Cerkev za intelektualno prenovo po drugem vatikanskem koncilu, vzpostavitve dialoga z marksizmom in v pričakovanju dolgoročne prevlade socialističnih sistemov v velikem delu katoliške Evrope; to je upoštevala tudi vzhodna politika Svetega sedeža (Maver 2013, 617). Grmič naj bi bil – po Petru Kovačiču Peršinu – najboljša izbira, ker je bil »koncilsko usmerjen teolog«, ker »je začel dejavni dialog z marksisti« in ker je »veljal za pobornika nove vatikanske usmeritve« (2012, 189). Z Grmičevim škofovskim imenovanjem se ujemajo začetki socialistične teologije, kakor jo je Grmič po letu 1980 sam poimenoval (1986, 81); s to teologijo je poskusil odgovoriti na dileme kristjana v socializmu (Žnidarič 2005, 15–16) po poti teološke utemeljitve komunističnega družbenega sistema (Kvaternik 2003, 361) in ponotranjenja marksistične ideologije pri vernikih (Maver 2013, 618), saj je bila po njegovem prepričanju »temeljna ideja socializma sama po sebi globoko krščanska« (Grmič 2005, 139). Izhajajoč iz navedenega spoznanja, je socialistični teologiji tudi določil glavno nalogo, to je: »premostitev prepadov med krščanstvom in marksističnim socializmom« (1986, 88).

Grmič je po nastopu škofovske službe začel kopičiti pomembne cerkvene funkcije (profesor dogmatične teologije na Teološki fakulteti, predsednik celjske Mohorjeve družbe, generalni vikar mariborsko-lavantinske škofije in rektor škofijskega semenišča). Njegov vpliv znotraj Cerkev na Slovenskem je spričo naštetih vodilnih položajev in priljubljenosti med verniki dosegel tolikšen obseg, da je Aleš Maver obdobje 1968–1978 okvalificiral za »Grmičevo desetletje« (2013, 608), njega osebno pa za tedaj vodilno cerkveno osebnost pri nas (617). Kot »pristaš sodelovanja cerkve s samoupravno socialistično družbo« (AS 1211, šk. 4, Telegram Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 24. 6. 1980) je pomagal vzpostaviti »deloma specifični položaj mariborske škofije v slovenski cerkveni pokrajini«, pri tem pa je imela slovenska oblast v mislih predvsem »strpnost in pozitivno zadržanje njenega vodstva in večine njenih duhovnikov« do jugoslovanske družbene ureditve (AS 1211, šk. 33, Informacija o nekaterih aktualnih nerešenih problemih iz odnosov med sociali-

stično samoupravno družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji, 8. 9. 1977, 4). Grmič je, kakor je novembra 1981 presodil tedanji vodilni komunistični funkcionar in nekdanji krščanski socialist Tone Fajfar, odločilno prispeval k temu, da je bila cerkvena monolitnost v načelih in disciplini »močno načeta« in da je bilo vero z zornega kota komunista mogoče razumeti ne kot »apriorno« negativni družbeni fenomen, temveč kot dejavnik, ki lahko »pozitivno vpliva na orientacijo vernikov k socializmu« (AS 1211, šk. 17, Izvleček stenografskega zapisa sestanka predstavnikov socialističnih republik Bosne in Hercegovine, Slovenije in Hrvaške na temo »Aktualna vprašanja v odnosih z verskimi skupnostmi« v Zagrebu, 29. 10. 1981, 7).<sup>1</sup> Grmičevo vlogo v Cerkvi na Slovenskem dobro ponazarja ocena slovenske verske komisije iz junija 1980, da v odnosih Cerkve do oblasti in narobe »igrajo nemajhno vlogo« razlike med vodstvi posameznih slovenskih škofij v ocenah vloge in položaja Cerkve v razmerah jugoslovanske različice socializma. Režimu nakhlonjenih stališč takratnega kapitularnega vikarja mariborsko-lavantinske škofije Grmiča in »politizacije« Cerkve pod njegovo taktirko nista odobravalni vodstvi preostalih dveh slovenskih škofij, saj je oboje, kakor je presodila omenjena komisija, »objektivno« slabilo enotnost Cerkve v Sloveniji. (AS 1211, šk. 156, Ocena stanja odnosov med družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji ter vprašanja, ki jim kaže posvetiti pozornost, 2. 6. 1980, 2–3)

Po hudem poslabšanju zdravstvenega stanja mariborskega ordinarija Držečnika januarja 1978 je Grmič kot odgovor na vprašanje predsednika Republiške konference Socialistične zveze delovnega ljudstva Mitja Ribičiča, kakšne možnosti ima za nasledstvo, lakonično izrazil mnenje, da ga Sveti sedež ne bo imenoval za Držečnikovega naslednika (Bizilj 1991, 11). Navedeno stališče je najverjetneje oblikoval na podlagi spremembe stališča Pavla VI. glede sodelovanja katoličanov z marksisti. Če je papež leta 1971 še izrazil potrebo po »obnovljenem zblizevanju velikih ideoloških sistemov našega časa« – to je pomenilo jasno izrečeno podporo dialogu med katoličani in marksisti –, je julija 1974, ko je postalo razvidno, da so tako imenovani progresivni katoličani v Južni Ameriki in v Evropi, med njimi številni duhovniki in škofje, začeli ocenjevati družbene odnose z marksističnega stališča in sta v Italiji socialistična in komunistična stranka začeli množično osvajat glasove katoličanov, preklical podporo navedenemu dialogu. (AS 1211, šk. 3, Govor pape Pavla VI. na generalnoj audijenci 31. jula 1974, 6. 8. 1974, 1–2) Za Grmiča – v eni od režimskih analiz jugoslovanskega verskega tiska iz decembra 1979 je bil pridružen skupini slovenskih teologov, ki se »jasno in korektno« opredeljujejo do marksizma in so bili za povrh označeni kot »večji ›marksisti‹ kot teologi« (AS 1211, šk. 16, Informacije iz verskih in drugih glasila – Analiza (za period

<sup>1</sup> Podpora Grmiču, ki so mu jo izkazale slovenske oblasti, ni bila brez pomislekov v vrstah vladajoče komunistične partije. Tako je predsednik Republiške konference Socialistične zveze delovnega ljudstva Mitja Ribičič glede aktualnih vprašanj v odnosih z versko skupnostjo, ki so zaznamovala leto 1981, presodil, da slovenski komunisti »nismo razčistili, ali je nevarnejši napredni Grmič ali konservativni Jenko, saj nekateri menijo, da prvi, saj bomo z njim imeli še spopadek«; na podlagi tega lahko domnevamo, da je imel del vladajočih komunistov bojazen pred nastankom konkurenčnega levega političnega gibanja pod Grmičevim vodstvom. Ribičič sebe ni prišteval mednje, saj je Grmiča opisal kot človeka, ki je priznal »socializem, marksizem, ustavo in ki ustvarja mostove med cerkvijo in družbo«. (11)

jun 1977.–novembar 1979.), 5. 12. 1979, 15) – je prihod kardinala Wojtyła na Petrov sedež pomenil dokončno izničenje možnosti, da postane Držečnikov naslednik. Drugače od Pavla VI., čigar pontifikat je med drugim zaznamoval nastop novih teologij (teologija smrti Boga, politična teologija, teologija revolucije, teologija upanja, teologija osvoboditve itd.), ki so se vključile v »val kontestacije, ki je v neredkih primerih zadevala samo vero« (Aubert 2002, 322; 344), se je namreč Janez Pavel II., po sodbi jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu iz maja 1980, opredelil za »totalno monolitnost in enotnost katoliške cerkve bodisi na idejnem bodisi na organizacijskem področju«, ker je urejena kadrovska organizacija pomenila temeljno oporo papeževe cerkvene politike. Z vrsto cerkveno-disciplinskih in doktrinalnih ukrepov je papež »v duhu tradicij poljske Cerkve« zatrl vsa tista pokoncilska gibanja, ki so bila usmerjena »v prilagajanje notranje cerkvene organizacije in ideologije sodobnemu svetu« in ki so »delovala brez oz. mimo kontrole Vatikana«. Papež javno resda ni zavzel konkretnega stališča do marksizma, vendar je bilo po zadnjem konklavu nedvoumno, da so za katoličane sodobni socialistični politični sistemi (med drugim tudi samoupravni socializem) in materializem kot filozofska podlaga marksizma v bistvu »nesprejemljivi«. (AS 1211, šk. 4, Poročilo I. sekretarja Veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu tov. Petra Kastelica, 6. 5. 1980, 3–5; Bizilj 1991, 16) Ob srečanju škofa Grmiča z Janezom Pavlom II. sredi leta 1979 sta sogovornika tako v pogledih na realni socializem in na takratne razmere v Sloveniji in v Jugoslaviji ostala vsak na svojem bregu (Griesser Pečar 2010, 455).

V luči prej navedenega je bila skrb predstavnikov režima, da Grmiča »ne kompromitirajo in onemogočijo« s preveč neposredno izraženo podporo njegovi kandidaturi za novega mariborskega ordinarija (AS 1211, šk. 156, Zapis o pogrebnihi svečanostih za mariborskim škofom dr. Maksimiljanom Držečnikom, 18. 5. 1978, 3) dejansko odveč. Grmič je v očeh režima veljal za »naprednega škofa« (Bizilj 1991, 22), saj je po vzoru in s polno Držečnikovo podporo ter na idejni podlagi socialistične teologije »našel mostove z oblastjo« zato, da bi Cerkev »našla svoj prostor v družbi samoupravnega socializma« (12). Vendar se je v preveliki meri poistovetil z režimom, da bi za Sveti sedež mogel biti »obojestransko sprejemljiva osebnost«; to je bilo resda neposredno izraženo pričakovanje slovenske oblasti v zvezi z izborom prihodnjega 60. mariborsko-lavantinskega škofa (AS 1211, šk. 4, Telegram Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnosti Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 24. 6. 1980). V pogovoru med Ribičičem in Šuštarjem nekaj dni po njegovi posvetitvi v nadškofa aprila 1980 se je izkazalo, da je slovensko komunistično vodstvo to dejstvo pragmatično sprejelo. Z izjavo, da bi »bilo najbolje imenovati Grmiča, čeprav mu bo morda prav škofovstvo vezalo roke, da ne bo mogel toliko in tako pogumno odpirati zanimivih problemov sožitja med cerkvijo in socialistično družbo« (Bizilj 1991, 22), je namreč Ribičič diskretno nakazal, da bo oblast brez večjih zaostrovanj sprejela imenovanje druge primerne osebnosti (Repe 2003, 137–138). Kljub temu je bil Grmič še dalje deležen aktivne podpore slovenskih oblasti, kakor dokazuje njihov poziv iz junija 1980, da bi v okviru načrtovanega obiska Vatikana zvezni sekretar za zunanje zadeve Josip Vrhovec predstavnike Svetega sede-

ža med drugim opozoril na dejstvo, da v Mariboru še vedno ni imenovan redni škof, da je Grmič »pristaš sodelovanja cerkve s samoupravno socialistično družbo in korektnih odnosov med družbo in katoliško cerkvijo« in da so odnosi z vodstvom mariborsko-lavantinske škofije, odkar je to v rokah kapitularnega vikarja Grmiča, »zelo dobri« (AS 1211, šk. 4, Telegram Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnosti Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 24. 6. 1980). Tudi ob obisku predsednika slovenske verske komisije Dušana Šinigoja pri novoimenovanem ljubljanskem nadškofu dr. Alojziju Šuštarju septembra 1980 je nadškofov gost poudaril interes oblasti, da Sveti sedež imenuje Grmiča za mariborsko-lavantinskega škofa, in prosil za njegovo posredovanje v ta namen. Grmiču je odločna podpora slovenskih oblasti obudila upe o imenovanju za rezidencialnega škofa. Režimskim sogovornikom je tedaj pojasnjeval, da je vzrok za zavlačevanja njegovega imenovanja močno nasprotovanje nekaterih cerkvenih krogov v Sloveniji zaradi različnih teoloških pogledov in zaradi »sodelovanja oz. sožitja vodstva mariborske škofije s socialistično družbeno ureditvijo«. (Griesser Pečar 2010, 455)

#### **4. Imenovanje dr. Franca Krambergerja za novega mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija**

Grmič je imel kot kandidat za rednega škofa mariborske krajevne Cerkve vsaj dva režimu znana protikandidata. Tako se je rektorju papeškega zavoda Slovenik v Rimu, dr. Maksimiljanu Jezerniku, ki se je v režimskih analizah navajal kot možni Držečnikov naslednik že vsaj od junija 1978 dalje (Bizilj 1991, 12), najpozneje junija 1980 v enaki vlogi pridružil ravnatelj Slomškovega dijaškega semenišča v Mariboru, dr. Franc Kramberger. Za Krambergerja na junijski seji sekretariata slovenske verske komisije ni bila izražena sodba o njegovi (ne)primernosti za omenjeni položaj, nasprotno pa so glede Jezernika režimski funkcionarji in isti sapi, kakor so izrekli njegovo ime, izrazili odločenost, da je njegovo škofovsko imenovanje »potrebno preprečiti« (AS 1211, šk. 154, Zapisnik seje sekretariata komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi, 12. 6. 1980, 2). Intervencija jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu proti Jezerniku zaradi njegove vidne naklonjenosti slovenski politični emigraciji in prepričanja režima, da ne bo pomenil kontinuitete z Držečnikovim odnosom do oblasti, je izničila njegove možnosti za imenovanje (AS 1211, šk. 4, Poročilo I. sekretarja Veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu tov. Petra Kastelica, 6. 5. 1980, 8; Bizilj 1991, 12), tudi če je bil, po sodbi omenjenega veleposlaništva iz novembra 1979, »prav on tisti kadroviski profil, ki ga zagovarja Wojtyła« in je imel »močne in vplivne zaščitnike« (19). Taktika Svetega sedeža v obravnavanem obdobju seveda »ni bila konflikt, temveč dialog, strpnost in diplomacija« (8), to pa je sebi v prid obrnila slovenska oblast, ki je vedela, da »Vatikan glede mariborskega škofa ni neobčutljiv za naše mnenja in pričakovanja« (AS 1211, šk. 154, Zapisnik seje sekretariata komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi, 3. 9. 1980, 3).

Pronuncij v Jugoslaviji, Michele Cecchini, je dne 4. novembra 1980 v Beogradu sprejel Krambergerja in ga seznanil s papeževo odločitvijo, da ga postavi na čelo



mariborsko-lavantinske škofije, ki je bila brez škofa ordinarija kar dve leti in pol (Griesser Pečar 2010, 456). Izbor Svetega sedeža ni upošteval večkrat jasno izražene Držečnikove želje, naj v prihodnje mariborsko-lavantinsko škofijo vodi njegov pomožni škof (AS 1211, šk. 156, Zapis o pogrebnih svečanostih za mariborskim škofom dr. Maksimiljanom Držečnikom, 18. 5. 1978, 3), pa tudi ne pričakovanja slovenske oblasti, da se bo vzpostavljeno sodelovanje z vodstvom mariborsko-lavantinske škofije nemoteno nadaljevalo pod Grmičem v novi vlogi rednega škofa (Bizilj 1991, 12). Po Krambergerjevem imenovanju, ki nosi uradni datum 6. november 1980, so slovenske oblasti ocenile, da je Sveti sedež »na določen način ustregel našim sugestijam, da si želimo škofa, ki bo vzdrževal kontinuiteto dobrih odnosov v mariborski škofiji« (23) in »formalno ugodil naši zahtevi po ureditvi položaja«, vendar je ob tem ubral »samostojno, čeprav kompromisno pot« (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 8. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 5. 1. 1981, 5). Jugoslovanski režim je v pogovorih s cerkveno stranjo protestiral, ker je bil o imenovanju novega mariborsko-lavantinskega krajevnega škofa obveščen šele mesec dni za tem, ko je Ceccchini po navodilih iz Vatikana že sprejel ukrepe za imenovanje, in ker Grmiča o imenovanju ni obvestila beograjska pronunciatura, ampak Šuštar (Bizilj 1991, 23). Vrhovec je bil v pogovoru s Ceccchinijem še bolj neposreden, ko je poudaril, da je postopek izbire novega mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija na jugoslovanski strani izzval nezaupanje, saj je kljub »sugestijam in pričakovanjem« jugoslovanskih oblasti Sveti sedež pri svoji izbiri »zaobšel« Grmiča. Jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu je v zvezi s tem presodilo, da je Janez Pavel II. ob Krambergerjevem škofovskem imenovanju »ponovno demonstriral svojo čvrsto odločenost, da iz vrst operativnih škofov in teologov izključi napredne osebnosti, ki se ne vključujejo v sedanji kurs njegove cerkveno-politične linije«. (AS 1211, šk. 4, Operativni izveštaj ambasade SFR Jugoslavije pri Svetoj Stolici za 1980. godinu, januar 1981, 4)

Upoštevač do sedaj navedeno, je mogoče med skorajda sočasnim Krambergerjevim in Šuštarjevim (nad)škofovskim imenovanjem prepoznati tri pomembne razlike. Prvič, Sveti sedež je zgolj v Šuštarjevem primeru upošteval izrecni predlog njegovega predhodnika o tem, kdo je primeren za njegovega naslednika. »Nobena dvoma ni,« trdi Šuštarjev biograf France M. Dolinar, »da je nadškof Pogačnik za svojega naslednika predlagal dr. Alojzija Šuštarja.« (Jamnik 2016, 189) Drugič, Šuštarjevo nadškofovsko imenovanje je vodstvo ljubljanske nadškofije skrbno pripravljalo že leta vnaprej, saj sta ga ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič in njegov krog že sredi sedemdesetih let prepoznala za najprimernejšega Pogačnikovega naslednika in ga z nadškofovo podporo nagovorila k vrnitvi iz Švice v domovino januarja 1977 (AS 1211, šk. 3, Podatki za dr. Žabkarja in dr. Šuštarja, 19. 8. 1975; Bizilj 1991, 9–10); tega pa vsekakor ne moremo reči za Krambergerja. Tretjič, Kramberger v svoji kandidaturi ni imel zagovornika v režimu, drugače od Šuštarja, čigar imenovanje za ljubljanskega nadškofa in metropolita dne 23. februarja 1980 je jugoslovanski režim sprejel z odobravanjem, saj je bil imenovani »kandidat, ki smo jim ga [Svetemu sedežu, op. a.] sugerirali«, kakor je zapisano v enem od poročil jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu (AS 1211, šk. 4, Poročilo I. sekretarja Veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu tov. Petra Kastelica, 6. 5. 1980, 7).

Po prevzemu vodstva mariborsko-lavantinske škofije je Kramberger v prvih stikih z republiški predstavniki pomirjujoče zagotavljal, da se bo »držal usmeritve predhodnikov, razvijal dobre odnose z družbo ter spoštoval orientacijo duhovnikov«. Oblast se je zavedala, da tudi zaradi škofovih osebnih lastnosti ne gre pričakovati radikalnega zasuka v odnosih med državo in mariborsko krajevno Cerkvijo, saj so Grmičevi pristaši novoimenovanega škofa ocenili »kot nesamostojno osebnost«, s katero je mogoče manipulirali. (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 8. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 18. 12. 1980, 4) Slovenska verska komisija je tako glede Krambergerja ocenila: v prvi vrsti bo treba »preprečiti, da bi prišel pod vpliv nam nenaklonjenih cerkvenih krogov« (5). Takoj po vrnitvi z obiska pri pronunciju v Beogradu je Kramberger Grmiču trikrat izrekel povabilo, naj ostane še dalje generalni vikar, vendar je Grmič odreagirano prizadeto in protestno odstopil z mesta pomožnega škofa, prav tako pa se je odrekel nadaljnjemu izvajanju škofijskih upravnih funkcij (Griesser Pečar 2010, 456–457). To je za režim pomenilo nemajhno težavo. Z Grmičevo (samo)izolacijo od cerkvenih vzvodov moči je bila namreč po oceni slovenske oblasti iz konca leta 1980 izničena možnost »konfrontacije oziroma diferenciacije v vodstvu slovenske Rimskokatoliške cerkve« (Bizilj 1991, 30), to pa je pomenilo »dodatno možnost za bolj strnjeno in enotnejšo opozicijsko nastopanje RKC v SR Sloveniji« (25). Grmičevo slovo od mariborsko-lavantinskega škofijskega ordinariata je resda omogočilo poenotenje v vodstvu Cerkve na Slovenskem, ni pa zgladilo razlik med njegovimi privrženci in kritiki iz vrst škofijskih duhovnikov, nasprotno, še poglobilo jih je. Februarja 1982 je republiška verska komisija ugotavljala, da je na Štajerskem »močno prisotna diferenciacija med duhovniki, ki se ločijo na Grmičeve pristaše in nasprotnike« (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 11. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 19. 2. 1982, 4). Krambergerjevo pričevanje potrjuje navedeno ugotovitev, saj je kot škof v dveh krajih na dan birme ostal pred zaklenjenimi vrati župnijske cerkve in je nato birmoval kar zunaj (Griesser Pečar 2010, 457).

Izbiri Krambergerja za Držečnikovega naslednika je član slovenske verske komisije Franc Pristovšek decembra 1980 označil za »drastično obliko« pritiska Svetega sedeža na »tako imenovane leve teologe z Grmičem na čelu« v okviru globalnih prizadevanj za vzpostavitev notranje enotnosti Cerkve (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 8. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 18. 12. 1980, 3). Janezu Pavlu II. je z imenovanjem novih škofov ordinarijev v Ljubljani in v Mariboru dejansko uspelo doseči, da so slovenski škofje, ki »so v prvi vrsti odgovorni za cerkveno organizacijo in versko življenje« v svojih škofijah, kakor je papež poudaril v nagovoru udeležencem slovenskega narodnega romanja v Rim dne 18. oktobra 1979 (Bujak in Maliński 1982, 191), zopet pridobili teološko in disciplinsko enotnost in sposobnost usklajenega nastopa pred oblastjo. Krambergerjevo škofovsko imenovanje je tako Šuštarju omogočilo, da je lahko začel ureničevati eno svojih prednostnih nalog v vlogi metropolita: tesneje povezati med seboj slovenski episkopat in poenotiti njegovo stališče v odnosu do državne oblasti (Jamnik 2016, 194). Pojasnilo, zakaj Sveti sedež, katerega Kongregacija za nauke vere je avgusta 1984 javno obsodila »določene oblike teologije osvoboditve, ki se

na ne dovolj kritičen način zatekajo h konceptom, izposojenim iz različnih tokov marksistične misli« (AS 1211, šk. 4, Pismo o nekaterih aspektih »teologije osvoboditve«, 6. 8. 1984, 2), tega ni storil tudi glede socialistične teologije, pa je mogoče med drugim najti v dejstvu, da je bila ta teologija – skupaj z njenim utemeljiteljem Grmičem – postavljena pod skrbno varstvo slovenskih oblasti. Tako je februarja 1983 slovenska verska komisija jugoslovansko diplomacijo pozvala, naj »ob primerni priliki« predstavnike Svetega sedeža opozori, da

»smo zainteresirani na spoštljivem tretmanu Grmiča kot škofa. Vsako omejevanje njegovega duhovniškega in teološkega dela, ki bi dajalo znake, da se z njim »obračunava«, bi rodilo reakcije v slovenski javnosti in znatno okrepilo klerikalne sile v vrstah RKC in tako nedvomno občutno vplivalo na splošno raven odnosov med RKC in družbo v SR Sloveniji.« (AS 1211, šk. 4, Ocena odnosov z rimskokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 4. 2. 1983, 4–5)

Grmič je zato kot teolog in delegat republiške skupščine mogel še dalje nemoteno delovati in je v prepričanju v prihodnost svoje lastne teološke misli in svetovnega socializma tri leta pred padcem berlinskega zidu zapisal: »Socialistična teologija tako odpira nove perspektive za krščansko življenje v našem času, v socialistični družbi, v času, ko se prebujajo novi svet.« (1986, 90)

## Reference

### Arhivski viri

**AS 1211 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi**, šk. 1, 3, 4, 16, 17, 33, 136, 154, 156.

### Literatura

- Aubert, Roger**. 2002. *Zgodovina Cerkev 6: Cerkev svetovnih razsežnosti*. Prev. Zmaga Kumer. Ljubljana: Družina.
- Bizilj, Ljerka**. 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.
- Bujak, Adam, in Mieczysław Maliński**. 1982. *Janez Pavel II*. Prev. France Milavec. Koper: Ognjišče.
- Caroli, Agostino**. 2001. *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*. Prev. Danijel Labaš. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Cvrle, Vjekoslav**. 1992. *Vatikanska diplomacija: pokoncilski Vatikan u međunarodnim odnosima*. Zagreb: Školska knjiga.
- Griesser Pečar, Tamara**. 2010. Lavantinska škofija v novi Jugoslaviji. *Studia Historica Slovenica* 10, št. 2/3:429–462.
- Grmič, Vekoslav**. 1986. *V duhu dialoga: za človeka gre*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- — —. 2005. *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*. Ljubljana: Unigraf.
- Jamnik, Anton**. 2016. *Naš nadškof Šuštar: eden od očetov slovenske samostojnosti*. Koper: Ognjišče.
- Kovačič Peršin, Peter**. 2012. *Duh inkvizicije: slovenski katolicizem med restavracijo in prenovi*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Kvaternik, Peter**. 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkev v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.
- Maver, Aleš**. 2013. Paradoks Vekoslava Grmiča. *Studia Historica Slovenica* 13, št. 2/3:603–619.
- Repe, Božo**. 2003. Katoliška cerkev in oblast v osemdesetih letih. *Zgodovinski časopis* 57, št. 1/2:135–146.
- Žnidarič, Marjan**. In memoriam: Vekoslav Grmič (1923–2005). *Časopis za zgodovino in narodopisje* 76, št. 1–2:13–16.



*Christian Gostečnik*  
**Zakaj se te bojim?**

Partnerski odnos je najznamenitejša arena intime, v kateri se lahko razrešujejo prvinska občutja, vzpostavljena v odnosu s starši v najzgodnejši mladosti. V zaljubljenosti se te vsebine iz mladosti z vso strastnostjo in milino, z vso bolečino in grenkobo prebudijo na novo, in sicer z namenom, da bi jih tokrat razrešili, za kar pa se morata partnerja zavestno odločiti.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 420 str. ISBN 978-961-6873-42-0. 18 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,67–78  
 UDK: 27-185.53-675  
 Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

*Simon Malmenvall*

## Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi

*Povzetek:* Članek je v duhu ekumenskega dialoga med krščanskimi veroizpovedmi posvečen analizi segmenta znanstveno-teološke obravnave tematike zgodovine odrešenja. Omenjena analiza zajema tri mednarodno prepoznavne avtorje iz 20. stoletja: luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999), pravoslavnega teologa in zgodovinarja Georgija Florovskega (1893–1979) in katoliškega teologa Hansa Ursa von Balthasarja (1905–1988). Avtor članka zagovarja dve tezi. Prvič, duhovna interpretacija svetovne zgodovine v smislu zgodovine odrešenja je splošna značilnost celotne krščanske teološke tradicije, tako vzhodne kakor zahodne. Drugič, znanstveno-teološka obravnava tematike zgodovine odrešenja pri Cullmannu, pri Florovskem in pri Balthasarju prinaša tri komplementarne poudarke, ki kažejo na bogastvo njihovih lastnih konfesionalnih izhodišč. Pri Cullmannu je namreč zgodovina odrešenja obravnavana pretežno z biblijskega, pri Florovskem pretežno z ekzeziološkega, pri Balthasarju pa pretežno z etičnega vidika.

*Ključne besede:* zgodovina odrešenja, razodetje, ekumenizem, teologija zgodovine, Oscar Cullmann, Georgij Florovski, Hans Urs von Balthasar

### *Abstract:* **Salvation History in the Ecumenical Perspective**

The article aims at analyzing a segment of the scholarly-theological discussion about the subject of salvation history in the spirit of ecumenical dialogue between different Christian faiths. The analysis includes three internationally renowned authors from the 20<sup>th</sup> century: the Lutheran theologian Oscar Cullmann (1902–1999), the Eastern Orthodox theologian and historian Georges Florovsky (1893–1979), and the Catholic theologian Hans Urs von Balthasar (1905–1988). As basis for the analysis the author advocates two theses: 1) the spiritual interpretation of the world history as a salvation history represents a general feature of the entire Christian theological tradition, Eastern and Western alike; 2) scholarly-theological discussion about the subject of salvation history in Cullmann, Florovsky, and Balthasar shows the richness of their confessionally-defined starting points resulting in three complementary emphases. Namely, in Cullmann salvation history is discussed predominantly from the Biblical point of view, in Florovsky predominantly from the ecclesiological, whereas in Balthasar predominantly from the ethical one.

*Key words:* salvation history, revelation, ecumenism, theology of history, Oscar Cullmann, Georges Florovsky, Hans Urs von Balthasar

## 1. Uvod

---

Članek je v duhu ekumenskega povezovanja med krščanskimi veroizpovedmi posvečen analizi segmenta znanstveno-teološke obravnave tematike zgodovine odrešenja. Omenjena analiza zajema tri mednarodno prepoznavne avtorje iz 20. stoletja, ki delujejo obenem kot predstavniki teologije treh najpomembnejših vej krščanstva – katolištva, pravoslavja in protestantstva: luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999) z njegovo leta 1965 izdano monografsko študijo *Heil als Geschichte (Odrešenje kot zgodovina)*, pravoslavnega teologa in zgodovinarja Georgija Florovskega (1893–1979) z njegovimi pretežno eklesiološkimi spisi in katoliškega teologa Hansa Ursa von Balthasarja (1905–1988) z njegovo leta 1959 izdano razpravo *Theologie der Geschichte (Teologija zgodovine)*. Avtor članka pri tem zagovarja dve tezi. Prvič, duhovna interpretacija svetovne zgodovine v smislu zgodovine odrešenja predstavlja splošno značilnost celotne krščanske teološke tradicije, tako vzhodne kakor zahodne. Drugič, znanstveno-teološka obravnava tematike zgodovine odrešenja pri Cullmannu, pri Florovskem in pri Balthasarju prinaša tri komplementarne poudarke, ki kažejo na bogastvo njihovih lastnih konfesionalnih izhodišč. Pri Cullmannu je namreč zgodovina odrešenja obravnavana pretežno z biblijskega vidika, pri Florovskem pretežno z eklesiološkega, pri Balthasarju pa pretežno z etičnega vidika.

## 2. Zgodovina odrešenja kot splošna prvina krščanske teološke tradicije

---

Pojem zgodovine odrešenja se po svojem izvoru navezuje na svetopisemsko eksegezo in na teologijo zgodovine iz poznoantičnega patrističnega obdobja, ki je svetovni zgodovinski proces interpretirala v luči »božje previdnosti« in »ojkonomie«, to je: v luči skrbi ljubečega Boga za človeški rod (Špidlík 1986, 6–9; 157; Grant in Tracy 2000, 71–79; Averincev 2005, 125–130). Tolmačenje dolgega loka svetovnega zgodovinskega procesa na način zgodovine odrešenja je mogoče povezati z nekaterimi tako klasičnimi oziroma patrističnimi kakor tudi modernimi teologi z Vzhoda in Zahoda krščanskega sveta. Med klasičnimi vzhodnokrščanskimi avtorji je v tem kontekstu vredno izpostaviti eksegeta in teologa Origena, delujočega v prvi polovici 3. stoletja (2013, 280–281; 285–287; 315–317), in eksegeta in zgodovinopisca Evzebija iz Cezareje, delujočega v prvi polovici 4. stoletja (Maier 2007, 9–13; 16; 333; Cameron in Hall 1999, 2; 47; Averincev 2005, 132–133). Med klasičnimi zahodnimi avtorji pa v danem kontekstu ni mogoče izpustiti cerkvenega očeta Avguština iz Hipona, ki je deloval na prehodu iz 4. v 5. stoletje (Moreschini 2004, 456–457; O'Daly 2004, V; 27; 29–30; 35–37; 39). Odrešenjsko oziroma providencialistično razumevanje zgodovine je nadalje odsevalo v bizantinski državni ideologiji in v znatnem delu bizantinske historiografije, ki je med drugim vplivala na razumevanje preteklosti med srednjeveškimi Vzhodnimi Slovani (Naumova in Šiklo 2007, 17–18; 21–24). Sorodno dojemanje in vrednotenje zgodovinskega procesa je mogoče opaziti tudi med poznoantičnimi krščanskimi

avtorji v zahodnem delu rimskega imperija, denimo pri Laktanciju, pri Oroziju in pri Rufinu, ki so živeli na prehodu iz 4. v 5. stoletje (Maver 2006; 2009; 2013, 61–66). V okviru obravnave duhovnega pomena zgodovine in razlaganja pojma zgodovine odrešenja med modernimi luteranskimi avtorji izstopa teolog Oscar Cullmann, med modernimi pravoslavnimi teolog in zgodovinar Georgij Florovski, med modernimi katoliškimi pa teolog Hans Urs von Balthasar.

Iz preučevanja in primerjanja zgoraj omenjenih piscev, na katere so vplivali različni intelektualni in družbeni tokovi v zgodovini krščanstva, je mogoče izpeljati sklep, da razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči »božje previdnosti« oziroma zgodovine odrešenja pomeni eno od najsplošnejših, skorajda univerzalnih značilnosti krščanske teološke tradicije. Razumevanje zgodovine kot zgodovine odrešenja je namreč mogoče očitno zaslediti že v judovskem in pozneje v poznoantičnem krščanskem kulturnem kontekstu (Bresciani 2016, 24–43), močno je navzoče v bizantinski in nasploh v srednjeveški teologiji in historiografiji (Ljubarskij 2011, 283), svoj pečat pa je pustilo tudi v teologiji moderne dobe. Tovrsten pogled na zgodovino je nadalje opazen pri vseh vejah krščanstva – pri pravoslavni, pri katoliški in pri luteranski. Tolmačenje zgodovine v luči božje »ojkonomije« pomeni celo temeljni mehanizem biblijske naracije, ki jo dejansko tvori izmenjavanje spomina in pozabe. Sklicevanje na spomin je rdeča nit biblijske vere – za starozavezni Izrael je verovati pomenilo, spominjati se Boga in njegovih del, opravljenih v človeku razumljivih zgodovinskih okoliščinah. Tragedija starozaveznega (judovskega) in novozaveznega (krščanskega) »izvoljenega ljudstva« se v tej luči razkriva kot pozeba zaveze oziroma zavezništva med Bogom in ljudmi. Odrešenje, ki prihaja po Kristusu in vzpostavlja novo zavezo, pomeni obnovitev zaveze, v kateri dobri in zvesti Bog ne pozabi na svoje obljube in še dalje ljubi svoje »izvoljeno ljudstvo« kljub njegovi nezvestobi. Splošni biblijski kontekst zaveze, obljube in zvestobe kaže na Kristusa, izpolnitelja vseh obljub. V zgodnjekrščanskem in v patrističnem smislu je spomin razumljen kot poglobljanje v Kristusovo skrivnost. Vanjo se je mogoče poglobljati predvsem skozi Sveto pismo in skozi liturgijo, znotraj nje pa skozi evharistijo, ki pričuje, da Kristus med ljudmi nadalje prebiva v svojem mističnem telesu, to je, Cerkvi. (Bresciani 2016, 24–25; 29; 38; Klun 2014, 225–228)

Krščanskim piscem, ki jih zaznamuje »branje« zgodovine v luči zgodovine odrešenja, je skupnih več pomembnih značilnosti. Pri vseh velja, da je Bog »gospodar zgodovine«. Bog je nadalje tisti, ki v zgodovino »vstopa« zaradi svoje ljubeče skrbi za človeka, da bi ga rešil spon greha in mu podaril »polnost življenja«. Celotna zgodovina je v tem duhu prizorišče srečevanja med Bogom in človekom. Pri omenjenih piscih velja tudi to, da so v svetovni zgodovini trije ključni dogodki, po katerih je treba dosledno presojeti vse preostale. To so: stvarjenje sveta, učlovečenje Jezusa Kristusa in drugi Kristusov prihod s poslednjo sodbo. V skladu s tovrstnim razumevanjem je zgodovina zaokrožena in razumljiva celota, saj ima svoje izhodišče (stvarjenje), vrhunec (učlovečenje) in konec (poslednja sodba). Zgodovina odrešenja se od tod kaže kot svojevrsten mehanizem duhovnega osmišljanja svetnih oziroma empirično preverljivih dogodkov, osebnosti in procesov. Dogodki, osebnosti in procesi so prikazani v luči simbolno nabite biblijske zgodovine, ki svoje

sporočilnosti ne izgubi s časovnim koncem posameznih biblijskih podob, dogodkov ali zgodb, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme odnosov med Bogom in človekom – znotraj tega odnosa je mogoče prepoznavati vsakokratne specifičnosti na ozadju stalnih podobnosti. Pri vseh omenjenih piscih navsezadnje velja tudi to, da je zgodovino kot zgodovino odrešenja treba razbirati prek dveh temeljnih metod, ki resda izhajata iz patristične svetopisemske eksegeze; to sta tipološka metoda v skladu z načelom izpolnitve preteklih napovedi oziroma prerokb in alegorična v skladu z načelom ustaljenih literarnih podob z duhovnim pomenom. (Malmenvall 2015, 200–202; Bresciani 2016, 30–31; 39; 41–43; Averincev 2005, 121–127; Grant in Tracy 2000, 58–59; 68–70; 73–76)

### 3. Zgodovina odrešenja pri Oscarju Cullmannu

---

Pojma zgodovine odrešenja, kakor ga Oscar Cullmann obravnava v svojem delu *Heil als Geschichte*, ni mogoče neposredno zaslediti v biblijskih ali zgodnjekršćanskih besedilih. Po smislu se najbolj približuje starogrškemu novozaveznem izrazu »ojkonomija« (οἰκονομία), navzočemu zlasti v pismih apostola Pavla: dobesedno pomeni načrtovanje, gospodarjenje ali skrb za dom, v prenesenem duhovnem pomenu pa označuje »božjo previdnost« oziroma božjo ljubečo skrb za svet in človeštvo. (1967, 57–58) Raba pojma zgodovine odrešenja pri Cullmannu izhaja iz tradicije luteranskih teoloških razprav v 19. in v 20. stoletju glede pomena eshatologije v Novi zavezi. Cullmannovo stališče o eshatologiji je nekakšen »sredinski« odgovor, polemichen tako do sklepov francosko-nemškega teologa in filozofa Alberta Schweitzerja (1875–1965) kakor tudi do valižanskega bibličista Charlesa Harolda Dodda (1884–1973). Za prvega je novozavezno »božje kraljestvo« izključno prihodnja stvarnost, ki bo nastopila po poslednji sodbi oziroma »koncu časov«, za drugega pa je že v preteklosti uresničena stvarnost, ki jo bistveno zaznamuje Kristusovo učlovečenje. Cullmann v tem kontekstu ponuja rešitev, po kateri je »božje kraljestvo« že uresničena in še neuresničena stvarnost hkrati. Uresničena je že v osebnosti in dejanjih Jezusa Kristusa, ki je v točno določenem zgodovinskem trenutku izpolnil voljo Boga Očeta za odrešenje v spono greha ujetega človeškega rodu, s svojo polno in dokončno uresničitvijo pa bo »božje kraljestvo« nastopilo šele ob Kristusovem drugem prihodu in po vključitvi celotnega zgodovinskega časa v večnost. Od tod izvira v samem temelju Cullmannovega premisleka o biblijskem razodetju navzoče razumevanje razodetja kot odrešenjske zgodovine. Prav tako je pri njem nenehno navzoča napetost med »že« in »še ne« – napetost med že osmišljeno in izpolnjeno zgodovino, ki traja vse od Kristusove smrti na križu in vstajenja, na eni strani in še pričakovanim »koncem časov« na drugi strani. Napetost med »že« in »še ne« potemtakem onemogoča ločevanje med zgodovino odrešenja in eshatologijo – namesto tega ju Cullmann postavlja v medsebojno neločljiv odnos. (Jossa 2011, VII–X; Cullmann 1967, 20–21) Odločilna zmaga nad grehom je s smrtjo in vstajenjem božjega Sina resda že dobljena, a pot duhovnega vojskovanja, ki jo morajo v dobi pred »koncem časov« in pred dokončno božjo zmago nad zlom



po Kristusovem zgledu prehoditi njemu zvesti, še ni končana (Cullmann 1967, 26; 147–149; 180–181; Jossa 2011, XX–XXI). Zgodovina odrešenja tako neredko postane nekakšna »zgodovina pogube«, ki pa jo »božja previdnost« sčasoma obrne v dobro, v svojevrsten didaktični klic k spreobrnjenju in s tem dokaz, da ljubeči Bog grešnega človeštva nikoli ne zapusti. Tovrstna »božja previdnost« je, denimo, jasno opazna v odnosu med prvotnim »izvoljenim« hebrejskim ljudstvom in Jezusom Kristusom – judovska nevera v božjega Sina se kot posledica te nevere spremeni v priložnost za razširitev Kristusovega oznanila po vsem svetu oziroma k poganskim ljudstvom, ki postanejo del novega in širšega, krščanskega »izvoljenega ljudstva«. (Cullmann 1967, 59–60; 106)

Sprejetje Kristusovega odrešenjskega oznanila in z njim novega načina življenja pomeni umestitev v neko določeno pojmovanje zgodovine človeštva, ki jo opredeljujejo pričevanja o izkušenem delovanju Boga in priznavanje razodetja kot od zgodovine odvisne razsežnosti (3–4; 51–52; 66–67). V tesni povezavi z zgodovinsko naravo biblijskega razodetja Cullmann zavrača razlikovanje med »objektivnimi« in »subjektivnimi« prvinami v Svetem pismu, med prvinami, ki naj bi bile »objektivno« oziroma empirično preverljive na podlagi različnih zgodovinskih virov, in prvinami, ki naj bi bile značilne za »subjektivno« doživljanje in vrednotenje posameznih dogodkov in osebnosti znotraj neke določene – judovske ali krščanske – skupnosti. Po Cullmannu je namreč bistvena značilnost celotnega Svetega pisma in življenja prvotne Cerkve prav zgodovina odrešenja kot sklenjena celota dogodkov, zgledov in naukov, posredovana v ustni ali zapisani pripovedni obliki. Omenjeno celoto osmišljajo vera, spomin in pričevanje skupnosti – to je izročilo, ki jo očividci prenašajo naslednjim rodovom. Od tod dejansko odigrani dogodki kličejo po dopolnjeni razlagi in po nadaljnjem posredovanju glede na dotlej poznano celoto zgodovine odrešenja. Tako se, denimo, celoviti smisel Stare zaveze razkrije šele ob primerjavi in dopolnitvi z Novo zavezo, Kristusovo življenje pa dobi pomen šele po njegovem vstajenju in vnebohodu, to je, po izteku njegovega zemeljskega bivanja. Ključna metoda, po kateri je mogoče posamezne zgodovinske dogodke ali osebnosti prepoznavati in razlagati v smislu zgodovine odrešenja, je tipološka. V skladu s tipološko metodo starejši (denimo starozavezni) dogodki, osebnosti ali prerokbe dobijo potrditev in dopolnitev v poznejših (denimo novozaveznih) dogodkih. Tako se povzdignejo v vzorce oziroma tipe, ki omogočajo popolnejše razumevanje božjega delovanja skozi zgodovino človeštva – v luči usmerjenosti k središnji točki zgodovine, to je, k odrešenjskemu poslanstvu Jezusa Kristusa in k njegovi obljudi o drugem prihodu in o »koncu časov«. Občutljivost do zgodovine in razlaga smisla človekovega bivanja v luči Boga, ki se razodeva skozi čas, nadalje po Cullmannu pomenita bistveno posebnost krščanstva v odnosu do drugih antičnih verstev in filozofskih sistemov. (Cullmann 1967, 5–7; 33–35; 66–71; 80; 85; Jossa 2011, XII; XIV; XXXIV; XXXVI–XXXVII)

Od tod se Cullmann posveča prepoznavanju razlik med zgodovino odrešenja in splošno človeško zgodovino kot skupkom empirično preverljivih dogodkov in procesov. Empirično preverljive in kronološko razporejene prvine resda tvorijo tudi zgodovino odrešenja, vendar ta zgodovina z vidika moderne znanstvene histori-

ografije že po naravi nujno poteka razdrobljeno. Posamezni dogodki so tako namensko »izvzeti« iz posameznega geografsko ali časovno uokvirjenega zgodovinskega konteksta. Zgodovina odrešenja potemtakem ni enaka splošni človeški zgodovini, temveč znotraj nje zvesto sledi specifični »božji izbiri« dogodkov, osebnosti in procesov. Kar zadeva preteklost, Sveto pismo ponuja zadostno pomenljive interpretacije prerokb, ki so se uresničile prek božjega razodetja – predvsem s Kristusovim učlovečenjem, poučevanjem, trpljenjem, smrtjo in z vstajenjem. Kar zadeva sedanost in neeshatološko prihodnost, pa Sveto pismo sporoča zgolj to, da proces človeške zgodovine traja, pri tem pa ne daje oprijemljivih vnaprejšnjih odgovorov, skozi katere dogodke bo odseval njegov odrešenjski pomen. Če je vsakokratna sedanost znotraj zgodovine odrešenja med Kristusovim zemeljskim bivanjem in poslednjo sodbo razpeta med »že« in »še ne«, to označuje, da je sedanost neločljivo povezana tako s preteklostjo kakor tudi prihodnostjo in kot posledica tega pomeni nenehno napredujoči proces v smeri izteka zgodovine. Zgodovina odrešenja tako ne zadeva zgolj biblijske preteklosti, saj se prenaša tudi v nadaljnje življenje krščanske skupnosti. (Cullmann 1967, 61; 134; 137; 153; 275–276; Jossa 2011, XVII–XIX; XXII) Pomembno sredstvo za utrjevanje spomina na preteklo odrešenjsko delovanje »božje previdnosti« in obenem zavedanja o dejansko neprekinjeni navzočnosti Boga so zakramenti, zlasti krst in evharistija, ki vsaki generaciji verujočih omogočajo soudeležnost pri enakem Kristusovem delovanju, kakršnega so bili deležni apostoli med njegovim zemeljskim bivanjem (Jossa 2011, XLV).

#### 4. Zgodovina odrešenja pri Georgiju Florovskem

---

Najizčrpnjše besedilo Georgija Florovskega, posvečeno tematiki zgodovine odrešenja, je bilo prvič objavljeno leta 1959 z naslovom Naloga krščanskega zgodovinarja (*The Predicament of the Christian Historian*). V njem Florovski izhaja iz prepričanja, da je krščanstvo »religija zgodovinarjev«. Krščanstvo po svojem bistvu pomeni dosledno upoštevanje pričevanja o točno določenih preteklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot resnični in odločilni za celotno stvarstvo in kot takšni označeni za »veličastna božja dela«. Celo obrazec krščanske veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je po svojem bistvu besedilo, posvečeno tolmačenju zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja človeštva in veseljstva znotraj ene same zgodovine odrešenja, ki je razprostranjena od stvarjenja do poslednje sodbe in do »konca časov«. Temelj krščanstva sestavljajo interpretacije o središčnem in vseobsegajočem pomenu točno določenih zgodovinskih dogodkov – učlovečenja, trpljenja, smrti in vstajenja božjega Sina. Kristus kot središče zgodovine po eni strani pomeni dopolnitev in dokončanje Stare zaveze, po drugi strani pa je nosilec in zagotovilo večnega življenja. V luči Kristusovega drugega prihoda je celotna zgodovina razumljena kot »napredovanje«, usmerjeno h »koncu«, kot razkrivanje splošno veljavnega smisla skozi posamezne dogodke in osebnosti. Glede na tovrstno tolmačenje, ki zgodovino

vinski proces označuje za univerzalnega in partikularnega hkrati, so vsi posamezni dogodki umeščeni v okvir zgodovine odrešenja. Krščanska vera se potemtakem kaže kot »vsakodnevno povabilo« k preučevanju zgodovine. (1974, 31–32; 58–60)

Florovski prepoznava kontinuiteto med starozaveznim »izvoljenim ljudstvom« in Cerkvijo<sup>1</sup> vse do današnjih dni. Prepričan je, da je v Svetem pismu zabeleženo božje razodetje kot pot Boga znotraj zgodovine človeštva, ki svoj vrhunec doseže v tem, da je Bog sam kot oseba vstopil v zgodovino in postavil Cerkev, svoje mistično telo, navzoče v svetu. Florovski zagovarja tipološko interpretacijo Biblije in zgodovine nasploh – dinamika napovedi in izpolnitve se mu kaže kot temeljni mehanizem božjega razodetja. Sveto pismo zato dojema kot zgodovinsko besedilo, kot zabeležbo božjih dejanj in razodetja osebnega Boga, nikakor pa ne v smislu zbirke razpravljaj o Bogu. Pomen Svetega pisma je kot posledica tega mogoče razumeti zgolj po veri v Jezusa Kristusa in prek vključenosti v njegovo mistično telo. (Florovsky 1974, 62–63; Florovsky 1972a, 21–23; Williams 1993, 322–323) Biblija se Florovskemu kaže kot sveta knjiga, ki je v prvi vrsti naslovljena na člane Cerkve. Ne glede na različni izvor posameznih biblijskih besedil je Sveto pismo kot celota »stvaritev skupnosti verujočih«, tako starozavezne hebrejske kakor tudi poznejše krščanske skupnosti. Sveto pismo je izbor posameznih besedil, ki jih je potrdila zlasti liturgična raba znotraj skupnosti verujočih in pozneje tudi uradna avtoriteta krščanske Cerkve s svojim apostolskim nasledstvom in z ekumenskimi koncili. Čeprav oznanilo prihaja od Boga, je skupnost verujočih tista, ki jamči za njegovo resničnost in pravilno razumevanje. Biblija kot celota je bila namreč ustvarjena v skupnosti in za skupnost na temelju njene izkušnje Boga. To nadalje pomeni, da Svetega pisma in skupnosti ni mogoče ločevati. Še več, prav Cerkev je tista, ki med Kristusovim vstajenjem in njegovim drugim prihodom ohranja in posreduje pristno oznanilo o »božjem kraljestvu«. (Florovsky 1972a, 17–18; 25)

Kar se skozi Sveto pismo razodeva, je nenehna božja skrb (»ojkonomija«) za človeka. Tako v Stari kakor tudi Novi zavezi, ki se nadaljuje v življenju Cerkve, obstajata dva sogovornika – Bog in človek znotraj dinamike medsebojnega srečevanja. Človekov svobodni odgovor je že vključen v skrivnost božjega delovanja in sestavlja nepogrešljiv člen zgodovine odrešenja. To je zgodovina, ki prikazuje človeka v njegovi poslušnosti Bogu in hkrati v uporju proti njemu, v človekovem padcu in odrešitvi. Oznanjanje svetopisemskega razodetja zadeva sam smisel obstoja Cerkve, ki ob navdihih Svetega Duha oznanjuje z razlagalno besedo in s pričevanjem o življenju v skladu z božjimi zapovedmi. Pričevanje Cerkve vsakokrat znova najde potrditev izročila skozi življenje svetnikov in skozi svojo lastno zgodovino – Kristus je v njej ves čas navzoč kot glava svojega telesa in v njej še dalje opravlja svoje odrešensko poslanstvo. Zgolj prek pridružitve izkušnji vere znotraj Cerkve postane Nova zaveza v polnosti živa. Od tod postane jasno, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (20–22; 25–26) Po Florovskem je prav oznanilo, vsebovano v Novi zavezi, tisto, ki zgodovini podeljuje smisel oziroma »časovno pušči-

<sup>1</sup> Ko Florovski uporablja izraz Cerkev, ima vselej v mislih pravoslavno Cerkev (kot celoto, sestavljeno iz krajevnih Cerkva), ki je zanj edina in prava Kristusova Cerkev.

co«, usmerjeno k središču (Kristusu) ter k cilju in koncu (večnosti). V Kristusu in po njem je bila razsežnost časa prvič korenito in eksistencialno ovrednotena. Zgodovina je postala dokončno sveta, ko se je Beseda učlovečila in s tem postala del človeku dostopne časovnosti. Kristus je odtlej večno bivajoč v svojem mističnem telesu Cerkvi, v kateri se nadaljuje zgodovina odrešenja – zgodovina odrešenja namreč traja vse do Kristusovega drugega prihoda. Kristus tako še dalje posega v zgodovino, najzanesljivejše pričevanje o njegovem nadaljnjem delovanju pa je zgodovina Cerkve. Ta zgodovina pomeni skrivnostni proces oblikovanja odrešene človeštva, ki se bo dopolnil ob »koncu časov«. Skozi zgodovino Cerkve se namreč razkrivajo »večne krščanske vrednote«, ki presejajo vsakokratno družbeno-zgodovinsko spremenljivost. Čeprav je tudi v zgodovini Cerkve z vidika večnega življenja veliko bodisi nečastnih ali nepomembnih dogodkov, v njej obstajajo »stalne strukture« na področju obredja, nauka in notranje ureditve, ki zadevajo njeno bistvo in ji podeljujejo »večno obliko«. (Florovsky 1974, 54; 58; 62–63; 1972a, 19; Williams 1993, 320; 322)

Pogoj za ustrezno razumevanje Svetega pisma je po Florovskem osvojitve duha, vsebovanega v evangelijih. To je duh spokorjenosti oziroma »spremembe mišljenja« (gr. μετανοια) – globinsko preoblikovanje posameznikovega miselnega in čustvenega stanja, ki se začne z odrekanjem samemu sebi. Zavezanost odrekanju samemu sebi pomeni najprej priznavanje »odrešenskega oznanila«, posredovanega po neprekinjenem izročilu Cerkve, ki ga zaobjema obrazec veroizpovedi. Takšno ravnanje onemogoča, da bi se posamezni vernik odtrgal od Cerkve oziroma osamil v omejenih prepričanjih svoje lastne dobe. Florovskemu se namreč merilo izročila ne zdi ostanek preteklosti, temveč »moč Svetega Duha«. Cerkev tako pričuje o božjem »vstopanju« v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, ki izhaja iz Cerkve in vodi k njej. Iz tega sledi, da Cerkev prek učiteljstva, ki ga v prvi vrsti izvajajo škofje kot nasledniki apostolov, ob navdihih Svetega Duha nadalje razlaga v Svetem pismu predstavljeno božje razodetje. Zgolj vera je tista, ki predvideva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem oziroma svetnikom, katerih življenje je, v skladu z izročilom, že obrodilo sadove in s tem potrdilo izročilo, kateremu so bili poslušni. V tem oziru Florovski zatrjuje, da nihče ne more imeti koristi od branja Svetega pisma, če predtem ni »zaljubljen v Kristusa«. Kristus namreč ni besedilo, temveč živa Oseba, ki živi v svojem mističnem telesu, to je Cerkvi. (Florovsky 1972b, 10–14; 16; 1972a, 21)

## 5. Zgodovina odrešenja pri Hansu Ursu von Balthasarju

Hans Urs von Balthasar pri obravnavi teološkega pomena zgodovine v razpravi *Theologie der Geschichte* izhaja s stališča, da je za ustrezno razumevanje zgodovinskega procesa kot sklenjene celote treba poiskati neki določen zgodovinski subjekt, ki po svoji splošni normativnosti zaobjema celotno svetovno zgodovino in ji podeljuje smisel. Ker tovrstnega subjekta ni mogoče najti pri nobenem človeku, saj je vsak posameznik omejen tako po svojem intelektualnem in moralnem

dometu kakor tudi po času zemeljskega bivanja, lahko zgodovini podeljuje smisel zgolj Bog. Bog jo osmišlja v odnosu do preteklosti in do sedanjosti, ki je v njegovih rokah. Toda Bog kot normativni osmišljevalec zgodovine mora biti po Balthasarju »blizu ljudem«, poznati mora njihove izkušnje, stiske in minljivost in se zavzeti za njihovo odrešenje, brez katerega zgodovina ostane brez cilja. Bog, ki popolnoma in dokončno osmišlja zgodovino, je Bog, ki je postal človek in človeškemu rodu odprl pot k očiščenju od zla. Bog, ki popolnoma in dokončno osmišlja zgodovino, je po Balthasarju druga božja oseba, Jezus Kristus kot Odrešenik sveta. (1959, 11; 13) Življenje Jezusa Kristusa ni nič drugega kakor popolno izpraznjenje (gr. κένωσις) Boga samega na raven človeka; s tem je Bog postal enak človeku, razen v grehu (Heb 4,15). Zgolj tako je lahko Bog v samem sebi zaobjel celotno človeštvo in mu podelil dar odrešenja. Zato se Kristus kaže kot središče zgodovine, ki podeljuje ključ za razumevanje stvarstva in Boga samega. Kristus ni središče zgodovine zgolj zaradi svojih besed in dejanj, temveč predvsem zaradi svoje eksistence, središče je predvsem zato, ker je Oseba. Že samo učlovečenje Jezusa Kristusa pomeni izpolnitev starozaveznih prerokb oziroma božjih obljub, s tem pa potrjuje zvestobo Boga v odnosu do ljudi. Učlovečenje Jezusa Kristusa tako kaže na odločilno točko v razvoju zgodovine odrešenja, ki je usmerjena prav nanj in v njem doseže vrhunec. Kristusovo pričevanje o Očetu vsakršno teološko refleksijo »prisiljuje« v upoštevanje zgodovinske razsežnosti Kristusovega življenja. Od tod izhaja, da teologija ne more biti nikoli ločena od specifičnosti »dogodka« Jezusa Kristusa znotraj zgodovinskega časa in geografskega prostora. Krščansko oznanilo in zvestoba Kristusu temeljita na pričevanju o izkušeni resničnosti Kristusovega vstopa v človeški čas in prostor. (1959, 14–15; 18–19; 41) V Jezusu Kristusu najgloblji smisel oziroma večni *Logos* ni abstraktno zamejen z idejami, vrednotami in zapovedmi, saj se Jezus Kristus kot dokončni in učlovečeni (»historizirani«) *Logos* izkaže za sestavni del zgodovine. V Kristusovem življenju sta namreč dejstvena in normativna razsežnost združeni. Zgodovinsko življenje *Logosa* je pravi svet idej in naukov, od katerih stvarstvo prejema svojo urejenost. Zgodovinsko življenje Jezusa Kristusa je »izvir« slehernega zgodovinskega dogodka, »izvir« dogodka, iz katerega priteka celotna zgodovina – pred Kristusom in po njem – in v katerem ima svoje središče. (20–21)

Kristus je središče zgodovine predvsem zato, ker je zgled zmage dobrega nad zlom. Skupaj s tem dobesečno uteleša obnovitev in izpolnitev pristne človeške narave, ki je bila značilna za Adama in Evo pred padcem. Kristusov zgled se kaže v prostovoljni pokornosti Bogu Očetu. Sprejemanje vsega, kar prihaja od Očeta, utemeljuje časovno razsežnost božjega Sina. Vase namreč ne sprejema ničesar, kar ne prihaja od Očeta, ki se mu ves čas izroča kot čista ljubezen. (26–27) Kristusovo vključevanje in povzdigovanje zgodovine se razkriva predvsem v tem, da ne prehiteva Očetove volje in kot posledica tega čaka na »uro svojega Očeta«. Tako ne dela tistega, kar je značilno za padlo človeško naravo – ne prilašča si časa in zanj predvidene »božje previdnosti«. Ker Bog vsakemu človeku namerava izročiti vse darove, človek pa jih mora sprejeti zgolj in šele takrat, ko mu jih izroči Bog, je bistvo vsake neposlušnosti in – kot posledica tega – greha prehitevanje oziroma prilaščanje časa. Obnovitev »božjega reda«, ki ga s svojo smrtjo in vstajenjem

opravi Sin, pomeni vzpostavitev nasprotja preHITEVANJA, to je, potrpežljivosti in stanovitnosti, ki se po Kristusu izkaže za temeljno življenjsko držo vsakega Bogu vdanega človeka. Na tej podlagi Balthasar zagovarja stališče, da je bistvo krščanske vere v zgledovanju po življenju Jezusa Kristusa, ki ga opredeljuje poslušnost Očetovi volji, to pa pomeni odprtost do božjega vodenja zgodovine. (27–30) Najpomembnejša praktična posledica božjega vstopa v zgodovino prek Jezusa Kristusa je spoznanje, da je krščanska vera pristno posnemanje božjega Sina. Živeti v veri, upanju in ljubezni po Balthasarju pomeni posnemati Kristusovo zvesto potrpežljivost, s katero pričuje o času, ki ima svoj smisel v večnosti. (37–38)

Pomen Kristusovega življenja je v tem, da se je Bog po njem razodel svetu kot odgovor na bedno stanje celotnega človeštva, ki je zaradi greha usodno zapravilo zvestobo do svojega Stvarnika. Kakor je bil greh vzrok za Kristusovo smrt na križu, brez katere človeški rod ne bi prejel daru odrešenja, tako je prav križ kot obsodba za greh, ki se je zgrnila na nedolžno in prostovoljno žrtev v osebi Jezusa Kristusa, podelil ljudem možnost novega življenja. (50–51) Kristusovo življenje, smrt in vstajenje so potemtakem preoblikovali in osmislili vsa druga človeška življenja. Če biblijski in nasploh svetovni dogodki niso razumljeni na način utemeljenosti v svojem vrhuncu in središču, ki je Kristus, postanejo nepovezani oziroma izgubljeni v času – brez Kristusa jih ni mogoče umestiti v tok zgodovine srečevanja med Bogom in ljudmi. Če Abrahamovo žrtvovanje Izaka, denimo, ni razumljeno kot napoved Kalvarije, postane ločeno od preostalih dogodkov zgodovine in pravzaprav ne pomeni nič. Podobno je treba razumevati tudi dejanja in dogodke, ki izhajajo iz obdobja po Kristusu, to je, v okviru življenja Cerkve. Vsakršno dejanje, porojeno iz iskrene vere, nima zgolj posledic za časovno in krajevno omejeno sedanost ali bližnjo prihodnost, temveč tudi za daljno prihodnost, spreminjajoč tek zgodovine na svetovni ravni. Vse človeške odločitve in dejanja, tako pretekla kakor tudi prihodnja, pa so podrejena učlovečenemu božjemu Sinu. Prav on bo namreč ob »koncu časov« sodnik »živih in mrtvih«. V svoji sodbi bo še posebej upošteval vse tiste, ki so delovali za preobražanje sveta v smeri dobrega. Svetniki so namreč njegove nevidne sile za preobražanje sveta, ki odločilno prispevajo k izidu poslednje sodbe. (58–61)

Kristus po Balthasarju pomeni središče in vrhunec zgodovine tudi zato, ker se po smrti in vstajenju ne »umakne« v oddaljenost nebes, temveč živi in deluje dalje v svojem mističnem telesu, to je: v Cerkvi. V Cerkvi živi in deluje po zakramentih, ki so vidne snovne podobe delovanja nevidnega Boga. Zakrament, prek katerega je Kristusova živost najizraziteje poudarjena, je evharistija. V evharistiji je Kristus resnično navzoč kot vstali zmagovalec nad smrtjo, kot nekdo, ki skozi stoletja zvesto spremlja svoje učence, in kot nekdo, ki obljublja eshatološki čas oziroma poziva k naravnosti v smer »konca časov«. Zakramenti s svojimi vidnimi podobami, ki ne prinašajo neposredne Kristusove navzočnosti v utelešeni obliki, nadalje razodevajo resnico, da se je mogoče z Bogom združevati zgolj po veri vanj. Prav vera je sad Nove zaveze kot večnega zavezništva med Bogom in ljudmi. Milosti za krepostno življenje, ki jih Bog posreduje po zakramentih, niso ločene od Kristusa, ki je v nekem določenem času in prostoru postal človek. Prav tako niso ločene od njegovega odnosa s Cerkvijo, ki še dalje pričuje o njegovi zgodovinsko-

sti in se pomika poslednji sodbi naproti. Kristusova navzočnost v zakramentih označuje prav navzočnost večnosti v vsakokratni časovni in snovni omejenosti – prek zakramentov postaja večnost vselej sedanja in sodobna. (70–75)

## 6. Ekumenska sinteza zgodovine odrešenja

Na podlagi opravljene analize pogledov Oscarja Cullmanna, Georgija Florovskega in Hansa Ursa von Balthasarja je mogoče predložiti splošni sklep: vsak od treh avtorjev ponuja svoje lastne, izčrpno predstavljene odtenke razumevanja teološke kategorije zgodovine odrešenja. Pronicljivost omenjenih treh avtorjev prihaja do izraza zlasti ob iskanju njihovih skupnih in obenem medsebojno različnih izpeljav. Znanstveno-teološka obravnava tematike zgodovine odrešenja pri Cullmannu, Florovskem in Balthasarju prinaša tri komplementarne poudarke, ki ne kažejo zgolj na tri medsebojno različne, a hkrati primerljive avtorske tendence oziroma vidike razumevanja zgodovine odrešenja, temveč tudi na bogastvo njihovih lastnih konfesionalnih izhodišč. Pri Cullmannu je namreč zgodovina odrešenja obravnavana pretežno z biblijskega vidika, pri Florovskem pretežno z ekleziološkega, pri Balthasarju pa pretežno z etičnega vidika. Tako vsak od teh treh analiziranih teologov deluje tudi kot predstavnik svoje lastne veje krščanstva – Cullmann značilno biblijsko usmerjene luteranske, Florovski značilno ekleziološko usmerjene pravoslavne in Balthasar značilno etično usmerjene katoliške veje. Prepoznavanje in eklektično sprejemanje vseh treh ugotovljenih vidikov zgodovine odrešenja – biblijskega, ekleziološkega in etičnega – omogoča globlje in razmeroma celovito razumevanje zgodovine odrešenja, ki je po svojem bistvu ekumensko oziroma krščansko univerzalno.

Vsi trije ugotovljeni vidiki zgodovine odrešenja se pri vseh treh avtorjih stekajo k istemu »skupnemu imenovalcu«, to je, k priznavanju neprecenljivega pomena skupnosti vernih oziroma Cerkve. Zgodovina odrešenja se zato kaže kot nujno skupnostna oziroma komunitarna teološka kategorija. Njeno ustrezno interpretacijo in obenem neusahljivo aktualnost omogoča umeščenost v skupnost pod vodstvom avtoritet (škofovskega zbora), ki se sklicujejo na apostolsko nasledstvo in skrbijo za obhajanje zakramentov, zlasti evharistije kot najočitnejšega znamenja navzočnosti Jezusa Kristusa v Cerkvi. V tem oziru tudi Sveto pismo kot sklenjena celota, predstavljajoč ključni vir krščanske vere, izhaja prav iz Cerkve in potrjuje njeno delovanje. Skupnostna narava Svetega pisma in zgodovine odrešenja priča o tem, da krščanstvo ni toliko »religija knjige«, temveč predvsem občestvo z Bogom in z ljudmi, ki se napaja pri izročilu in pri zakramentih. Prek prepoznavanja in eklektičnega prevzemanja biblijskega, ekleziološkega in etičnega vidika zgodovine odrešenja je mogoče opaziti, da je pri vseh treh omenjenih avtorjih najti več skupnih in medsebojno skladnih potez kakor pa tistih, ki bi jih bilo treba označiti za divergentne. Iz omenjenega je mogoče potegniti sklep, da opravljena analiza pogledov vseh treh avtorjev odpira pot do plodnega teološkega ekumenizma na področju nadaljnega preučevanja tematike zgodovine odrešenja. Kljub opazni načelni sorodnosti med pogledi Cullmanna, Florovskega in Balthasarja se skozi ana-

lizo njihovega obravnavanja zgodovine odrešenja kažejo tudi pomanjkljivosti oziroma nedoslednosti na ravni natančnejšega razumevanja pomembnih pojmov in od njih odvisnih izpeljav. Isti pojmi – denimo Cerkev, izročilo, apostolsko nasledstvo, zakramenti, evharistija – imajo pri vsakem avtorju svoj pomen, ki izhaja iz njihovega lastnega intelektualnega in konfesionalnega konteksta. Popolno združevanje njihovih pogledov in enotna interpretacija kategorije zgodovine odrešenja se tako izkaže za neizvedljivo.

## Reference

- Averincev, Sergej.** 2005. *Poetika zgodnjobizantinske literature*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1959. *Theologie der Geschichte: ein Grundriss (neue Fassung)*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bresciani, David.** 2016. *La porta dell'eternità: la memoria in Alexander Schmemmann*. Rim: Lipa.
- Cameron, Averil, in Stuart Hall, ur., prev.** 1999. *Eusebius, Life of Constantine*. New York: Oxford University Press.
- Cullmann, Oscar.** 1967. *Heil als Geschichte*. 2. izd. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Florovsky, Georges.** 1972a. Revelation and Interpretation. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 17–36. Belmont: Norland Publishing Company.
- — —. 1972b. The Lost Scriptural Mind. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.
- — —. 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2: *Christianity and Culture*, 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.
- Grant, Robert, in Davis Tracy.** 2000. *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*. Prev. Janko Lozar. Ljubljana: Nova revija.
- Jossa, Giorgio.** 2011. La risposta di O. Cullmann alla scuola bultmanniana sul problema della rivelazione come storia. V: Oscar Cullmann. *Il mistero della redenzione nella storia*, V–L. Ur., prev. Giorgio Jossa. Bologna: EDB.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Ljubarskij, Jakov.** 2011. *Vizantijske istoriki i pisatelji*. Sankt Peterburg: Aletejja.
- Maier, Paul R., ur.** 2007. *Eusebius, The Church History*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ur. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Maver, Aleš.** 2006. *Qui primus Romanorum principum maiestatem Dei singularis ac veri cognovisti*: paberki o Konstantinovi podobi pri krščanskih latinskih zgodovinarjih 4. in 5. stoletja. Keria 8, št. 2:59–77.
- — —. 2009. *Religiosi et profani principes: rimski cesarji od Avgusta do Teodozija v latinskem krščanskem zgodovinopisju 4. in 5. stoletja*. Maribor: Zgodovinsko društvo dr. Franca Kovačiča.
- — —. 2013. Rufinova cerkvena zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda. *Edinost in dialog* 1, št. 1/2:59–74.
- Moreschini, Claudio.** 2004. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Naumova, Galina R., in Alla E. Šiklo.** 2007. *Istoriografija istorii Rossii*. Moskva: Akademija.
- O'Daly, Gerard.** 2004. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. New York: Oxford University Press.
- Origen.** 2013. *O počelih*. Prev. Neža Sagadin in Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Špidlík, Tomáš.** 1986. *The Spirituality of the Christian East: a Systematic Handbook*. Prev. Anthony P. Gythiel. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,79—95  
 UDK: 27-9“03/06“  
 Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

*Miran Špelič in Jan Dominik Bogataj*  
**Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca**

*Povzetek:* Članek predstavi analizo ključnih mest v delih obeh grških cerkvenih očetov (Gregorijevi *Govori* in Maksimova *Ambigua*), v katerih se najde pojem poboženja, in prek tega sintetizira njuno misel ter sam pojem predstavi v kontekstu njune duhovno-teološke misli. Pojem »θέωσις« doživi pri Maksimu Spoznavalcu v primerjavi z dobrih dvesto let starejšim Gregorijem Nazianškim, ki ga je prvi formuliral v tej obliki, konceptualno razširitev, obogatitev in semantično širše in bolj dodelano polje. To prikazuje tudi ideja vzajemnosti poboženja, ki jo omenja Gregorij: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog« (OR 29.19), to pa je temeljna patristična misel, ki izhaja od Atanazija. Ta ideja se pri Maksimu razširi na odnos med vernikom in Bogom (AMB 3) in dobi še bolj celosten pomen znotraj njegove teologije.

*Ključne besede:* poboženje, *theosis*, patristična teologija, grški cerkveni očetje, teološka antropologija

*Abstract:* **Development of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor**

Article presents the analysis of the key passages taken from the works of two major Greek Church fathers (Gregory's *Orationes* and Maximus' *Ambigua*), where the term »deification« appears. The term »θέωσις« (*theosis*) is then located inside the context of their spiritual-theological thought and the doctrine of deification is synthesized. The term »θέωσις« which was invented by Gregory of Nazianzus, is conceptually developed and widened within the works of Maximus the Confessor and its semantic field is more specifically formulated. This is represented also in the idea of reciprocity of the deification, expressed in Gregory's words: »God became man, that man might become god« (OR 29.19), which is a fundamental patristic thought, deriving from Athanasius. This concept is then broadened in Maximus' works, where he extends it to the relation between a believer and God (AMB 3) and thus it gets central role in his theology.

*Key words:* deification, *theosis*, patristic theology, Greek Church fathers, theological anthropology

## 1. Uvod

Pojem poboženja oziroma teoze (gr. θέωσις) je metaforični teološki pojem, ki izvira iz grške patristične misli. Tehnično je prvi podobno besedišče uporabljal Klemen Aleksandrijski, medtem ko ga je v substantivirani obliki – po zadnjih študijah – prvi formuliral Gregorij Nazianški v 4. stoletju.<sup>1</sup> Neko določeno definicijo je dobil v 6. stoletju, ko je Dionizij Areopagit zapisal: »Poboženje je upodobitev po Bogu in zedinjenje z Njim, kolikor je to dostopno« (EH 1.3; PG 3.376a), šele v 7. stoletju pa ga je Maksim Spoznavalec<sup>2</sup> napravil za polnopravni teološki pojem in okrog njega zgradil svojo teološko in antropološko misel. Zadnje dejstvo izjemnega pomena, ki ga ima Maksim za oblikovanje teološke misli vzhodnega krščanstva, in Gregorijeva pojmovna inventivnost sta razloga, da bomo v študiji skušali preučiti pojem poboženja v najpomembnejših delih omenjenih avtorjev.

Ta raziskava se osredotoča na povezavo med dvema stebroma grške oziroma bizantinske teološke misli, ki pa v znanstvenih krogih še ni dobila posebne pozornosti. Ločeno raziskovanje tako Gregorija Nazianškega kakor tudi Maksima Spoznavalca je v 20. stoletju dobilo velik zagon, medtem ko so študije o njuni medsebojni povezavi, vplivu in recepciji zelo redke.<sup>3</sup>

Pozornost bomo najprej usmerili na samo pojmovanje poboženja v *Govorih (Orationes)* Gregorija Nazianškega, nato bomo prikazali pojmovanje Maksima Spoznavalca – predvsem v delu *Ambigua*, v katerem hoče razložiti »nejasnosti« Gregorijevih del –, in skušali ugotoviti, kako Maksim razlaga in razume Gregorija, v čem sta si sorodna, v čem različna, ter se trudili rekonstruirati ta konceptualni premik.

Patristična antropologija ne sestavlja preprostega sistema, ki bi ponujal jasno izdelane odgovore in pojme. Podobno se tudi naša študija sooča s težavno metodologijo, saj izbrana temeljna besedila ne vsebujejo eksplicitnih formulacij, temveč se je treba do bistva nauka prebiti skozi temeljito teološko, filozofsko, lingvistično oziroma semantično analizo. Pravilna hermenevtika nas varuje pred vnašanjem svojih lastnih

<sup>1</sup> Za semantično in tekstnokritično analizo razvoja celotnega grškega besedišča o poboženju je na voljo izjemen dodatek v knjigi N. Russla (2004, 333–344). V novejšem času se večina avtorjev sklicuje nanj pri trditvi, da je samostalniik »θέωσις« izumil prav Gregorij Nazianški (Maslov 2012, 440; Beeley 2008, 117; Hofer 2013, 8). Winslow (1979, 179–180) pa mu, kljub temu da ne izpostavi Gregorijeve inventivnosti pri tem pojmu, prizna prvenstvo glede »konsistentnosti in frekventnosti« uporabe tega pojma.

<sup>2</sup> Za Maksima uporabljamo v članku priimek Spoznavalec, čeprav se zavedamo njegove neustreznosti. Grški pridevek »Ομολογητής«, ki je latiniziran v »Confessor«, namreč označuje svetnika nemučenca, ki je tudi s trpljenjem priznal (»confessus est«) Kristusa in izpovedal svojo vero. Primerneje bi ga bilo torej poimenovati Izpovedovalec, Pričevalec ali kar s tujko Konfesor. Ker pa imamo v slovenščini že objavljen prevod njegovih del pod imenom Spoznavalec, za zdaj dopuščamo to obliko, da se izognemo nespornostim. Pomenski preskok je verjetno šel prek nemškega glagola »kennen« in sestavljenke »Bekenner«, vendar pa Maksima tudi nemški strokovnjaki v zadnjem času ne poimenujejo več s tem imenom, ampak kar z latinskimi ali celo grškimi priimkom. (Hauptmann 1984; Brandes 1998)

<sup>3</sup> Kratko pregledno raziskavo o vplivu Kapadočanov na Maksima Spoznavalca najdemo pri Bertholdu (1982, 51–59), pri katerem pa je Nazianškemu posvečenih le nekaj omemb. Obstaja nekaj posameznih študij, ki obravnavajo splošni vpliv Kapadočanov na Maksima ali pa le ozki segment relacije med Gregorijem Nazianškim in Maksimom; študijo o medsebojni povezavi prek pojma *perichoresis* je napravil Scalise (2012); o Gregorijevem vplivu na Maksimovo »teorijo vsega« Costache (2013); o »igri« božje previdnosti pri obeh Paul M. Blowers (2012, 199–217). Študij o poboženju glede na odnos med Gregorijem in Maksimom še ni, na to pa, denimo, opozarja že Polycarp Sherwood (1955, 223) v zvezi z antropologijo.

predstav v dela cerkvenih očetov, saj želimo avtorjem prisluhniti v takšnem jeziku, kontekstu in namenu, v kakršnem so živeli in delovali, kolikor je seveda mogoče.

Za komparativno pojmovno analizo učenja o poboženju tako Gregorija Nazianškega kakor tudi Maksima Spoznavalca bomo uporabili metodo sinteze in skušali na podlagi raziskav primerjati njun nauk ter analizirati vpliv in recepcijo. Zaradi osrednje vloge, ki jo obravnavani pojem igra v sodobni teološki misli vzhodnega<sup>4</sup> in deloma tudi zahodnega krščanstva,<sup>5</sup> se zdi arheologija pojma plodovita, morda najbolj prav pri dveh izbranih avtorjih.

## 2. Poboženje pri Gregoriju Nazianškem

Teološko misel Gregorija iz Nazianza (ok. 329–ok. 390) je bistveno zaznamovala njegova napetost med meniškim, »filozofskim« življenjem v kontemplaciji in opravljanjem odgovorne funkcije nadškofa v Konstantinoplu. Iz njegovih pesmi je razvidno, da je bolj hrepenel po asketskem, duhovnem življenju, to pa je omogočilo, da je njegov nauk glede odnosa med Bogom in človekom tako izviren in svež.

### 2.1 Gregorijeви pojmi in besedišče o poboženju

Antični svet je poleg redkih bibličnih izrazov za človeka kot boga (2 Mz 7,1; 5 Mz 10,17; Ps 82,6; Jn 10,34) v helenistični dobi poznal predvsem glagol »ἀποθεώω«, ki se je uporabljal v povezavi s kultom vladarjev (najstarejši izraz »ἀποθεώσις« sega v leto 238 pr. Kr. in govori o hčerki Ptolomeja III.). Patristična doba je v začetkih začela razvijati besednjak o poboženju na tri načine: nominalistično (zgolj apliciranje pojma boga za človeka), analogno (človek postane bog po milosti v primerjavi s Kristusom, ki je Bog po naravi) in metaforično, ki pa je lahko bolj etično ali pa realistično (ontološki in dinamični aspekt). Ignacij Antiohijski je začel govoriti o združenju z Bogom po deleženju, Klemen Aleksandrijski pa označil za bogove, poleg povezave s krstom, tudi tiste, ki so se ločili od človeškega. (Collins 2010, 12–48; Russel 2004, 1–15; 333–337; Nellas 1987, 21–23)

S Kapadočani se govoru o poboženju, prevzetem od aleksandrijske šole, pridruži še krščansko razumevanje platonizma, to pa doda vidik podobnosti Bogu in dviga duše k njemu. S posnemanjem Boga se prek etičnega napredka metaforično spreminjamo v bogove, »oblačimo« v Kristusa. Besedišče Gregorija Nazianškega je, posebno v zreli dobi, precej bogato in raznoliko. N. Russel je naredil temeljito analizo Gregorijeve uporabe tega pojma, pokazala nam bo pogostnost in raznolikost te uporabe. Glagol »θεοποιέω« je uporabil zgolj enkrat (OR 2.73). Izraz najdemo v participialni obliki – »θεοποιοῦν« – tudi v Masonovi verziji besedila OR 31.29, vendar je glede na rokopise bolj zanesljiva verzija Sch 250, v kateri najdemo »θεοῦν«, obli-

<sup>4</sup> Loski (prva izdaja 1944, slovenski prevod 2008), Zizioulas 1985; Nellas 1987; Yannaras 1991.

<sup>5</sup> Odlična monografija, ki je izšla pred kratkim, z več strani prikaže ta pojem znotraj katoliške teologije (Olson in Meconi 2016), ki ga šele v 20. stoletju zopet odkriva; ta pojem je, zgodovinsko-teološko gledano, pretežno vzhodne, grške tradicije.

ko glagola »θεώω«. Zvezo »θεὸν ποιέω« najdemo trikrat: OR 2.22; OR 30.14; OR 31.4, zvezo »θεὸς γίγνομαι« kar dvanajstkrat: OR 1.5; OR 7.22; OR 7.23; OR 14.23; OR 17.9; OR 25.2; OR 29.19; OR 30.3; OR 30.21; OR 36.11; OR 40.5; OR 42.17. Podobna zveza, »θεὸς ἔσομαι«, nastopi enkrat (OR 2.17). Najdemo tudi dve poetični različici: »θεὸν τεύχω« (CARM 1.1.3.4.), »θεὸν τελέω« (CARM 1.2.14.92). Najpogosteje, petnajstkrat, pa Gregorij uporablja glagol »θεώω«: OR 4.59; OR 31.28; OR 31.29; OR 34.12; OR 38.11; OR 38.13; OR 40.42; OR 41.9; OR 45.9; EP 6.3; EP 101; CARM 1.1.10.61; CARM 1.2.10.630; CARM 1.2.17.2; CARM 1.2.33. Iz glagola izhaja Gregorijev neologizem, deverbativ »θέωσις«, ki se najde desetkrat: OR 4.71; OR 4.124; OR 11.5; OR 17.9; OR 21.2; OR 23.12; OR 25.2 (»ἡ θεότης – ἡ θέωσις«); OR 25.16; OR 39.16; CARM 1.2.34.61. Pridevnik »θεοποιός« je uporabljen dvakrat: OR 3.1; CARM II. 2.7.69. Enkrat pa Gregorij zapiše tudi znameniti oksimoron: »τῆ θεώσει θεός«, v OR 39.16. (Russel 2004, 214–215) Collins dodaja, da Gregorij kot metaforo za poboženje uporablja tudi samostalnik »μετουσία« (2010, 67).

## 2.2 Poboženje v Govorih Gregorija Nazianškega

V *Govoru 1*, ki ga je Gregorij imel na veliko noč 362, je naveden temeljni namen krščanskega življenja: »Postanimo kakor Kristus, ker je Kristus postal, kakršni smo mi. Postanimo bogovi zaradi njega, ker je on postal človek zaradi nas. Vzel je nase slabše, da bi nam dal boljše.« (»Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κάκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον, ἵνα δῶ τὸ βέλτιον.«) (OR 1.5)

V *Govoru 3* občuduje meniško samoto v Pontu, ki je po njegovem »sodelavka in mati božanskega vzpona in poboževalka« (»συνεργὸν καὶ μητέρα τῆς θείας ἀναβάσεως, καὶ θεοποιὸν«) (OR 3.1).

V *Govoru 4* oziroma invektivni proti Julijanu konec leta 363 oziroma 364 prvič izumi in uporabi besedo »θέωσις«, ko izraža občudovanje krščanskih asketov, ki »jih mrtvičenje napravlja za nesmrtno; ki so združeni z Bogom preko ločitve (od telesa); ki so ločeni od koprnenja in imajo božjo in brezstrastno ljubezen, ki imajo vrelec luči in uživajo njegove žarke, ki pojejo psalme kot angeli, ki ponoči bdijo, ki so v ekstazi duha zamaknjeni k Bogu, ki očiščujejo in se očiščujejo, ki ne poznajo mere pri vzponu in poboženju« (»τοὺς διὰ τὴν νέκρωσιν ἀθανάτους, τοὺς διὰ λύσιν Θεῶ συνημμένους; τοὺς ἔξω πόθου, καὶ μετὰ τοῦ θείου καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος; ὧν ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, καὶ ὧν ἤδη τὰ ἀπαυγάσματα; ὧν αἱ ἀγγελικαὶ ψαλμωδίαί, καὶ ἡ πάννουχος στάσις, καὶ ἡ τοῦ νοῦ πρὸς Θεὸν ἐκδημία προαρπαζομένου; ὧν ἡ κάθαρσις, καὶ ὧν τὸ καθαίρεσθαι, μηδὲν μέτρον εἰδότην ἀναβάσεως καὶ θεώσεως«). (OR 4.71)

Razumevanje konteksta nam lahko omogočijo miselna ozadja, ki jih povzema Gregorij. Očiščevanje, ki vodi k vzponu in poboženju, spominja na Origena, ko uporabi podobno motiviko pravičnih: očistili so se kakor zlato v ognju in nato »bili vredni vzpona k božanskim stvarim, da jih Logos dvigne k popolni blaženosti, tako rekoč k vrhuncu dobrega« (»ἄξιοι φανέντες τῆς εἰς τὰ θεῖα ἀναβάσεως ἀνιμηθῶσιν ὑπὸ τοῦ λόγου ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω πάντων μακαριότητα καὶ, ἴν' οὕτως ὀνομάσω,

ἀκρόρειαν τῶν ἀγαθῶν»). (CC 6.44). Bdenje in petje psalmov spominjata na meniški kontekst, ki je bil Gregoriju blizu. Za »ekstazo duha« pa Russel (2004, 216) navaja, da omenjeni termin prav na tem mestu najdemo prvič znotraj krščanske tradicije za apostolom Pavlom, ki v Drugem pismu Korinčanom pravi: »Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes – ali v telesu, ne vem, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog.« (2 Kor 12,2) Glagol »ἀρπάζεσθαι« tako označuje »ekstazo«, »vzetost«, zamaknjenje. Pojem je drugače značilen za Filona (*Quaestiones et solutiones in Genesim*, tudi *De opificio mundi*) in za Porfirija (»ἐνωθῆναι« v *Vita Plotini*), dostopa do katerih pa Gregorij verjetno ni imel. Pavlinski in platonski vpliv torej dajeta okvir za nastanek novega pojma. (Maslov 2012, 440–444)

Gregorij v pismu Atanaziju Aleksandrijskemu odkrije še neki drug vidik poboženja, ko govori o blaženem, ki se z razumom in kontemplacijo loči od »tančice« oziroma »oblaka« telesnosti in postane »soroden z Bogom, združen z najčistejšo lučjo, kolikor je mogoče človeški naravi. Tak človek je blažen zaradi dviga s tega sveta in poboženja na drugem svetu; ta milost se prejme s pravo filozofijo ter nastane s preseganjem dvojnosti materialnega preko enosti, ki je umljiva v Trojici.« (»Θεῷ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι, καθόσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει· μακάριος οὗτος, τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως, καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως, ἦν τὸ γνησίως φιλοσοφῆσαι χαρίζεται, καὶ τὸ ὑπὲρ τὴν ὕλικὴν δυάδα γενέσθαι, διὰ τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἐνότητα.«) (OR 21.2)<sup>6</sup> Ločitev, očiščenje, dvig in filozofsko življenje so ključni pojmi, ki pa so značilni tudi za platonizem, vendar se platonizem in Gregorijevo krščanstvo razlikujeta v cilju tega človekovega prizadevanja. Platonsko Eno in »ἔνωσις« postaneta v krščanstvu Trojica in »θέωσις«. (Russel 2004, 218)

*Govor 2*, ki je nastal leta 362 in je bil namenjen manjšemu krogu poslušalcev, pojmovanje poboženja razloži ob vlogi duhovnika, da vodi ljudstvo k Bogu. Njegov cilj je, da »dušo obda s krili, jo iztrga svetu in preda Bogu; da varuje, kar se sklada z (božjo) podobo; da jo v nevarnosti vodi za roko ali popravi, kadar zdrsne; omogoči prebivati Kristusu v srcih po Duhu ter jo (dušo) – najpoglavitejše – poboži in podeli nebeško blaženost tistemu, ki je sklenil nebeško zvestobo« (»τῇ δὲ τὸ προκείμενον πτερῶσαι ψυχὴν, ἀρπάσαι κόσμου, καὶ δοῦναι Θεῷ, καὶ τὸ κατ' εἰκόνα ἢ μένον τηρῆσαι, ἢ κινδυνεῦον χειραγωγῆσαι, ἢ διαρρῦεν ἀνασώσασθαι, εἰσοικίσαι τε τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις διὰ τοῦ Πνεύματος· καὶ τὸ κεφάλαιον, Θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως«). (OR 2.22) V središču govora o nalogi duhovnika je torej najpomembnejše to, da ljudstvo pobožuje. Uporabljena je platoniska metafora duše s krili, vendar se odlomek sklene z aluzijo na krstno formulo, v kateri je odpovedi Satanu sledila prisega zvestobe (»σύνταξις«) Kristusu. (Sch 247, 120)

Druga prispodoba poboženja, povezana z duhovništvom, prav tako nastopi v *Govoru 2*, v katerem Gregorij prikaže duhovnikovo zakramentalno in liturgično

<sup>6</sup> Za razumevanje Gregorijevih ontoloških pojmovanj sta pomembni mesti OR 23.8 in OR 29.2, na katerih govori o enosti, dvojnosti in trojosti.

vlogo; uresničuje jo kot posrednik, ki »bo na božji oltar prinašal žrtve, ki bo izvrševal duhovništvo skupaj s Kristusom, ki bo preustvarjal stvarstvo, predstavljal podobo, ki bo izdeloval za nebeški svet – in najpomembneje –, ki bo Bog in bo poboževal« (»καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω θυσιαστήριον ἀναπέμψοντα τὰς θυσίας, καὶ Χριστῶ συνιερεύσοντα, τὸν ἀναπλάσοντα τὸ πλάσμα, καὶ παραστήσοντα τὴν εἰκόνα, καὶ τῷ ἄνω κόσμῳ δημιουργήσοντα, καὶ τὸ μείζον εἰπεῖν, Θεὸν ἐσόμενον, καὶ θεοποιήσοντα«). (OR 2.73) Duhovnikova vloga znotraj tega posredništva, s katerim tudi simbolizira vsakega človeka, je torej dvojna: poboževati sebe in druge.

Pojem poboženja je tesno povezan z naukom o božjem spustu in o Kristusovem učlovečenju, ki ni nasproten formulaciji o istem bistvu Sina in Očeta (»ὁμοούσιος«). Paradokсна združitev božjega in človeškega v Kristusu zrcali tudi dvojnost človeške narave. Človek je sinteza nasprotij; človeškega in božjega. Je »živo bitje, oskrbnik tu (na Zemlji) in na poti drugam, kot dopolnitev skrivnosti, pobožen zaradi teženja k Bogu« (»ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρασ τοῦ μυστηρίου τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει θεοούμενον«). (OR 38.11) Gregorij izrazi to napetost v človeku, ki je v svojem zemeljskem bivanju po eni strani še na zemlji, obenem pa nosi v sebi hrepenenje, teženje (»νεῦσις«) po Bogu, teženje, ki človeka pobožuje. Gregorij tudi prek dvojnosti mesa in Duha v Kristusu spregovori o poboženju: »Dve nasprotji, meso in Duh; slednji je pobožil, prvo pa je bilo poboženo. O, nova združitev! O, nepričakovano pomešanje!« (»δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος ὧν, τὸ μὲν ἐθέλωσε, τὸ δὲ ἐθέωθη. Ὡ τῆς καινῆς μίξεως! ὦ τῆς παραδόξου κράσεως!«) (OR 38.13) Meso je bilo torej deležno poboženja, vendar pa Gregorij, v nasprotju z arijansko zmotno razlago Lk 2,52, zagovarja, da je Sin že od začetka Bog in da pri njem »ni bilo nobenega napredovanja v poboženju« (»οὐδὲ ἐκ προκοπῆς ἢ θέωσις«). (OR 25.16)

»Od začetka je bil nepovzročen; kaj je namreč vzrok Boga? Vendar pa je kasneje rojen, zaradi vzroka, da bi rešil tebe, ki si ga žalil; zaradi tega je zapustil božanstvo, da je sprejel tvojo okorno telesnost, začel bivati v mesu po duhu in Bog je tu spodaj postal človek.<sup>7</sup> Ker je bilo meso združeno z Bogom in je on postal eno, je močnejše (božja narava) zmagalo, da bi jaz postal toliko Bog, kolikor je on postal človek.« (»ἐν ἀρχῇ ἦν ἀναιτίως· τίς γὰρ αἰτία Θεοῦ; ἀλλὰ καὶ ὕστερον γέγονε δι' αἰτίαν – ἡ δὲ ἦν τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστὴν, ὃς διὰ τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο – διὰ μέσου νοὸς ὁμίλησας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη θεῷ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος.«) (OR 29.19)

Gregorij tukaj postavi (Kristusovega) duha (»νοῦς/νοὸς«) za posrednika med človeško in božjo naravo v splošnem; prav tako pa tudi vsak posameznik prek svojega duha (»νοῦς«) analogno prejema poboženje in edinost s Kristusom.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Kritične izdaje si niso edine glede točnega pomena. Mason (1899) zapiše »καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός«, medtem ko je bolj sprejeta oblika, ki je v Sch 250: »καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω (,) θεός«. Podobno tudi AMB 3 (PG 91.1040C).

<sup>8</sup> AMB 3 (PG 91.1040C).

Kljub nauku, da prejmemo poboženje prek krsta in kontemplativnega življenja, zagovarja Nazianški temeljno ločitev med Stvarnikom in ustvarjeninami. Gregorij trdno zagovarja stališče, da lahko ljudje postanemo »bogovi« le po analogiji. V njegovem trinitaričnem nauku v 42. govoru se ta distinkcija jasno pokaže. Za Očeta uporabi izraz »nerojeni« (»ἀγέννητον«), za Sina »rojeni« (»γέννητον«), za Duha pa »izhajajoči« (»ἐκπόρευτον«).

»Za ustvarjenino se lahko reče, da je od Boga, in to je za nas že veliko. Nihče pa ni Bog. Če bi ustvarjenina bila Bog, bi tudi jaz postal pravi Bog. Tako pač je. Če je Bog, ni ustvarjenina. Ustvarjenina je namreč pri nas, ki nismo bogovi. Če pa je ustvarjenina, ni Bog.« (»Κτίσμα δέ, Θεοῦ μὲν λεγέσθω, μέγα γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο. Θεὸς δέ, μηδαμῶς. Ἦ τότε δέξομαι κτίσμα εἶναι Θεόν, ὅταν κἀγὼ γένωμαι κυρίως Θεός. Ἐχει γὰρ οὕτως. Εἰ μὲν Θεὸς, οὐ κτίσμα· μεθ' ἡμῶν γὰρ τὸ κτίσμα, τῶν οὐ θεῶν. Εἰ κτίσμα δέ, οὐ Θεός.«) (OR 42.17)

### 2.3 Gregorijev nauk: presežna metaforika »ἀνάβασις« in »θέωσις«

Analiza besedil Gregorija Nazianškega pokaže, da s svojo tematizacijo poboženja v splošnem sledi atanazijskemu vzorcu (povezava med učlovečenjem in poboženjem, poboženje prek krsta in askeze), ob tem pa doda poseben platonski poudarek ločitvi duše od telesa na poti dviganja k Bogu. Njegov prispevek in korak naprej od Atanazija sta v aplikaciji poboženja na etično raven. Z uporabo pojma »νοῦς« se navezuje na Klemena in na Origena, ne razvije pa toliko nauka o deleženju; temu daje več pozornosti Gregorij iz Nise. (Russel 2004, 225)

V teološkem smislu je Jezus Kristus prikazan prek svojega učlovečenja kot tisti, ki je pobožen in pobožuje; Bog pobožuje telo, človeka, človeštvo. Duh »zgolj« pobožuje skupaj s Sinom pri krstu. Posebno mesto pri tem procesu ima evharistija, ki je sredstvo in način poboženja. Duhovnik prav tako prek zakramentov posreduje poboženje, medtem ko je tudi sam deležen poboženja. Gregorij poseben poudarek nameni meništvo, ki je predstavljeno kot človeški ideal, saj prek etičnega ravnanja usmerja človeka k cilju krščanskega življenja, to je, k poboženju. Izpostavljena je tudi temeljna relacija med dvigom (»ἀνάβασις«) in poboženjem (»θέωσις«). Učlovečenje božjega Sina Gregorij predstavi kot temelj in prvi pogoj poboženja, vendar nameni več pozornosti razvijanju teme o vlogi etičnega pristopa k poboženju po vzoru Filona in Klemena Aleksandrijskega.

V formalnem smislu lahko, po Gregorijevem, besedo »θεός« uporabimo za govor o človeku na pet načinov, ki so vsi do neke mere metaforični. Prvi način je povezan z učlovečenjem; človeška narava postane pobožena prek učlovečenja Boga (OR 1.5; 29.19; 30.3). Drugi način poteka prek krsta; človek postane božji sin, bog, vendar še vedno v telesu (OR 7.22). Tretji način je etični; človek postane bog prek očiščevanja, moralnega življenja (OR 30.4). Četrty vidik je eshatološki; duša, ki izide iz sveta, postane bog, ko se združi s poveličanim oziroma poduhovljenim telesom (OR 7.21). Peti način pa je analogen; naša dobrohotnost nas pobožuje, ker posnema božje človekoljubje (OR 17.9; 36.11). (Russel 2004, 222–223)

Soteriološki vidik poboženja, ki prek Gregorija Nazianškega postane bistven za grško krščansko tradicijo (Beeley 2008, 117), temeljito opredeli D. Winslow (1979), ko predloži šest vidikov, kako Gregorij v splošnem pojmuje poboženje. Pojma »θέωσις« ni mogoče jezikovno povsem razumeti. Poboženje je opis dinamičnega odnosa, ki se spreminja, raste proti polnosti. Poboženje najlepše izrazijo metafore: a) prostorska metafora za poboženje je dvig duše navzgor, ki ga je omogočil spust božjega Sina (OR 3.1; 11.5; 21.2; 30.21); b) vizualna metafora govori o poboženju kot odsevu božje svetlobe, razsvetljenju (OR 27.9; 40.5); c) epistemološka metafora izraža poboženje kot omogočenje spoznanja Boga zaradi njegovega spusta, na »ojkonomičen« način, le v tem, kar je Bog za nas (OR 28.17); d) etična metafora prikazuje poboženje kot človekov trud posnemanja Boga v ljubezni, kot dar in nagrado (OR 14.26–27; 17.9; 36.11); e) skupnostna metafora opisuje poboženje kot napredujoče združenje kristjana z Bogom, ki pa upošteva kvalitativno razliko med Stvarnikom in stvarjo; f) družbena metafora, ki pomeni deleženje božjega življenja, nesmrtnosti, popolnosti. Winslow sklene, da je Gregorij Nazianški »pri opisovanju božje vloge v odnosu s človekom govoril antropomorfno, ko pa je skušal opisovati dogajanje v človeku znotraj tega odnosa, to je poboženje, si je dovolil govoriti teomorfno«. (193–199)

### 3. Poboženje pri Maksimu Spoznavalcu

Tematika poboženja zavzema centralno mesto v misli Maksima Spoznavalca (ok. 580–662) (Larchet 1996, 59–62).<sup>9</sup> L. Thunberg pravi, da je »poboženje nekakšen povzetek Maksimove teološke antropologije« (1995, 430). Pojmovanje Boga je v krščanski misli vedno tesno povezano s pojmovanjem človeka, zato pri nauku o poboženju nujno govorimo na eni strani o trinitarični in kristološki veji teologije, obenem pa na drugi strani tudi o antropologiji. Maksim je paradigmatični mislec krščanskega pojmovanja poboženja tudi znotraj antropološkega konteksta, saj pravi, da je poboženje »vrnitev »celotnega sebe« k Bogu, od podobe k arhetipu«. (Vishnevskaya 2006, 134–145) Pobožen človek je torej arhetip, ideal za teološko antropologijo.

Na Maksimov nauk so poleg Gregorija Nazianškega vplivali Ciril Aleksandrijski, Evagrij Pontski, Diadoh Fotiški, Makarijeve *Homilije*, predvsem pa Dionizij Areopagit; temu bi bilo vredno posvetiti posebno študijo. Ta veliki nabor virov odstira Maksimovo izjemno delo poznavanja in izražanja iz duhovne tradicije, ki ni plagiatorstvo, temveč organska povezanost in daje ustvarjalni naboj za izražanje skrivnosti na vedno nov način.

<sup>9</sup> Raziskave njegovega pojmovanja tematike poboženja so se pomnožile v drugi polovici 20. stoletja. S to temo so se ukvarjali vsi največji strokovnjaki za Maksimova dela: H. U. von Balthasar, M. Lot-Brondine, I. Hausherr, P. Sherwood, A. Theodorou, L. Thunberg, J. Meyendorff, I.-H. Dalmais, J.-M. Garrigues idr. (Larchet 1996, 62–80) Odličen pregled sodobnega znanstvenega obravnavanja Spoznavalca v splošnem je prispeval A. Nichols (1993).



### 3.1 Maksimovi pojmi in besedišče o poboženju

Spoznavalec uporablja širok nabor različnih izrazov, več kakor katerikoli njegov predhodnik; njegova najpogostejša izraza sta glagol »θεόω« in deverbativ »θέωσις«, to pa vzpostavlja tesno povezavo z Gregorijem Nazianškim.

Glagol »θεόω« Maksim uporablja pogosto: EPM 2; 12; QuD 81.6; 124. 13; MY 13; AMB 3; AMBI 7; 20; 31; QT 22; 40; 54; 64; OP 1; 3; 7; 20. Še večkrat uporabi samostalnik »θέωσις«, ki postane njegov temeljni teološki pojem: EPM 2; 9; 16; 24; 43; QuD 61.9; ORDm 42; 51; 132; 475–476; 509; 783; MY 5; 24; AMB 3; AMBI 7; 10; 20; 42; 63; QTI; QT 9; 22; 35; 40; 54; 59; 60; 61; 63; 64; OP 1; CTh 1.54; 1.55; 1.60; 1.97; 2.88. Samostalnik »ἐκθέωσις«, izpeljavo izvirnega deverbativa, uporabi na naslednjih mestih: QT 9; 11; 15; 20; 22; 54; 59; OP 1. Soroden je izpeljani pridevnik »ἐκθεωτικός«: MY 22; QT 2; 9; 13; OP 1. Drug klasični glagol je »θεοποιέω«: QuD 124.12; ORDm 475–476; MY 7; 23; AMBI 10; QTI; QT 22; 64. Tudi Maksim dvakrat uporabi sorodno besedno zvezo »Θεον ποιέω« v EPM 2 in QTI. Enkrat najdemo glagol »ἀποθεόω« v OP 1; podobno »συνθεόω« v CTh 2. Maksim uporabi tri pridevnike; *θεοποιός*: AMBI 42; QT 15; 25; »*θεοποιητικός*«: AMBI; »*θεωτικός*«: QT 15; 47. Glagol, ki ga pri Gregoriju ne najdemo, a je semantično soroden, je »*θεουργέω*«: AMBT 4. Drugače pa – brez navajanja Ps 82,6 – Maksim nekajkrat kristjane označi kot »bogove«: EPM 2; QuD 61.10; MY 21; 24; AMBI 7; 20; 42; QT 22; 44; CTh 2.25. (Russel 2004, 263–264; Larchet 1996, 60)

### 3.2 Maksimova *Ambigua*: reprezentativna interpretacija Gregorija Nazianškega

*Liber Ambiguorum (Ambigua)* je eno od najpomembnejših Maksimovih del (Sherwood 1952, 31–32). Ime je dobilo od prvega in delno tudi edinega prevajalca že v 9. stoletju, ko je Janez Skot Eriguena grški naslov »Περὶ διαφορῶν αποριῶν« prevedel z *Ambiguorum liber*. Samo delo je zgrajeno iz dveh delov; večinski del (AMB 6–71) so odgovori na težavna oziroma dvoumna mesta v delih Gregorija Nazianškega, ki jih je Maksim pošiljal Janezu, škofu v Ciziku (Anatolija), in so datirani približno v leta 628–630; drugi del pa so odgovori Tomažu (AMBT 1–5), prav tako glede težavnih mest v Gregorijevih delih (1–4) in v delih Dionizija Areopagita (5); nastal naj bi okrog leta 634.

*Ambigua* so bila in so še neizčrpen vir za določanje Maksimovega učenja glede osrednjih področij njegove teologije; *Ambiguum 7* je najbolj eklatanten in temeljit zgled zavrnitve origenizma znotraj grške patristične misli; *Ambiguum 10* je še daljše besedilo, Maksim v njem premišljuje o Kristusovem spremenjenju, kontemplaciji ipd. Vsa ta besedila ponujajo Maksimovo teologijo o dvojnem stvarjenju, antropologijo, pomen in ovrednotenje triade »στάσις – κίνησις – γένεσις«, predvsem pa nauk o poboženju. Zaradi specifične vsebinske referencialnosti na Gregorija Nazianškega se bomo znotraj naše raziskave ustavili (zgolj) pri najpomembnejših odlomkih besedila *Ambigua*, saj bi obravnavala preostalih Maksimovih besedil, ki govorijo o poboženju (QT, še posebno QT 22; MY itd.), zahtevala širši format raziskave. V nadaljevanju pa bomo vendarle skušali nakazati sintezo celotnega Maksimovega nauka o poboženju in analizirati Gregorijev vpliv.

### 3.2.1 *Ambiguum 7*

Maksimova razprava *Ambiguum 7*, ki je v prvi vrsti posvečena zavrnitvi origenizma, je glavni vir njegovega nauka o poboženju. V njej tematizira Gregorijev *Govor 14*, v katerem Nazianški trdi, da smo ljudje izvorno padli iz nebes (OR 14.7). Osrednja tema je nauk o *logoi*, prek katerih naj bi, po Origenovem, bitja deležila Boga. Za pozne origeniste – glede na anateme drugega koncila v Konstantinoplu leta 553 – je bil nauk o izvornem padcu duš iz začetne popolnosti eden od glavnih delov njihovega učenja. Po njihovem naj bi duhovna bitja izvorno mirovala (»στάσις«), nato po potešitvi oziroma zadovoljitvi (»κόπος«) padla (»κίνησις«), to pa jih je privedlo v stanje telesne eksistence (»γένεσις«). A. Louth pravi, da Maksim pravzaprav obrne origenistično triado in jo s tem bistveno popravi: »γένεσις – κίνησις – στάσις«. (1996, 64–65) Še bolj izvirna pa je Maksimova ideja, ko tej triadi opisa izvornega padca (»στάσις – κίνησις – γένεσις«) kot nasprotje postavi triado vzpona: »biti – dobro biti – večno biti« (»εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι«). Njegov izvirni pogled vključuje postopno prisvojitve bogopodobnosti prek vernikovega trojnega rojstva – naravno rojstvo duše in telesa, zakramentalno rojstvo prek krsta in eshatološko rojstvo z vstajenjem – ustreza trojnemu Kristusovemu rojstvu: v učlovečenem življenju prek človeškega rojstva, krsta in vstajenja; v življenju kot večna Beseda in prek tipološkega utelešenja v Svetem pismu, historičnega rojstva v telesu in duhovnega rojstva v verniku. (Thunberg 1995, 368–73; Russel 2004, 274)

Biblični temelj in predpostavka Maksimovega nauka je trditev apostola Pavla: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20), to pa ne pomeni uničenja naše volje, temveč je:

»svobodna predanost volje (ἐκχώρησιν γνωμικῆν), da bi, od koder smo prejeli biti, tudi hrepeneli po prejetju gibanja; kakor podoba, ki se je dvignila k arhetipu, popolnoma ustrežajoč mu, brez možnosti odtegnitve ali ločitve, brez moči želje, ker je od Boga prejela energijo, še boljše, postala Bog po poboženju. To se zgodi po milosti Duha, kar kaže na to, da je Bog edini, ki deluje v nas. Njegova dobrost popolnoma prežema (περιχωρήσαντος) vse, ki so vredni.« (PG 91.1076BC)

Kristus je v nas in nas dviga od biti do dobro biti in do večno biti po milost Svetega Duha. Vendar pa smo, kakor na Areopagu apostol Pavel citira Epimenida iz Knososa, tudi mi v Kristusu: »V njem živimo, se gibljemo in smo.« (Apd 17,28) Prav ta sintagma Maksima spodbudi, da prikaže poboženega človeka:

»On postane v (ἐν) Bogu preko pozornosti (προσοχή), ker ni pokvaril logosa biti, ki pred-biva (προόντα) v Bogu; on se giblje (κινείται) v Bogu v skladu z logosom dobro-biti, ki pred-biva v Bogu, zaradi delovanja kreposti; on živi (ζῆ) v Bogu v skladu z logosom večno-biti, ki pred-biva v Bogu. V tem življenju je že postal eno s seboj in negibljiv, zahvaljujoč se nadvse netrpnosti navadi duha; v prihodnji dobi pa bo po poboženju, ki mu bo dano, ljubeče sprejel prej omenjeni logos, ki pred-biva v Bogu, bolje rečeno, bo ljubeče sprejel Boga samega, v katerem so logosi lepega/do-

brega (ἰλόγοι τῶν καλῶν) trdno zakoreninjeni (ἰπεπῆγασιν). On je del Boga (ἰμοῖρα Θεοῦ), kot bitje obstaja zaradi logosa biti, ki je v Bogu; kot dober obstaja zaradi logosa dobro-bititi, ki je v Bogu; kot Bog obstaja zaradi logosa večno-bititi, ki je v Bogu. S spoštovanjem in delovanjem v skladu s temi logosi se popolnoma postavlja v Boga samega, Boga samega je popolnoma oblikoval in vtisnil v sebe, da je tako tudi sam imenovan bog, po milosti, prav kakor je Bog po ponižanju zaradi človeka imenovan človek, da bi vzajemnost te razporeditve razkrivala moč, ki pobožuje človeka za Boga, zaradi ljubezni do Boga in počlovečuje Boga za človeka, zaradi ljubezni do človeka. Po tej čudoviti izmenjavi dela Boga za človeka, zaradi poboženja človeka, in človeka za boga, zaradi učlovečenja Boga.« (PG 91.1084BC)

Princip vzajemnosti, ki ga bomo srečali tudi v *Ambiguum 10*, govori o tem, da človek po krepostnem življenju v ljubezni do Boga, podobni božji kenotični ljubezni do človeka, dejansko postaja bogopodoben, v njem se uresničuje poboženje oziroma vzpon do dobro biti.

Maksim v nadaljevanju (PG 91.1088BC) opisuje poboženega človeka kot tistega, ki je in bo postal »orodje božanske narave« (»θείας ὄργανα φύσεως«; 2 Pt 1,4). Popolnoma je svoboden od tosvetnih stvari sedanjega življenja, napolnjen je z božjo slavo in blaženostjo. To božje življenje ni zrak, ki ga dihamo, ali kri, ki teče po žilah, temveč je človek v polnosti deležen Boga; kar je duša za telo, to je Bog za dušo poboženega človeka; duša bo dosegla nespremenljivost, telo pa nesmrtnost. »Tako bo celoten človek pobožen, napravljen za boga po milosti Boga, ki je postal človek.« (»ὁλος ἄνθρωπος θεωθῆ τῆ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος.«) Maksim govori o celotnem človeku, z dušo in telesom: »Človek bo ostal v polnosti človek, z dušo in telesom, po svoji naravi, vendar bo postal v polnosti bog v duši in telesu, po milosti in sijaju blažene božje slave.«

Vloge telesa se Maksim dotakne (PG 91.1092BC), ko interpretira Gregorijev *Govor 14*, v katerem Nazianški pravi, da ljudje postanemo »del Boga« takrat, ko telo postane sodelavec duše (OR 14.7). Metaforika deleženja »Boga« ni gnostični konsubstancializem, ki bi ljudi delal delce Boga, temveč pronicljiv poetični izraz globokega uvida v tesnost odnosa med Bogom in človekom. Maksim to razlaga: cilj poboženja je v tem, da »duša postane telesu, kar je Bog duši« (»ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῆ, τοῦτο ψυχὴ σώματι«) (OR 2.17; PG 35.945C). Bog bo na koncu vse v vsem, bitja se ne bodo mogla več oddaljiti od božje navzočnosti (»ἄμοιρος παρουσία«); bomo in imenovali se bomo bogovi (Jn 10,35), božji otroci (Jn 1,12), telo in deli njegovega telesa (Ef 1,23; 5,30), »deli Boga« v napredovanju božjega načrta do končnega cilja. Maksim torej z razlago Gregorijevega stališča, da bo poboženi človek »del Boga«, korigira origenistični pogled na apokatastazo. (Sherwood 1955, 205–222) V *Uvajanju v skrivnosti* Maksim pravi, da imajo vsa človeška bitja potencialno možnost, biti rešena (MY 7), vendar pa so rešena glede na usmerjenost njihove volje, ne pa zaradi ontološke strukture (Larchet 1996, 652–662).

V svojem delu *Opusculum* se Maksim Spoznavalec sam dotakne pomembnega problema tematiziranja poboženja: razmerja med človekovim sodelovanjem in

božjim delovanjem. Sklicuje se na 7. poglavje *Ambigua*, v katerem že razjasni to dilemo. »Eno samo delovanje« (»μία ἐνέργεια«) svetnika in Boga, ki ima moč pobožiti svetnika (človeka), je v bistvu delovanje Boga, človeško delovanje pa je zgolj potencialno, še to po milosti. Poboženje ni dejanje, ki bi pripadalo naši potencialnosti (»δύναμις«), ker te potencialnosti po naravi ne premoremo; niti ni nagrada za pravična in dobra dela, temveč je dokaz Stvarnikove svobode. Maksim ne trdi, da je človeški trud zanemarljiv, temveč preprosto nakaže, da je poboženje sad božjega delovanja; to pa ne uniči človeške identitete. Kdor izkusi poboženje, se svobodno odpove zgolj človeškemu delovanju in lahko preseva le to, kar je božjega. (Russel 2004, 277)

### 3.2.2 *Ambiguum 10*

Naslednje poglavje, v katerem je govor o poboženju, je besedilo *Ambiguum 10*; v njem Maksim komentira Gregorijev *Govor 21*, morda njegov najbolj platonično zaznamovani spis. Gregorij, kakor smo videli zgoraj, blagruje tiste, ki so z razumom in kontemplacijo (»διὰ λόγου καὶ θεωρίας«) prek prave filozofije in preseganja dualnosti materije z enotnostjo Trojice (OR 21.2; PG 25.1084C) dosegli podobnost Bogu. Maksim najprej zavrne interpretacijo, ki bi lahko zvenela origenistično, da namreč lahko človek doseže poboženje zgolj prek intelektualnega napora, brez askeze. Razloži, zakaj Gregorij ne omenja askeze: askeza ne ustvarja kreposti, temveč jo le razkriva. Prava filozofija pa je v bistvu božja moč, ki nas dela »deležne« Boga. Maksimov glavni namen v omenjenem besedilu je v tem, da pokaže pravilnost Gregorijevega stališča glede razuma in kontemplacije. Želi obvarovati pred napačnimi interpretacijami, ki bi poboženje, združitev z Bogom, dojemale zgolj kot racionalni proces, brez asketskega truda. Maksim s tem, da izpostavi Gregorijevo stališče o »mesenem« kot »oblaku« oziroma »zagrinjalu«, pokaže, da najdemo tudi že v Gregorijevi misli nujnost in potrebnost askeze, truda, aktivnega in dejavnega sodelovanja. (Louth 1996, 91)

Maksim resda pozna platonizem, ki ga v neki meri prevzame prek Dionizija Areopagita in njegovega prvega sholiasta, Janeza iz Skitopolisa, vendar pa zavrne bistvene metafizične predpostavke emanacije in potrebnost vrnitve. Na tej podlagi razlaga tudi Gregorija in zato ne more pristati na origenistične interpretacije, ki bi poboženje razumele zgolj v smislu kontemplacije izvora, temveč vidi, da je človeško življenje namenjeno tudi aktivnosti (»κίνησις«) s ciljem končnega počitka v Bogu (»στάσις«).

### 3.2.3 *Ambiguum 20*

Maksim v tem poglavju interpretira Gregorijev *Drugi teološki govor*, v katerem govori o tem, da je bil apostol Pavel vzet v tretja nebesa (2 Kor 12,2), po njegovem napredku (»πρόοδος«), dvigu (»ἀνάβασις«) in vnebovzetju (»ἀνάληψις«) (OR 28.20). Maksim tej formulaciji dodeli tri različne kategorije. Prvi pojem, po njegovem, pripada kategoriji substance (človek), drugi kategoriji relacije (dober človek), tretji pa kategoriji milosti (človek, imenovan »bog«). Človek postane Bog edinole po milosti (»κατὰ χάριν«), to pa pomeni, da je poboženje popolnoma

neodvisno (»ἄσχετος«). Milost ni korelativna naravni sposobnosti človeškega sprejemanja milosti, drugače ne bi bila milost. Gregorijevo trojno razumevanje Pavlovega stanja Maksimu omogoči ustvarjalno triadično interpretacijo. Triada »πρόοδος – ανάβασις – ἀνάληψις« lahko ustreza trem stopnjam napredka spoznanja (etično – kontemplativno – teološko), to pa trem ravnem biti oziroma eksistence (moralno življenje, intelektualno življenje, božansko življenje). Maksim sklene še z neko drugo ustrezno triado: Gregorijevi izrazi pomenijo vero, upanje in ljubezen. (AMBI 20) Poboženje torej v najvišji meri ustreza ljubezni, kakor Maksim izpostavi tudi v naslednjem poglavju *Ambiguum 21*, ko razlaga opis Janeza Krstnika (Jn 21,23) iz istega Gregorijevega govora (OR 28.20). Ljubezen opiše kot ekstatično, zedinjajočo in pobožujočo (»ἀγάπη: ἑκστατική, ἐνοποιητική, θεοποιητική«) (AMBI 21).

Preostala poglavja *Ambigua* poboženje opisujejo v širšem smislu kot cilj stvarstva; človeška vrnitev k prvotni enosti poteka prek preseganja petih razlik (ustvarjeno – neustvarjeno; inteligibilno – senzibilno; nebesa – zemlja; raj – nenaseljeni svet; moški – ženska) (AMBI 41).

#### 4. Maksimova ustvarjalna recepcija Gregorijevega nauka

Gregorij je za Maksima »veliki in sveti učitelj« (»ἅγιος καὶ μέγας διδάσκαλος«) (AMBI 20; PG 91.1237C). Razloge, da je Maksim prav na podlagi del Nazianškega zgradil svoj obsežni nauk, lahko iščemo na dveh ravneh. Najprej je očitno, da so Gregorijeva dela uporabljali tudi origenistični menihi, da bi zagovarjali svoje stališče, in da je bil torej kot posledica tega Gregorij interpretiran na različne načine, to pa je klicalo k razjasnitvi. Zgled dvoumne razlage Gregorija je dopisovanje med Barsanufijem in Janezom iz Gaze; prvi govori o tem, da se nekateri opirajo na Gregorija, ko zagovarjajo predobstoj inteligibilnih bitij. Nadalje je Gregorijeva velika avtoriteta med grškimi očeti, zaradi katere je dobil celo nadimek Teolog, kakor piše njegov biograf Gregorij Prezbyter (Daley 2006,41), razlog, da ga Maksim navaja in razlaga v svojih delih. Gregorijev ugled in pomen sta bila skoraj na ravni bibličnih besedil, za Maksima je bil blizu njega le še Dionizij. Maksimu je Gregorijevo učenje skoraj nezmotljivo, nevprašljivo, kakor pokaže na nekaterih mestih, ko za očitne Gregorijeve lapsuse oziroma poenostavitve skuša predložiti razumljivo razlago (npr. glede naziva »predhodnik« v AMB 21, glede sinonimov »κατασπᾶσθαι« in »κατέχεσθαι« v AMB 6 ipd.).

Besedila Maksimovih tematiziranj spisov Nazianškega so raznovrstna; od golih razlag, sholij, pojasnitev pojmov in tekstne kritike pa vse do pravih traktatov. Louth povzema klasifikacijo G. Steinerja o razlikah in pravi, da je težava pri razlagi med Gregorijem in Maksimom v »modalni« razliki, razliki v »registru« sprejetja neke določene misli, besedila, pesnitve ... Podobno kakor če v neki pesmi analiziramo vse motive, retorične figure, literarne elemente, a nam sama pesem še vedno ne spregovori, še nismo nujno odzivni na sporočilo. Gregorijeva besedila so bila govori, namenjeni poslušanju, Maksim pa jih je pozneje lahko le prebiral. Retorični

prizvok Gregorijevih del je ključen za njegovo razumevanje in interpretacijo. Maksim je na drugi strani bolj kakor za himnično, slavilno, poetično obliko teologije formiran za aristotelsko, strukturirano; hoče priti do spoznanja in razumevanja. Louth to tako imenovano modalno različnost postavi kot hermenevitični temelj razumevanja Maksimovih del in njegove recepcije Gregorija. Maksim mora torej za svoje bolj filozofsko naravnano razumevanje Gregorijevih del, ki so močno retorično zaznamovana, vložiti veliko truda. (1993, 117–130) Tudi mera vpliva Kapadočanov na Maksima postane s tem zavedanjem težko oziroma teže določljiva. Vsekakor je Evagrijev in Dionizijev vpliv jasneje razločljiv in bolj navzoč. Vendar pa je na področju kristologije in trinitarične teologije vpliv kapadoških očetov izjemen, saj so prek Maksima vplivali na celotno dogmatično učenje Cerkve.

Na podlagi študij posameznih Maksimovih obravnavanj Gregorijevih besedil bi lahko sklenili, da je treba priznati: Maksimova sinteza ne sledi metodi irenizma za vsako ceno. Maksim odlično pozna izročilo in prav zato lahko tudi posamezna težavna mesta interpretira ustvarjalno, na nov način, sintetizirajoče. Formacija cerkvenega nauka torej ni preprost, enosmeren proces, temveč vključuje pestrost. Gregorij je ena od osrednjih figur klasične grške patristične misli, medtem ko Maksim s svojim ponovnim ustvarjanjem nauka (o poboženju) postane osrednja figura poznejše, bizantinske teološke tradicije. (Hofer 2013, 62; Collins 2010, 67; Savvidis 1997, 153–198)

## 5. Sklep

Za Maksima Spoznavalca je ideja poboženja osrednja točka njegove teološke misli; to je namen in cilj stvarjenja, pomeni podporo neokalcedonski kristologiji in temeljno krščansko nalogo prehoda od mesa k duhu, izreka eshatološko resničnost večnosti. Za Maksima pobožen človek postane bog v enaki meri, kakor je Bog postal človek, le da kljub prežemanju z božansko energijo ohranja status človeka. (Russel 2004, 293–295; Wen 2016, 8–12)

Maksim marsikje v svojem govoru o poboženju navaja in razlaga Gregorijeva mesta, na katerih Nazianški sploh ne govori neposredno o poboženju. Njegove navedke uporabi za miselna izhodišča, za predstavitev svojega nauka. Ponudi precej več kakor le konglomerat oziroma sintezo nauka Evagrija, Gregorija iz Nazianza in Dionizija Areopagita. Če na zgodovino razvoja misli gledamo zgolj kot na sistematizacijo in povzemanje, marsikdaj zgrešimo bistvo. Maksim presega raven trivialnih kompilatorjev ali pasivnih ohranjevalcev, ker z mislijo prodira do bistva stvari. V sebi na znotraj združuje različne svetove, ker ne namenja pozornosti osebnostim oziroma avtoritetam, temveč spoznanju. Maksim je »kontemplativni biblični teolog, filozof aristotelske formacije, mistik vélike neoplatonistične tradicije Gregorija iz Nise in Dionizija Areopagita, entuziastičen teolog Besede po Origenovih stopinjah, strog menih Evagrijeve tradicije, predvsem pa mož Cerkve, ki je dal življenje in pričevanje za pravo vero« (Balthasar 2003, 56).

Pogosto dojemamo besedilo *Ambigua* kot zgled Maksimovega sprejetja in povzemanja Kapadočanov, le malokrat pa se pozornost usmeri tudi na razlike pri recepciji Gregorijeve misli. Sintagma »making of doctrine« M. Wilesa se pri Maksimu kaže bolj kot »re-making«. (Louth 1993, 117–130) Lahko bi torej sklenili, da pojem »θέωσις« pri Maksimu Spoznavalcu glede na dobrih dvesto let mlajšega Gregorija Nazianškega doživi konceptualno razširitev, obogatitev in semantično širše in bolj dodelano polje. To prikazuje tudi ideja metaforike vzajemnosti poboženja, ki jo omenja Gregorij: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog« (OR 29.19), in zadeva na Kristusovo telo. Ta ideja se pri Maksimu razširi na odnos med vernikom in Bogom (AMBT 3).

Metaforika in poetičnost govora o poboženju (Snoj 2014, 354–356), ki zaznamuje Gregorija, pri Maksimu nekako dobiva še večjo težo in teološko vsebino. V ospredju ni več zgolj pojem etičnega vzpona, temveč dobi poboženje novo kvaliteto vsebine: dinamično razumevanje poboženja kot rasti, napetosti med teorijo in prakso, med božjim in človeškim. (Špidlik 1971, 153–155) Kristusovemu spustu (»κατάβασις«) sledi vzpon (»ἀνάβασις«), izpraznjenju (»κένωσις«) po milosti sledi poboženje (»θέωσις«).

Razvoj vidimo tudi glede vprašanja človekove vloge in sodelovanja pri tem procesu poboženja. Maksimovo stališče – v primerjavi z Nazianškim – pomeni obogatitev nauka. Človeški trud in askeza sta za poboženje v praktičnem smislu temeljna, vendar pa Maksim prek različnih triad ustvari miselni okvir za preraščanje te problematike. Naš ontološki status je v samem bistvu proces od »biti« prek »dobro biti« do »večno biti«; od moralnega prek intelektualnega do božanskega življenja; od vere prek upanja do ljubezni. To gradualno oziroma postopno značilnost naše eksistence izraža tudi sam pojem »θέωσις«, ki je deverbativ, to pomeni, da govorimo o nekem dinamizmu rasti, stalnega razvoja, razpetosti. Kar sam pojem skriva v sebi po formalni in vsebinski analizi, bi lahko razširili tudi na označevanje vpliva Gregorija Nazianškega na teološko misel Maksima Spoznavalca; pojem poboženja doživi znotraj živete duhovno-teološke tradicije razvoj v smeri razširitve, poglobitve in utrditve.

Kakor je sam proces poboženja pot, ki ima svojo dokončno obliko v eshatonu, tako lahko tudi pri dinamiki poglobitve semantičnega polja pojma »θέωσις« od Gregorija do Maksima vendarle priznamo, da sta vsako omejeno obdobje in pojmovna zamejitev le delček celotnega razvoja teologije in da je spekter vedno omejen. A prav to nam tudi v 21. stoletju daje moč, zagon in upanje, da bi prek temeljitega poznavanja bogastev teološke tradicije tudi pojem poboženja našel ustrezne razlage za sodobnega človeka in za sodobno teologijo; to ostaja velik izziv.

Temeljni pomen poboženja pri obeh obravnavanih avtorjih vendarle ostaja enak, saj oba pripadata isti teološko-duhovni tradiciji, iz katere organsko izhajata; verjetno bi se tudi Maksim strinjal z Gregorijem, ko pravi, da človek ni le »ζῶον πολιτικόν ali ζῶον λόγον ἔχων«, temveč predvsem »ζῶον θεούμενον«, »živo bitje, ki se pobožuje« (OR 8.11). (Nellas 1987, 12)

## Kratice in krajšave

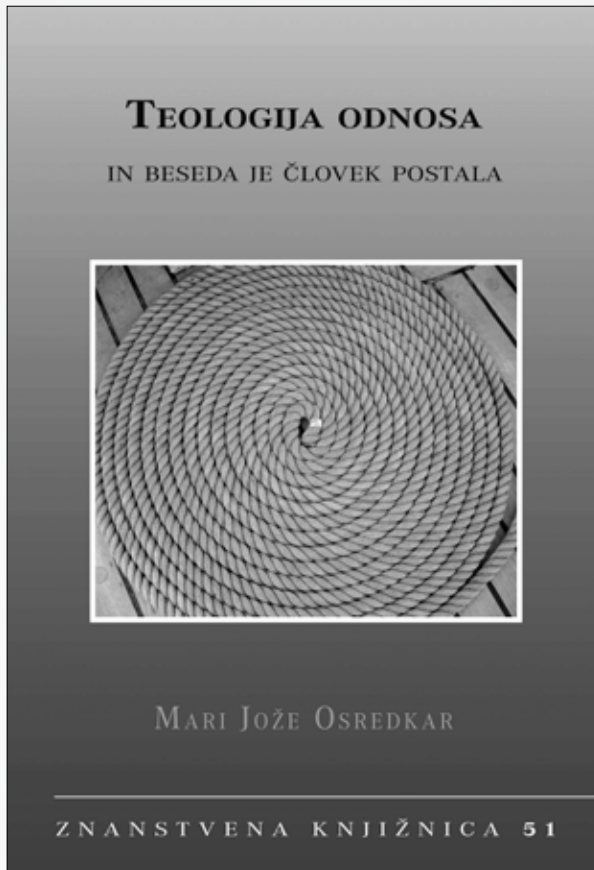
- AMB** – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguorum*.  
**AMBI** – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguorum. Ambigua ad Ioannem*.  
**AMBT** – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguorum. Ambigua ad Thomam*.  
**CARM** – Gregorij Nazianški. *Carmina*.  
**CC** – Gregorij Nazianški. *Contra Celsum*.  
**CTh** – Maksim Spoznavalec. *Capita Theologiae*.  
**EH** – Psevdo-Dionizij Areopagit. *De ecclesiastica hierarchia*.  
**EP** – Gregorij Nazianški. *Epistolae*.  
**EPM** – Maksim Spoznavalec. *Epistolae*.  
**MY** – Maksim Spoznavalec. *Mystagogia*.  
**OP** – Maksim Spoznavalec. *Opuscula*.  
**OR** – Gregorij Nazianški. *Orationes*.  
**ORDom** – Maksim Spoznavalec. *Expositio orationis Dominicae*.  
**PG** – *Patrologia Graeca*. 1857–1866. Ur. Jacques-Paul Migne.  
**QuD** – Maksim Spoznavalec. *Quaestiones et dubia*.  
**QT** – Maksim Spoznavalec. *Questiones ad Thalassium*.  
**QTI** – Maksim Spoznavalec. *Questiones ad Thalassium. Introductio*.  
**SCh** – *Sources Chrétiennes*. 1942– .

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von**. 2003. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. Prev. Brian E. Daley. San Francisco: Ignatius Press.
- Beeley, Christopher A.** 2008. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. New York: Oxford University Press.
- Berthold, George C.** 1982. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor. V: *Maximus Confesseur: actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, 51–59. Ur. Felix Heinzer in Christoph Schönborn. Fribourg: Éditions universitaires.
- Blowers, Paul M.** 2012. On the »Play« of Divine Providence in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. V: *Re-Reading Gregory of Nazianzus*, 199–217. Ur. Christopher A. Beeley. Washington: The Catholic University of America Press.
- Brandes, Wolfram.** 1998. »Juristische« Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximus Homologetes. *Fontes Minores* 10:141–212.
- Collins, Paul M.** 2010. *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*. New York: T&T Clark.
- Costache, Doru.** 2013. Seeking Out the Antecedents of the Maximian Theory of Everything: St Gregory the Theologian's Oratio 38. V: *Cappadocian Legacy. A Critical Appraisal*, 225–242. Ur. Doru Costache in Philip Karlatlis. Sydney: St'Andrew's Orthodox Press.
- Daley, Brian E.** 2006. *Gregory of Nazianzus*. New York: Routledge.
- Hauptmann, Peter.** 1984. Maximus Confessor. V: *Gestalten der Kirchengeschichte*, 275–288. Ur. Martin Greschat. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hofer, Andrew.** 2013. *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press.
- Larchet, Jean-Claude.** 1996. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Loski, Vladimir.** 2008. *Mistična teologije vzhodne Cerkve*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Louth, Andrew.** 1993. St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition. V: *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*, 117–130. Ur. Sarah Coakley in David A. Pailin. Oxford: Clarendon Press.
- — —. 1996. *Maximus the Confessor*. London: Routledge.



- Maslov, Boris.** 2012. *The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of theōsis. Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52:440–468.
- Mason, Arthur James, ur..** 1899. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nellas, Panayiotis.** 1987. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Nichols, Aidan.** 1993. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburgh: T&T Clark.
- Olson, Carl E., in David Meconi, ur.** 2016. *Called to Be the Children of God: The Catholic Theology of Human Deification*. San Francisco: Ignatius Press.
- Russel, Norman.** 2004. *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Savvidis, Kyriakos.** 1997. *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Reption durch Gregor Palamas*. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Scalise, Brian T.** 2012. Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. *Eleutheria* 2, št. 1. [Http://digitalcommons.liberty.edu/elevol2/iss1/5](http://digitalcommons.liberty.edu/elevol2/iss1/5) (pridobljeno 27. 11. 2016).
- Sherwood, Polycarp.** 1952. *An Annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*. Rim: Herder.
- . 1955. *The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*. Rim: Pontificum Institutum S. Anselmi.
- Snoj, Vid.** 2014. Poetoteoza Gregorja iz Nazianza. V: *Gregor iz Nazianza. Izbrane pesmi*, 323–356. Ljubljana: KUD Logos.
- Špidlik, Thomas.** 1971. *Grégoire de Naziance: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Rim: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.
- Thunberg, Lars.** 1995. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago; La Salle: Open Court.
- Vishnevskaya, Elena.** 2006. Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor. V: *Theosis: Deification in Christian Theology*. Zv. 1, 134–145. Ur. Finlan Stephen in Vladimir Kharlamov. Cambridge: James Clark & Co.
- Wen, Clement Yung.** 2016. Maximus the Confessor and the Problem of Participation. *The Heythrop Journal* 58, št. 1:3–16.
- Winslow, Donald F.** 1979. *The Dynamics of Salvation: A study in Gregory of Nazianzus*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation.
- Yannaras, Christos.** 1991. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Prev. Kieth Schram. New York: Bloomsbury Publishing.
- Zizioulas, John D.** 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.



*Mari Jože Osredkar*  
**Teologija odnosa in Beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj cesar 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: 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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,97—108  
 UDK: 27-732.3“325“  
 Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

*Ivica Čairović*

## **Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325): Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicaea**

*Abstract:* This study deals with canons from the councils of Elvira and Arles in the context of the canons of the First Ecumenical Council (325), in order to identify a common denominator that could unify the theological-canonical tradition from these three councils. An analogy of the canons ratified at the Councils of Elvira, Arles and Nicaea, offers Hosius of Cordoba as a possible common denominator. Bishop Hosius of Cordoba was an advisor to Emperor Constantine the Great and probably one of the authors of Emperor Constantine the Great's ecclesiastical policy. Thus, his activity may also be seen as the unification of traditions from Spain, the Western Roman Empire – through Arles and Rome, all the way to the East – Nicaea and other Eastern dioceses whose representatives attended the First Ecumenical Council in Nicaea.

*Key words:* canons, Tradition, First ecumenical council, Constantine the Great, *pax Romana*

*Povzetek:* **Možni vpliv Hosija iz Cordobe na sprejete odločitve prvega ekumenskega koncila (325): Analogija kanonov sprejetih na concilijih v Elviri, Arlesu in Niceji**

Pričujoča študija se v kontekstu kanonov prvega ekumenskega koncila (325) posveča kanonom concilijev v Elviri in Arlesu, da bi bilo tako mogoče najti skupni imenovalac, ki bi združil teološko-kanonsko izročilo omenjenih treh concilijev. Po analogiji kanonov, sprejetih na concilijih v Elviri, Arlesu in Niceji, se kot možni skupni imenovalac kaže Hosij iz Cordobe. Ta škof je bil svetovalec cesarja Konstantina Velikega in verjetno tudi eden izmed tvorcev njegove cerkvene politike. Od tod se Hosijeva dejavnost lahko razkriva tudi v luči združevanja izročil iz Španije oziroma zahodnega rimskega cesarstva – preko Arlesa in Rima, vse do Vzhoda –, Niceje in drugih vzhodnih diecez, katerih predstavniki so se udeležili prvega ekumenskega koncila v Niceji.

*Ključne besede:* kanoni, izročilo, prvi ekumenski concilij, Konstantin Veliki, *pax Romana*

## 1. Introduction

---

Because the Tradition in Christian Church is a collection of traditions of practices associated with local Christian communities, the main idea of the article is the connection between local and Ecumenical councils and decisions made by persons that attended at the councils. Christian beliefs and canons have more or less authority according to the nature of the practices and to the issues in question. The problems in local communities are resolved in the canons of the councils and could impact the local communities and, also, the whole Church. Many Churches from the East and West have traditional practices, such as particular patterns of worship or rites that developed over time. In the local councils particular tradition might be developed and the persons that developed it impact the future decisions on some future Ecumenical councils. Similarly, deviations from such patterns are sometimes considered unacceptable or heretical and also had been reconsidered at local and, after that, Ecumenical councils. The aim of this article is to connect councils from the Christian West from the early 4<sup>th</sup> century with First Ecumenical Council in Nicaea. But, except the canons, in the article it is considered a person as a common denominator who had connected the councils – local and Ecumenical.

Constantine the Great's participation in the life of the Church began immediately after the Edict of Milan (313). Before the First Ecumenical Council (325), councils in the East were held at Ancyra in 314 and in Neocaesarea in 315, and in the West at Elvira (306), Rome (313) and Arles (314) – and Constantine directly or indirectly participated in many of them. Inductive reasoning in the article is reasoning in which the premises are viewed as supplying strong evidence for the truth of the conclusion. The premises are based on the analogy of canons from the Councils of Elvira and Arles with canons from the Council of Nicaea and on the possibility that analogy of canons, brought at the mentioned councils, could offer Bishop Hosius of Cordoba as a possible common denominator. While the conclusion of a deductive argument is certain, the truth of the conclusion of an inductive argument in the article is probable, based upon the evidence given. According to that, the article will be about possible influence of Hosius of Cordoba on decisions and canons made at the First Ecumenical council because of analogy of the canons from the councils of Elvira and Arles, which will be discussed in the separate part of the article.

## 2. The main idea of the Councils before the First Ecumenical Council

---

Preparations for the First Ecumenical Council were long, both in the East and in the West, and in accordance with idea of *pax Romana*. Realistic prospects for the convocation of such a council appeared after the problem with Donatism (313/314) and as a result of Constantine's participation in the life of the Church. The Edict of Milan eased the life of Christians, enabling them – now in peace – to attempt to shape and write down the theological-canonical tradition preserved in the

Church during the first three centuries. Emperor Constantine wanted peace (*pax Romana*) within the Church to contribute to oneness of mind in the Empire. On the other hand, due to the nature of the Church, which is catholic and ecumenical, bishops and metropolitans had already set the stage for an ecumenical council through local councils, resolving the problems that they had encountered through the years in concrete communities.

Councils before Nicaea had been convened due to lack of discipline or schism, but those gathered a smaller number of participants and were of local character. On the other hand, there were councils that dealt with more serious problems and more burning issues, but did not have an ecumenical scope. A third aspect of these Church councils was the canons that were brought. These canons were obligatory for local Churches – although, in later periods, they could become so for the entire Church, or formed the base of canons adopted at later councils whose decisions were universally obligatory for the entire Church. Finally, the main idea of the local councils was to develop local traditions and to impact on the Tradition of the whole Church.

In the 4<sup>th</sup> century, before the First Ecumenical Council, Church hierarchs in the East convened councils at Ancyra and in Neocaesarea. However, councils in Elvira and Arles in the West preceded these. This paper will focus on the two mentioned councils as representative councils for the canonical codification that took place in the early 4<sup>th</sup> century in the West, and on the influence of the canons adopted at these councils on the canons of the First Ecumenical Council, under the obvious influence of a very important high hierarch, council participant and imperial court confidant – Hosius of Cordoba.

### 3. Council of Elvira

---

The Council of Elvira (Illiberis or Eliberis, probably present-day Granada) was held in 306.<sup>1</sup> Nineteen bishops and twenty-six priests attended, mostly from southern Spain, along with a number of deacons and laymen. Eighty-one canons were adopted at the council, dealing with Christians' positions regarding paganism and Judaism, immorality, disciplinary infractions within the Church, etc. (Sotomayor 1989) The Council of Elvira was held after the great persecutions perpetrated by Roman emperor Gaius Aurelius Valerius Diocletianus. It is known that these persecutions took the lives of about fifty Christians from Cordoba, Mérida and Zaragoza. (Lane Fox 1986, 596; Mackenna 1938, 36–37) In addition to these cities with Christian populations, there were many other Spanish Christian settlements, as is evident from the list of bishops present at the Council of Elvira (Ayán et al. 2013, 76–81).

<sup>1</sup> Karl Joseph von Hefele (Hefele and Leclercq 1965, 261–262; 176), Pius Bonifatius Gams (1864) and Alfred Dale (1882) are decisive in their dating of the Council of Elvira, mainly due to the fact that Hosius of Cordoba could not have attended the council after 307, when he became an adviser to Constantine. On the other hand, Joannes Dominicus Mansi offers 309 (1759). However, some date the council to the time before Diocletian's persecution (De Clercq 1954).

Eighty-one canons were adopted at the Council of Elvira called Acts of Elvira, accumulating all the years of the Church's experience in Spain, local traditions and customs due to pagans, Jews and moral violation – although this is just a hypothesis. Because of that, Miguel Lázaro Sánchez asks the following: Can we afford to go on considering the canons of Elvira as belonging to one and only one council? Contemporary French historiography has answered the question positively because of influence of the pioneer article of Maurice Meigne (1975). Since the end of the 20<sup>th</sup> century debate is on about the authentic character and the unity of the canons called canons of Elvira. Miguel Lázaro Sánchez (2008, 517) classifies the various theses about the Council of Elvira into two contradictory approaches: the first one supports the unity of the Acts as unique tradition; the other one, following the mentioned article of M. Meigne, stands up for the mixed character of the Acts which would be a collection of heterogeneous judicial provisions. Meigne's hypothesis was that twenty-one canons were adopted at this particular council, while the remaining sixty that were included in the council's proceedings were, in fact, canons adopted at earlier councils held on the Iberian Peninsula. (1975, 361–387) Finally, Meigne's hypothesis is in need of broader analysis, as the canons have not been yet systematized by topic, although there are indicators that this hypothesis is realistic. It is also necessary to analyze the language style of the canons in order to form a single conclusion regarding how many canons actually originated in Elvira in 306. Berdugo Villena concluded his research that there are the different linguistic styles in the different canons. (Sotomayor and Villena 2005, 106–108) So, debate about it will go on.

The Council of Elvira has provided later generations of researchers an insight into the Church's organization in Spain in 3<sup>rd</sup> and early 4<sup>th</sup> century, and the canons adopted at the council and their signatories represent an especially valuable contribution (Sotomayor 2001). In addition, the publishing of the canons has allowed insight into the way in which Christians viewed their position in Spain, both in the religious and in the social sense, especially in relation to the Jews and pagans around them.

### **3.1 A look at some of the canons adopted in Elvira in the context of canons from the First Ecumenical Council**

The text of all the canons clearly expresses the theologically sound faith of the Christians in Spain and is indicative of all the anomalies that they faced during the 3<sup>rd</sup> century, when their position regarding various problems, codified at the Council of Elvira, was clearly defined.<sup>2</sup> This Spanish Christian view, articulated in the canons from Elvira, may also indicate a connection to the canons adopted at the First Ecumenical Council, primarily thanks to Hosius of Cordoba, who was one of

<sup>2</sup> The canons adopted at the Council of Elvira were reviewed by Ferdinand de Mendoza in 1593 (also published in Mansi 1759, 57–397); this was followed by Antonio Gonzalez in 1808, offering a new review of the canons with a translation into Spanish; the book was republished in 1849. Contemporary researchers primarily use the excerpt from Hefele (1965); also used is Gams (1864), as well as the book by Dale on the Council of Elvira, published in London in 1882. The Spanish text of the canons was published by Ayán et. al. (2013, 60–81). The best edition of the canons is in Martinez and Rodriguez (1966–1982).

the most decisive factors at both the councils. (De Clercq 1954, 26)

Firstly, we should emphasize that the total number of canons from the Council of Elvira has not been properly systematized by topic. Instead, the canons were somewhat randomly assembled and unified into the council document signed by bishops from nineteen Spanish dioceses. Thus, as will be concluded from the brief thematic overview below, the first forty canons were systematized into more-or-less integral wholes, while the remaining canons were added on as though transcribed from earlier Christian councils.

The view of Christians from Spain of the time regarding paganism and the offering of sacrifices is clear from the first canon, which bars any Christian, i.e. one who has been baptized and who has offered sacrifices in a pagan temple, from receiving Holy Communion – even on his deathbed. This is a traditional Church view, born out of the times of persecution during the first three centuries, and inherited by Christ's Church throughout the European continent, including Spain.

The eighteenth canon reveals the bishop-centric structure of the Church in Spain at the end of the 3<sup>rd</sup> and the beginning of the 4<sup>th</sup> century, by providing the Church hierarchy: bishop-presbyters-deacons. The canon also states that, should anyone from the said hierarchy have participated in a sexual violation, they should be barred from receiving Holy Communion even on their deathbed. The nineteenth canon also begins by listing the above-mentioned Church hierarchy, and then states that it is forbidden for the bishop-presbyters-deacons to leave the territory of their diocese or parish for the sake of affairs that bring them material profit. This injunction is also found in the second canon of the Council of Arles (314) as well as in the fifteenth and sixteenth canons of the First Ecumenical Council. The twentieth canon begins with the word clerics, assuming that the bishop-centric structure of the Church is now clear. Then the canon moves on to the subject of usury – that a cleric engaged in usury should be defrocked, and a layman excommunicated. This is also the subject of the seventeenth canon from the Council of Nicaea.

The twenty-seventh canon states that a bishop or other cleric is not to live with a woman with whom he does not have familial ties, i.e. that he is allowed to live only with his sister or a nun (as the canon states: virgin). This canon is related to the third canon of the Council of Nicaea: that no bishop, presbyter, deacon, or any one of the clergy whatever, is to have a *subintroducta* dwelling with him, other than a mother, or sister, or aunt. (Popović 2012, 107)

The forty-third canon is very important, as it condemns heresy and commands that everyone celebrate the Pentecost, while the twenty-first canon of the First Ecumenical Council states that prayer to God should be made while standing, as there were some that knelt on Sundays and during the days of the Pentecost, and the Council wanted all things to be uniformly observed everywhere (in every parish).

The seventy-sixth canon states that if it should be discovered that an ordained deacon has committed a mortal sin, and then confesses it himself, he should undergo a repentance period of three years before being able to receive Holy Communion; however, if he conceals his transgression and someone else discovers it

– five years must pass before he can receive Holy Communion. The seventy-seventh canon says that, should a deacon baptize someone in distress, in a situation where there is no bishop or presbyter present, a bishop should subsequently perfect such a baptism with his blessing; if the baptized person should die without this blessing, then their faith up to that time should be taken into account. The eighteenth canon of the First Ecumenical Council deals with deacons. It has come to the knowledge of the holy and great Synod that, in some districts and cities, the deacons administer the Eucharist to the presbyters, whereas neither canon nor custom permits that they who have no right to offer should give the Body of Christ to them that do offer. And this also has been made known, that certain deacons now touch the Eucharist even before the bishops. Let all such practices be utterly done away, and let the deacons remain within their own bounds, knowing that they are the ministers of the bishop and the inferiors of the presbyters. Let them receive the Eucharist according to their order, after the presbyters, and let either the bishop or the presbyter administer to them. Furthermore, let not the deacons sit among the presbyters, for that is contrary to canon and order. And if, after this decree, any one shall refuse to obey, let him be deposed from the diaconate.<sup>3</sup>

### **3.2 Uninterrupted canonical Tradition Elvira – Nicaea**

The connection between the canons from the Council of Elvira and the Council of Nicaea is evident in the canons themselves and also in the Tradition: the twenty-seventh canon from the Council of Elvira and the third from the Council of Nicaea; the fifth canon of the Council of Nicaea speaks in the same tone regarding excommunicants as do several canons from the Council of Elvira (36–39; 44–47; 60–67); the ninth and the tenth canons from the Council of Nicaea deal with ordination, as do the eighteenth, nineteenth and thirty-second canons of the Council of Elvira; the thirteenth canon of the Council of Nicaea is a condensation of several canons from the Council of Elvira that treat baptism at the point of death (several canons from the eighth to the twentieth canon); the fourteenth canon from the Council of Nicaea is the same as the twenty-second from the Council of Elvira, with the canon from Elvira also prescribing a period of catechumenate; the fifteenth canon of the Council of Nicaea, which deals with clerics passing from city to city, is the same as the nineteenth canon from the Council of Elvira; the eighteenth canon from the Council of Nicaea is similar to the thirty-second canon from the Council of Elvira; the twentieth canon of the Council of Nicaea deals with the celebration of the Pentecost, as does the forty-third canon of the Council of Elvira.

### **3.3 The certain position of Hosius of Cordoba at the Council of Elvira**

It should first be emphasized that Bishop Hosius of Cordoba was the second signatory of the canons from the Council of Elvira, after Felix of Aquitaine, which

<sup>3</sup> On the canons of the First Ecumenical council: Milaš 1895; Jevtić 2005; Popović 2012, 107–111; Huillier 2000.



underlines his importance, both at the council and in the Church in Spain. He would subsequently become theological adviser<sup>4</sup> to Emperor Constantine the Great, who convened the First Ecumenical Council. Since the documents from the council have not been preserved, there is only indirect knowledge that Hosius of Cordoba participated at the council, as well as in the preparation and final reception of the canons from the First Ecumenical Council in the Church as a whole. (Payne 1980, 79) The canons from the two councils can be linked in several instances, and we shall further elaborate on this, using analogy in the process of analyzing canons from the councils (Elvira, Arles, Nicaea). The hypothesis that will be proven through analogy of the canons from the councils is that this was the work of Hosius of Cordoba in his capacity as aide to the Emperor and someone who was acquainted with the ecclesiastical issues discussed at the councils of Elvira and Arles.

## 4. Council of Arles

Besides the Council of Elvira, with its above mentioned goal and argumentation for the canonical tradition of the ecumenical Church, it should be emphasized that the Donatist schism in North Africa sparked the councils of Rome and Arles, with the emperor appearing for the first time as arbiter in Christian disputes, only a year after the proclamation of the Edict of Milan (Čairović 2012). The Donatist schism during the time of Emperor Constantine, which is connected to an earlier dispute between Cyprian and Stephen, is quite significant for the history of the Christian Church during the time of the reign of Constantine the Great.

### 4.1 A look at some of the canons adopted at the Council of Arles in 314 in the context of the canons from the First Ecumenical Council

The canons from the Council of Arles have been preserved until today thanks to the *Letter to Sylvester* and the *Canons to Sylvester* – the former document giving evidence of the existence of 9 canons and the latter of all the 22 canons. The document with the canons from Arles was signed by all the clerics in attendance. According to Hefele, both the documents are authentic – the former containing a shorter and older excerpt from abridged canons, and the latter containing the full canons. (1965, 69) Twenty-two canons were adopted at the Council of Arles, of which only two (the 9<sup>th</sup> and the 14<sup>th</sup> canon) are directly and two more indirec-

<sup>4</sup> One of the best studies of the relationship between Hosius of Cordoba and Constantine the Great is that of Victor Cyril De Clercq (1954). Constantine mentioned Hosius on several occasions, as testified by Church historians Eusebius and Socrates, but contemporary historians disagree regarding the claim that Hosius was an adviser to Constantine the Great (Duchesne 1907; De Clercq 1954, 148–152; Odahl 1995; MacMullen 1971, 105–107; 131; 170–178; Barnes 1981, 43; 51–55; 74; 215–216; 225–226; Frend 1985, 145–146; Jones 1982, 74–75; 87; 124–134). Brian Herbert Warmington (1989) also offers the thesis that Constantine did not retain Christian high hierarchs as advisers, which needs to be proven, as it is hardly sustainable viewed from a broader historical context. Our research is, nevertheless, based on the thesis that Hosius of Cordoba was a theological adviser to Constantine the Great.

tly (the 10<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup> canon) related to the Donatist schism, in addition to the repeating of the 75<sup>th</sup> canon of the Council of Elvira, which is indirectly related to Donatists (O'Donnell 1961, 31). The remaining eighteen canons represent, to a certain extent, an abridgment of Church tradition and an expression of this council's marked communicativeness both with the ecclesiastical heritage in the West from the end of the 3<sup>rd</sup> and the beginning of the 4<sup>th</sup> century and the canonical tradition of the East. Of the eighteen canons from the Council of Arles that are not related to the Donatist schism, eleven (4–6; 10–13; 15–17; 22) passed on the canonical tradition of the Council of Elvira, which might mean that the tradition from Spain was carried over to the territory of the Western Roman Empire, or that there was a prominent person involved that could influence the repeating of the tradition from the Council of Elvira in Arles, and several years later – with the Emperor himself confirming the tradition by repeating it at the council in which he personally participated and that he personally convened – at the First Ecumenical Council. That person, indirectly or directly, might have been Hosius, the bishop of Cordoba. The eleven canons from Arles encompassed fifteen canons from Elvira (9; 15–17; 20; 25; 39; 46; 53; 58; 62; 73–75; 77). Thus, in this period, which was very delicate for the entire Church – both in the East and in the West – it can be observed that the repetition of traditional canonical practice is a result of: knowledge of the tradition, which was passed on during the period of persecution by pilgrims, i.e., the holy fathers that came to the West fleeing the persecution; patristic literature; as well as of direct influence of council participants that authored the decisions.

The first canon of the Council of Arles dealt with the issue of the celebration of Pascha – that the Feast of feasts should be held everywhere according to the Roman custom,<sup>5</sup> which was also discussed at the First Ecumenical Council.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> The text of the canon clearly testifies to the uneven celebration of Pascha in the Christian world at the beginning of the 4<sup>th</sup> century. For instance, at that time in Britain Pascha was celebrated according to the Roman custom and according to the old-Celtic custom, on the day of the Jewish Pesach. The Picts were under the influence of the Celtic (Irish) mission, as evidenced by the fact that the Pict king Nechtan (710) sent to Northumbria a detailed account of discussions regarding the then celebration of Pascha. (Barrell 2000, 6) We should add that bishops from Britain also attended the Council of Arles (Haddan and Stubbs 1969, 7).

<sup>6</sup> The councils of Arles and Nicaea are linked in several ways: by the person that convened them, the small number of common participants – Church heads from the entire Empire – and the subjects that were discussed. The decisions from the Council of Arles indicate that Emperor Constantine's initial ambitions were much greater and far-reaching than the decisions produced by the councils turned out to be after the councils themselves and during the period of their reception. For the Church, the problem of determining the day of the celebration of the New Testament Pascha (Easter) was not new, as it had faced that issue in the earlier centuries as well. During the centuries of persecution, the difference in the way of calculating the day of the Pascha that existed between the Churches of Rome and Alexandria on the one hand, and the Churches of Asia Minor on the other, could not present a major problem that might affect Church unity, due to her quite marginal role in society at that time. Constantine sought to avoid the introduction of this topic, i.e. any difference in ecclesiastical practice that might give rise to divisions. Since the council was convened due to problems in the Church of Carthage which, despite its geographical proximity to Alexandria, tended to gravitate toward Rome, it can be supposed that Constantine expected that decisions on the part of a Western council, such as the Council of Arles, which would then be forwarded to other Churches with the stamp of the attending emperor's authority, would serve to accomplish the necessary unification of the celebration of Pascha in all the Churches belonging to territories under his rule, with an accent on the unification of the practices of the African and the European Churches. This is precisely where Hosius of

The second canon explicitly states that all ordained clerics should remain in the places of their ordination, rather than moving from diocese to diocese. The twenty-first canon applies the same demand upon presbyters and deacons. Both these canons are an expression of an early Church view. The same prohibition can be found in the apostolic canons, the 15<sup>th</sup> canon from the Council of Nicaea, but also in the 19<sup>th</sup> canon of the Council of Elvira, which states that each church (parish) in a given diocese has its own priest.

The sixth canon states that those who wish to be baptized in time of serious sickness can do so if they are bedridden, analogously to the 13<sup>th</sup> canon of the First Ecumenical Council, by which one who is dying cannot be denied administration of the last Holy Communion. On the other hand, in several places the Council of Elvira deals with denial of Holy Communion – even at the point of death.<sup>7</sup>

The fifteenth canon of the Council of Arles states that deacons should serve only in the church of their ordination. Subsequently – at the First Ecumenical Council – this canon was expanded and elaborated into the 15<sup>th</sup> canon, which bars not only deacons but also presbyters and bishops from moving from city to city. Again, this is a consequence of the persecutions of Diocletian, during whose time some deacons took it upon themselves to administer the holy sacraments in places where there were no priests or bishops. This canon from Arles prohibits the practice of deacons administering the holy sacraments in many places, limiting them to their own Church. The sixteenth canon states that those who have transgressed and have been excommunicated from their fellowship can be restored only to their own fellowship.<sup>8</sup> The seventeenth canon deals with bishops who serve in another bishop's diocese.<sup>9</sup> The eighteenth canon warns deacons in cities not to put themselves above the presbyters, or even do anything without the presbyter's knowledge. With its 15<sup>th</sup> canon, the First Ecumenical Council barred deacons from passing from city to city, which was – as we already said – a consequence of the new situation in the persecuted Church. And, since Church conditions stabilized by the time of the First Ecumenical Council, it was necessary to instruct clerics how to relate to traditional practice in times of peace. According to the 18<sup>th</sup> canon of the First Ecumenical Council, deacons are even barred from sitting among the presbyters.

The nineteenth canon states that bishops that are invited to a city should be given a church where they can conduct services.<sup>10</sup> The twenty-first canon states

---

Cordoba would have been of assistance to the Emperor. With the same, we might say openly, ecclesiastical-political goal, this issue was placed on the agenda of the Council of Nicaea. Nevertheless, the fact is that neither the 1<sup>st</sup> canon from the Council of Arles nor the subsequent decision of the Council of Nicaea regarding the problem of the celebration of Pascha brought the expected unity, and that differences in the setting of Easter Sunday persisted in the Church for several decades after these councils, especially on the territories far away from Rome and Constantinople, the best examples being Ireland and Britain.

<sup>7</sup> Canons of Council in Elvira: 1; 18; 71; etc.

<sup>8</sup> This canon is a part of the previously mentioned 15<sup>th</sup> canon from the First Ecumenical Council in Nicaea.

<sup>9</sup> This canon is related to the 15<sup>th</sup> canon from the First Ecumenical Council in Nicaea.

<sup>10</sup> After the 17<sup>th</sup> canon from this council, which prohibits holding services in another's diocese, this canon could merely warn that a bishop may conduct Liturgy in another's diocese only if he receives blessing, and that a church should be provided to him for that purpose.

that presbyters and deacons who leave the place of their ordination are allowed to serve in another place, but should desist from further movement. The final, 22<sup>nd</sup> canon states that those who apostatized and do not wish to repent, but who, having fallen ill, should desire to return to their fellowship on their deathbed, should be restored only if they sincerely repent.<sup>11</sup>

## 5. The possible influence of Hosius of Cordoba on the adoption of canons at the councils of Elvira, Arles and Nicaea

---

The leading personage of the Council of Elvira and the second signatory on the list of canons was Hosius, Bishop of Cordoba,<sup>12</sup> who – as the main representative of the Church in the West – also attended the First Ecumenical Council convened by Emperor Constantine the Great. It should be emphasized that Hosius served as a bishop of Christ's Church for about sixty years and privy to the writing of the canons at the Council of Elvira, and that he may have applied this experience to the writing of the canons of the Council of Nicaea. In this article, we researched only twenty years of Hosius activity in the Church. In that period, Hosius of Cordoba was an influential person, being a prominent bishop and associate of the Emperor (Popović 2015, 105), especially at the councils (Elvira and Nicaea). We can thus infer Hosius' advice to Constantine from the canons from these councils, as well as the course of preparation for determining the agenda of the Council of Nicaea at the imperial court. We can at least partially ascribe to Hosius' influence the Emperor's intent to establish peace in the Church throughout the Empire. Hosius was a link between the persecuted Church and the Church that became a part of the Emperor's policy, but also a link between local traditions and the Tradition from the Ecumenical Council. He was a great defender of the Nicene faith. Nevertheless, near the end of his life he signed the Arian creed, in accordance with the change of religious policy of Constantine's successors, and died soon after (in 358), at 100 years of age.

---

<sup>11</sup> This canon is linked with several canons from the First Ecumenical Council in Nicaea.

<sup>12</sup> He was born approximately in 256 and died in 358, either in Sirmium or in Spain. According to Morse (1911, 496), he suffered persecution as a young man under Maximinus, while according to Hefele he was persecuted during Diocletian's time, which was further elaborated by Lietzmann et al. (1979, 570). He was chirotonized as the Bishop of Cordoba in 295. His name was second on the list of bishops that signed the canons of the Council of Elvira. In several places in their previously mentioned book, Leclercq and Hefele clearly show that Hosius was a very close associate of Emperor Constantine between 313 and 324, as well as the emperor's adviser in the dispute with the Donatists. Hosius was an intermediary in the Arian dispute and helped the emperor in resolving the dispute, as evidenced in many letters. Hosius presided over the Council of Nicaea, begging the question – why Hosius? Gelasius of Cyzicus claims that Hosius presided in the name of the pope of Rome, and that he was assisted by papal legates, as per Hefele. (1965, 758)

## 6. Conclusion

---

Preparations for the First Ecumenical Council were long in the whole Empire. All the canons from the local councils, both in the East and in the West, may be viewed as preparatory, since Emperor Constantine wanted peace – *pax Romana* – within the whole Church to contribute to unity of thought in the Empire. Thus, the conception of this research was to use analogy to establish the possible influence of participants of earlier councils, primarily in the West – due to the indirect or direct participation of Hosius of Cordoba on the decisions brought at a larger and universally binding council. In both the East and the West of the Empire, councils were convened to deal with major problems affecting the Church (heresies and schisms) and resolve burning questions. Thus, the decisions had to be generally binding, first for the local community, and then for larger regions. Naturally, this was the way in which the Tradition, that applied to the resolution of all the problems of the Church – whether disciplinary or dogmatic – was developed. Unification of decisions and creation of a final position on given questions was reserved solely for the ecumenical councils, and this was something that was recognized by the Emperor. That is why it is very interesting to analyze and connect the canons from earlier – local – councils with decisions brought at the First Ecumenical Council in Nicaea. One could say that traditions were developed independently, both in the East and West, and created the Tradition. However, how would one determine why were the same questions and problems considered on the councils that were participated by the same persons? Consequently, it is of great importance to identify a person that was a common link between as many local councils as possible, one that might have been privy to the way in which decisions were made at them, so that he might as concisely and clearly as possible advise the Emperor regarding what should be taken from the local and adopted at the ecumenical level. That person in this research may have been Hosius of Cordoba, an important and respected personage, both in the Church and the imperial court, someone able to influence, both from the political and the ecclesiastical-hierarchical aspects, the making of decisions that would become generally binding for the entire Church.

Inductive reasoning in the research is reasoning in which the premises (analogy of the canons and Hosius of Cordoba) are viewed as supplying evidence for the veracity of the conclusion in the text. Finally, the premises are analogy of canons from the Councils of Elvira and Arles with canons from the Council of Nicaea and the possibility that analogy of canons, brought at the mentioned councils, could offer Bishop Hosius of Cordoba as a common denominator.

## References

- Ayán, Juan José, Manuel Crespo, Jesús Polo, and Pilar Gonzáles.** 2013. *Osia de Córdoba: Un siglo de la historia del cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Barnes, Timothy.** 1981. *Constantine and Eusebius.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barrell, Andrew.** 2000. *Medieval Scotland.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Čairović, Ivica.** 2012. Bogoslovsko-istorijske implikacije sabora u Arlu (314). In: *Niš i Vizantija.* Vol. 10, 513–522. Ed. Miša Rakocija. Niš: Niški kulturni centar.
- . 2013. Bogoslovsko-istorijske implikacije sabora u Elviri (306). In: *Niš i Vizantija.* Vol. 11, 69–78. Ed. Miša Rakocija. Niš: Niški kulturni centar.
- Dale, Alfred.** 1882. *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century.* London: Macmillan & Co.
- De Clercq, Victor Cyril.** 1954. *Ossius of Cordova: a Contribution to the History of the Constantinian Period.* Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Duchesne, Louis.** 1907. *Histoire ancienne de l'église.* Vol. 2. Paris: Fontemoing & Co.
- Frend, William.** 1985. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa.* Oxford: Oxford University Press.
- Gams, Pius Bonifatius.** 1864. *Die Kirchengeschichte von Spanien.* Regensburg: Verlag von Georg Joseph Manz.
- Haddan, Arthur West, and William Stubbs.** 1969. *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland.* Vol. 5/1. London: Clarendon Press.
- Hefele, Karl Josef von, and Henri Leclercq.** 1965. *Histoire des conciles.* Paris: Letouzey and Ané.
- Huillier, Peter.** 2000. *The Church of the Ancient Councils.* New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Jevtić, Atanasije, ed.** 2005. *Sveštini kanoni Crkve.* Belgrade: Izdanje Eparhija.
- Jones, Arnold Hugh Martin.** 1982. *Constantine and the Conversion of Europe.* Toronto: University of Toronto Press.
- Lane Fox, Robin.** 1986. *Pagans and Christians.* New York: Viking.
- Lietzmann, Hans, Robert Douglas Richardson, and Dorothea H. G. Reeve.** 1979. *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy.* Leiden: E. J. Brill.
- Mackenna, Stephen.** 1938. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom.* Washington, DC: The Catholic University of America.
- MacMullen, Ramsay.** 1971. *Constantine.* New York: Harper & Row.
- Mansi, Giovanni Domenico.** 1759. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Vol. 2. Florence: Antonius Zatta Venetus.
- Martínez Díez, Gonzalo, and Félix Rodríguez.** 1966–1982. *La colección canónica hispana.* Madrid: Instituto Enríquez Flórez.
- Meigne, Maurice.** 1975. Concile ou collection d'Elvire. *Revue d'histoire ecclésiastique* 70:361–387.
- Milaš, Nikodim, ed.** 1895. *Pravila pravoslavne Crkve s tumačenjima.* Vol. 1. Novi Sad: Naklada knjižare A. Pajevića.
- Odahl, Charles.** 1995. God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art. *Catholic Historical Review* 81, no. 3:327–352.
- Popović, Radomir.** 2011. *Pojmovnik Crkvene istorije.* Beograd: Akademija SPC za umetnost i konservaciju.
- , ed. 2012. *Vaseljenski sabori – Prvi, Drugi, Treći i Četvrti: Odabrana dokumenta.* Beograd: Akademija SPC za umetnosti i konservaciju.
- Sánchez, Miguel Lázaro.** 2008. L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire. *Revue des Sciences Religieuses* 82:517–546.
- Sotomayor, Manuel.** 1989. Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 3:35–67.
- . 2001. El concilio de Elvira en el contexto de la Colección Canónica Hispana. In: *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 189–199. Ed. Ramón Teja and Juan Santos Yanguas. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Sotomayor, Muro, and Berdugo T. Villena.** 2005. Valoración de las actas. In: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, 89–114. Eds. Muro Sotomayor and Jose Fernández Ubiña. Granada: Universidad de Granada.
- Warmington, Brian Herbert.** 1989. Did Constantine have »Religious Advisers«? *Studia Patristica* 19:118–128.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,109—116  
 UDK: 271.2-284  
 Besedilo prejeto: 9/2016; sprejeto: 3/2017

*Karel Sládek*

## **Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky**

*Abstract:* The article presents one of the themes of theological disputes in the 20th century, specifically the return of the Sophiology into theological considerations. God's Wisdom (Divine Sophia) was particularly topical in the Russian Orthodox theology in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries; however, it overlapped with Catholic theology. The text is based on Vladimir Solovyov's, Sergei Bulgakov's, and Pavel Florensky's experience with the revelation of God's Wisdom. Since their experience is the experience with revelation, the Sophiology can be integrated into the subjects of spiritual theology. The fundamental doctrinal dispute dealt primarily with the concept of Wisdom in relation to the Holy Trinity. As the mystical encounter with Sophia was described as experience with the female aspect of Divinity, it was also important to search the relationship between Sophia and Virgin Mary. The author thus concludes that sophiology is an essential part of systematic theology.

*Key words:* Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov, Pavel Florensky, Russian theology, sophiology, dogmatic theology, Mariology

### ***Povzetek:* Sofiologija kot teološka disciplina po Solovjovu, Bulgakovu in Florenskem**

Članek predstavlja eno izmed tem teoloških sporov 20. stoletja, in sicer vrnitev sofiologije v teološke razprave. Božja Modrost (Božja Sofija) je bila še posebej obravnavana v ruski pravoslavni teologiji 19. in 20. stoletja. Kljub temu se je prekrivala s katoliško teologijo. Besedilo članka temelji na izkušnji Vladimirja Solovjova, Sergeja Bulgakova in Pavla Florenskega z razodetjem Božje Modrosti. Ker njihova izkušnja pomeni izkušnjo z razodetjem, je sofiologijo mogoče uvrstiti med predmete duhovne teologije. Temeljni doktrinarni spor je zadeval predvsem koncept Modrosti v odnosu do Svete Trojice. Ker je bilo mistično srečanje s Sofijo predstavljeno kot izkušnja z ženskim vidikom Božanstva, je bilo pomembno iskati odnose med Sofijo in Devico Marijo. Avtor članka zato zaključuje, da je sofiologija bistveni del sistematične teologije.

*Ključne besede:* Vladimir Solovjov, Sergej Bulgakov, Pavel Florenski, ruska teologija, sofiologija, dogmatična/sistematična teologija, mariologija

## 1. Introduction

---

The importance of Sophiology as a theological discipline is one of classical disputes in the theological research of the 20th century. It was mainly Slavic theologians who developed Sophiology as the doctrine of God's Wisdom: it is a part of the long tradition of the Eastern Christianity from the very beginning of the Christianization. The missionary-to-be, Constantine, had a dream (as it was a common pattern in old Byzantine legends), in which he was presented with various beautiful women, and he had to choose the one he wanted to live with. Among all the women, he chose but one: Wisdom – Sophia. (Bagin 1984; Grivec 1927; Mareš 2000) In Thessaloniki of Constantine's time, there was a temple dedicated to the God's Wisdom – Holy Sophia (it was Constantine's parish church for a short time) and we might speculate that this – admittedly strongly Marian – spirit affected him. Sophiology as the doctrine of wisdom, however, had been a subject of scientific research long before; its roots are in biblical and patristic theological tradition. (Sládek 2010, 62–78) For example, a passage from sapiential Book of Proverbs (8, 22–33) reflects on the pre-existence of Wisdom-Sophia before all creation and its contribution to the creation of the world (Rizzi 1999; Rad 1975; Rendtorff 1990). The doctrine of Sophia was adopted by scholars of the Alexandrian school, and later by Cappadocia Fathers (Špidlík 2001, 10–17). The Trinitarian doctrine of God and the role of the Word-Logos and Wisdom-Sophia at the creation of the world were further developed (Kelly 1998). The Sapiential biblical and patristic tradition is also reflected in artistic depiction of Wisdom of God on frescoes and icons.

In the Eastern tradition, Sophiology was prominent among Russian philosophers and theologians of the 19th and 20th centuries; among them, the most notable are Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov and Pavel Florensky. In the following text, we are primary concerned with the connection Sophiology had to other theological disciplines. In particular, we concentrate on the link to spiritual theology, dogmatic theology and Mariology. We necessarily have to highlight the problematic aspect of Sophiological research, since it started critical disputes within the theological community.

## 2. The Revelation of Wisdom as a part of spiritual theology

---

Spiritual theology is interested in a spiritual personality development based on God's revelation and in Christianity based experience. In a meeting with the Revelation, a man detects new life context and this often leads to changes in his thinking and attitudes. He finds wisdom in this new experience. The experience transforms him, so that in the end, he resembles the revealed Wisdom. An example we present here is the changing encounter Vladimir Solovyov had with the Wisdom of God.

Vladimir Solovyov is one of the most prominent Russian thinkers of the second half of the 19<sup>th</sup> century. Solovyov had his first mystic vision at an early age of ten



years; the vision was, moreover, twice repeated later. When he was rejected by his first love, he went to a church. Filled with jealousy, he nevertheless participated in the liturgy celebration. He delved into cherubic singing, and suddenly, his mind was empty, everything disappeared from his consciousness. (Sládek 2009) Shortly before his death, September 26–29, 1898, he described his mystical experience in poem *Three meetings*: meetings with the Divine Sophia in Moscow, London and Egypt. The second vision of Sophia Solovyov experienced in London, after a brief period of turning away from faith. At that time, he studied medieval philosophy, gnosis and Kabbalah, Indian and oriental religions in London. However, Divine Sophia sent him to Egypt. Finally, the third revelation happened in Egypt in the desert, after Bedouins robbed him and he was lying on the ground listening to jackals howling at night. Suddenly, he saw the universe as a single living being, as he says in the aforementioned poem: »I saw all, and all was one – A single image of womanly beauty /... /...« (Bojkov 2000, 73–75) Solovyov thus saw the long-sought Wisdom of God in her entirety. She revealed to him the organic principle that is the meaning of all things: omni-unity. All his later teaching relied on this mystical experience, although his later reinterpretation of Sophia had its intellectual and spiritual development.

In the early writings from Cairo, Solovyov revealed the dialogue he had with Sofia. It is indeed a dialogue: Sophia and Solovyov ask each other questions, as a rule, Sophia explains, »examines« Solovyov's answers and answers Solovyov's questions. There are three dialogues that Solovyov (referred to as a Philosopher) leads with Sophia at the banks of the Nile. In the first of the dialogues, the Philosopher asks Sophia-Wisdom – as the Eternal Feminine – questions concerning the meaning of Christianity, the significance of other religions, the absolute principle, cosmic and historical processes and so on. When asked – somewhat provocatively – whether he knew her only from the outside, Philosopher responded using somewhat poetically: »I know your thoughts and feelings, and through your thoughts and feelings, I know your inner being.« (Solovjov 1997, 23) In the conclusion, Solovyov highlights the sensitivity of a rather specific Russian devotion to this truth and the role it played in the proclamation of the Universal Church: »In addition to individual human image of Divinity – in addition to the Mother of God and the Son of God – the Russian people knew and loved a social incarnation of Divinity in the Universal Church, as St Sophia.« (Soloviev 1889, 263)

The Wisdom of God in this mystical experience conveys knowledge that a person reaches from an insight, by identifying with the content of the personal revelation; however, the revelation is not accepted only passively, but through an inner dialogue, prayer that clarifies all unclear. Solovyov then opens a new topic: the relationship between the Wisdom of God to the Trinity and the created world. His experience can certainly be described as an encounter with the dual face of Wisdom. In Cairo, as the »Philosopher«, Solovyov met the first type of Sophia, the cosmic Unifier that led him to search for universal principles. Gradually, he got to know the second Sophia: her role in the redemption of Jesus Christ, the establishment of the Church and the history of Christianity. The relationship to the Trinity

and the world had to be clarified, so the dogmatic teachings of the Church were not contradicted.

### 3. The dispute over Sophiology as a part of dogmatic theology

---

Dogmatic theology systematically reflects the truths of faith. Especially for the doctrine of Creation (theology of creation) and the doctrine of the Holy Trinity (Trinitarian theology), it was necessary to specify the position of the Wisdom of God to avoid misinterpretation. These issues got arise to a major controversy over the position of Sophiology: is it a proper part of theology – or is it a controversial discipline bordering with heresy?

An important center of theological education of Orthodox emigrants became Paris, especially St. Sergius Orthodox Theological Institute founded by the Russian emigrants. The Dean – and a charismatic leader – from the very beginnings of the Institute (from 1925) was Sergei Bulgakov. His tireless activity has resulted in countless theological publications, of which let us mention at least his significant trilogy *The Lamb of God*, *The Comforter* and *The Bride of the Lamb*. In 1935, a dispute concerning some Bulgakov's theological theses culminated. Many of Bulgakov's friends participated – supporting him or not – in the dispute. (Losskij 1968, 266–274) Moscow Patriarchate – apparently without a deeper study of his *The Lamb of God* and based on the letters from *Fraternity of St. Photius* – refused Bulgakov's theses, thesis on Sophia in particular. This caused almost a schismatic conflict within the Orthodoxy, as many scholars demanded a public theological disputation that would clarify the questionable theological formulations. In particular, they objected the direct condemnation without Bulgakov's possibility to defend his research. The Synod of the Moscow Patriarchate accepted the criticism put forward by the Moscow Metropolitan Sergey. Sergey interpreted Sophia in Bulgakov's Sophiology as a »fourth hypostasis in God«. Bulgakov's doctrine of Sophia and »kenosis« of Christ has been labeled as »foreign to Holy Orthodox Church of Christ«. (1991)

However, the dispute was not exclusively scientific; there were indirect political and juridical questions at play. Hence, Parisian committee of Exarchate in Western Europe under the leadership of the Metropolitan Eulogius was formed and the committee rejected the accusations and called for reconsideration. The »dispute over Sophia« was difficult to take for Sergei Bulgakov; in a way, it was his cross. *The Comforter* is a witness to the argumentative atmosphere – and its escalation.

How can we briefly characterize Bulgakov's theological theses that caused so much controversy? In the trilogy *The Lamb of the God*, *The Comforter* and *The Bride of the Lamb* Bulgakov developed the doctrine of dual Sophia: Creaturely and Divine. This division made the Russian Orthodox Church to accuse him of Gnosticism. (Evlampiev 2003) His book *The Bride of the Lamb* begins with contempla-

tions of the world's creation »out of nothing« and Bulgakov then discusses the Sophianic nature of the world, as viewed by philosophers and theologians. In his speculations, Bulgakov included the *Soul of the World*, a concept from an early work by Vladimir Solovyov. Next to the thesis of auto-evolution of the universe without the Creator (present in pantheism, stoicism, neo-Platonism, Buddhism and theosophy, among others) and the metaphysical dualism of contradictory dualistic divinity (typically, one God is enclosed in himself, the other God is turned to the world, as in the mythologies of mother-materia or the Iranian religion and – rather covertly – in atheism) Bulgakov places the Sophianic nature of the world as a solution to the problematic conclusions of these two views. (2004, 29–134) The Divine Sophia is the mediator between the Creator and the creature; this, then, makes it possible to contemplate this mysterious Wisdom in the created world. The idea of creation by the Creator is not only a message taken-upon from the Bible; it is also present in Plato's intuition of the true world of ideas built upon the empirical world. Bulgakov's interpretation of the empirical world draws a world as it is: »Sophia's photosphere upon the world, the eternal Divine Sophia, Divinity without God.« (35) To be more precise, such a world mimics these ideas (Creaturally Sophia). Here, we can already feel Bulgakov's intention: to prepare the reader for the adoption of a dual existence of Sophia: Divine and Creaturally.

Bulgakov claims that the imperfections of the ancient philosophical thought system were solved by the Christian concept of creation in the context of teaching about Sophia. Initial Sophiological research by early Christian theologians has blurred contours (it equates the Logos and Sophia), Bulgakov took it as a challenge. In his work, he tried to logically complete a perfect synthesis of implied thesis on Sophia by Patristic scholars and various hints in ancient philosophy and scholasticism.

Bulgakov had to deal with the concept of eternal Wisdom of God from the theological perspective. Above all, it was necessary to clearly define the relationship of Divine Sophia to three persons (Hypostasis) of the Holy Trinity. Should Sophia be a living creature in God, as everything conceivable – then one has to establish the relation to the Hypostases of Father, Son and the Holy Spirit – or what is Sophia's existence in the Trinity. Bulgakov solved the problem by distinguishing between »hypostasis« on the one hand and »hypostaticity« on the other. Hence, for Bulgakov, Divine Sophia is not »hypostasis, but hypostaticity: it is included in the personal life of hypostasis and thanks to that, it itself is a living being«. (71) The Divine Sophia is self-manifestation of divinity of the life of the Holy Trinity and as such, it is both pre-eternal and it is created; it is a Trinitarian act of self-realization (75).

What about the Creaturally Sophia, then? To answer this question, Bulgakov claims that Sophia comes already from the act of the creation of the world. The basic principle of understanding the act of creation is to accept the fact that God created the world out of nothing and that »the fundamentals of the creation of the world are present in God's eternity«. (76) The creation of the world is an act of self-realization of the Trinity related to Its Sophia's self-manifestation in otherness.

If the created world has its foundation in eternity (i.e., in non-creation), this is only possible through the relationship between the eternal Sophia and the Creaturely Sophia that is immersed in time and space. For Bulgakov, the Creaturely Sophia is not created specifically as another Sophia, but it is created via self-emptying (kenosis) of the Wisdom of God. (92)

Sofia is the extra-hypostasis of the »world Soul«, it is an organic omni-unity that unites the world. Man created as »an image of God« has the Creaturely Sophia in his nature. However, not only a man as an individual, but also the whole mankind is a part of the creative act of the Trinity. Bulgakov takes this to imply that there is an archetypal of mankind present in God as »heavenly man«, as the Wisdom of God. Through Creaturely Sophia then uncreated powers and energies immersed in »nothingness« of the creation created a creature gaining relative to God. In this concept, Bulgakov updates the doctrine of Gregory Palamas on uncreated energies and he seeks to explain the action of creation through the uncreated divine energy.

How did Bulgakov think about Sophianic nature of the Church? Bulgakov relates the Church both to the Divine and Creaturely Sophia. Church as enlightenment, exaltation, deification of creation and salvation is for Bulgakov both Divine and Creaturely Sophia hand in hand – she is eternal, but she also concretizes in history. If the Church is the Body of Christ and the Temple of the Holy Spirit, then – from the perspective of Sophiology that focuses on the feminine dimension of the relationship – Sophia is both the Bride of Christ and the Wife of the Lamb. (307–308)

Pavel Florensky, Russian theologian and martyr, contributed to the Trinitarian reflections on the relationship between Sophia and the Holy Trinity. In his pivotal work *The Pillar and Ground of the Truth*, briefly discussed the existence of Wisdom before the creation of the world. Florensky does not doubt the pre-existence of Sophia. (2003, 272) According to him, Sophia also participates in the inner life of the Trinity, but not as Hypostasis, but as an eternal creature: she is allowed to enter into the relationships of love in Trinity »based on the ineffable, intangible and incomprehensible humbleness of God« (284). For Bulgakov, Sophia is hypostaticity, for Florensky, she is eternal creation non-existent before the creation of the world.

#### **4. Sophiology as a part of Mariology?**

---

Mariology is a part of dogmatic theology dedicated to the study of Mary, the Mother of God, in relation to the history of salvation, redemptive role of Jesus Christ and the sacramental life of the Church. Importantly, it also represents the feminine dimension of spirituality in the relation to the Holy Trinity: hence the internal link between the Divine Sophia and the Virgin Mary.

For Solovyov, Bulgakov and Florensky, one of the key issues was to define the relation of Sophia to Mary. For Vladimir Solovyov, the image of revealed (female)

Wisdom gains increasingly clear contours of the Virgin Mary. At the onset of Solovyov's work, Sophia bears features of Gnostic Wisdom, later, however, Marian devotion is more and more prominent. Bulgakov also described Sophia in relation to Virgin Mary: in *The Burning Bush*, the Most Pure Mary was – as a person – protected by divine grace, and, therefore, did not commit any sin. Temptations could touch her only as a test, but she overcame them thanks being to the grace. (Bulgakov 1998, 77)

In the already cited work *The Pillar and Ground of the Truth* Pavel Florensky analyzed three icons of Wisdom of God. In the first icon, Florensky viewed Sophia in an angelic (mediating) image, in the second, he draw attention to her ecclesial dimension. Finally, the third type – a variation of the previous two types – is genuinely Marian. On this icon found in Kiev, Sophia is depicted as winged Mother of God with a child, and two angels hold a crown above her head. For Florensky, such a depiction of Sophia is a synthesis of crowned Mother of God and Apocalyptic Women from the Book of Revelation (who, incidentally, was a prominent figure in Solovyov's visions of the end of history). The connection between ecclesiastical and Mariological depiction of Sophia points towards the symbolic-archetypal concept of the Church as the Wisdom of God in the form of the Immaculate Virgin Mother of God; this brings Florensky back to his favorite theme: Sophia is the Virgin Soul of the Mother of God. (2003, 314–315) The Mother of God is thus a perfect expression of Creaturely Sophia.

## 5. Conclusion

Sophiology as a discipline dealing with the Wisdom of God became a part of theological research. It is an old discipline – and a new one as well: it is still accepted with unease given its unclear relation to the other theological disciplines, the dogmatic truths of the faith in particular. In the text, we attempted to explain the intersections between Sophiology and spiritual theology, Sophiology and dogmatic theology, and, finally, between Sophiology and Mariology. On the basis of mystical experience and rational reflections of three Russian thinkers – Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov and Pavel Florensky –, it became rather obvious that the revelations of female characters and personal traits bring in a new level of knowledge of the truth about the world and the Church. We are not dealing with exclusively rational speculation: it is the mystical experience that reveals the truth that precedes the creation of the world, truth enlightening the life of the Trinity, in which also the Wisdom is transcended and the perfect revelation of this transcendence is the creation of The Virgin Mary. Hence, we conclude that Sophiology should become a discipline of systematic theology.

## References

- Bagin, Anton.** 1984. *Apoštolé Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*. Praha: Česká katolická charita.
- Bojkov, Vladimír, ed.** 2000. *Vladimír Soloviev: Pro et Contra I*. Sankt-Peterburg: RCHGI.
- Bulgakov, Sergej.** 1998. *Il roveto ardente*. Trans. Renato D'Antiga. Alba: San Paolo.
- . 2004. *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*. Trans. Alan Černošous. Velehrad: Refugium.
- Evlampiev, Igor', ed.** 2003. *S. N. Bulgakov: Pro et contra*. Sankt-Peterburg: RCHGI.
- Florenskij, Pavel.** 2003. *Stolp i utvrženie istiny*. Moskva: ACT.
- Grivec, Franc.** 1927. *Slovanští apoštolové sv. Cyril a Metoděj*. Olomouc: Ústřední apoštolát sv. Cyrila a Metoděje.
- Kelly, John N. D.** 1978. *Early Christian Doctrines*. London: HarperOne.
- Losskij, Nikolaj.** 1968. *Vospominanija*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- . 1991. *Istorija ruskoj filosofii*. Moskva: Vysšaja škola.
- Mareš, František V., ed.** 2000. *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst.
- Rad, Gerhard von.** 1975. *La Sapienza in Israele*. Trans. Nicola Negretti. Torino: Marietti.
- Rendtorff, Rolf.** 1990. *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*. Trans. Daniele Garrone. Torino: Claudiana.
- Rizzi, Giovanni.** 1999. *Leggere la Bibbia con la Tradizione*. Bologna: Dehoniane.
- Sládek, Karel.** 2010. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- . 2009. *Vladimír Solovjov: mystik a prorok*. Olomouc: Refugium.
- Soloviev, Vladimír.** 1889. *La Russie et l'Eglise universelle*. Paris: Albert Savine.
- . 1997. *La Sofia. L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*. Trans. Elena Treu. Torino: San Paolo.
- Špidlík, Tomáš.** 2001. »Sofologie sv. Basila« In: *Od Sofie k New Age*, 10–18. Ed. Pavel Ambros. Velehrad: Refugium.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,117—129  
 UDK: 27-423.78:27-23  
 Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

*Jože Krašovec*

## **Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja**

*Povzetek:* Članek obravnava razsežnosti pravičnosti v njeni kompleksni prepletenosti naravnih, družbenih in osebnih dejavnikov in išče odgovor na vprašanje, kako je mogoče, da v Svetem pismu pojem pravičnosti omogoča razrešitev krize krivde z možnostjo odpuščanja in sprave. Ključ do odgovora je svetopisemska postavka o stvarjenju, ki je teleološko naravnano. Bistvo božjega namena s stvarstvom je paradokсно razmerje med racionalnim načelom pravičnosti in očetovske ljubezni. Zato je osrednje sporočilo Svetega pisma, da imata odpuščanje in sprava najvišjo prioriteto v hierarhiji odnosa Boga do človeštva. Sodobne teorije o moralni upravičenosti kazni bolj ali manj obravnavajo temeljna vprašanja o razmerju med krivdo, kaznijo in odpuščanjem. Filozofsko razpravljanje o kazni pozna dve teoriji o kazni: utilitarizem in retributivizem. Utilitaristi vidijo upravičenost v domnevno dobrih posledicah kazni. Retributivna teorija o kazni temelji na pojmu plačila: retributivizem v strogem smislu pomeni, da je plačilo za človeška bitja potreben in zadosten pogoj za kaznovanje. Svetopisemsko izročilo ima za podlago retributivno idejo kazni, ki je po naravi celostna. Obstaja vzročna zveza med upornostjo in kaznijo, ki je tako celovita, da se ne more nihče izogniti negativnim posledicam svojega hudodelstva. Zaradi celovitega odnosa med Bogom, človeškim rodом in svetom greh ne vpliva samo na zvezo z Bogom in človekom, temveč tudi na medčloveške odnose in svet. Zato je pokora po naravi teološka, socialna in kozmološka. Toda bistvo božje pravičnosti je, da so razlogi za odpuščanje in spravo končno brezpogojni.

*Ključne besede:* pravičnost, naravni zakon, krivda, utilitarizem, retributivizem, kesanje, odpuščanje, sprava

### *Abstract:* **Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness**

The article deals with dimensions of justice in its complex intertwinement of natural, social and personal factors and searches for an answer on the question how it is possible that in the Bible the concept of justice makes possible solution of the crisis of guilt with the possibility of forgiveness and reconciliation. The key to the answer is biblical presupposition of Creation which has a teleological orientation. The essence of God's aim with the Creation is the paradox relationship between rational principle of justice and fatherly love. Therefore the central message of the Bible is that forgiveness and reconciliation have the

highest priority in the hierarchy of God's attitude to humankind. Modern theories about moral justification of punishment deal with more or less fundamental issues of the relationship between guilt, punishment, and forgiveness. Philosophical debate on punishment recognizes two types of theories of punishment: utilitarianism and retributivism. Utilitarians see the justification of punishment in supposed advantageous consequences of punishment. The retributive theory of Punishment is based on the notion of deserts: retributivism in its strict sense holds that the deserts of human beings are a necessary and a sufficient condition for their being punished. Biblical tradition is based on a retributive concept of punishment which is holistic in nature. The causal relationship between rebellion and punishment is so integral that no one can escape in the negative consequences of his or her own wrongdoing. The organic nature of the interrelationship between God, humankind and the world means that the sin affects not only the divine-human relationship but also the relationship between human beings themselves as well as between human beings and the world as a whole. Penance is, therefore, theological, societal and cosmic in nature. The essence of God's righteousness is, however, that his reasons for forgiveness and reconciliation are, in the final analysis, unconditional.

*Key words:* justice, natural law, guilt, utilitarianism, retributivism, repentance, forgiveness, reconciliation

## 1. Uvod

---

Pojem kazni je težko etično vprašanje. Norme, pravila, standardi in načela utemeljujejo razloge za kazen, njen pomen pa je odvisen od tega, ali se uporabi pri postopkih, dejanjih ali ljudeh. Prizadevanja za upravičenost tako neosebne kakor osebne kazni opozarjajo na določanje pravične kazni in na pospešitev preprečevanja kaznivih dejanj, zastraševanja in poboljšanja. Obstajata dva pretežno alternativna načina razlage upravičenosti kazni: retributivističen in utilitarističen. Teorije o retributivnosti poudarjajo naravno razmerje med krivdo in posledico in intuitivno priznavajo dejansko vrednost kazni, ki se kaže že z moralno ogorčenostjo pri kaznivih dejanjih. Utilitaristi preučujejo družbeno okolje in posledice kaznivih dejanj za družbeni red. Upoštevajo koristne posledice kazni za družbo in pričakujejo odškodnino za družbeno škodo. Kazen ima tudi razširjen ali metaforičen pomen, kadar deluje kot naravna posledica dejanja neke osebe. Kazen je lahko tudi oblika kozmične distributivne pravičnosti.

Filozofi in teologi, ki se načrtno ukvarjajo z vprašanjem človeka v njegovi razpetosti med osebnim jedrom in vpetostjo v družbeni red, poskušajo uskladiti očitno konfliktna načela v pojmovanju moralnosti in v družbenih pravilih. Teorije o kazni naletijo na omejitve, kadar govorimo o intuitivnih zaznavanjih in življenjskih izkušnjah. Kazen je moralno sprejemljiva le, če so bila kazniva dejanja storjena v situacijah, ko so obstajale možnosti za pravilno izbiro. Vendar pa je to pogojno, kadar govorimo o prisili skušnjave, provokacije ali o notranji prisili, ki jih povzro-



čijo ekstremne okoliščine. Omejitev upravičenosti kazni obstaja tudi, če je očitno nemogoče razbrati, ali bodo posledice kazni koristne, in nakazati, da so bili doseženi preprečitev kaznivega dejanja, zastrašitev in poboljšanje. Tolstoj dvomi o tem in v 19. poglavju drugega dela romana *Vstajenje* pravi:

»Edina razlaga vsega, kar se je zgodilo, je bilo odpravljanje zločinstva, zastraševanje, poboljšanje in zakonito vračilo, kakor so pisali v knjigah. V resnici pa ni bilo ne o tem ne o onem ne o tretjem in ne o četrtem niti sledu. Namesto odpravljanja je bilo opaziti samo širjenje zločinov. Namesto v zastrašenje, je bilo vse to le v izpodbudo zločincem, izmed katerih so mnogi, na primer potepuhi, radovoljno prihajali v jetnišnice. Namesto poboljšanja je nastopalo sistematsko okuženje z vsemi grehotami. Potrebe po vračilu pa kazni, ki jih je izrekala vlada, ne samo niso ublaževale, ampak so jo celo vzgajale med ljudstvom tudi tam, kjer je prej ni bilo.« (1965, zv. 2, 255)

Nietzsche deli podobno stališče v svojem delu o genealogiji moralnosti (1887). V drugi razpravi (14) pravi:

»Na splošno vzeto, kazen povzroča trdoto in hlad; kazen koncentrira; priostruje občutek odtujitve; krepi odpornost. Če se zgodi, da stre energijo in pripelje do klavrne prostracije in samoponiževanja, potem je takšen rezultat prav gotovo še manj spodbuden kot povprečni učinek kazni, ki se karakterizira s suho in mračno resnostjo.« (1988, 268; 2008, 54)

Ker so se domnevno koristne posledice kazni izkazale za neuspešne, se sodobne razprave usmerjajo k prednostim personalističnega pojmovanja ljudi, ki je značilno za judovsko-krščansko verovanje o Bogu kot Stvarniku in Odrešeniku, o osebnem dojetanju greha in o rehabilitaciji grešnikov. Dopuščamo, da moralne preobrazbe ni mogoče vsiliti grešnikom, saj je v celoti odvisna od njihovega priznanja osebne odgovornosti, od kesanja in od notranje preobrazbe. V tem smislu lahko razumemo besede Simone Weil: »Kazen je nujno potrebna za človeško dušo.« (2006, 20) Sveto pismo razume greh in kazen tako, da daje prednost dejanski izkušnji kaznivega dejanja in kazni, čeprav sta pomembni tudi »kozmična« in družbena povračilna kazen.

Hebrejsko razumevanje pravičnosti temelji na prepričanju, da se Bog ukvarja z razlogi srca. Osebni odnos med Bogom in ljudmi podpira bolj osebno kakor formalno »povračilno kazen«. Za spoznavanja razsežnosti katerekoli od temeljnih lastnosti Boga in človeka velja, da je k svetopisemski pripovedi in poetiki treba pristopiti celostno, ob upoštevanju kanoničnosti Svetega pisma:

»Za razumevanje pomenske razsežnosti koncepta resnice ni dovolj analiza strukture literarnega dela, ki v marsičem spominja na nekatere podobnosti v zunajbiblični literaturi od antike do danes. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima svetopisemsko literarno besedilo svoje mesto v kanonu Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti literarna besedila Svetega pisma razlagali v simbolnem, pogosto alegoričnem smislu.« (Avsenik Nabergoj 2015, 323)

To velja še posebno za Novo zavezo. Stephen Travis vidi v ozadju prevlado simbolnega in alegoričnega nad »realnim«, ko pravi, da je v Novi zavezi »prevladalo ne-retributivno razumevanje človekovega odnosa do Boga« (2008, 325). Jezus Kristus razkrije dobrohotnega Boga, ki želi obnoviti in ne uničiti stvarstvo, odrešiti in ne obsojati po zgledu uveljavljenih institucij.

## 2. Teorije o kazni in pojem pravičnosti

V sodobnem času utilitaristične teorije upoštevajo sedanost in prihodnost in imajo kazen načeloma za negativno, upravičena je le zaradi koristnih posledic, ki so na splošno opredeljene kot zastraševanje, preobrazba in vzgoja. Pomembne posledice kazni so preventivni in svarilni učinki. Korelativno stališče je, da je kazen sredstvo, ki se uporablja za preobrazbo storilca in za moralno vzgojo skupnosti. Težava pa je, da je stališče odvisno od domnevno naključnih posledic in da obravnava ljudi zgolj kot sredstvo za spodbujanje interesov drugih. Nasprotno od utilitarističnih se teorije o retributivnosti ozirajo v preteklost in zanje je kazen moralno upravičena, ker je pravična, primerna in v načelu ustrezna. Vplivna retributivista sta bila Kant in Hegel. Pravičnost napeljuje na povračilno kazen: moralna dolžnost je kaznovati; kazni naj bodo sorazmerne s kaznivimi dejanji; kazni veljajo kot poplačilo za kazniva dejanja; kazen se razume kot pravica prizadetega. Težava je le v tem, da pri trpljenju, ki ga retributivisti zahtevajo za storilca, ni namena (*telos*). (Murphy in Hampton 1988, 112–113; Primoratz 1990, 9–13)

Stari Grki so se ukvarjali z utilitarističnimi in retributivnimi teorijami o kazni. Aristotel je predlagal abstraktni model distributivne pravičnosti v skladu s povračilno kaznijo in se ni spuščal v razpravo o korelativnih dimenzijah pravičnosti in prava. Platon pa je uporabljal učinkovito podobo avtoritet, kakor so starši in vzgojitelji. Razlagal je, da »razumen človek ne bi naložil kazni zaradi storjenega kaznivega dejanja – ker nihče ne more popraviti, kar je bilo storjeno –, ampak zaradi prihodnosti, da bi preprečil, da bi isti človek, oziroma glede na njegovo kazen nekdo drug, ponovno storil kaznivo dejanje« (2009, 779). Vsekakor se namen kazni (*telos*) ne sme skrčiti na zastraševanje. V številnih razpravah skozi stoletja je namen kazni bistvenega pomena. Razum in konvencije, ki niso vsebinsko naravnani, ampak samozadostni in abstraktni, nimajo dejanske koristi.

Kazen je eden od vidikov pravičnosti; nekateri pojmujejo kazen kot pravico za nepravičnost. Pravičnost imamo lahko za vrlino družbenih institucij ali postopkov oziroma za temeljno poštenost ljudi, ki imajo intuicijo. Ta odlika je temeljna in daljnosežna. V sodobnem času je priljubljeno trditi, da je pravičnost v bistvu poštenost. V *Teoriji o pravičnosti* John Rawls predstavlja »poštenost kot glavni pojem pravičnosti, kot teorijo o pravičnosti, ki tradicionalno pojmovanje družbene pogodbe popularizira in prenese na višji nivo abstrakcije« (1973, 3). Teocentrično in teleološko pojmovanje narave oziroma naravnega prava in vsi vidiki judovsko-krščanskega razumevanja pravičnosti presegajo vsako formalistično, kaj šele pragmatistično razmišljanje o tem, da so ljudi v bistvu pojmovani kot posamezne osebe. Takšno razumevanje temelji na eksistencialni soodvisnosti, na univerzalnih

človekovih zahtevah po preživetju, po blaginji in po dostojanstvu. S tega stališča sledi »priznavanje prednosti morale pred konvencionalnostjo, osebnega pred neosebним, eksistencialnega pred zgolj stipulativnim« (Goodman 1991, XI). Človekove pravice in povračilna kazen so enakovredne in eksistencialno pred vsakršno pogodbo ali konvencijo. Človekova eksistenca je obenem skupna in ena sama, dostojanstvo pripada vsakomur in vse naše formalne institucije morajo biti zveste moralnim ciljem. Judovsko-krščansko verovanje izenači pravičnost z dobroto, vzor je združenje svetnikov, ki se odrečejo oblasti eden nad drugim in delujejo nesebično skupaj za en sam cilj, za slavo Boga in za odrešitev (zveličanje) človeštva.

Drugačen način razumevanja kazni je povezan z medosebno pravičnostjo. John Finnis pravi: »Pravičnost je kot lastnost značaja v svojem splošnem pomenu vedno koristna pripravljeno podpirati in spodbujati skupno dobro neke skupnosti, v teoriji o pravičnosti pa je zapisan povzetek o tem, kaj je potrebno za to skupno dobro.« (1996, 165) Svetopisemsko verovanje v stvarstvo, zavezo in odrešitev vzpostavlja povezavo med družinskimi strukturami in transcendentnim družbenim redom. Družina v večji ali manjši meri odseva božjo družino zdaj in ob koncu zgodovine. Predpostavljamo, da pravičnost kot glavno vrtilno institucij dopolnjuje prepričanje, da ima vsako človeško bitje pravo vrednost in pozitivne namene znotraj človeške družine. Bog kot Oseba in ljudje kot osebe so avtorji zakonov, zato naši sistemi nimajo višje oblasti ali globlje osnove od celovitih odnosov med ljudmi.

Človeško dostojanstvo intenzivneje razume krivdo kot bolezen, ki jo je treba zdraviti, in ne kot kaznivo dejanje, ki ga je treba kaznovati. Zato glavna skrb ni, obsoditi in kaznovati storilce, ampak prikazati kazen kot način moralne komunikacije, ki želi pomiriti sprte stranke ter preobraziti in izobraziti storilce. Sodba pomeni, da se sprašujemo, kaj bo najverjetneje rehabilitiralo storilce, in s tem nakažemo, da je pravičnost povezana s sočutjem, z ljubeznijo in z odpuščanjem. Takšna pravičnost izenači pravičnost z dobroto.

### 3. Kazen v Svetem pismu

---

Razprava o povračilni kazni razjasni, da sta dojemanje in interpretacija kazni odvisna od razumevanja povezav med fizično-materialno, družbeno-kolektivno in osebno-duhovno sfero. V vseh religijah je kazen zelo preprosto vpeta v kozmološke in kolektivistične družbene temelje. V bistvu je omejena na delovanje kavzalnosti: slaba dejanja imajo neizogibno slabe posledice. Destruktivne posledice kaznivega dejanja ne prizadenejo le storilca, ampak tudi druge. V tem smislu je upravičeno govoriti o kolektivnem povračilu. To ni pot do odpuščanja in se ne dotakne medosebnih odnosov. Zato ni nič čudnega, da večina starodavnih kultur in religij teži k fatalizmu in kolektivističnim stališčem človeštva. Dimenzije čustvene intenzivnosti ljudi ostanejo v bistvu nedotaknjene.

Hebrejska religija vztraja na prepričanju, da je božja pravičnost tista, ki lahko kaznuje storilce. Primerjava prava starodavnega Bližnjega vzhoda s Svetim pismom

pokaže, da svetopisemsko pravo ni plod svetne sodne prakse. Zato so preroki, Jezus, Pavel in drugi zgodnji krščanski pisatelji našli navdih za tolmačenje retributivne pravičnosti v božji pravičnosti. To pomeni, da se krivcem ne sodi v skladu z zakonskimi pravili, ampak v skladu z njihovim osebnim odnosom do Boga in do ljudi. Pravilo pravičnosti se meri po tem odnosu; torej je pravičnost pojem zaveze, ki temelji na milosti, ne na pravu. Bistvo božje sodbe je odrešitev za Izrael in za pravične posameznike, uničenje njihovih nasprotnikov in obnovitev pravice za zatirane. Kazen je sestavni del obnovitve kot njegova podlaga in namen. (Krašovec 1988)

V primerjavi s sosednjimi kozmološkimi starodavnimi kulturami temelji hebrejska jahvistična religija na personalističnem razumevanju Boga, ki je edini in najvišji. Zato Bog lahko prepusti grešno ljudstvo uničujočim posledicam njihovega ravnanja in ne posreduje ali pa se osebno in neposredno odzove na greh. To specifično razpotje je izrednega pomena v zgodovini religij, saj se od takrat dalje pomembnost prenese s fizične oziroma kolektivistične družbene sfere na osebno-duhovno sfero. Hebrejski teologi tako postanejo ne le sistematični analitiki zunanjih dogodkov, ampak tudi – in predvsem – moški in ženske z videnjem: preroki. Raziskujejo predvsem čustveno intenzivnost, poseganje Boga v človeško dušo, vodstvo Boga – razdaja se po karizmatičnih voditeljih, ki zaupajo v Gospoda (Jahveja) –, medosebni odnos med Bogom in njegovim ljudstvom in skupnost duš. Njihova miselnost in izražanje sta polna antropoloških, teoloških in etičnih skovank, kakor so zaveza, zvestoba, pravičnost in ljubezen.

Kakor rečeno, preroki niso nič manj dovezetni za zakone fizičnega sveta kakor modreci in čarovniki sosednjih kultur. Nasprotno: ker želijo rešiti svoje ljudi in jih usmeriti k pristnemu odnosu z Bogom in z izraelskimi somišljeniki, imajo nenavadno moralno in praktično znanje in vidijo pomanjkljivosti pri splošno veljavnem moralnem redu. Posebno so sposobni vzdrževati ravnovesje med notranjim in zunanjim svetom. Njihov pogled na realnost je takšen, da fizičnega sveta ne morejo soditi ločeno od duhovnega ali narobe. Zlasti presenetljivo je, da se zavedajo: Bog lahko deluje v svetu neposredno in posredno. Lahko posreduje s čudeži, vpliva na človeške dogodke z neposrednim nagovarjanjem s prerokbami in uresničuje božje načrte s pomožnimi razlogi. Med izrazitimi zgledi takšne povezave je tako imenovana »Pripoved o nasledstvu« v Drugi Samuelovi knjigi (poglavja 9–20) in v Prvi knjigi kraljev (poglavji 1–2). Za to veliko zgodovinsko delo je značilno, da Bog posega v življenje posameznih oseb in v različne dogodke. Splošno veljavnemu moralnemu redu dopusti, da izpelje sodbo po svoji pristojnosti. Ko pa človek s kaznivim dejanjem razjezi Boga, kakor je storil David z Batšebo (2 Sam 11,1–17a), Bog posreduje po svojem preroku (2 Sam 11,27b–12,25).

V hebrejskem Svetem pismu je literatura o modrosti najtesneje povezana s kozmološkimi temelji sosednjih kultur. Modreci se predvsem zanimajo za zakone fizičnega sveta in za človekovo delovanje v njem. Njihove splošne ugotovitve vključujejo globoka razmišljanja o različnih paradoksih, ki presegaajo dobre in slabe strani zadev, o katerih poročajo ljudje. Kar se morda zdi združljivo v kozmičnem in kolektivističnem družbenem kontekstu, je lahko nesprejemljivo v odnosu zaveze med neskončnim osebnim Bogom in časovnim statusom človeštva. Namesto pov-

sem racionalnih zapisov o popolnosti Boga najdemo podobnosti in simbole, ki so zelo pomembni za prikaz odnosa med osebnim Bogom in božjim ljudstvom v slogi in neslogi. Najdemo sijajne podobnosti med vidnim in nevidnim, med materialnim in duhovnim, med neskončnim in omejenim, med splošno veljavnim in posebnim ali posameznim. Teološke in moralne zahteve pomenijo popolno polarizacijo med pojmovanji slabega in dobrega, zakrknjenosti in skesanosti, jeze in sočutja.

Oba, človeštvo na splošno in Izrael posebej, sta nagnjena k arogantnosti. Ta samovolja se večkrat izraža kot trma. Namen neposrednega božjega posredovanja je, spodbuditi uporno ljudstvo, da se pokesa. Namen določa metode, ki jih uporabi Bog. Za Boga je značilna potrpežljivost; če pa kljub vsemu uporniška srca zakrknjejo, so potrebni strožji ukrepi. Če tudi ti ukrepi niso učinkoviti, lahko nastopi tudi najstrožja kazen (faraon v 2 Mz 7,8–11,10). Potrpežljiv pristop tudi pomeni, da kazen ni takoj naložena, samo zagrožena je. Grožnje pa so lahko resne in lahko celo napovedo popolno uničenje (3 Mz 26; 5 Mz 28; Iz 6,1–13; Jer 1,10). Vendar so grožnje predvsem literarno-retorično sredstvo, ki naj prepriča ljudi, da spremenijo svoja srca. Posebnost Svetega pisma je v tem, da je to edina verska knjiga starodavnega Bližnjega vzhoda, ki zagotavlja spokornikom, da bodo rehabilitirani. (3 Mz 26,39–45; 5 Mz 30,1–10)

Kadarkoli se zgodi neposredna kršitev božjega prava (4 Mz 16; Jozue 7), ima Bog posebno pravico do kolektivne kazni. Vendar pa kolektivna kazen ni enakovredna načelu: prvič zato, ker je to pravica Boga; drugič, ker številni odlomki, ki naj bi opisovali kolektivno kazen, pravzaprav odsevajo od prednikov podedovano krivdo (2 Mz 20,5–6 [= 5 Mz 5,9–10]; 34,6–7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18), in tudi zato, ker je praksa kolektivne kazni izrecno prepovedana v hebrejskem pravu (5 Mz 24,16). To pravo priznava le veljavnost načela individualne povračilne kazni (Krašovec 1999, 155–203). Novosti svetopisemskega razodetja razsežnosti božje pravičnosti vidimo najbolj zanesljivo s primerjalno analizo po metodi intertekstualnosti, ob upoštevanju antičnih nebibličnih in bibličnih besedil:

»Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti, skušnjave, ljubezni in zvestobe. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanost tako na ravni vsebine kakor tudi na ravni rabe literarnih vrst in zvrsti, retoričnih figur, simbolov in literarnega sloga.« (Avsenik Nabergoj 2015, 567)

Presenetljivo je, da je »naravna« vzročna zveza med krivdo in kaznijo najbolj nedvoumno zapisana v odlomkih, ki človeško pregreho in njene hude posledice razlagajo z božjo kavzalnostjo. Deset trditev v Drugi Mojzesovi knjigi govori o tem, da faraon ni hotel spoštovati božjih zapovedi, ker mu je Bog zakrknil srce. (2 Mz 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17) S podobnim stališčem se pojasnjujejo osvajanja v Jozuetovi knjigi: »Kajti po Gospodu se je zgodilo, da so zakrknili

svoja srca v boju zoper Izraela, da bi se izvršila nad njimi zakletev, da zanje ne bi bilo milosti, ampak da bi bili uničeni, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu.« (Joz 11,20) Podobne so trditve, da je Bog poslal zlega duha nad Savla, da bi ga mučil in spodbujal k zlu (1 Sam 16,14–23; 18,10; 19,9; 1 Kr 22,22–23; Ezk 14,9). Izaija sprejme presenetljivo nalogo, zaradi katere ljudje oslepijo, oglušijo in postanejo brezčutni (Iz 6,9–10), njihova srca pa zakrknjejo.

Omenjene trditve napeljujejo na to, da je Bog vir vsega – celo prevar in zakrknjenosti. In kaj bi lahko bil razlog za takšen način ravnanja Boga s človekom? Paradoks je mogoče razumeti na podlagi dveh med seboj povezanih ciljev. Prvič, Bog želi, da ljudje slišijo in razumejo: lahko bi bili odrešeni. Drugič, Bog ve, da se številni ne bodo odzvali na sporočilo, zato zakrknje srca, vladarjev na primer, ker so nekaterim pomembni le njihovi lastni interesi. Častihlepni so in prežeti s strastjo po kopičenju bogastva. Izbirajo si svetovalce, ki so prav tako krivični. Trmoglavci ljudje sprejemajo sporočilo odreditve kot sodbo. Zato se je Bog namenil dokončno uničiti arogantnost in trmoglavost. Kadar govorimo o človeški trmi, se zdi božja kavzalnost ironična in ima dvoje možnih posledic: dobronamerni božji opomin izzove človeško trmo in/ali človeška zakrknjenosti izzove božjo kazen in uničenje. Če Bog zakrknje ljudi, to ne pomeni arbitrarne božje spodbude nedolžnim ljudem, naj zagrešijo kaznivo dejanje, ampak je kazen naložena neomajnim upornikom.

Toda kdor zagreši kaznivo dejanje, ga prizna in se ukloni kazni, uvidi, da ima to koristen in poboljševalni namen. Stališče, da je kazen lahko koristna, najdemo v klasičnih (pri Platonu in pri Plutarhu denimo) in v sodobnih teorijah o penologiji. Če se ljudje uklonijo višji pristojnosti kazni, pomeni, da so se pripravljene odreči zahtevam po neodvisnosti in superiornosti. (Murphy in Hampton 1988, 111–161) Odvisnost od višjega prava je pot do spokoritve. Ljudje, ki so odločeni zagrešiti kaznivo dejanje, bodo verjetno zanikali, da ima kazen vzgojni namen. Drugače od njih lahko pravičniki posredujejo v imenu tistih, ki bodo kaznovani, in so lahko celo pripravljene, spokoriti se za njihove grehe. Izaijeva knjiga govori o trpljenju služabnika (Iz 52,13–53,12), ki naj bi veljal za krivega, v resnici pa je trpel za grehe, ki so jih zagrešili drugi, in je tako opral njihovo krivdo. Tudi trpljenje Izraela se je spremenilo v znak solidarnosti do skupnosti in postalo sredstvo za spravo v skupnosti.

Jezusovo poučevanje in delo dokazujeta pomembnost odnosa zaveze med Bogom in ljudmi. V Jezusu Kristusu Bog obnovi odnos zaveze z grešniki. Ta najvišji cilj Boga v odnosu do ljudi pojasnjuje, zakaj v Novi zavezi ni toliko primerov retributivne pravičnosti. (Travis 2008) Božja kazen je namenjena le tistim, ki škodijo ljudem zaveze (2 Tes 1,6; Raz 16,5–21; 19,2). V Novi zavezi je še posebno očitno, da ima kazen pozitivni, to je vzgojni namen (npr. Heb 12,7). Ob mnogih drugih vidikih razmerja med Staro in Novo zavezo nakaže takšno razumevanje kazni, da so Jezus in pisci Nove zaveze izpričevali pravo naravo Boga iz Svetega pisma. V odnosu do ustvarjenega sveta in do izbranega ljudstva ostane Bog zvest svoji lastni naravi in z uporabo človeškega delovanja poišče neposredne in posredne vzgojne načine, da doseže preobrazbo, v pogubo pošlje le ljudi, ki so do skrajnosti zakrknjeni. V vsej svetopisemski literaturi so milost, mir, odrešitev in ljubezen čvrsto povezani in v korelaciji s pravičnostjo in še posebno s kaznijo.

## 4. Kazen in teorije o naravnem pravu

Ob tolmačenju kazni v Svetem pismu je treba nujno povezati tradicionalne zgodovinsko-kritične metode z raziskavami umetniških vrednosti in z literarno ureditvijo svetopisemskih besedil v »sinhrono« branje. Stil in retorika sta temeljnega pomena. Won W. Lee pravi: »V sodobnih svetopisemskih kritikah konceptualni pristop zagotavlja empirično nadzorovano analiziranje z metodološkim poudarkom na vzajemnem razmerju med eksplicitnimi navedbami s površine besedila in implicitnimi pojmi pod njo.« (Lee 2003, 72) V literarni ureditvi svetopisemskih besedil vzajemno delujejo moralni razum, naravna človeška intuicija, posebnosti, splošna načela in življenjske izkušnje. Obstaja dvojje različnih navodil za razlago etike v Stari zavezi: prvo temelji na ideji »pozitivnih« zapovedi, drugo pa na splošno veljavni zahtevi po naravni moralni sili v svetu, ki izhaja od Boga kot stvarnika naravnega reda.

Obstajajo dobri razlogi za trditev, da celo deset zapovedi, ki so vzor za moralnost v vseh svetih spisih, izvira iz hierarhične ureditve veselja v stvarstvu. Prva zapoved je temeljna in govori o človeškem napuhu – glavnem grehu v Svetem pismu. John Barton ga posrečeno ponazori v Izaijevi obsodbi napuha:

»Na vprašanje, kaj je narobe, če je človek napuhnjen, se bo odgovor najbrž glasil, da poskuša človek posnemati Boga – nekaj podobnega kot greh Adama in Eve v 1 Mz 3. In to ni prav, ne zaradi prepovedi Boga, ampak zato, ker gre za napačno razumevanje bistveno nižjega položaja, ki ga ima človeško bitje v svetovnem redu. Gre za arogantnost, ki želi iz sebičnih nagibov ovreči pravilni red stvari.« (1998, 63)

Shakespeare je v komediji *Troilus in Kresida* (1. dejanje, prizor 3) videl sprevrženost naravne poti pravice in pravičnosti, ko sta volja in moč ovrgli »družbeni položaj« (1997, 488–492). Priznavanje ustvarjenega hierarhičnega reda veselja pomeni priznavanje poslušnosti Bogu in obveznosti do ljudi. Simone Weil v tej zvezi trdi, da je predmet vsake obveznosti človek kot takšen, to pa ne izhaja iz nekih konvencij, ampak obstaja že tako dolgo kakor večna človeška usoda: »Ta obveznost nima osnove, je le potrditev (verifikacija) skupnega dogovora, ki ga je odobrila univerzalna zavest. Najdemo jo v nekaterih najstarejših poznanih pisnih besedilih. Priznavajo jo vsi brez izjeme, za vsak posamezen primer, kjer ni napadena iz interesa ali strasti. Naš razvoj se meri v povezavi z njo.« (2006, 5–6)

Ko prikaže Sveto pismo kazen v spektru od ustvarjenega kozmičnega reda do osebne komunikacije med Bogom in ljudmi, zapoveduje brezpogojno poslušnost Bogu in obveznost do ljudi. Mnoga določila odsevajo skupno prakso starodavnega Bližnjega vzhoda. Vendar pa dogme o stvarstvu in odreditvi usmerjajo pozornost prerokov in modrecev na celovito pojmovanje kazni v povezavi z »naravnim pravom« iz praktičnega razloga. Besedila o Modrosti trdijo, da se obstoj Boga in modrost kažeta v ustvarjenem svetu – to je temeljno delovanje naravnega prava. Razumevanje naravnega prava v stvarstvu pomeni kozmično, brezmejno pravičnost; to najdemo v večini starodavnih kultur in to sta izčrpno pojasnila Platon in

Aristotel. Kazen je neizogibna posledica kaznivih dejanj. John Barton pravi, da so posledice dejanja tako samoumevno povezane z dejanjem samim, da »obstaja komaj razkorak med pripravljenostjo do dejanja in pripravljenostjo do posledic: tu ne gre za odprto vprašanje, ali bodo imela taka ali drugačna dejanja dobre ali slabe posledice, ampak gre za samoumeven zaključek«. (1998, 86)

»Naravna sankcija«, ki je rezultat človekovega vedenja v blaginji oziroma nesreči, vključuje tudi duhovne dimenzije, kadarkoli se ne spoštuje človeška odgovornost do ustvarjenega sveta, do božjih zapovedi in do večnega zakona. Realnost se sprejema v človekovi notranjosti, ljudem nalaga obveznost pokoriti se božjim zapovedim in vsebuje bistvena pravila Boga in ustvarjenega sveta. Naravni red ni neopredeljen. Pavel opozarja, da je naravni zakon zapisan v naših srcih, in zato ne razlikuje med Izraelom in pogani:

»Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar vele-va postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričujejo tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo. To se bo pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh.« (Rim 2,14–16)

Pomen vesti poudarjajo tudi drugi. Seneka je domnevno trdil: »Prva in največja kazen za grešnika je zavedanje greha.« Ambrozij v svojem delu *O dolžnostih duhovščine* pravi, da tisti, ki »rani drugega, /... / krši naravo«, in sprašuje: »Katera kazen je hujša od ran notranje vesti? Katera sodba je težja od tiste v naših srcih?« (1995, 71) Dostojevski je podobno izrazil v knjigi *Zločin in kazen*, naj človek, ki ima vest, »trpi, ako se zave svojega pregreška. To je njegova kazen. /... / Trpljenje in bolečina sta zmeraj obvezni del široke zavesti in globokega srca.« (1964, 294–295)

Novost v svetopisemskem razumevanju naravnega reda je medosebno vzajemno delovanje »naravne ljubezni« in nadnaravne dobrotelčnosti. Poenotenje prava in ljubezni ozdravi in obenem dopolni naravne zmožnosti človeške narave. Pavel pojasni, da »obstaja relativna, človeška pravičnost, ki je enaka stvarnemu pravu, in absolutna, božja pravičnost, ki je skrivnost vere«. (Kelsen 1971, 81) Iz različnih svetopisemskih besedil je mogoče sklepati, da ima v stvarstvu božja beseda (*logos*) vrednost božje ljubezni. To razloži izraze naravnih človeških nagnjenj k uslišanju, če uporabimo Dantejeve sklepne besede v *Božanski komediji*, »je ta ljubezen, ki giblje sonce z milijon zvezdami« (2005, 255). Torej: ljudje, ki zahtevajo moralnost osebne neodvisnosti in jih božje razodetje ni razsvetlilo, zaslužijo kazen. Matthew Levering opozarja: »Večni zakon (postava) nalaga globljo, duhovno kazen: kazen, ki je neločljivo povezana s časovnimi realnostmi, ki presegajo čas, kot bi bile večne.« (2008, 81)



## 5. Kazen in odpuščanje

Odpuščanje in sprava se v Svetem pismu ne najmeta tako pogosto kakor kazen. Čeprav Sveto pismo poudarja, da je kazen vzgojna in da je božja milost večja od zahtev pravičnosti, se razmeroma redko omenjata odpuščanje in milost. Ko vzpostavlja pravo razmerje med kaznijo in odpuščanjem, Sveto pismo navaja, da sta odpuščanje in sprava najvišji cilj Boga za božje ljudstvo. To je mogoče razumeti samo na podlagi *vzajemnosti* vseh osnovnih hebrejskih teoloških predpostavk. Bog ni samo najvišji ideal in neomajna gonilna sila, ampak najprej »Oče« univerzalne človeške družine. Medosebni odnosi med Bogom in človekom so tako celostni in kompleksni, da mora vsaka leksikalna in semantična analiza pojmov, ki z različnih vidikov izražajo vsebine »božje pravičnosti« in človekove vere oziroma pokorščine, upoštevati organsko celoto besedil, v katerih nastopa. Najbolj vseobsegajoča pojma, »resničnost« in »resnica«, kompleksna razmerja v ožjem in v širšem kontekstu besedil kažeta, »da koncept resničnosti in resnice v najširšem pomenskem obsegu včasih izraža neko stanje v redu stvarstva, večina svetopisemskih besedil pa razkriva dojemanje koncepta resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot osebnih bitij v njunih medsebojnih odnosih«. (Avsenik Nabergoj 2014, 29)

Resničnost božjega odpuščanja je vedno dejanje v odnosu Boga kot očeta v odnosu do otrok, to pa je najbolj stvarna podoba tudi za ideal odpuščanja med družinskimi člani. Tako zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) velja za najbolj popularen zgled družinskega člana, ki družino reši z dejanjem odpuščanja, ko bi jo po načelu povračilne pravičnosti lahko ugonobil: »Ker Jožef sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščeno in ju prestane v zvestobi in služenju, postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uresničevanju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za celotno njegovo družino, temveč za vse ljudstvo.« (Avsenik Nabergoj 2011, 407)

Olajševalne okoliščine in elementi odpuščanja so pomembni pri ublažitvi sodbe, celo neodvisno od neposrednega sklicevanja na odpuščanje (denimo vloga zapelejanja v 1 Mz 3). Pomembna pripoved, ki govori o božji milosti in odpuščanju, je pripoved o zlatem teletu in o obnovi zaveze v 2 Mz 32–34. Izraelci se izneverijo, ko ustvarijo in častijo zlato tele. Čeprav izdajstvo ne ostane nekaznovano, jim Bog odpusti in obnovi zavezo z Izraelom, potem ko Mojzes posreduje za skesano ljudstvo. Razodetje v 2 Mz 34,6–7 prikaže Boga predvsem milostnega, ne toliko strogo pravičnega. (Krašovec 1999, 127–153) Ta oznaka se poudarja v rahlih različicah v več pomembnih besedilih (2 Mz 20,5–6 = 5 Mz 5,9–10; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18). Obnova in obljuba rehabilitacije, ki sledita nepokornosti, sta glavni temi v 3 Mz 26,40–45 in v 5 Mz 30,1–10 (Krašovec 1999, 205–230).

Grožnje s kaznijo prevladujejo v številnih preroških spisih, a jih pri nekaterih pomembnejših prerokih ni. Izaija v 8. stoletju razlikuje med večino in manjšino, kadar govori o kazni. Odrešitev (zveličanje) se obljublja samo zvestim »drugim«, kljub težavnim časom. V Ozejevem odnosu do nezveste žene je izredno lepo opisan konflikt med jezo in razočaranjem do drugih – tukaj do nezveste žene – in globljo ljubeznijo, ki išče spravo in odpuščanje v novi zavezi (denimo v Oz 2,18–25).

Prvi del v Ozeju (pogl. 1–3) je edinstven v tem, da se prepletajo alegorija in zgodba, teologija in antropologija. Zgodba o prerokovem življenju in njegov odnos z ženo je tudi prispodoba odnosa Boga do nevernih ljudi. Po božji zapovedi se Ozej od žene ne sme ločiti in se ji odpovedati, ampak jo mora pripraviti na obnovljeno zavezo. Kazen ima strogo vzgojno vlogo in je motivirana z ljubeznijo. Končna sprava je možna šele potem, ko odtujena žena pretrpi več razočaranj; sprava je možna le po očiščenju v puščavi. (Oz 2,16)

Jeremija in Ezekiel menita, da ljudje niso zmožni kesanja in da ni okoliščin za odpuščanje. Odpuščanje se torej predvidi v prihodnosti. Jeremija in uredniki devterokanoničnih knjig poudarjajo obžalovanje Boga, da ga je izvoljeno ljudstvo zavrnilo. Potem ko so ljudje trpeli in se delno pokorili za svojo krivdo, je Bog milosten in jim odpusti. Jeremijeva prerokba (31,31–34) govori o odpuščanju kot viru in dokazu obnovljene zaveze. Ezekiel navaja kazni in razloge za milost v odlomkih, ki opisujejo upor Izraela (Ezk 20,1–44), in obljubo Boga, da bo Izrael na novo ustvarjen (Ezk 36,16–38). Namen božje milosti »zavoljo [njegovega] imena« (Ezk 20,9.14.22.44) je, zagotoviti, da Izrael preživi, kakor je poudarjeno v drugih delih hebrejskega Svetega pisma. (1 Sam 12,22; Iz 48,9; Jer 14,7.21; Ps 25,11; 79,9; 106,8; 109,21) Ta namen, ki je izražen v znani obljubi Noetu (1 Mz 8,21; 9,8–16), je zasidran v stvarstvu in velja za vse človeštvo.

Božja milost in odpuščanje sta pomembna tudi v drugih preroških spisih o izgnanstvu in po izgnanstvu, Drugi Izaija na primer (Iz 40,1–11; 48,1–11; 54,1–10). Četrtri spev o »služabniku« govori o tem, da ozdravitev sledi, ko posameznik prostovoljno sprejme trpljenje, da bi se spokoril za grehe drugih (Iz 52,13–53,12). Izaija (24:1–27,13) trdi, da bo Jakobovo krivdo spokorilo izgnanstvo (Iz 27,9). Tudi tukaj božja milost ni omejena na ljudstvo zaveze, ampak velja za vsa ljudstva. Presenetljivo spreobrnitev Egipčanov k Bogu Izraelcev spremlja obljuba, da bodo ozdravljeni (zlasti Iz 19,22). V Jonu so Ninive odrešene zaradi spokoritve in sprejetja kazni.

Spokorniški Psalmi 51, 78 in 106 izražajo vero v božjo milost in odpuščanje. V Psalmu 51 spokornik stoji pred ogledalom božje svetosti in vidi svojo lastno grešnost. Psalmist najprej moli za odpuščanje (Ps 51,3–11), nato za notranjo obnovev (Ps 51,12–19) – v smislu neposrednega ponovnega stvarstva – in za nov odnos z Bogom. Njegova molitev je eshatološke narave zaradi enotnosti s svetostjo in milostjo Boga. Psalm 78 in 106 sta značilna zgodovinska pripoved o grehu Izraela, v kateri sta poudarjeni nasprotni naravi Boga in ljudi: Bog je odločno milostljiv in usmiljen, Izrael pa neomajno izdajalski in uporniški. Kljub vsemu Bog obdrži obljubo zaveze in odpusti ljudem, s tem pa ustvari novo izbiro in novo upanje.

Nova izbira in novo upanje omogoča velikodušnost tistih, ki so zmožni odpustiti, še zlasti tistih redkih, ki so voljni zadoščevati tudi za krivdo drugih. Charles Griswold izpostavi to resnico, ko pravi, da »darilo« odpuščanja »grešniku odpre moralna vrata in ga vodi skozi« (2007, 121). Jonathan Kertzer pa poglobljeno argumentira:

»Struktura daritve je asimetrična. Nedolžni trpi zaradi tistega, ki je v krivdi, in odrešenje ni proporcionalno z zločinom, temveč ga daleč presega. Ob

svoji dovršitvi pravičnosti nudi zaključek, medtem ko daritev (»posvetitev«) obuja nepričakovano novo možnost, ki še ni bila dosežena. Kot milost, ki je njen nevaren partner, je daritev prekomerna. Daje nam več, kako zaslužimo. Medtem ko milost posreduje od zgoraj, se daritev pojavlja od spodaj, navadno z uporabo narave kot posrednika, da človeško poveže z božjim.« (2010, 89)

## Reference

- Ambrozij.** 1995. *O dolžnostih duhovščine*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Zv. 10, 1–89. Ur. Philip Schaff in Henry Wace. Peabody, MA: Hendrickson.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:395–409.
- . 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:29–40.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:323–334.
- . 2015. Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:559–568.
- Barton, John.** 1998. *Ethics and the Old Testament*. London: SCM Press.
- Dante.** 2005. *Božanska komedija*. Prev. Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevski, Fjodor M.** 1964. *Zločin in kazen*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Finnis, John.** 1996. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Lenn E.** 1991. *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy*. New Haven-London: Yale University Press.
- Griswold, Charles L.** 2007. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampton, Jean.** 1984. The Moral Education Theory of Punishment. *Philosophy and Public Affairs* 13:208–238.
- Kelsen, Hans.** 1957. *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley: University of California Press.
- Kertzer, Jonathan.** 2010. *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1999. *Nagrada, kazen in odpustanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Založba SAZU.
- Lee, Won W.** 2003. *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Jeffrie G., in Jean Hampton.** 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 1988. *H genealogiji morale: Polemični spis*. Prev. Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2008. *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. Prev. Carol Diethe. Ur. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon.** 2009. *Platon: zbrana dela*. Zv. 3. Ur. in prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, Celjska Mohorjeva družba.
- Primoratz, Igor.** 1990. *Justifying Legal Punishment*. London: Humanities Press International.
- Rawls, John.** 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, William.** 1997. *The Riverside Shakespeare*. Ur. G. Blakemore Evans. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Tolstoj, Lev N.** 1965. *Vstajenje*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Travis, Stephen H.** 2008. *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Weil, Simone.** 2006. *The Need for Roots*. London-New York: Routledge.



*Mari Jože Osredkar*  
**Božje razodetje v Bibliji in Koranu**

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 127 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,131—144  
 UDK: 272-74  
 Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 5/2017

*Stanislav Slatinek*

## **Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia***

*Povzetek:* Posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni (Amoris laetitia)* izziva katoliško Cerkev, da bi se navdušila za družinsko pastoralo papeža Frančiška: želi biti odprta za vse ljudi, še posebno za družine s težkim življenjem (za ločene, razvezane, zapuščene zakonce itd.). Da bi bila družinska pastoralna čimbolj uspešna, spodbuja papež Frančišek, naj Cerkev vstopi v proces spremljanja, razlikovanja in vključevanja krhkosti. Prednostno nalogo imajo pri tem spovedniki. V pogovoru z duhovnikom *in foro interno* (pri spovedi) bodo ljudje lažje presojali svoje življenje in kaj ovira možnost njihove polnejše udeležbe v življenju Cerkve. Zato v tej razpravi namenjam največ pozornosti temeljnim kriterijem razločevanja *in foro interno*, ki so steber prenovljene družinske pastore papeža Frančiška. Če bodo duhovniki sledili pastoralnim izzivom, ki jih papež Frančišek navaja v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni*, potrpežljivo razločevali vsak primer posebej in upoštevali temeljne kriterije razločevanja *in foro interno*, bodo zakonci in družine razodevali svetu in Cerkvi veliko bolj srečen obraz.

*Ključne besede:* ločeni, razvezani, družine s težkim življenjem, spovedniki, kriteriji razločevanja

*Abstract:* **P Pastoral Challenges for Successful Conversation with Priest in foro interno in the Light of the Post-sinodal Apostolic Exhortation *Joy of Love – Amoris Laetitia***

Post-sinodal apostolic exhortation *Joy of Love (Amoris Laetitia)* challenges the Catholic Church to be enlightened by Pope Francis's family pastoral that wants to be open to all people, especially for families with difficult lives (for separated, divorced, abandoned spouses etc.). In order for the family pastoral care to be successful as possible, Pope Francis encourages the Church to enter into the process of accompanying, discerning and integrating weakness. Priority task is given to the confessors. In a conversation with the priest *in foro interno* (at the confession) people will judge their lives easier, as well as detect what hinders the possibility of their fuller participation in the life of the Church. Therefore, in this debate, we devote most of attention to the fundamental criteria of discernment *in foro interno*, which is the pillar of the Pope Francis's renewed

family pastoral. If the priests will follow the pastoral challenges stated by Pope Francis in the post-sinodal apostolic exhortation *Joy of Love*, patiently discerning each case specifically and taking into account the fundamental criteria of discernment *in foro interno*, the spouses and the families will reveal much happier face to the world and the Church.

*Key words:* separated, divorced, families with difficult lives, confessors, criteria for discernment

## 1. Uvod

S papežem Frančiškom se je začel močno spreminjati stil papeževanja in vodenja katoliške Cerkve. Če samo pomislimo na papeže 20. stoletja (Pij X., Benedikt XV., Pij XI., Pij XII., Janez XXIII., Pavel VI., Janez Pavel I., Janez Pavel II.) in da je bil papež Pavel VI. leta 1963 še okronan s tiaro,<sup>1</sup> potem je razumljivo, da je vsaka sprememba papeževanja »Rimu in svetu« (*urbi et orbi*) deležna velike pozornosti. Mediji in cerkveni krogi so bili naravnost šokirani, ko je papež Frančišek začel korenito prenovno Cerkve: papeštvo je iz palače prenesel na ulice, preselil se je v Dom sv. Marte, opustil nekatere tradicionalne oblike oblačenja in kot pastir, ki je »vzet izmed ljudi« (Heb 5,1), začel nagovarjati ljudi s preprostimi besedami. Ker Cerkev tega ni bila vajena, je pri mnogih kardinalih, škofih in laikih vzbudil ogorčenje in nasprotovanje. Največ pozornosti pa je papež Frančišek sprožil s svojim iskrenim zavzemanjem za preprostega človeka. Cerkev je povabil k razmišljanju o bogastvu in revščini, o poštenosti in pravičnosti, o transparentnosti, o sodobnosti, o globalizaciji, o vlogi žensk, o naravi zakonske zveze in o skušnjavah oblasti. Postal je celo osebnost leta 2013 po izboru ameriške revije Time. Poseben pečat pa je njegovemu papeževanju dala posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni* (RL, *Amoris laetitia*). S tem dokumentom je nagovoril vso Cerkev, da bi se otrsela »strožje pastore« (RL, § 308), ki ne prenese nobenih sprememb, ampak nekritično vztraja pri preteklih oblikah in vzorcih, in se bolj ogrela za »pastoralo, ki jo oživlja ogenj Svetega Duha« (VE, § 14). Zato je razumljivo, da so nekateri kardinali, teologi in laiki papeževe spodbude v RL vzeli pod drobnogled in jih strogo komentirali.<sup>2</sup> Da bi odstranili dileme, strahove in pomisleke in prispevali k boljšemu razumevanju RL, želimo s to razpravo opozoriti predvsem na pastoralne izzive, ki nagovarjajo spovednike, da bi vstopili v dramo ljudi, »ki živijo v okoliščinah velike slabosti« (RL, § 325).

<sup>1</sup> Tiara ali trojna krona je nekdanje slovesno pokrivalo papežev v obliki treh kron s simbolom zemeljske krogle in s križem na vrhu, ki so jo papeži nosili ob slovesnejših priložnostih. Pomenila je simbolično trojnost papeške oblasti: papež kot vladar države (Vatikan), kot poglavar rimskokatoliške Cerkve in kot Kristusov namestnik na zemlji. Papež Janez Pavel I. je to tradicijo ukinitil.

<sup>2</sup> Posinodalna apostolska spodbuda RL je bila deležna ostrih kritik nekaterih kardinalov (Walter Brandmüller, Carlo Caffarra, Velasio De Paolis, Raymond Leo Burke), teologov (Scott Anthony Armstrong, Louis-Marie de Bagnieres itd.) in drugih izobražencev (Claudio Pierantoni, Paolo Pasqualucci, Enrico Maria Radaelli itd.).

## 2. Družinska pastorala papeža Frančiška

Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška RL vzgaja Cerkev za družinsko pastoralo, ki se imenuje »pot ljubezni« (*via caritatis*) in usmiljenja. Moderna družba je precej zanemarila družino, saj se mladi več ne poročajo, ker dvomijo o zanesljivosti ljubezni, se bojijo truda in spolnost razumejo samo še kot goli užitek. (Spadaro 2015, 230) Problem je v tem, da od mladih nog niso ustrezno ozavestili lepote družine, zato zavračajo ljubezen v zakonu. Papež Frančišek je želel prav zato s spodbudo RL na novo ovrednotiti lepoto zakonske ljubezni. Zakonci naj bi ponosno hodili po poti zakonske ljubezni (*via caritatis coniugalis*) in s svojim živim zgledom mladim vlivali poguma za življenje v zakonu. Apostolska spodbuda RL tako prinaša družinam »svež pristop« (2016, 127), ki se predvsem kaže v skrbni pastoralni, pozornem spremljanju, razločevanju in v vključevanju vseh v življenje Cerkve (RL, § 291). Govorimo o pastoralni služenja, predanosti, odprtosti, krotkosti in ponižnosti (Frančišek 2016a, 7). Vsem, še posebno »oddaljenim« (RL, § 309) in ranjenim družinam, želi biti ta pastorala blizu in vsakemu pomagati z usmiljenjem.

Glavni cilj apostolske spodbude RL je obnovev ideje o lepoti zakona in družine. Življenje »v dvoje« ima smisel, ko postane »konkretna podaritev za drugega – v vsakdanjem življenju dan za dnev« (Müller 2015, 14). Na poseben način je ta podaritev uresničena v skrivnosti zakona in družine. Noben zakon in nobena družina pa ni popolna in »izdelana enkrat za vselej« (Frančišek 2016b, 7). Veliko je ranjenih in trpečih družin, ki jih najdemo v tako imenovanih »nepravilnih primerih« (RL, § 297). Med njimi so starši, ki živijo skupaj brez poroke, ali so se poročili samo civilno, ali so se ločili in ponovno poročili (§ 78). Najrevnejši med njimi so otroci, ker so oropani najosnovnejšega, to je, »žrtvene ljubezni obeh staršev« (Müller 2015, 15). Zato želi družinska pastorala papeža Frančiška gledati na vsakega človeka z »Božjimi očmi« in v vsakem prepoznati Kristusa (RL, § 323).

Da bi se družine čimprej rešile skrajno slabih razmer, ki smo jih na kratko predstavili, je papež Frančišek v osmem poglavju RL nakazal nekaj pastoralnih rešitev. Cerkev vabi vse ljudi na pot »spremljanja, razlikovanja in vključevanja krhkosti«. Veliko se pričakuje od duhovnikov, še posebno od spovednikov. Njihova prednostna naloga je, da stopijo skupaj in trpečim družinam ponudijo svojo bližino, spremljanje, pomoč, razločevanje in možnost vključevanja v življenje Cerkve. Ker so ločitve in razveze pogosto najtežje preizkušnje v življenju družine, se številni oddaljijo od Cerkve in od vere v Boga. Kadar je družina krhka, težko veruje v Boga. Zato bodo ljudje vseh vrst, neporočene matere, otroci brez staršev, matere samohranilke, ločeni in ovdoveli, potrebovali predvsem pogovor, osebno spremljanje in pomoč pri razločevanju osebnega stanja. Vernike, ki so razvezani in znova poročeni, bo treba povabiti na cerkvena sodišča in jih seznanjati s postopki ugotavljanja ničnosti zakonske zveze. (Valentan 2016, 15–17) Vsem pa bo treba znova oznaniti lepoto svete spovedi. To bo za duhovnike največji napor, saj bo treba, da najprej oni sami odkrijejo veličino tega zakramenta in božjega odpuščanja. Apostolska spodbuda RL zato vabi spovednike, da bi se z ljubeznijo oprijeli »službe ključev«, ki je za družinsko pastoralo papeža Frančiška ključnega pomena.

### 3. Potrpežljivo in obzirno spremljanje

---

Pot spremljanja je »karizma laikov in ne klerikov«, pravi papež Frančišek (Spadaro 2016b, 429). Uresničuje se na različne načine: s poslušanjem, pogovarjanjem, spodbujanjem h krepostnemu življenju in z vživljanjem v življenje posamezne osebe. Zelo pomembno je, v pogovorih opogumljati ljudi k zorenju njihove vesti, da bodo z lepim družinskim življenjem v sebi gojili velikodušni odgovor Bogu. (RL, § 303). Spremljanje je proces in ne samo enkratno dejanje.

Pri spremljanju oseb, ki živijo v »nepravilnih primerih«, ljudi ne bi smeli obremenjevati samo z razlaganjem moralnih norm (§ 305). Ljudi je treba predvsem učiti, »kaj je družina, kaj njena skupnost ljubezni, kaj njena resna in preprosta lepota in njeni posvečeni in nedotakljivi značaj« (§ 66). Civilno poročeni, razvezani in znova poročeni in tisti, ki živijo skupaj neporočeni, potrebujejo predvsem usmiljeno in spodbudno pastoralno spremljanje, da v sebi okrepijo vero v Boga in ljubezen do Cerkve. Pomembno je to, da te ljudi na poti spremljanja potrpežljivo in obzirno pripravljamo na cerkveno poroko. (§ 294) Pri tem so lahko v veliko pomoč krščanski laiki in družine, za katere je nekaj normalnega: jutranja in večerna molitev, redno izpraševanje vesti, meditacija, obiskovanje nedeljske svete maše in vzgoja otrok v krščanski veri. S svojim zgledom in prepričljivo besedo so (»nepravilnim primerom«) najboljši spremljevalci in oznanjevalci evangelija. Če celotno občestvo vernikov stoji razvezanim z ljubeznijo ob strani in zanje moli, se ne bodo imeli za ločene od Cerkve.

Vsako spremljanje ljudi v »nepravilnih primerih« pa mora upoštevati njihovo postopno rast. Človek namreč spoznava počasi, »od stopnje do stopnje«, kako velik božji dar so družina, zakon, zvestoba za vedno, odprtost za življenje in posredovanje vere otrokom (Štuhec 2016, 348–349; Sistach 2016, 7). Zato je treba ljudi potrpežljivo spremljati, da zahrepenijo po pravi zakonski zvezi in po krščanski družini (RL, § 295). Verovati morajo, da jih Bog na tej poti spremlja z milostjo, jih »vzdržuje in vodi k njihovi sreči« (OD, § 34). Z isto ljubeznijo in usmiljenjem moramo spremljati tudi krščanske skupnosti, da bodo z veseljem sprejeli medse tiste, ki živijo v »nepravilnih primerih«. Vsaka skupnost vernikov se mora zavedati, da je božja milost zastonjski dar in da »nihče v Cerkvi ne sme biti za vedno obsojen« (RL, § 297), zavržen in izključen. Na tem mestu je nepogrešljiva vloga duhovnikov, da s potrpežljivostjo oblikujejo oltarne skupnosti in jih vzgajajo za misijonarsko odprtost do tistih, ki v njihovi okolici trpijo zaradi ranjene in izgubljene ljubezni.

### 4. Pastoralno razločevanje *in foro interno*

---

V posinodalni apostolski spodbudi RL je papež Frančišek namenil največ pozornosti »pastoralnemu razločevanju življenjskih okoliščin ljudi« (§ 293). Dejstvo je, da kristjani, »ki so poročeni samo civilno ali so ločeni in ponovno poročeni ali preprosto živijo skupaj« (§ 297), ne živijo v skladu z evangelijem in s krstom, ki so ga prejeli. Zato jih Cerkev vabi, da bi stopili na pot razločevanja, ki se najbolj pristno



uresničuje v pogovoru z duhovnikom *in foro interno*, pri spovedi. Govorimo o pozornem poslušanju, ki vernike naravnava k temu, da se zavedo svojega položaja pred Bogom. Papež Frančišek želi, da bi k spovedniku stopili vsi, ki živijo v kakršnekoli »nepravilnem primeru«. Za spovednike je to velik izziv, saj jih bodo odslej iskali tudi razvezani in znova poročeni. Doslej je namreč veljalo, da tistih, ki živijo v tako imenovanih »nepravilnih primerih«, Cerkev ni vabila k spovedi. V resnici pa so vsi verniki dolžni »vsaj enkrat na leto opraviti sveto spoved« (ZCP, kan. 989). Samo duhovnik lahko *in foro interno* presodi, ali je konkretni osebi mogoče podeliti zakramentalno odvezo ali ne. Za mnoge vernike, ki so v resnih zakonskih težavah, bo srečanje s spovednikom lahko prvi korak na poti spreobrnjenja. Zato bo treba vztrajno iskati nove poti, da se bo na vseh ravneh znova prebudilo »domotožje po spravi«. (SP, § 3) Vsi smo namreč grešniki in vsi potrebujemo odpuščanje in usmiljenje. V zakramentu sprave lahko vsi ljudje, še posebno tisti, ki so v »nepravilnih primerih«, spoznajo Cerkev kot »Očetovo hišo, v kateri je prostor za vsakega«, še zlasti za tistega, ki ima za sabo težko življenje (RL, § 310). Družinska pastoralna papeža Frančiška gleda na ljudi z umiljenim pogledom, ki nikogar ne obsoja in ljudi ne razvršča na pravične in grešne, ampak vsakega spoštuje in se veseli njegove vrnitve k Očetu. Vse to pa zahteva resen pastoralni premislek in ustrezne smernice škofov, da se s tem, ko bo Cerkev vabila ljudi na pogovor z duhovnikom *in foro interno*, ne bo dogajalo pohujšanje ali da bi vernike celo zavajalo v zмотo glede cerkvenega nauka o nerazvezljivosti zakona. (OD, § 84)

#### 4.1 Pastoralno razločevanje različnih primerov *in foro interno*

Dobre družinske pastore danes ni mogoče več skrčiti samo na norme, ki so zapisane v KKC in v ZCP. Družina je dobrina, ki se ji Cerkev ne more odpovedati, temveč jo mora zaščititi. Od pastirjev Cerkev zahteva posebno skrb in jih spodbuja, da iz ljubezni do resnice dobro razlikujejo različne primere. (OD, § 84) Spretno je treba iskati poti, da se bo vsak družinski član čutil nagovorjenega. Družinska pastoralna papeža Frančiška se obrača tudi na spovednike, naj ustrezno razločujejo vsak primer posebej, še zlasti kadar govorimo o ločenih vernikih, ki živijo v novi zvezi. Potrebna je velika previdnost, ker so »družine« danes v zelo različnih položajih:

1. Najprej moramo omeniti zakonce, ki so se razvezali, potem ko je vsak razumen poskus, da bi zakonsko zvezo ohranili, ostal zaman, a vedo za nerazvezljivost veljavne zakonske vezi in zato ne sklenejo nove zveze, temveč se trudijo za izpolnjevanje svojih obveznosti do družine in za krščansko ljubezen.
2. Najbolj številne so zunajzakonske zveze. Številni mladi ljudje živijo preprosto skupno življenje, ker jih poroka več ne privlači ali pa imajo osebne razloge (ekonomske, socialne, kulturne itd.), da se ne poročijo. Mnogi od njih se ne želijo vezati za vedno in jim je ljubše, da živijo življenje, ki nasprotuje dokončnim odločitvam.
3. Spet drugi se odločijo samo za civilni zakon. Nekatere takšne zveze dosežejo tudi trajnost s civilno poroko. Starša prevzameta odgovornost do otrok in sta zmožna tudi odpuščanja in sprave.

4. Obstajajo še druge zveze, ki so nastale po razpadu civilnega zakona. Pogosto se takšne zveze utrdijo z novimi otroki in zakonca sta si med seboj zvesta. Vsaka vrnitev nazaj bi povzročila nove rane, prizadela otroke in družino pahnila v novo trpljenje.
5. Posebno boleč položaj živijo krivično zapuščeni zakonci, ki so pogosto zelo ranjeni. Mnogi od njih so si iskreno prizadevali, da bi svoj zakon rešili, nazadnje pa so ostali zapuščeni, vendar brez svoje lastne krivde. Številni so v svoji vesti prepričani, da njihov zakon, ki je bil razdrt in ga ni več mogoče ozdraviti, ni bil veljavno sklenjen.
6. Še neke druge skupine ljudi ne smemo spregledati. To so matere samohranilke, ki so pogosto žrtve težke družinske tragedije. Zaradi ločitve ali drugih vzrokov so zapuščene in morajo same skrbeti za otroke in ob tem še delati.
7. Nekatere zveze so polne egoizma. Mnogi so veljavni zakon po svoji lastni veliki krivdi razdrli in sklepajo nove zveze samo zato, ker iščejo sami sebe. To so sebični »položaji«, brez odgovornosti in pripravljenosti na izročitev. Takšne zveze so že vnaprej obsojene na propad.

Vsi ti primeri zahtevajo od Cerkve veliko pozornosti in »misijonarske moči« (VE, § 108), da si bodo ljudje, ki živijo v takšnih nepravilnih primerih, želeli njene pomoči. Potrebno bo vztrajno poučevanje vernikov in oltarnega občestva, hkrati pa bomo morali profesionalno usposabljanje duhovnikov in redovnikov, ki delujejo v družinski pastoralni, da bodo ljudem na voljo za pogovor *in foro interno*. Cerkev mora tem ljudem pomagati na njihovi človeški in duhovni poti, jih poučevati o skrivnosti greha, o poštenem prizadevanju za življenje v krščanskem zakonu in o službi sprave. (Slatinek 2016a, 69–80) Od spovednikov se pričakuje predvsem veliko pastoralne modrosti in potrpljenja in pripravljenosti, da bodo v pogovoru z ljudmi *in foro interno* upoštevali kriterije pastoralnega razločevanja.

## 4.2 Temeljni kriteriji pastoralnega razločevanja *in foro interno*

Tukaj želimo predstaviti temeljne kriterije pastoralnega razločevanja *in foro interno*, ki lahko spovednikom koristijo kot vodilo (*vademecum*) za rodovitno službo sprave (Slatinek 2016a, 26–45). Na podlagi razmišljanj papeža Frančiška in v želji, da bi se božje usmiljenje dotaknilo »vseh brez izjem in izključevanj« (VE, § 35), so za spovednika najpomembnejši naslednji kriteriji pastoralnega razločevanja:

### 1. Pozorno poslušanje

Če bo spovednik z odprtim srcem poslušal ljudi, bo lahko vstopil v njihovo dramo in razumel njihovo stališče. Samo če bo »prisluhnil« (§ 105), bo lahko v posameznih primerih ovrednotil (pohvalil) tista znamenja ljubezni, ki v življenju ljudi že zrcalijo božjo ljubezen. Prisluhniti ljudem pomeni, da jih ne obsojamo, ampak vsakega sprejemamo potrpežljivo in obzirno (Antonelli 2017, 25–30). Mnogim bo prav pogovor z duhovnikom *in foro interno* odlična priložnost za začetek spreobrnjenja. Težko je reči, da bo duhovnik spovedanca že ob prvem srečanju pridobil za zvestobo cerkvenemu nauku. Verjetno bo potrebnih več srečanj. Ljudje bodo ob tem

spoznali, da način življenja, ki ga živijo (npr. zunajzakonska skupnost ali druga zakonska zveza ob veljavnem zakonu), ni pravilen in da so zato v objektivnem stanju velikega greha. Cerkev bo potrebovala potrpežljive spovednike, ki bodo z zdravilno močjo evangelija krepili v ljudeh dobro voljo. Nikoli bi ne bilo pravilno, če bi spovednik v svojih nasvetih zanemarjal resnico evangelija in bi nekomu, ki ga je zapustil zakonec, rekel: »Dobro je, sedaj se lahko poročiš z drugim.« To ne bi bila pomoč, saj oseba še vedno trpi zaradi zapustitve. Ran ni mogoče zdraviti s skrivanjem ali zanikanjem. Rane se zdravijo le toliko, kolikor se izročijo Kristusu v dobrem boju vere. (Spadaro 2016d, 348)

## 2. Razlaganje cerkvenega nauka

Katoliški nauk, zlasti verske dogme in moralni nauk, izražajo srce evangelija. Duhovniki in vsi verniki so dolžni dobro poznati nauk, ki ga oznanja cerkveno učiteljstvo (ZCP, kan. 227), še posebno poklicanost družine, ljubezen v zakonu (Koch 2016, 370) in hierarhijo kreposti, med katerimi je največje usmiljenje. Z usmiljenim pristopom Cerkev blaži bridkosti ljudi. To se na poseben način uresničuje v zakramentu sprave. Zato je naloga vsakega spovednika, da v skladu z naukom Cerkve vabi spovedanca k poglobljenemu razmišljanju o njegovi lastni poklicanosti. Seveda ni treba ljudi učiti vsega krščanskega nauka (RL, § 207), ampak toliko, da se »zavedo svojega položaja pred Bogom« (§ 300). Ljudje, obremenjeni z različnimi težavami (ločeni, razvezani, zapuščeni itd.), si od spovednika ne želijo slišati samo hladnih doktrinalnih načel, ampak potrebujejo z naukom okrepljene praktične napotke in življenjske nasvete, kako ravnati, da bo njihovo življenje polno ljubezni in milosti, ki posvečuje. Spovednik pa mora skrbno paziti, spovedančeve izpovedi ga ne smejo tako ganiti, da bi zanemaril ali celo pozabil na nauk Cerkve in začel kakorkoli odobravati nepravilne oblike zakonskega življenja. Prav tako je izrednega pomena, da imajo vsi spovedniki na področju zakonske morale »enotno nravno in pastoralno presojanje«. (OD, § 34) Tu in tam se zgodi, da verniki prihajajo od spovedi z dokaj zmedenimi idejami, ker pri različnih spovednikih ne najdejo enakega presojanja. Zato imajo spovedniki dolžnost, da ne gojijo osebnih mnenj, ki ne ustrezajo cerkvenemu nauku. Nikomur ni dovoljeno po mili volji kniti resnice, tudi z najboljšimi nameni ne. Spovedniki so priče Boga in razlagalci usmiljenja. (Janez Pavel II. 2002, 20)

## 3. Oblikovanje človekove vesti

Ena najtežjih nalog Cerkve je vzgoja človekove vesti. Papež Frančišek pravi, da je vest »notranje izpraševanje v ogledalu vzora, ki nam ga je Kristus zapustil o sebi« (VE, § 26). Te spretnosti »izpraševanja« o tem, kaj je v skladu z božjo postavo in kaj ne, naj bi se ljudje na poseben način učili v iskrenem pogovoru z duhovnikom *in foro interno*. To naporno delo čaka spovednike. V nekaterih obdobjih v preteklosti so spovedniki vlogo vesti skrčevali zgolj na preprosto aplikacijo vsesplošnih nraavnih norm za posamezne primere osebnega življenja. Danes ugotavljamo, da tako ne moremo več zajeti posebnosti vseh posameznih konkretnih dejanj oseb. Zato se od spovednikov pričakuje, da bodo ljudem pomagali zlasti pri oblikovanju vesti, ko govorimo o osebnih odločitvah glede ravnanja v posameznih primerih. (Gronchi 2016, 166)

Dobro je, če zakonce spodbujajo, da berejo okrožnico *Humanae vitae* in njen nauk sprejmejo kot vodilo za svoje spolno življenje (OD, § 34). V zelo težkih situacijah (ločeni, razvezani, zapuščeni itd.) je še posebno pomembno, da ljudem pomagajo k pravi presoji o tem, kaj koga še ovira do popolnejše udeležbe v življenju Cerkve. Da bi človek postal več v izpraševanju vesti, je dobro, če spovednik postavi osebi tudi kako vprašanje. Papež Frančišek svetuje, naj se tistim, ki so ločeni in ponovno poročeni, postavijo tudi naslednja vprašanja: Kako so ravnali z otroki, odkar je zakonska zveza zašla v krizo? Kako so po razvezi poskrbeli za svoje otroke? Kakšna je njihova vloga v novi zvezi? Ali so se lotili kakega poskusa sprave? Kakšni poskusi so bili storjeni? Kakšen je položaj zapuščenega zakonca? Kako je zanj poskrbljeno? Kakšne posledice ima novi odnos za preostalo družino in za skupnost vernikov? Kakšen zgled dajejo mladim ljudem, ki se pripravljajo na zakon? (RL, § 300)

#### 4. Presojanje dejanj, ki niso svobodna

Spovednik ni poklican, da bi v zakramentu spovedi presojal, ali spovedanec »živi v Božji milosti« ali ne (Kampowski 2016, 42–44). Razločuje le dejanja, ki se jih spovedanec obtoži, in pri tem presoja, ali njegov življenjski položaj objektivno ustreza krščanskemu pojmovanju zakona in ali živi v prijateljstvu z Bogom. Dejstvo je, da ne more nihče v celoti poznati okoliščin in motivov, ki vplivajo na neko človekovo dejanje. Prav tako ni mogoče, da bi spovednik neko dejanje presojal samo po zunanosti. Vsako dejanje je rezultat mnogih zunanjih in notranjih dejavnikov. V nekaterih primerih lahko človek dobro pozna predpise in ve, kaj je prav in kaj ni, a kljub temu ni zmožen, da bi izpolnil neko moralno normo. Zato je človekova dejanja nujno treba presojati potrpežljivo in brez obsojanja. Razločevanje je treba razumeti kot pomoč, ki se daje spovedancu, da najde »možne poti za odgovor Bogu in za rast sredi omejitvev«. (RL, § 305) Cerkev uči, da za smrtni greh ne zadoštuje le tehtna vsebina (KKC, § 1858), ampak sta potrebni tudi polna zavest in polna privolitev (§ 1415). Pri presojanju dejanj se pogosto izkaže, da ti kriteriji niso vedno vsi navzoči. Zato papež Frančišek pravi, »da vsi, ki živijo v kakršnem koli nepravilnem primeru«, niso nujno v smrtnem grehu (Spadaro 2016c, 136). Dovolj je, če pomislimo na številne zakonce, ki so »žrtve zlorab« (Slatinek 2016b, 338) in nikoli niso privolili v spolna dejanja zunaj zakona. Zato pogovor z duhovnikom *in foro interno* ni samo navajanje grehov, ki se jih nekdo po svoji vesti zaveda, ampak pomeni, da spovedanec čimbolj odpre svoje srce in predstavi življenjske okoliščine, v katerih se je znašel. Samo iskren pogovor *in foro interno* bo pomagal do pravične presoje, ali neka oseba zagovarja objektivni greh ali hoče uveljaviti kaj, kar se razlikuje od nauka Cerkve, ali namerno kvari podobo enega od zakoncev, da bi si zagotovil otrokovo naklonjenost, ali je ujet v neko grešno razvado in za svoja dejanja sploh ni popolnoma odgovoren, itd. (Granados 2016, 20–31)

#### 5. Olajševalne okoliščine pri pastoralnem razločevanju

Za pravilno presojanje so spovedniki dolžni dobro poznati okoliščine, ko se spovedanci ne zavedajo teže primera, v katerem so, oziroma za svoj način življenja niso popolnoma prištevni in odgovorni. Okoliščine, ki morejo zmanjšati prištevnost in odgovornost, so »nevednost, nepazljivost, nasilje, strah, navade, čezmerna čustva

in drugi psihični ali družbeni dejavniki« (KKC, § 1735). Naštete okoliščine lahko človeka popolnoma ali deloma opravičijo osebne krivde, pa čeprav je storil dejanje, ki je objektivno slabo. Spovednik je prav tako dolžan poznati tudi okoliščine (čustvena nezrelost, moč nakopanih navad, stanje tesnobe ali drugi psihični in socialni dejavniki), ki morejo zmanjšati človekovo svobodno odločanje. (§ 2352) »Pod psihičnimi dejavniki so možni zelo zapleteni in temni položaji, ki vplivajo na spovedančevo osebno odgovornost in prištevnost.« (SP, § 17) Ko spovednik pretehta vse te okoliščine, lahko v posameznih primerih sklene, da oseba ni bila prištevna. Če ni bila prištevna, potem je zmanjšana ali popolnoma odstranjena tudi krivda za storjeno dejanje. Kljub temu vse te olajševalne okoliščine ne morejo nikoli dejanj, ki so »sama po sebi in sama v sebi, neodvisno od okoliščin, zaradi svojega predmeta vedno hudo nedopustna«, spremeniti v nekaj dobrega. (SR, § 81) Apostol Pavel namreč med hudo nedopustna dejanja uvršča tudi prešuštvo (1 Kor 6,10). Zato spovednik ne more v nobenem primeru nekega nedopustnega dejanja, kakor je, denimo, prešuštvo, opravičiti zaradi zmanjšane osebne odgovornosti. Dejstvo je, da »obstajajo nespremenljive moralne norme«, ki so veljavne za vedno (SR, § 79). Samo če je spovednik dobro seznanjen z okoliščinami, v katerih so se zgodila dejanja (zakaj sta se, denimo, zakonca ločila in ponovno poročila, zakaj mladi preprosti živijo skupaj itd.), bo lažje presojal prištevnost ali krivdo prizadete osebe. V takšnih primerih je spovednik dolžan stati ljudem ob strani, jim pomagati pri oblikovanju njihove vesti in jih povabiti, da bi v celoti sprejeli nauk Cerkve o zakonski zvezi, in če so že sklenili novo zvezo, da bi se (čimprej) odločili za zdržno zakonsko življenje.

## 6. Vabilo k zdržnosti

Če se iz pogovora z duhovnikom *in foro interno* izkaže, da spovedanec živi v »nepravilnem primeru«, denimo, da se je razvezal in ponovno poročil, kljub temu da je njegov prejšnji zakon še veljaven, ga spovednik povabi k poglobljenemu razmisleku, ali bi bila mogoča vrnitev v njegov primarni zakon. Razvezani in znova poročeni zakonec bi se v tem primeru moral ločiti in se s svojim zakonitim partnerjem spraviti ter z njim zaživeti pravo krščansko življenje. (Francišek 2015, 7) To so težke zahteve in pogosto nemogoče. Kljub temu je prav, da spovednik zaupa v božjo milost in v moč Svetega Duha, ki vodi človekove misli in dejanja. Kadar zakonec po temeljitem premisleku ugotovi, da iz resnih razlogov, denimo zaradi vzgoje otrok, ne more izpolniti dolžnosti ločitve, ker bi s tem otrokom v novi zakonski zvezi povzročil hude rane, ga je spovednik dolžan spomniti na krepost zdržnosti. S svojim novim partnerjem naj bi živel zdržno spolno življenje, kot »brat in sestra« (Pontificio consiglio 2000, 1), to pomeni, da bi se vzdržala vseh dejanj, ki so namenjena zakoncem. Izkušnje kažejo, da so mnogi zakonci, ki so se razvezali in znova poročili, v veri sprejeli to naročilo Cerkve in se v novi zvezi trudijo le za izpolnjevanje obveznosti do družine. Ti zgledi zvestobe in krščanske doslednosti so dragocena pričevanja pred svetom in pred Cerkvijo.

## 7. Opogumljanje v obdobjih nezvestobe

Nekateri zakonci bodo v pogovoru z duhovnikom *in foro interno* občasno priznali, da obljubi zdržnosti, ki so si jo zadali v novi zvezi, niso bili ves čas zvesti. Včasih

takšen način življenja iz objektivnih razlogov ni bil mogoč, ker bi lahko ogrozil novo zvezo in kot posledica tega poslabšal duhovni, materialni ali socialni položaj enega od partnerjev ali celo otrok. Spovednikova pozornost naj v takšnih primerih ne bi bila usmerjena predvsem v opustitev zdržnosti, v obsojanje in v zbujanje zavesti krivde. Bolj koristno je, če spovednik spovedanca spodbuja k zaupanju v moč božje milosti, ki v njem počasi raste in dozoreva. Prav tako je prav, da ga vabi na pot molitve in osebnega spremljanja. Ob vsakem srečanju *in foro interno* ga bo vedno znova spodbujal, naj vztraja pri svojem sklepu in tudi sam zaupa, da ga pri tem spremlja Gospod s svojo milostjo. Za spovednika je namreč pomembno, upoštevati dejstvo, da si zakonec v novi zakonski zvezi iskreno prizadeva za zdržno življenje in da hoče ostati zvest nauku Cerkve. Pogosto bodo primeri, ko je zdržno življenje v zakonu za zakonca, ki je v veri zelo šibak in neveden v cerkvenem nauku, pretežko breme. V takšnih primerih lahko tudi v novi zvezi nastopi nevarnost za medsebojno zvestobo in za vzgojo otrok. (Fumagalli 2016, 552) Če spovednik upošteva vse te okoliščine, potem spovedanca ne bo obremenil s kritiko, z zbujanjem slabe vesti in krivde, ampak mu bo z nasveti pomagal, da bi tudi (nevernega) sozakonca pridobil za krepostno, to je, zdržno življenje. Spremljanje bo namreč spovedancu dalo moč, da bo iskal nove poti, kako bi svojega partnerja pridobil za višje vrednote.

#### 8. Podeljevanje zakramentalne odveze in blagoslova

Ko se je zakonec na poti duhovnega spremljanja in pastoralnega razločevanja temeljito poučil o tem, da je zakon globoka skupnost življenja in ljubezni (Casey 2016, 270–273), in je v svojem srcu sklenil, da bo v novi zakonski zvezi živel zdržno spolno življenje (kot »brat in sestra«), se mu lahko podeli zakramentalna odveza. Prav tako lahko spovednik podeli zakramentalno odvezo tudi zakoncem, vpetim v okoliščine, ki zmanjšujejo njihovo prištevnost in moralno odgovornost. Spovedanec lahko v takšnih primerih prejme tudi sveto obhajilo, ki mu bo v pomoč in zdravilo na poti spreobrnjenja. Kadar pa niso dane možnosti za zakramentalno odvezo, je spovednikova naloga, da spokorjenim pokaže ljubeč obraz Cerkve, ki kakor mati spremlja in varuje vse svoje otroke, in zakoncu podeli blagoslov ter ga povabi, da nadaljuje pot duhovnega spremljanja in razločevanja. Vedno je dolžan v zakoncih, ki še niso poročeni, prebujati tudi željo po cerkvenem zakonu. (RL, § 294) Pri pastoralnem razločevanju mora predvsem upoštevati željo spovedanca po spreobrnjenju in duhovno zrelost oltarnega občestva, kamor se bo vrnil, da njegovo zakramentalno življenje ne bo nikomur v spotiko ali pohujšanje.

#### 9. Pomoč pri ugotavljanju zakonske ničnosti

Duhovniki lahko vernikom, ki so v svoji vesti prepričani, da njihov prvi zakon ni bil veljavno sklenjen, zelo pomagajo. To je pomoč, ki jo lahko duhovniki prednostno dajejo *in foro interno*. Zakonce, ki so zaradi ločitve že opustili versko prakso, lahko opogumijo in jih pravilno poučijo o zakonski ničnosti in o tem, kako se sestavi prošnja za ničnost. Zakonce, ki zelo trpijo in se o svojem razdrtem zakonu niso sposobni odkrito pogovarjati, lahko spovednik povabi, da vsaj tisti zakonec, ki je v svoji vesti prepričan, da je bil njegov zakon ničn, napiše prošnjo in jo izročil svo-

jemu škofu; tako se bo začel redni postopek za ničnost zakonske zveze. Kadar pa sta razvezana zakonca med seboj spravljena in sta oba prepričana, da njun zakon ni bil veljavno sklenjen, potem ju lahko spovednik spodbudi, da skupaj napišeta prošnjo za ugotavljanje ničnosti zakona in jo izročita svojemu škofu. Če bo škof ugotovil, da obstajajo očitni razlogi za ničnost (npr. pomanjkanje vere, ki je lahko pri enem ali pri obeh zakoncih povzročila hibo v privolitvi; ali zmeta, ki je lahko odločujoče vplivala na voljo; kratko sobivanje zakoncev ali hoteni splav, ki je preprečil roditelj otrok; trdovratno vztrajanje v zunajzakonski zvezi že pred poroko in tudi po poroki; zvižajna prevara itd.), bo odločil, da se v posameznih primerih uvede skrajšani postopek pred krajevnim škofom. (GJUS, § 5; Saje 2016) Pomembno je to, da se ugotovi resnica glede veljavnosti zakonske zveze. Če škof ali cerkveno sodišče ugotovi ničnost zakona in jo razglasi s sodbo, potem sta zakonca prosta in lahko svojo novo zakonsko zvezo potrdita tudi pred Cerkvijo.

## 5. Vključevanje v življenje Cerkve

---

Družinska pastoralna papeža Frančiška vabi Cerkev k dobrohotnemu pogledu na vse ljudi, še posebno na tiste, ki živijo v tako imenovanih »nepravilnih primerih«. Pri vključevanju vseh ljudi v življenje Cerkve se je treba izogniti mnenju, da se popušča pri moralnih načelih ali da se odpirajo vrata zakramentov na stežaj vsakomur, brez zadržkov. Ohraniti je treba cerkveni nauk o nerazvezljivosti in svetosti cerkvenega zakona, zato je primerno, da se upoštevajo lokalne okoliščine in da se osebam, ki so opravile pot razločevanja in pokore, delita zakrament sprave in obhajilo kolikor mogoče diskretno, to pomeni, brez nevarnosti pohujšanja. Pri tem imajo nepogrešljivo vlogo duhovniki, še posebno župniki, da iščejo nove poti, kako v življenje Cerkve »vključiti vse ljudi«. Vsakemu je namreč treba pomagati, da najde svoj način, kako bo sodeloval v cerkveni skupnosti. (RL, § 297) Papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi RL ne ponuja dokončnih rešitev, kako vključevati ljudi v cerkveno življenje. Spodbuja pa celotno Cerkev, naj o tem razmišlja in išče možnosti, da se nihče ne bo čutil nekoristnega ali celo izobčenega. Različni cerkveni dokumenti (OD, § 84; VE, § 187–215) že vrsto let omenjajo klasične poti vključevanja (poslušanje božje besede, udeležba pri daritvi svete maše, redna molitev, pomoč pri delih krščanske ljubezni, vzgoja otrok v krščanski veri, gojenje duha pokore itd.), katerim naj bi se v prihodnosti pridružile še nove oblike. Papež Frančišek spodbuja škofovske konference, naj razmislijo, katere oblike sodelovanja bi lahko Cerkev še ponudila vernikom, da bi se vsi počutili v Cerkvi doma. Mnoge krajevne Cerkve imajo že utečeno prakso, da zakonce, ki so poročeni samo civilno, ali so ločeni in ponovno poročeni, ali preprosto živijo skupaj, vključujejo na socialnem področju (karitativno delo), jih vabijo v molitvene skupine, v duhovna gibanja, na romanja, k dobredelnim skupinam (npr. zakristani, ključarji, čistilci cerkva itd.) in v župnijski, dekanijski ali škofijski pevski zbor. Ostajajo pa še vedno odprta vprašanja, ali se tem vernikom smejo podeliti tudi bolj odgovorne naloge, službe in opravila. Zaslužni papež Benedikta XVI. razmišlja, da bi Cerkev lahko razvezane

in ponovno poročene zakonce, ki v novi zvezi živijo zdržno (kot »brat in sestra«), in tiste, ki že hodijo po poti razločevanja in spremljanja, sprejela tudi v službo bobra ali bralca božje besede in jih vključila v različne cerkvene svete, v župnijski pastoralni svet na primer, itd. (2014, 612) Vsa ta vprašanja kličejo k temeljitemu razmisleku in h kritični oceni dosedanje družinske pastorale, ki pogosto ostaja toga in zaprta za spremembe. Naj ostanejo ta vprašanja še dalje odprta in naj nas vabijo k razmišljanju in iskanju ustreznih pastoralnih rešitev za Cerkev prihodnosti.

## 6. Sklep

Skrb papeža Frančiška za drzno družinsko pastoralo, ki tvega, »da se umaže s cestnim blatom« (VE, § 45; RL, § 308), je zelo dobrodošla. V razpravi smo želeli predstaviti predvsem pastoralne izzive, s katerimi papež Frančišek nagovarja Cerkev – še zlasti spovednike. V apostolski spodbudi RL daje papež jasne namige, da je lahko prav pogovor z duhovnikom *in foro interno* za mnoge vernike, ki živijo v težkih razmerah (ločitev, razveza itd.), točka preloma in začetek njihovega ponovnega vračanja v življenje Cerkve. Z razpravo smo hoteli osvetliti vrednost pogovora z duhovnikom *in foro interno*. Tam se namreč delajo prvi koraki spremljanja, razločevanja in vključevanja krhkosti. Ta preprosti duhovni razgovor (*colloquium*) s svojim pastirjem more ozdraviti najbolj skrite rane srca, okrepiti vero, ljudi spreobrniti in ponovno približati Bogu. In slabotni verniki se morejo po opravljeni poti spremljanja in razločevanja tudi nahraniti z zakramenti Cerkve.

Kdor papeževo spodbudo RL bere dobronamerno in s preprostim srcem, jo je lahko iskreno vesel. Njegove besede so jasne in nedvoumne. Tudi njegova skrb za ljudi s težkim življenjem je vredna vse pohvale. Zato so očitki papežu Frančišku, da namerava obiti zahteve evangelija in da zagovarja dvojno moralo, popolnoma odveč. Tudi bojazen, da bodo odslej vsi spovedniki kar čez noč postali do spovedancev pretirano popustljivi in bodo brez presoje kar vsem vernikom delili zakramentalno odvezo, je preveč črnogleda. Izkušnje namreč kažejo, da so spovedniki prej zadržani kakor lahkomiselni, zato jih celo sam papež roti, »naj ljubeče in sproščeno prisluhnejo«, da bodo lahko vstopili v drame ljudi in »razumeli njihovo stališče« (RL, § 312). Zato lahko rečemo: apostolska spodbuda papeža Frančiška RL sodi med dokumente rednega cerkvenega učiteljstva in pomeni nov pogled na zakon in na družino, ker hoče vsakega človeka gledati »z Božjimi očmi in v njem prepoznati Kristusa« (§ 323).

## Kratice

**GJUS** – Frančišek. 2016c. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik*.

**KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993.

**OD** – Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini*.

**SP** – Janez Pavel II. 1985. *Apostolska spodbuda O spravi in pokori*.



- RL** – Frančišek. 2016d. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni*.  
**SR** – Janez Pavel II. 1994. *Okrožnica Sijaj resnice*.  
**VE** – Frančišek. 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija*.  
**ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

## Reference

- Antonelli, Ennio**. 2017. *Per vivere l'«Amoris laetitia»*. Milano: Edizioni Ares.
- Benedikt XVI.** 2014. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. *Herder Korrespondenz* 12:609–612.
- Casey, Thomas**. 2016. La forza della famiglia. *La Civiltà Cattolica* 3989:261–275.
- Frančišek**. 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Come si fa la pace. *L'Osservatore Romano*, 10. september, 7.
- . 2016a. Giubileo straordinario della misericordia: Giubileo dei diaconi. *L'Osservatore Romano*, 30. maj, 7.
- . 2016b. Meditazione: Dio non è un'equazione. *L'Osservatore Romano*, 21. maj, 7.
- . 2016c. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis Iudex Dominus Iesus]*. Prev. Stanislav Slatinek. Ljubljana: Družina.
- . 2016d. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- Fumagalli, Aristide**. 2016. La «via caritatis»: Sul capitolo ottavo di «Amoris laetitia». *La Rivista del Clero Italiano* 7/8:541–560.
- Granados, José**. 2016. Famiglia e misericordia: Uno sguardo pastorale dopo *Amoris Laetitia*. V: *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, 23–33. Ur. Livio Melina. Siena: Edizioni Cantagalli.
- Gronchi, Maurizio**. 2016. *Amoris laetitia: Una lettura dell'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*. Milano: San Paolo.
- Janez Pavel II.** 1982. *Apostolsko pismo O družini [Familiaris consortio]*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1985. *Apostolska spodbuda O spravi in pokori [Reconciliatio et poenitentia]*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1994. *Okrožnica Sijaj resnice [Veritatis splendor]*. Prev. Franc Oražem. Ljubljana: Družina.
- . 2002. *Pismo svetega očeta Janeza Pavla II. duhovnikom za veliki četrtek 2002*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Kampowski, Stephan**. 2016. *Amoris laetitia*: Le linee fondamentali e alcuni passaggi difficili. V: *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, 35–44. Ur. Livio Melina. Siena: Edizioni Cantagalli.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Koch, Heiner**. 2016. *Amoris laetitia*: Eine Erläuterung. *Stimmen der Zeit* 6:363–373.
- Müller, Gerhard Ludwig**. 2015. *Upanje družine*. Prev. Simon Malmenvall. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Pontificio consiglio per i testi legislativi**. 2000. Dichiarazione circa l'ammissibilità alla Santa Comunione dei divorziati risposati. *L'Osservatore Romano*, 7. julij, 1.
- Saje, Andrej**. 2016. Skrajšan postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom. *Cerkev danes* 3:11–13.
- Sistach, Lluís Martínez**. 2016. Le prospettive pastorali di «Amoris laetitia»: A concreto servizio del Vangelo. *L'Osservatore Romano*, 22./23. november, 7.
- Slatinek, Stanislav**. 2016a. *Sprava. Knjižica za spovednike*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- . 2016b. Žrtve nepričakovane nosečnosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:333–344.
- Spadaro, Antonio**. 2015. Il sacerdote e la «maturazione universale». Pierre Teilhard de Chardin su Eucaristia e cosmo. *La Civiltà Cattolica* 3987/3988:226–238.
- . 2016a. «Amoris laetitia»: Struttura e significato dell'Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco. *La Civiltà Cattolica* 3980:105–128.
- . 2016b. «Avere coraggio e audacia profetica»: Dialogo di papa Francesco con gesuiti riuniti nella 36 Congregazione Generale. *La Civiltà Cattolica* 3995:417–431.
- . 2016c. Conversazione con il Cardinale Schönborn sull'«Amoris laetitia». *La Civiltà Cattolica* 3986:132–152.
- . 2016d. Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento: Un incontro privato con alcuni gesuiti polacchi. *La Civiltà Cattolica* 3989:345–349.

**Štuhec, Ivan Janez.** 2016. »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:345–358.

**Valentan, Sebastijan.** 2016. Izpoved zakoncev in pričevanje njihovih prič. *Cerkev danes* 3:15–17.

**Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,145—157  
 UDK: 272-748-45  
 Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 5/2017

*Sebastijan Valentan*

## L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale

*Riassunto:* L'infedeltà di uno o di entrambi coniugi influenza molto la comunione matrimoniale, e a volte è così determinante, che il matrimonio fallisce e i coniugi prendono ognuno la propria strada. L'infedeltà tra i coniugi si esprime in tanti modi diversi quanti sono i matrimoni perché ogni coppia è a sé, ha un proprio modo di vivere la vocazione matrimoniale. Dobbiamo specificare che non ogni matrimonio fallito (per infedeltà) comporta la nullità matrimoniale. La validità di tali matrimoni si verifica nel tribunale ecclesiastico. Lo studio mostra in quali casi l'infedeltà può essere anche ragione di nullità. Negli ultimi anni si è discusso molto sulle sentenze del tribunale apostolico della Rota Romana nei processi di nullità matrimoniale a causa dell'esclusione del *bonum fidei*, perché non è stato sempre del tutto chiaro questo concetto (e non lo è ancora), specialmente per ciò che concerne la comprensione dell'unità matrimoniale. La giurisprudenza della Rota Romana è un riferimento fondamentale in quanto le sue decisioni sono di guida per gli altri tribunali nel mondo.

*Parole chiave:* (in)fedeltà, matrimonio, proprietà essenziali del matrimonio, nullità matrimoniale, *bonum fidei*, Rota Romana, Codice di Diritto Canonico, can. 1056, *Mitis iudex Dominus Iesus*

*Povzetek:* **Nezvestoba kot razlog za ničnost zakona**

Nezvestoba enega ali obeh zakoncev močno prizadene zakonsko skupnost. Včasih tako močno, da zakon zaradi tega razpade in zakonca gresta svojo pot. Nezvestoba med zakonci se kaže na zelo različne načine, kajti vsak par ima svoje življenje, lasten način dojemanja zakonske poklicanosti. Potrebno je pojasniti, da ni vsak ponesrečen cerkveni zakon (zaradi nezvestobe) tudi že neveljaven zakon. Njegovo veljavnost presoja cerkveno sodišče. Razprava pokaže, v katerih primerih je lahko nezvestoba v zakonu tudi razlog za ničnost. V zadnjih letih se je veliko razpravljalo o sodbah apostolskega sodišča Rimske rote v postopkih ugotavljanja ničnosti zakona zaradi izključitve dobrine zakonske zvestobe, saj ta koncept ni bil (in še zmeraj ni) povsem jasen, posebej še glede tega, kako vpliva na razumevanje enosti zakona. Sodna praksa Rimske rote nam je v pomoč, saj so njene odločitve vodilo drugim cerkvenim sodiščem po svetu.

*Ključne besede:* (ne)zvestoba, zakon, bistvene lastnosti zakona, ničnost zakona, *bonum fidei*, Rimska rota, Zakonik cerkvenega prava, kan. 1056, *Mitis iudex Dominus Iesus*

*Abstract.* **Infidelity as a Ground for Nullity of Marriage**

Infidelity of one or both spouses strongly affects the marital community. Sometimes to the extent that the marriage disintegrates and the spouses each go their own way. Infidelity among spouses is manifested in very different ways, because each couple has its own life and perception of the marital vocation. It should be clarified that not every unfortunate ecclesiastical marriage is also an invalid one (due to infidelity). Its validity is assessed by the ecclesiastical court. The discussion shows in which cases infidelity in marriage can also be a reason for annulment. In recent years there has been much discussion about the judgments of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota on marriage invalidity proceedings due to excluding goods of marital fidelity, since this concept was not and is still not entirely clear, especially with regard to how it affects the understanding of the unity of the marriage. Judicial practice of the Roman Rota helps us, because its decisions are a guideline to other ecclesiastical courts around the world.

*Key words:* (in)fidelity, marriage, essential properties of marriage, nullity of marriage, *bonum fidei*, Roman Rota, Code of Canon Law, can. 1056, *Mitis iudex Dominus Iesus*

## 1. Introduzione

---

Chi ancora oggi parla di fedeltà nel matrimonio? Esistono i coniugi fedeli? La fedeltà matrimoniale va contro la mia libertà? Oggi, nella società moderna, possiamo sentire domande simili. Esse sono lo specchio della nostra cultura e anche la risposta a movimenti sociologici diversi. La libertà dell'uomo è diventata intoccabile e nel nome di essa vengono accettati e giustificati comportamenti discutibili. Ma come ha spiegato benissimo il Papa emerito Benedetto XVI nel parlamento federale Reichstag di Berlino:

»Dobbiamo ascoltare il linguaggio della natura e rispondervi coerentemente. Vorrei però affrontare con forza un punto che – mi pare – venga trascurato oggi come ieri: esiste anche un'ecologia dell'uomo. Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura, e la sua volontà è giusta quando egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta se stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana.« (2011, 668)<sup>1</sup>

Le organizzazioni sociali e umanitarie sono diventate molto presenti nella sfera pubblica e le loro idee e visioni esercitano un grande influsso sulla gente. Con il loro contributo si modificano i pensieri e le opinioni. Anche il concetto di famiglia, »Ecclesia domestica« (LG, § 11), è mutato e il secolarismo dominante, tanto pre-

<sup>1</sup> Il testo è stato originariamente pubblicato in tedesco.

sente in Europa, contribuisce a cambiarlo. Perciò nella società è di maggior importanza, rispetto alla presenza di diverse malattie sessualmente trasmissibili, a matrimoni interrotti, a molti casi di bassa fertilità e alla perdita di valori, promuovere il matrimonio e la famiglia (Strehovec 2013, 249) che sono il motore di una società sana. Con tutti i sforzi dobbiamo lottare per questo campo pastorale specifico (Slatinek 2014, 13) affinché diventi per noi il modo di presentare al mondo il valore enorme della famiglia e della fedeltà matrimoniale. Nel nostro lavoro tratteremo l'argomento della fedeltà matrimoniale e affronteremo alcuni casi in cui l'infedeltà comporta l'invalidità o meno del matrimonio.

## 2. La visione cristiana del matrimonio

---

»Nella storia dell'umanità, nei costumi delle innumerevoli popolazioni che si sono avvicendate nel corso dei secoli, il matrimonio, l'unione riconosciuta e istituzionalizzata tra l'uomo e la donna, ha sempre avuto un qualche collegamento con la sfera del sacro, una dimensione che ne trascende gli aspetti meramente materiali e sociali. Il mistero che circonda l'origine della vita, e che per tanto tempo ha avvolto i meccanismi biologici della generazione, non poteva che rimandare a un più profondo mistero soprannaturale, a una volontà o a un disegno divino che viene a coinvolgere l'uomo e la donna che mettono reciprocamente in comune la loro esistenza.« (Moneta 2014, 9)

Le parole del canonista Moneta ci mostrano che il matrimonio è stato sempre qualcosa di sacro. Nella Bibbia troviamo infatti le parole di Creatore che disse: »Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne.« (Gen 2,24)

Nell'Antico testamento abbiamo tante espressioni che si collegano con il versetto sopra citato e si devono interpretare come l'amore che Dio ha verso il suo popolo d'Israele. La chiamata alla fedeltà indica sempre la presenza di Dio. Con Gesù le espressioni sul matrimonio diventano sempre più concrete, soprattutto quando parla con i farisei:

»Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: »È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?« Ed egli rispose: »Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi.« (Mt 19,3-6)

Con queste parole abbiamo presente anche una tematica tanto discussa nel nostro tempo: l'indissolubilità. I primi cristiani vivono il matrimonio secondo le

consuetudini proprie dell'ambiente sociale a cui appartengono, ma c'è in quel matrimonio qualcosa in più, perché vivono nel Signore (2 Cor 7,39; Col 3,18) e si aggiunge così la dimensione religiosa. L'unione coniugale dei cristiani rispetto a quella dei pagani è differente in due punti essenziali, nel rispetto assoluto della fedeltà coniugale<sup>2</sup> e nell'indissolubilità del vincolo. Ciò non significa che ci siano due matrimoni diversi, ma che la Chiesa è riuscita a svelare e testimoniare, grazie all'aiuto della Rivelazione, la vera natura del matrimonio, che era rimasta oscurata dal peccato. Il matrimonio diventa sempre di più un tema importante per la cura pastorale della Chiesa, e viene considerato unanimemente una realtà di esclusiva competenza ecclesiastica. (Moneta 2014, 10–11) Il Concilio Vaticano II, ha dedicato la sua attenzione anche ai coniugi e al tema della famiglia. Non possiamo continuare con questo lavoro senza citare le sue conclusioni:

»L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dall'alleanza dei coniugi, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l'istituzione del matrimonio, che ha stabilità per ordinamento divino. In vista del bene dei coniugi, della prole e anche della società, questo legame sacro non dipende dall'arbitrio dell'uomo. Perché è Dio stesso l'autore del matrimonio, dotato di molteplici valori e fini: tutto ciò è di somma importanza per la continuità del genere umano, il progresso personale e la sorte eterna di ciascuno dei membri della famiglia, per la dignità, la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana. Per la sua stessa natura l'istituto del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento. E così l'uomo e la donna, che per l'alleanza coniugale «non sono più due, ma una sola carne» (Mt 19,6), prestandosi un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, sperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la conseguono. Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità.» (GS, § 48)<sup>3</sup>

In questa espressione conciliare si nota l'essenza della visione cristiana del matrimonio che, come abbiamo visto in precedenza, a oggi non è tanto facile da seguire, soprattutto a causa dei diversi influssi sociologici e sociali. La Chiesa ha sempre seguito l'insegnamento del suo Fondatore e non può abbandonare la dottrina e semplicemente adattarsi alla situazione attuale e transitoria.

<sup>2</sup> Mt 5,28: »Ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore.«

<sup>3</sup> Vedi anche CIC, can. 1055–1062.

### 3. La fedeltà – bellezza del matrimonio

La fedeltà tra i coniugi trova il suo posto nel decalogo (Es 20,14), dove esplicitamente è detto: «Non commetterai adulterio.» Questo significa che si deve osservare la fedeltà tra i coniugi. Prima di essere proprietà essenziale del matrimonio nella sua dimensione giuridica, la fedeltà coniugale è espressione della legge divina di non commettere adulterio. La parola latina *ad alterum*, da dove viene adulterio, significa andare ad un altro. Se uno dei coniugi tradisce l'altro parliamo di adulterio semplice, se ambedue si tradiscono è adulterio duplice. In questo modo viene tradita la fiducia ed è una cosa ancora più grave se questo peccato è perpetrato deliberatamente e continuamente. Quando la parte fedele scopre l'infedeltà certamente resta ferita e cade in una grave sofferenza interiore. (Chouweifaty 2013, 280–281)<sup>4</sup> Va comunque ricordato che il problema non è solo morale, ma è anche strettamente giuridico. Basti soltanto ricordare – oltre al fatto delle conseguenze giuridiche dell'esclusione della fedeltà – che l'adulterio è l'unica causa che permette la separazione legittima (CIC 83, can. 1153 §2) dei coniugi. Si può discutere su come sia concepita la fedeltà da una persona cattolica o una cristiana e come da un agnostico o un ateo. Il cristiano ha una coscienza formata sui testi della Sacra Scrittura che non sono pochi e presentano Dio come fedele.<sup>5</sup> Non si può assolutizzare che un credente sarà più fedele al suo coniuge che un non credente, perché conta tanto la formazione ricevuta e anche il buon esempio dato dalla propria famiglia, dai buoni amici e dalla società. La Chiesa dà un gran valore al matrimonio, ma si deve aggiungere anche che «la grazia del sacramento comporta uno specifico aiuto perché i coniugi si mantengano indissolubilmente fedeli» (Hervada 2010, 696).<sup>6</sup>

L'infedeltà tra i coniugi si esprime in tanti diversi modi perché ciascuna coppia ha la sua vita, il proprio modo di vivere la vocazione matrimoniale. Dobbiamo specificare che non ogni matrimonio fallito (per infedeltà) comporta la nullità matrimoniale. Per dichiarare nullo un matrimonio serve molta prudenza, tante prove, conoscere bene la storia dei contraenti e soprattutto la *certitudo moralis*: «*Ad declarandam nullitatem matrimonii requiritur in iudicis animo moralis certitudo de eiusdem nullitate.*» (DC, 247 § 1)<sup>7</sup> Questo è stato confermato dall'articolo 12 delle Regole procedurali di MI, a norma del quale: «Per conseguire la certezza morale necessaria per legge, non è sufficiente una prevalente importanza delle prove e degli indizi, ma occorre che resti del tutto escluso qualsiasi dubbio prudente positivo di errore, in diritto e in fatto, ancorché non sia esclusa la mera possibilità del contrario.»

<sup>4</sup> Nell'articolo l'autore sviluppa il tema della separazione canonica dei coniugi per adulterio. Nell'archivio del Tribunale ecclesiastico di Maribor abbiamo trovato alcune ma poche cause di separazione canonica dei coniugi per adulterio.

<sup>5</sup> Dt 32,4; Nee 9,33; Is 65,15; 1 Cor 1,9; 2 Cor 1,18; 2 Ts 3,3.

<sup>6</sup> Su questo vedi anche: Benedetto XVI. 2013, 170.

<sup>7</sup> Per raggiungere *certitudo moralis* «*non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur*» (DC, 247 § 2). Il giudice deve aiutarsi con le prove e altri atti.

Uno dei capi per la dichiarazione di nullità matrimoniale è l'esclusione del *bonum fidei*. Il tema è stato dibattuto molto negli ultimi anni nella giurisprudenza rotale. Non era sempre (e non è ancora) del tutto chiaro questo concetto perché la giurisprudenza lo ha trattato equiparando l'unità del vincolo matrimoniale e il *bonum fidei*. Solo con la sentenza rotale del 1963 c. De Jorio 1963 si fa una distinzione. Questa sentenza è la prima con la quale il *bonum fidei seu fidelitas* fu capo di nullità. (Szpak 2015, 39) Nella giurisprudenza rotale tradizionale si trova l'equiparazione tra l'unità e la fedeltà come se chi avesse escluso l'unità avesse pure escluso la fedeltà, cioè chi contrae il matrimonio ha intenzione di concedere il diritto al corpo non solo al proprio coniuge ma anche ad altri. Nella menzionata sentenza c. De Jorio si fa una distinzione tra unità e *bonum fidei*. (41) Si nota che il concetto di *bonum fidei* non è semplicemente la proprietà essenziale dell'unità in senso stretto e perciò è necessario uno sguardo più approfondito.

#### 4. L'unità e l'indissolubilità: le proprietà essenziali del matrimonio

Dobbiamo analizzare cosa dice il *Codice di Diritto Canonico* e come interpreta la fedeltà matrimoniale. Nei due codici (1917 e 1983) in quel senso non esiste praticamente nessuna differenza, i canoni corrispondenti sono quasi uguali.

CIC 1917, can. 1013 § 2	CIC 1983, can. 1056
<i>Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.</i>	<i>Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.</i>

L'unità e l'indissolubilità sono le proprietà essenziali del matrimonio. Noi ci concentreremo sull'unità perché, insieme con l'infedeltà, è questo l'oggetto della nostra ricerca. Ciò significa che non possono esistere più vincoli matrimoniali contemporanei, perché l'unità rappresenta un vincolo. Per molto tempo, la giurisprudenza rotale considerò che era nullo soltanto quel matrimonio nel quale il coniuge aveva escluso l'unità dimostrando l'intenzione di volere un altro rapporto coniugale. L'unità esclude ogni forma di poligamia e poliandria. (Monni 2001, 627)

C'è stato, però, un approfondimento nel Magistero che, alla fine, ha portato la giurisprudenza ad ammettere che l'unità implicava anche l'esclusività del dono della propria condizione maschile o femminile, in modo tale che chi avesse escluso mediante un positivo atto di volontà, nel momento del consenso, questo obbligo di fedeltà, avrebbe celebrato un matrimonio nullo. Torneremo su questo punto, dopo una breve presentazione dell'arricchimento del Magistero su questo tema.

Papa Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* sviluppa il secondo bene del matrimonio di Sant'Agostino dicendo:

»È il bene della fede, che è la vicendevole fedeltà dei coniugi nell'adempimento del contratto matrimoniale; sicché quanto compete per questo



contratto sancito secondo la legge divina al solo coniuge, né a lui sia negato, né permesso ad una terza persona; e neppure al coniuge stesso sia concesso ciò che non si può concedere in quanto contrario alle leggi divine e del tutto alieno dalla fede matrimoniale. Questa fede pertanto richiede in primo luogo l'unità assoluta del matrimonio, che il Creatore stesso adombrò nel matrimonio dei primi genitori, volendo che esso non fosse se non fra un uomo solo e una sola donna. E sebbene poi il supremo Legislatore, Iddio, allargò alquanto questa legge primitiva per qualche tempo, non vi è tuttavia dubbio alcuno che la legge evangelica abbia ristabilito pienamente l'antica e perfetta unità, abrogando ogni dispensa, come dimostrano chiaramente le parole di Cristo e la dottrina e la prassi costante della Chiesa. A buon diritto perciò il Sacro Concilio Tridentino dichiarò solennemente: »Cristo Signore insegnò più apertamente che con questo vincolo due sole persone si vengono strettamente a congiungere, quando disse: Non sono dunque più due, ma una sola carne.« E Nostro Signore Gesù Cristo non volle solamente proibire qualsiasi forma, sia successiva sia simultanea, come dicono, di poligamia e di poliandria o qualsiasi altra azione esterna disonesta; ma di più ancora, perché si custodisse inviolato il santuario sacro della famiglia, proibì gli stessi pensieri volontari e desideri su tali cose: »Ma io vi dico che chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso in cuor suo adulterio con lei.« (1930, 546–547)

Occorre aggiungere la posizione di San Tommaso nella sua dottrina circa la fides. Egli riporta i casi in cui in un matrimonio non ci sono i figli e anche la fedeltà coniugale non è sempre osservata, ma questo secondo San Tommaso di per sé non è un fatto sufficiente per affermare la nullità del matrimonio. Secondo lui per un matrimonio valido serve la fides in suis principiis, cioè il dovere morale di non adulterare. La fedeltà fisica è un grave obbligo, ma violarla di per sé non implica la nullità il consenso, poiché quello che è determinante non è il vissuto successivo alla celebrazione, ma che nel momento del consenso non ci sia stata presente una chiara voluntas adulterandi.

Come dicevamo in precedenza, per alcuni autori, tra i quali il giudice rotale Burke, il bonum fidei non si riferirebbe alla fedeltà fisica ma essenzialmente alla unità della coniugalità (1991, 662). La giurisprudenza rotale maggioritaria a partire dagli anni 80', invece, ritiene che esclude la fides in suis principiis non soltanto colui che ha una volontà poligamica ma anche colui che, nel momento del consenso, esclude l'obbligo della fedeltà ed esclusività del dono di sé nella coniugalità. Una sentenza c. Stankiewicz (1987, 144) menziona anche l'insegnamento di San Giovanni Paolo II che parla di coerenza tra fedeltà e unità come proprietà del matrimonio. Dice il Pontefice:

»E il contenuto della partecipazione alla vita del Cristo è anch'esso specifico: l'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona – richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà – ; esso mira ad una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuor solo e un'anima sola: esso esige l'indissolubilità e la fedeltà della donazione reciproca definitiva e si apre sulla fecondità.« (FC, § 13)

San Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* si riferisce alla comunione coniugale e ci ricorda l'espressione famosa numero 48 di *Gaudium et Spes*: »Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità.«

## 5. Un rinnovamento pastorale della famiglia

Sembra che non sia facile nelle società odierne conservare con pienezza e fermezza la fedeltà coniugale, perché l'influsso del liberalismo e dell'egocentrismo è molto forte. I giovani di oggi non sono sempre in grado di difendere le proprie idee a causa della cattiva influenza di certe amicizie e compagnie. Anche se la persona ha ricevuto una educazione tradizionale, all'interno di una »buona famiglia cattolica«, l'influenza esercitata da soggetti esterni è spesso determinante. Ci si pone la domanda: qual è l'idea di unità e di fedeltà per un giovane di oggi? I numerosi divorzi civili ci mostrano che è necessario un rinnovamento pastorale della famiglia e anche della società. Stupisce che in una ricerca delle sentenze della Rota Romana tra il 1995 e il 2005 sull'esclusione del *bonum fidei* come unico capo di nullità o insieme ad altri capi la maggioranza delle sentenze sia negativa. (Franceschi 2012, 42) Certamente, come abbiamo già detto, l'infedeltà coniugale occasionale non rende nullo il matrimonio, ma occorre una esclusione dell'unità e/o della fedeltà nel consenso matrimoniale, cioè una riservatio di questo diritto per darlo anche ad altri. Mentre alcuni pensano che il *bonum fidei* e la proprietà essenziale dell'unità siano due realtà diverse, altri sono convinti che questi si possano considerare come »due dimensioni complementari necessarie per la comprensione di una stessa realtà«. (2013, 180) Infatti, la riserva contro lo *ius fidelitas-bonum fidei* è connessa alla proprietà dell'unità. La dottrina tradizionale distingue tra l'esclusione dell'obbligo e quello dell'osservanza. Il matrimonio può essere dichiarato nullo nel primo caso. (Sabbarese 2016, 109–110)<sup>8</sup> La giurisprudenza rotale distingue tra l'esclusione del diritto stesso e l'esclusione del suo esercizio. Sono dichiarati nulli i casi di esclusione del diritto.<sup>9</sup>

La vita prima e dopo le nozze può affermare o negare se il consenso è stato messo a rischio. Si deve certamente distinguere tra il matrimonio *in fieri* e il matri-

<sup>8</sup> Di questo argomento vedi anche Bañares 2004, 1059–1060.

<sup>9</sup> c. Gianecchini 1995; c. Defilippi 1998; c. Alwan 1999; c. Cianni 2002; c. Huber 2003; c. Alwan 2003.

monio *in facto esse* (tra il diritto e il suo esercizio). Assumere il dovere della fedeltà e il suo adempimento non è la stessa cosa. Dichiarare nullo un matrimonio soltanto per il fatto che un coniuge è stato infedele sarebbe in contrasto con ciò che abbiamo detto, perché l'esercizio del matrimonio non equivale necessariamente a quanto espresso al momento del consenso. Sono presenti alcune sentenze nelle quali si nota che l'adulterio da solo non prova che sia stato escluso il *bonum fidei*.<sup>10</sup>

L'inadempienza dell'obbligo di fedeltà non implica necessariamente la sua esclusione nel momento iniziale, perché questo momento può essere completamente diverso. Occorre verificare quale sia stata la volontà reale del contraente. L'esistenza di una relazione con una terza persona prima e/o dopo le nozze non è sufficiente per poter automaticamente dichiarare nullo un matrimonio, perché occorre prendere in considerazione la volontà reale nel momento della manifestazione del consenso matrimoniale. Se in quel momento un coniuge ha la volontà di non osservare la fedeltà, possiamo parlare di esclusione del *bonum fidei*. Dobbiamo comunque notare che sembra «che ci sia una contraddizione intrinseca e insuperabile tra una pretesa volontà di assumere l'obbligo della fedeltà e una volontà, presente nello stesso atto di contrarre, di escludere l'esercizio dell'obbligo presuntamente assunto». (Franceschi 2013, 185–189)

L'atto positivo di volontà per celebrare simultaneamente più di un matrimonio non è l'unico caso per dichiarare nullo un matrimonio. Va aggiunto in questo contesto anche l'intenzione di mantenere rapporti con una terza persona di sesso opposto, o dello stesso sesso, caso quest'ultimo non tanto infrequente.

Valerio Andriano, avvocato della Rota Romana, elenca quattro punti nei quali la giurisprudenza stabilisce alcuni criteri pratici di valutazione. Benché l'autore segua quella distinzione che abbiamo contestato della distinzione tra esclusione del diritto — che sarebbe rilevante — e quella del solo esercizio del diritto, ci sembra che le sue parole sono utili per chiarire se ci sia stata o meno una vera esclusione del *bonum fidei* nel caso concreto:

»Il proposito di mantenere dopo le nozze relazioni sessuali già avute in precedenza con terze persone, non costituisce una prova della esclusione del diritto, ma soltanto dell'esercizio; la prova della esclusione del diritto con atto positivo di volontà, risulta più praticabile quando tra i contraenti c'è un accordo di concedersi sessualmente a terzi; si presume l'esclusione del diritto, quando esista una causa oggettiva che crei ostacolo all'adempimento del dovere della fedeltà, come una patologia psicosessuale, insieme al proposito di commettere adulterio; si presume l'esclusione del diritto alla fedeltà, quando il proposito di tenere relazioni illecite con terze persone ha carattere perpetuo.« (2016, 133–135)

Riguardo al tema oggetto della nostra ricerca, è necessario fare un riferimento alla recente riforma del processo matrimoniale. Il *motu proprio* MI di Papa Fran-

<sup>10</sup> c. Serrano 1996; c. Stankiewicz 1997.

cesco sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel *Codice di Diritto Canonico* parla anche di processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo, che, come è ben noto, è una novità nel processo matrimoniale canonico. Per cominciare, con il nuovo processo più breve la domanda deve essere proposta da entrambi i coniugi. Se invece la domanda viene posta da solo uno dei coniugi, l'altro deve dare il suo consenso al processo breve. Poi, è necessario che le testimonianze o documenti siano tali che non richiedano una istruzione più accurata e rendano manifesta la nullità (CIC, can. 1683, § 1–2). Oltre a questo l'articolo 14 § 1 delle RP dello steso MI menziona alcuni esempi per i quali si potrebbe procedere al processo più breve. In questo elenco è presente anche »l'ostinata permanenza in una relazione extraconiugale al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo«.

Dall'articolo 14 § 1 delle RP dunque si può capire che questa relazione extraconiugale è una relazione con una certa stabilità e più o meno nota con un partner diverso dal proprio coniuge. Altrimenti, sembra difficile che l'esclusione si possa provare con una istruttoria così breve e semplice come quella prevista per il *processus brevior*. Anche il tempo è prescritto: al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo. Esistono anche casi di relazioni extraconiugali al tempo delle nozze e in un tempo immediatamente successivo. Tali relazioni significano l'assenza di volontà di assumersi le responsabilità di un matrimonio cristiano, e non soltanto un peccato o una situazione occasionale. (Andriano 2016, 83)<sup>11</sup> Certamente l'elenco di RP non va seguito con automatismo nel dichiarare nulli tutti i matrimoni con le condizioni simili a quelle citate. Deve invece essere inteso come una raccolta di indizi o elementi di prova che necessitano però di testimonianze o documenti (D'Auria 2015, 572–573) per provare la verità e raggiungere la certezza morale.

## 6. Conclusione

L'argomento, cioè l'infedeltà matrimoniale, che è stato al centro della nostra ricerca, richiude una realtà molto delicata. Per arrivare a una chiara idea di fedeltà nel matrimonio bisogna avere una buona educazione e degli esempi coraggiosi di vita quotidiana. Il mondo odierno non offre esempi positivi di questo genere. I mass media, la cultura contemporanea e conseguentemente lo stile di vita accettano l'infedeltà come una cosa normale e a volte anche necessaria.

La percentuale d'infedeltà più alta si registra al tempo delle nozze e dopo le nozze. Chi commette adulterio più volte lo fa sia prima che dopo il matrimonio. Non è per niente facile identificare quando un tale comportamento comporti l'invalidità del matrimonio, come abbiamo visto per esempio nella giurisprudenza della Rota Romana.

<sup>11</sup> Vedi anche: D'Auria 2016, 83.

Proprio perché un'immagine sbagliata dell'infedeltà è tanto diffusa nel mondo d'oggi, bisogna mostrare la qualità della vita nella fedeltà. Affinché ciò sia possibile, è richiesto il giusto approccio. È per tutti chiaro che l'educazione deve essere adeguata nelle famiglie e negli altri centri d'incontro, come per esempio nella scuola, durante la catechesi e nei gruppi parrocchiali dei giovani. Bisogna parlare di fedeltà come di un valore prezioso e mostrare ai giovani la bellezza della vita coniugale nella fedeltà. Il ruolo della Chiesa in questo campo è essenziale. Papa Francesco in un discorso recente rivolto ai parroci che hanno partecipato a un corso di formazione sul nuovo processo matrimoniale promosso dalla Rota Romana, diceva:

»Ma io mi domando quanti di questi giovani che vengono ai corsi pre-matrimoniali capiscano cosa significa ›matrimonio‹, il segno dell'unione di Cristo e della Chiesa. ›Sì, sì‹ – dicono di sì, ma capiscono questo? Hanno fede in questo? Sono convinto che ci voglia un vero catecumenato per il Sacramento del matrimonio, e non fare la preparazione con due o tre riunioni e poi andare avanti. /... / Cari fratelli, parlando recentemente alla Rota Romana ho raccomandato di attuare un vero catecumenato dei futuri nubendi, che includa tutte le tappe del cammino sacramentale: i tempi della preparazione al matrimonio, della sua celebrazione e degli anni immediatamente successivi. A voi parroci, indispensabili collaboratori dei Vescovi, è principalmente affidato tale catecumenato. Vi incoraggio ad attuarlo nonostante le difficoltà che potrete incontrare. E credo che la difficoltà più grande sia pensare o vivere il matrimonio come un fatto sociale — ›noi dobbiamo fare questo fatto sociale‹ — e non come un vero sacramento, che richiede una preparazione lunga, lunga.« (2017, 8)

Il Pontefice ribadisce il grande valore della parrocchia, e soprattutto dei parroci nel processo pre e post-matrimoniale. Non possiamo prescindere da questo lavoro. Anche i mezzi di comunicazione sociale devono essere uno strumento molto utile per la Chiesa, perché tramite essi può e deve annunciare la bellezza della fedeltà matrimoniale.

Con una preparazione vera e propria al matrimonio, iniziata nella famiglia e sostenuta dalla società e dalla Chiesa, siamo convinti che la situazione si possa migliorare. La donazione reciproca tra moglie e marito nella fedeltà matrimoniale sarà così un esempio eminente per i figli, per i giovani, per le persone in difficoltà e per tutto il mondo.

## Sigle e abbreviazioni

**AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.

**c.** – *coram*.

**can.** – canone/canoni.

**CIC 17** – *Codex Iuris Canonici*. 1917. Roma: Types Polyglottis Vaticanis.

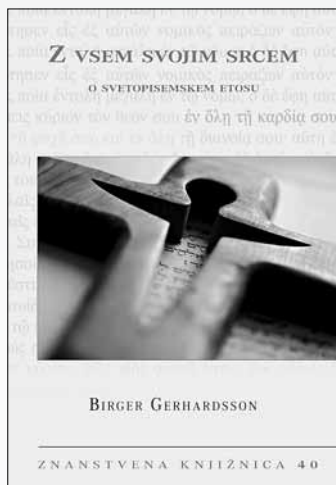
- CIC 83** – *Codex Iuris Canonici*. 1983. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- DC** – Pontificium consilium de legum textibus. 2005. *Dignitas connubii – instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- FC** – Giovanni Paolo II. 1982. Esortazione apostolica *Familiaris consortio*. AAS 74:81–191.
- GS** – Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*. 1965. La Santa Sede. [Http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html) (estratto 19 aprile 2017).
- LG** – Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. 1964. La Santa Sede. [Http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html) (estratto 18 aprile 2017).
- MI** – Francesco. 2015. Lettera Apostolica in forma »Motu Proprio« *Mitis Iudex Dominus*. La Santa Sede. [Https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20150815\\_mitis-iudex-dominus-iesus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html) (estratto 4 aprile 2017).
- RP** – Francesco. 2015. Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale. Lettera Apostolica in forma »Motu Proprio« *Mitis Iudex Dominus*. La Santa Sede. [Https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20150815\\_mitis-iudex-dominus-iesus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html) (estratto 4 aprile 2017).
- RRDec** – *Rotae Romanae Decisiones seu sententiae*

## Decisioni del Tribunale della Rota Romana

- c. **Alwan**, Cremen. 2003. RRDec. XCV:599–608.
- c. **Alwan**, Meliten. 1999. RRDec. XCI:298–311.
- c. **Cianni**, Reg. Apuli seu Tranen.-Barolen.-Vigilien. 2002. RRDec. XCIV:76–87.
- c. **Defilippi**, Fiorentina. 1998. RRDec. XC:61–83.
- c. **Giannecchini**, Placentina-Bobien. 1995. RRDec. LXXXVII:242–243.
- c. **Huber**, Fodiana-Bovinen. 2003. RRDec. XCV:525–536.
- c. **Serrano**, Philadelphien.-Latinorum. 1996. RRDec. LXXXVIII:309–314.
- c. **Stankiewicz**, 1987. RRDec LXXIX:153–159.
- c. **Stankiewicz**, Elpasen. 1997. RRDec. LXXXIX:221–234.

## Riferimenti

- Andriano, Valerio.** 2016. *La normativa canonica sul matrimonio e la riforma del processo di nullità*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bañares, Juan Ignacio.** 2004. Commentary. In: *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, 1059–1060. A cura di Angel Marzoa, Jorge Miras e Rafael Rodriguez-Ocana. Montreal, Chicago: Midwest Theological Forum.
- Benedetto XVI.** 2011. *Iter apostolicum in Germaniam: ad Berolinensem foederatum coetum oratorum*. AAS 103:663–669.
- . 2013. *Ad Romanae Rotae Tribunal*. AAS 105:168–172.
- Burke, Cormac.** 1991. Il contenuto del »Bonum Fidei«. *Apollinaris* 64:649–666.
- Chouweifaty, Antonios.** 2013. La separazione per adulterio. In: *Il bonum fidei nel diritto matrimoniale canonico*, 279–295. A cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- D'Auria, Andrea.** 2015. Mitis Iudex Dominus Iesus: Sfide pastorali per il diritto; Alcune considerazioni sull'art. 14 delle Regole procedurali. *Anthropotes* 31:525–573.
- . 2016. Mitis Iudex Dominus Iesus: Alcune considerazioni sull'art. 14 delle Regole procedurali. *Quaderni di Ius Missionale* 9:59–104.
- Franceschi, Hector.** 2012. L'esclusione del »bonum fidei« nella giurisprudenza rotale recente. In: *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, 41–96. A cura di Hector Franceschi e Miguel Angel Ortiz. Roma: Edusc.
- . 2013. Esclusione del »bonum fidei«: I profili probatori. In: *Il bonum fidei nel diritto matrimoniale canonico*, 179–198. A cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco.** 2017. Un vero catechumenato per prepararsi al matrimonio. *L'Osservatore Romano*, 26 febbraio, 8.
- Hervada, Javier.** 2010. *De matrimonio in Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*. Roma: Coletti a San Pietro.
- Moneta, Paolo.** 2014. *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.
- Monni, Pasquale.** 2001. De matrimonio. In: *Commento al Codice di diritto canonico*, 600–688. A cura di Pio Vito Pinto. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pio XI.** 1930. Casti connubii. AAS 22:539–592.
- Sabbarese, Luigi.** 2016. *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Slatinek, Stanislav.** 2014. *Izgubljeni prstan*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Strehovec, Tadej.** 2013. Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 73:233–249.
- Szpak, Eliza.** 2015. La natura del bonum fidei nella giurisprudenza rotale. *Revista Universitas Canonica* 32:39–56.



*Birger Gerhardsson*

## **Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

---

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

---

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,159—170  
 UDK: 340.1:17:27-23  
 Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

*Petja Mihelič*

## Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava v osebi Jezusa iz Nazareta

*Povzetek:* Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava (UTNP) sodi na področje normativne pravne teorije. V širšem smislu so predmet njenega raziskovanja bistvo, narava in temelj vseh pravnih norm. To polje pravne znanosti imenujemo tudi pravna filozofija, pravna ontologija in pravna teologija. V ožjem smislu pa raziskovanje UTNP uvrščamo na področje pravne dogmatike, saj teoretično izhaja iz pravnega sistema UTNP in v njegovem okviru tudi išče odgovore na svoja vprašanja; svojih predpostavk načeloma ne preverja, ampak jih samo razlaga, njena argumentacija pa ostaja znotraj pravnega sistema UTNP. Znanstvene hipoteze skušamo potrditi ali pa zavrniti z uporabo pravne metodologije in pravne argumentacije. Obenem se zavedamo, da sam obstoj UTNP ni dokončno dokazljiv z empiričnimi metodami in da se do neke mere subjektivni razlagi ni mogoče izogniti. V tem smislu je glavni cilj raziskovanja UTNP, dati znanstveni prispevek k pravni in k teološki znanosti. Pri znanstvenem raziskovanju na polju pravne teorije, pravne filozofije in pravne teologije je dobrodošla raznolikost konkurenčnih teorij naravnega prava. Za zagotavljanje uresničevanja tega ideala demokratična, pravna in pluralna država državljanom zagotavlja človekovi pravici do svobode vesti in do svobode izražanja, ki sodita med temeljne vrednote vsake svobodne družbe.

*Ključne besede:* Kristus, etika, bistvo, objektivnost, naravno pravo, pravna teologija

### *Abstract:* **Scientific Research of the Universal Fundamental Norm of Law in the Person of Jesus of Nazareth**

Scientific research of the Universal Fundamental Norm of Law (UFNL) is part of the normative theory of law. In a broader sense its research focuses on the essence, nature and foundation of legal norms. In a narrower sense UFNL research can be classified in the field of legal dogmatics, the reason being that its theoretical research focuses on the legal system of the UFNL where it also draws its answers from. Premises are only explained, not questioned, while argumentation is not backed from outside sources but remains within the system itself. In this frame of legal theory, legal philosophy and legal theology the law as such is being reexamined. Scientific methods of legal methodology and legal argumentation are used to confirm or refute scientific hypotheses. At the same time, this particular scientific field of the metaphysics of law cannot be proved definitive-

ly with mere empirical methods and a somewhat subjective explanation cannot be altogether avoided. Proving the actual existence of the UFNL is not a realistic goal of its research, but rather a serious contribution to the legal and theological sciences. For scientific research in fields of legal theory, legal philosophy and legal theology, a pluralism of concurrent natural law theories is welcomed. To implement this principle in practice, a democratic and plural state, under the rule of law, gives its citizens a right to freedom of conscience and freedom of speech, which both constitute the foundation of any free society.

*Key words:* Christ, ethics, essence, objectivity, natural law, legal theology

## 1. Uvod

Vsi priznavamo, da mora pravna država temeljiti na pravičnosti, toda – kako to pravičnost natančneje opredeliti? Pa tudi če nam jo že uspe opredeliti, je ne znamo zagovarjati, ker ne poznamo zadnje ali absolutne avtoritete, ki bi našo opredelitev pravičnosti podprla. To absolutno avtoriteto bomo poimenovali univerzalna temeljna norma prava (UTNP). V življenju se je veliko lažje zatekati k nedorečenim stvarim in k mlačnim besedam kakor pa se odločati in zavzemati jasna stališča. Tudi če bomo mogoče pozneje spremenili svoje stališče ali odločitev, je treba imeti tukaj in sedaj jasno in odločno stališče, že samo zato, da krepimo svoj značaj in ciljno naravnost proti resnici in pravici. Relativizem je v resnici intelektualna hiba, ki si jo človek pridobi, ko stvari ne jemlje resno, ko ne išče ali noče iskati globoke resnice v stvareh. Nobena resna znanost ali filozofija ne more biti utemeljena na relativizmu. Albert Einstein teoretično res zagovarja, da sta prostor in čas med seboj relativna, odvisna eden od drugega in sama po sebi brez absolutne veljave, toda skupaj tvorita binom »prostor–čas« (*chronotope*), ki pa sta absolutne narave. (Komar 2006, 40–41) Ko govorimo o absolutnem, je treba vpeljati prav tako pomemben pojem »strpnosti«. Milan Komar na ozadju evropske kulturne zgodovine analizira dva tipa strpnosti (42–45).<sup>1</sup> Najprej je tu prava strpnost do različnega in raznolikega v svetu: različne kulture, jeziki, načini mišljenja, izražanja itd. Stik z različnim nas lahko tudi pretrese, prestraši ali ujezi in takrat je treba biti strpen in spoštljiv do drugega, še posebno če se z njim ne strinjamo. Nadalje je treba biti strpen do človeških napak in nepopolnosti, ki so dokaj enakomerno porazdeljene med vsemi ljudmi – to je strpnost ne do napak kot takšnih, ampak do ljudi kot takšnih. Lažje je strpen tisti, ki se zaveda svojih lastnih napak in nepopolnosti. Drugi tip strpnosti pa je neprava ali lažna strpnost, ki bi jo lahko poimenovali »erazmovska strpnost« – po Erazmu Rotterdamskem, humanistu s konca 15. stoletja. Za ta tip strpnosti je značilno, da ne prizna nobene posamične resničnosti, ampak vso resnico vidi v hermenevtiki, ki je način, kako resnico podrediti subjektivnemu mišljenju. Nabor subjektivnih razlag pa postane obča resnica, ki jo imenujemo načelni (*de iure*) pluralizem. Iskanje resnice se tako zaustavi na površini, resnica se prilagodi

<sup>1</sup> Nadaljnje razvijanje misli v tem poglavju temelji prav na navedenem Komarjevem delu.

splošnemu mnenju, ker želimo ugajati vsem, čeprav na koncu ne ugajamo nikomur, to pa pomeni strah pred samim seboj in pred življenjem.

Posmehovanje drugemu je eden od načinov, kako se strah pred samim seboj in pred življenjem kaže navzven. Šibka samopodoba povzroči občutek manjvrednosti in strah pred posmehom in ranjenostjo. Že lahek posmeh občutljivemu človeku povzroči veliko bolečino in grožnjo njegovi samopodobi. Šibka samopodoba človeku onemogoči izoblikovanje svojega lastnega prepričanja, saj bi bilo lahko to prepričanje postavljeno pod vprašaj in deležno posmeha. Zato se raje sam postavi na mesto zasmehovalca, ki se vzvišeno posmehuje drugim, to pa mu daje lažni občutek moči. V smislu »napad je najboljša obramba« pomeni posmehovanje drugim napad ali nestrpnost do drugih, saj se bojimo, da bi bila pod vprašaj postavljena šibka in občutljiva samopodoba zasmehovalca samega. Klovn se sam hiti norčevati iz sebe in iz drugih, da bi odvrnil pogled od svoje prave ranjene podobe. Slovenski zamejski pisatelj Boris Pahor pravi: ko se ti nekdo posmehuje, je to nekaj najhujšega, kar se ti lahko zgodi v življenju. To te globoko zaznamuje in potrebuješ leta, da zasmehovanje izbrišeš iz svoje duše. Eden takšnih zasmehovalcev je bil Erazem Rotterdamski, avtor skrajno plitke, satirične in ironične literature. Vse je postavljaj pod vprašaj, za nič pa se ni odločil, da se mu morda ne bi bilo treba zagovarjati, saj bi to pomenilo napad na njegovo lastno slabo samopodobo.

Že omenjeni Komar Erazmu Rotterdamskemu nasproti postavi njegovega sodobnika Martina Lutra, vzkipljivega in pesimističnega človeka, ki pa je kljub temu iskreno iskal resnico, in ko jo je našel, se je zanjo odločil in jo tudi zagovarjal. Søren Kierkegaard (1813–1855) pravi: kjer se nič ne odloči, se nič ne zgodi. Organizacija, v kateri se ne odloča, ne more biti središče odločanja; tudi človek je sam sebi središče, zato se mora odločati. Svobodna volja je značilna za človeško osebo, resnica pa je tam zunaj sama zase, in s tem ko se odločamo za resnico, jo vedno bolj omejujemo (določamo) in se ji tako tudi približujemo. Razvijati zmožnosti, ki so v človeku, pomeni iskati resnico, odločati se zanjo vedno znova in vabiti drugega na to skupno pot. Odločati se za resnico v nekem trenutku pomeni, da z vsemi svojimi sposobnostmi zagovarjamo tisto resnico, ki jo v tistem trenutku sprejemamo za pravilno. Mogoče je to absolutna resnica, mogoče ni, mogoče bomo jutri zagovarjali drugo resnico, toda zagovarjati jo moramo, da bi ostali resnicoljubni in miroljubni<sup>2</sup> Zakaj miroljubni? Relativizem (neodločnost, nevtralizem, načelni pluralizem, skepticizem)<sup>3</sup> je nasprotnik miru in svobode v človeku in v svetu, ker nam postavlja prepreke na poti do resnice tako, da nas zadržuje na ravni razlage (hermenevtike), za katero je razlaga že resnica. Toda miru in svobode ne daje razlaga, ampak Resnica. V evangeliju Kristus pravi: »Če ostanete v moji

<sup>2</sup> S škodljivimi vplivi neodločenosti (nevtralizma) in neodločnosti so se ukvarjali znanstveniki, kakor sta Paul Ferdinand Schilder (1886–1940), avstrijski psihiater, psihoanalitik in učenec Sigmunda Freuda, in Charles-Henri Nodet (1907–1982), francoski psihiater in psihoanalitik.

<sup>3</sup> Skeptičen človek trdi, da ničesar ne more reči s trdnim prepričanjem in se zato tudi za nič zares odločiti. Ideologijo nevtralizma (ideološkega pluralizma) išče zato, da ga nič zunanjega ne bi moglo omejiti. Toda omejujejo nas pravila pozitivnega prava, ki urejajo potencialno konfliktno položaje v družbi, pa tudi pravila naravnega prava. Naivno je misliti, da je možno naravno pravo narediti za neobstoječe ali ga na novo ustvariti z enim od zgoraj naštetih racionalističnih obratov.

besedi, ste resnično moji učenci. In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,31–32) »Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek.«. (Mt 11,28) Avguštin pravi, da nam to govori druga božja oseba, ki je Logos in Resnica, ki nam tako pove, da je Resnica tista, ki v nas vzpostavlja mir in nam daje počitek, laž pa nas utruja in duši naše življenje (Augustine 1886, LVIII, § 1). Kdor je vedno živel v laži, se sploh ne zaveda, kaj pomeni, živeti v resnici in dihati svobodo (Komar 2006, 42–45). Kristus je učil »kakor nekdo, ki ima oblast, in ne kakor njihovi pismouki« (Mt 7, 29) in s tem naredil ločnico med njim, ki ima oblast, in pismouki (hermenevtiki), ki hočejo nauk UTNP podrediti svoji volji. Kristus sam opozarja na nevarnost, poistovetiti UTNP s hermenevtično metodo, saj se takšno iskanje Resnice zaustavi na ravni subjektivne razlage, ne pa pri njem, ki je Alfa in Omega: »Toda gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci, ker pred ljudmi zaklepate nebeško kraljestvo. Vi sami namreč ne vstopate, tistim, ki bi radi vstopili, pa ne dovolite vstopiti.« (Mt 23,13)

## 2. Teorija in praksa

V središču filozofskega definiranja in metodološkega raziskovanja stojita pojma teorija in praksa. Beseda teorija izhaja iz grškega izraza θεωρία, ki pomeni: gledati navznoter, motriti, iskati bistvo stvari, uživati resnico. Teorija torej predpostavlja predobstoječo resničnost, ki je nismo ustvarili sami. Obstaja bog, stvarnik in ohranjevalec sveta – toda bog ni eno s svetom, kakor je nauk monizma, za katerega je vse del ene in iste substance. Teoretiziranje je najprej pasivna drža, saj se najprej pusti voditi resnici stvari. Toda če svet resnice (bistvene narave in teleološko naravnanih norm) ne vsebuje, potem stvarjem bistveno naravo določamo mi sami s svojim poimenovanjem (nominalizem). Človeški duh brez zunanjih norm se torej počuti popolnoma brez omejitev in tedaj je edina logična drža čisto delovanje ali praksa.<sup>4</sup> V dejanski (*de facto*) pluralistični družbi ni možno trditi, da je neka teorija *a priori* zmotna, saj po definiciji pluralizem podeljuje načelno ali teoretično enako veljavnost vsem znanstvenim teorijam – vse teorije so načeloma, teoretično, lahko resnične. S stališča pluralizma vesolje sestavlja množica več ali manj nasprotujočih si teorij, zato – in spet po definiciji – so načeloma vse resnične.<sup>5</sup>

Česar ni možno storiti s stališča pluralizma (to je: zavrtni neko teorijo kot teoretično zmotno), pa je to mogoče storiti s subjektivnega stališča posamezne teorije. Označiti drugo teorijo za zmotno ali vsaj bistveno različno je vedno subjektivna in nikoli objektivna sodba, ki pa jo je v demokratični družbi možno izreči, saj krepi dejansko raznolikost in pestrost demokratične in pluralistične

<sup>4</sup> Za Heglovo filozofijo pravimo, da je *post factum* – svet, ki postane filozofija (prvenstvo teorije nad prakso, najprej razumimo svet, potem v njem delujmo), za marksizem pa pravimo, da je filozofija *ante factum* – filozofija, ki postane svet (prvenstvo prakse nad teorijo, najprej ustvarimo svet, potem ga bomo razumeli in opisali).

<sup>5</sup> Ena od mnogih teorij je tudi teoretični monizem, ki zagovarja, da je počelo in substanca sveta ena – iz nje vse izhaja in vanjo se vse vrača. Vsi ljudje smo del te ene in iste neosebne substance. Religiozna terminologija to imenuje panteizem – vse je bog.

družbe. Ko torej rečemo, da je neka teorija zmotna ali napačna, izražamo zgolj svoje subjektivno prepričanje, ki ga teoretično in z uporabo logične kompulzije lahko zagovarjamo, ne moremo pa ga praktično dokazati kot objektivno resnico, saj Resnice nima v lasti nihče. Neka teorija je dejansko lahko zares zmotna, toda tega (za zdaj) nihče ne more dokončno dokazati, še posebno ne na področju metafizike, na katerem je stik med subjektivno teorijo in objektivno resničnostjo najteže dokazljiv. Na metafizično področje vsekakor sodita področje naravnega prava in področje raziskovanja univerzalne temeljne norme prava. To je področje človekovega notranjega prava (avtonomnega prava), v katero pozitivno pravo ne posega in ga ne ureja. Tudi če nekdo notranje pravo (avtonomno pravo) krši, ga zato ne bodo doletele zunanje sankcije državnih organov, dokler ne bo na zunaj (ne na znotraj) prekršil pozitivne zakonodaje. Ker je to teorija in poleg tega še metafizično pravo, ni mogoče navesti takšnih dokazov, ki bi nekoga objektivno prepričali v dejansko pravilnost in veljavnost teorije UTNP. *A contrario* to pomeni, da ni mogoče navesti dokazov, ki bi dokazovali objektivno zmotnost teorije UTNP.<sup>6</sup> Na področju metafizične materije, kakor je naravno pravo (etika, morala), hipoteze ne morejo biti potrjene z empiričnimi metodami (še v naravoslovnih znanostih stvari niso dokončno raziskane), marveč zgolj z uporabo znanstvenih raziskovalnih metod: z aksiološko, zgodovinsko, primerjalno in z dialektično metodo polemiziranja med obstoječimi teorijami. Toda če teorija nekoga ne prepriča, to *eo ipso* ne pomeni njene objektivne neveljavnosti in neučinkovitosti na področju naravnega prava. Zato ima praktično izvajanje napačne teorije naravnega prava za posameznika lahko tudi težke posledice – trditev, ki stoji v ostrem nasprotju z načelnim pluralizmom naravnopravnih sistemov.

### 3. Formalnopravni okvir

Vsak posameznik ima pravico, da svoje notranje pravo (avtonomno pravo) ima, zagovarja in svobodno izraža. To pravico mu zagotavljata 41. člen Ustave Republike Slovenije (URS), ki zapoveduje, da je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in v javnem življenju svobodno, in 39. člen, ki zapoveduje: »Zagotovljena je svoboda misli, govora in javnega nastopanja, tiska in drugih oblik javnega obveščanja in izražanja. Vsakdo lahko svobodno zbira, sprejema in širi vesti in mnenja.« Ti dve pravici na področju svobode in izražanja notranjega prava dodatno podkrepljuje 46. člen URS, ki zapoveduje pravico do ugovora vesti. Ugovor vesti je pomemben zato, ker omogoča, da subjektivno notranje pravo dobi pravnoformalne zunanje učinke v družbi – notranjemu pravu je za posamični primer podeljena objektivna veljavnost. 15. člen URS zapoveduje neposredno uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin na podlagi ustave in nedopustnost omejevanja

<sup>6</sup> Izhajamo iz pluralistične družbe, kajti v totalitarizmu obvelja samo teorija tistega, ki si oblast in s tem resnico uzurpira za svoje sebične namene. Ker je vsa oblast (ideja oblasti, resnična oblast, ki že je, čeprav je ne vidimo) od Boga (Mt 28,18; Rim 13,4), *per definitionem* totalitarna oblast ne more biti od Boga, ker Bog ni tiran nad človekovo svobodno voljo. Totalitarna oblast je lažna oblast in v nasprotju z naravnopravnim redom.

katerekoli od teh pravic z izgovorom, da je ta ustava ne priznava ali da jo priznava v manjši meri. Zato je omejevanje pravice do izražanja in do zagovarjanja svojega lastnega notranjega prava, oblikovanega po vesti, če ne krši pravic drugih in druge relevantne zakonodaje, v nasprotju s temeljnim državnim aktom.

Če je zagotovljena svoboda izražanja notranjega prava, je *a fortiori* dovoljeno oblikovanje notranjega prava, to je: teorije avtonomnega naravnega prava. Teorija avtonomnega naravnega prava v prvi vrsti izhaja iz človekove notranjosti, iz njegove vesti in je torej edinstvena teorija naravnega prava. Čeprav na njeno oblikovanje vplivajo mnogoteri zunanji vplivi, pa je posameznik pri njenem oblikovanju popolnoma svoboden in neodvisen nasproti vsakršnemu zunanjemu vplivu in poizkusu vplivanja. Znanstvene raziskave na področju naravnega prava so narejene po vesti in v dobri veri. Zato jih je treba, kakor vsakršne druge pravne vire, tudi brati in razlagati v dobri veri in v skladu z namenom njihovega ustvarjalca. Raziskave s področja naravnega prava je kot celoto najprej treba razlagati subjektivistično, kot teorijo notranjega naravnega prava. Njene posamezne dele, svetopisemska besedila na primer, pa je treba razlagati objektivistično, kot oblastni naravnopravni vir. Izhajati je treba iz jezikovne metode kot obvezne metode razlage, pred klasičnimi (neobveznimi) metodami razlage. *Ratio legis* naravnopravnih določb Svetega pisma razumni razlagalec najde v samem besedilu. Za razlago jasnih naravnopravnih določb niso potrebne posebne metode razlage – *in claris non fit interpretatio*. Posebna razlaga je potrebna samo tam, kjer bi utegnili nastopiti dvoumnost pri razlagi. V dvomu glede pomena svetopisemskega besedila najde bralec razlago v *Katekizmu katoliške Cerkve*, v katerem zagotavlja oblastno razlago besedil Svetega pisma rimski škof oziroma papež:

»Katekizem katoliške Cerkve, ki sem ga potrdil 25. junija in ga danes z apostolsko oblastjo naročam objaviti, je prikaz vere Cerkve in katoliškega nauka, ki ju izpričuje ali osvetljuje Sveto pismo, apostolsko izročilo in Cerkveno učiteljstvo. Razglašam ga za veljavno in zakonito orodje v službi cerkvenega občestva in kot zanesljivo pravilo za poučevanje vere.« (KKC, 13–14)

#### 4. Znanstveni problem

Pri raziskovanju naravnega prava znanstveni problem pomeni določitev epistemoloških prijemov, s katerimi dosežemo spoznanje, kaj je prav in kaj ni, kaj je objektivna avtoriteta. Za določitev objektivne avtoritete je treba najprej poseči na metodološko področje in zavrniti tiste metode in tehnike, ki predpostavljajo nered v naravi: človek ga mora v iskanju sreče urediti z družbeno pogodbo, to pa bo imelo za posledico utopijo ali raj na zemlji.<sup>7</sup> Človekovo iskanje sreče sodi med tri neodtujljive pravice, ki jih zapoveduje ameriška *Izjava o neodvisnosti* (1776); drugi dve pravici sta življenje in svoboda. Thomas Jefferson (1743–1826), ki je naredil

<sup>7</sup> Govorimo o teorijah, da je človek prvi ustvarjalec resničnosti oziroma da resničnosti kot takšne sploh ni (Locke, Hume).

osnutek *Izjave o neodvisnosti*, je izhajal iz epikurejskega »iskanja sreče«. Epikur (341 pr. Kr.–270 po Kr.) je za glavni cilj človekovega življenja določil »srečo«, ki jo je opredelil kot izogibanje telesnim bolečinam in zadovoljevanje čutnih vzgibov tukaj in zdaj, saj zanj smrt pomeni povrnitev duše in telesa v nič. (Kos 1979, 76–77) Ko človekov obstoj temelji na časovno omejeni sreči in to sodi celo med temeljne zapovedi nastanka neke nacije, to lahko vodi le v sebično družbo, v kateri so soljudje zgolj sredstvo za zadovoljevanje čutnih potreb posameznika. Kadar se posameznik čuti ogroženega v iskanju svoje »sreče« in »svobode«, je pripravljen poseči tudi po pravici drugega do življenja (splav, evtanazija). Tako tudi moderno pravo, ki izhaja iz razsvetlenskih idealov, vse tri pravice – do življenja, do svobode in do sreče – dojemamo kot imanentne in hedonistične, ne kot služenje »duhu«, ampak kot služenje »mesu« (Rim 7,5).

Znanstveno raziskovanje naravnega prava – in v tem okviru UTP – se osredotoča na raziskovanje normativnega vidika prava in njegovih vrednostnih prvin, koliko se pozitivno pravo (*de lege lata*) odmika od idealne slike prava (*de lege ferenda*). Z aksiološko metodo, ki je normativna metoda v smislu filozofskega vrednotenja, je treba izdelati test nepravosti – razliko med pravom in nepravom. V pravu obstajata dva vidika normativnosti: naravnopravni in pozitivistični vidik. Pri naravnopravnem vidiku normativnosti zgornjo premiso pomenijo vrednostna izhodišča, spodnjo premiso pa pozitivne norme. Grška beseda za nauk o vrednotah je aksiologija; beseda *axios* (dragocen, vreden) izhaja iz glagola *ágo* (porivati, vleči). V tem smislu je vse, kar je vredno in dragoceno,<sup>8</sup> tudi privlačno samo po sebi, ne glede na uporabnost v utilitarističnem smislu. (Komar 2002, 189–190) Dejanja, ki se zdijo najbolj nekoristna, so v vrednotenjskem pogledu toliko bolj vredna, saj jih delamo zaradi njih samih in ne kot sredstvo za doseg nečesa drugega. Dejanja, ki so po svoji naravi (ne)pravna, tudi intuitivno zaznavamo, saj nas v bistvu privlačijo ali pa odbijajo. Pri znanstvenem raziskovanju UTP je aksiološka metoda – poleg zgodovinske – najpogosteje uporabljena raziskovalna metoda, zato je teorija UTP normativna znanstvena teorija prava. Metodologija raziskovanja zahteva znanstvena vprašanja, in če se na vprašanja razumno odgovori, potem je rezultat znanstvena teorija prava. Pomembnejša vprašanja, ki si jih pri znanstveno-raziskovalnem problemu zastavljamo:

1. Vprašanje ločitve med pravom in moralo. Strogo racionalistično mišljene, ki zahteva tvarne in epistemološke dokaze za potrditev svojih tez, je v svoji skrajnosti privedlo do modela človeka, kateremu so odvzete temeljne lastnosti, pojmovane pod besedo um (*Vernunft, intellectus, nous*). Pozitivizem v pravu je zato dejstva in norme povsem ločil (dualizem), pravo pa omejil na razumski (*Verstand, dianoia*) proces. Kaj je resnično pravo? Kaj je njegovo bistvo, njegova narava? Ali sta pravo in morala<sup>9</sup> ločena? Če ima pravo moralno vsebino, kje jo iskati? Ali

<sup>8</sup> »Sicer pa, bratje, vse, kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno, vse to imejte v mislih.« (Flp 4,8)

<sup>9</sup> Beseda etika izhaja iz besede *ethos*, ki se v grščini lahko piše z epsilon (ἔθος) ali z eto (ἦθος). Ethos z epsilon (običaj, navada) so Rimljani prevedli z *mores*, mi pa od njih prevzeli kot moralo, ki je tako izrazito ekstrinzične, sociološke in relativistične narave, seveda glede na družbene navade in običaje, ki

moralno vsebino določi vsakokratna oblast? Ali zakonodajalec z oblikovanjem pravnih pravil in pravnih norm ustvarja naravni red?

2. Vprašanje objektivnosti v pravu. Družbena razsežnost prava, ki se kaže v ureditvi razmerij v družbi z izdajanjem pravnih aktov in z izključujočo fizično prisilo, potrebuje čim večjo mero objektivnosti. Ali je človek zadnje merilo za to, kar je in kar ni? Izvor relativizma je v mišljenju, da je človek zadnje merilo. Problem je tudi nezmožnost jasne pravne razlage zaradi prevelike vloge subjektivizma (ali relativizma glede na razlagalca) in v tem, da se je zameglila ločnica med »da« in »ne«, med prav in narobe, med pravičnim in krivičnim, med dobrim in zlim, med legitimnim in nelegitimnim. Ker je človek zadnje merilo in ni višjega prava, kakor je od človeka postavljeno pravo, je v nekem določenem okviru (glede na čas, okolje in prostor, navade itd.) lahko vse dovoljeno (kontekstualizacija).
3. Vprašanje univerzalne temeljne norme prava. Načelo pravičnosti, pravne varnosti in zaupanja v pravo zahteva, da se zakoni kot splošni in abstraktni predpisi sprejemajo za daljši čas. Ali obstajajo naravni zakoni, ki so večni? Ali moralno vsebino določi naravno pravo? Kje ima izvor? Kje ima cilj? Ali mora pozitivno pravo, da bi bilo pravo v polnem pomenu besede, temeljiti na univerzalni temeljni normi prava? Pravo velja samo v času ali ima tudi večno sestavino? Kako univerzalno temeljno normo prava spoznamo? S kakšno zanesljivostjo? Od kod izvira avtoriteta<sup>10</sup> (avtorstvo) prava? Kakšen je teleološki cilj prava? Kako ovrednotiti poklic pravnika?
4. Vprašanje testa nepravosti. Kaj je substanca (bistvo, narava, enovita podstat) prava? Kaj in kje je meja med pravom in nepravom? Kakšna so natančna merila za določanje neskladja? Ali se lahko spremeni samo bistvo prava? Kaj je zločin proti naravnemu pravu? Kaj je trajajoče stanje ali prevelika količina pozitivne zakonodaje z nepravnimi vsebinami? Ali nepravne vsebine, ki uničujejo sistem od znotraj, lahko privedejo do sesutja pravnega sistema? Ali se pravna stroka in znanost tega zavedata? So uvedeni protiukrepi za rešitev eventualnega stanja, ali obstajajo nepravniki,<sup>11</sup> ki s subverzivnimi metodami (relativizem itd.) to stanje povzročajo? Od kod nepravo? Ali lahko tudi pravnik postane nepravnik? Ali ima tudi nepravo svoj teleološki cilj? Če nepravo obstaja in če je pravu možno dati poljubno vsebino zaradi ločitve med moralo in pravom, ali je pravo lahko istočasno nepravo? Zaradi vsega tega postanejo nadaljnja vprašanja o vrednostnem bistvu prava brezpredmetna. Tukaj pride v poštev poprejšnja zavrnitev neobjektivnosti prava, ker drugače prave ločnice ni možno postaviti. Ali pravnik, po ana-

---

se spreminjajo. Besedo morala v tem besedilu uporabljamo v pomenu besede etika (ἠθική), pisane z eto, ki pomeni značaj, osebnost in je intrinzične narave, neločljivo povezana z najbolj notranjo naravo neke osebe. (Komar 2006, 12–13)

<sup>10</sup> Beseda avtoriteta prihaja iz latinske besede *auctor*, ki označuje avtorja, stvarnika, tistega ki poraja, izdeluje.

<sup>11</sup> Poimenovanje »nepravnik« je oznaka za pravnika, ki po točno določenih merilih postane nasprotnik naravnega prava. V moralno-religiozni terminologiji bi bilo analogno poimenovanje s pravičnim (*gerecht*) in s krivičnim (*ungerecht*) človekom. V nemških prevodih Svetega pisma se krivičnik prevaja kot brezbožnik (*Gottlose*).



logiji z zdravnikom, lahko izgubi svojo licenco zaradi nemorale (pohujšanja),<sup>12</sup> če postane javni zagovornik neprava?

## 5. Koherentnost naravnopravnega sistema UTNP

V znanstveni teoriji UTNP prevladuje strogo formaliziran pogled na ustvarjanje, na razlago in na uporabo naravnega prava. Pozitivni sistem naravnega prava je predstavljen kot normativna teorija prava. Teorijo UTNP moremo torej poimenovati pozitivistična normativna teorija prava. Ker je normativni sistem UTNP znanstveno in metodološko utemeljen in koherenten (v sebi sklenjen), v ožjem okviru pravne dogmatike v raziskavo ni treba vključiti dopolnitve drugih sistemov naravnega prava. To dokazuje *Katekizem katoliške Cerkve* kot glavni doktrinalni dokument UTNP,<sup>13</sup> pa tudi množica drugih cerkvenih dokumentov, denimo *Redemptoris Missio* Janeza Pavla II. (1990),<sup>14</sup> izjava Kongregacije za nauk vere (2000)<sup>15</sup> in dokument Mednarodne teološke komisije (2009).<sup>16</sup> Aksiološko in zgodovinsko metodo med seboj povezujeta primerjalna in dialektična metoda. Pri raziskovanju UTNP se je treba osredotočiti na dialoško dialektiko med različnimi sistemi naravnega prava, da bi teoretično pokazali na popolnost, veljavnost in učinkovitost naravnopravnega sistema, kakor se je razodel v osebi Jezusa iz Nazareta in kakor ga apostolski nauk katoliške Cerkve daje v verovanje kot koherenten (v sebi sklenjen) sistem naravnega prava. Zgodovinska metoda je uporabna kot pomožna raziskovalna metoda pravne znanosti, in to za časovno in prostorsko umeščanje znanstveno relevantnih dejstev. Zgodovinsko povezovanje relevantnih dejstev je izre-

<sup>12</sup> *Evropska konvencija o človekovih pravicah* (EKVČP) govori v 6. členu o interesu morale, v 9., 10. in 11. členu o varovanju morale. V katoliški dogmatiki se kot sopomenka uporablja beseda pohujšanje, ki je obsojeno zaradi svoje narave navajanja drugih na protipravna dejanja. (KKC, § 1938, 2282, 2326, 2353, 2489)

<sup>13</sup> »Kristus, učlovečeni božji Sin, je ena sama, popolna in nepresegljiva Očetova Beseda. V njem nam pove vse, in nobene druge besede ne bo kakor ta.« (KKC, § 65). »Krščanski odrešenjski red kot nova in večna zaveza ne bo nikdar prešel; in preden se bo naš Gospod Jezus Kristus prikazal v slavi, ne smemo pričakovati nikakršnega novega javnega razodetja.« (§ 66)

<sup>14</sup> »Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi: ›Saj je samo en Bog; samo eden je, ki je sam sebe dal v odkupnino za vse. To je bilo izpričano v času, ki ga je določil. Za to oznanilo sem bil jaz postavljen za glasnika in apostola – resnico govorim, ne lažem –, za učitelja poganom v veri in resnici« (1 Tim 2,5–7; Heb 4,14–16). Ljudje torej ne morejo stopiti v stik z Bogom drugače kakor po Kristusu ob delovanju Duha. To njegovo edinstveno in vesoljno posredništvo še zdaleč ni ovira na poti k Bogu, ampak je pot, ki jo je Bog sam določil, in Kristus se tega popolnoma zaveda. Niso izključena deležnostna posredovanja različnih vrst in različnih stopenj, vendar zajemajo pomen in vrednost edinole iz Kristusovega posredništva in jih ne moremo sprejemati kot vzporedna in dopolnjevalna.« (Janez Pavel II. 1990, § 5)

<sup>15</sup> »Nasprotna nauku Cerkve je teza o omejenem, nedovršenem ali nepopolnem razodetju Jezusa Kristusa, ki naj bi bilo dopolnjeno z razodetjem v drugih religijah. Ta teza temelji na premisi, da resnica o bogu ne more biti v polnosti prisotna v nobeni od zgodovinskih religij, torej tudi ne v krščanstvu in niti v Jezusu Kristusu.« (Kongregacija za nauk vere 2000, § 6) »Od samega začetka je skupnost verujočih pripoznala Jezusu takšno odrešenjsko veljavo, po kateri samo On, Božji Sin, ki je postal človek, bil križan in je vstal, po poslanstvu, prejetem od Očeta in v moči Svetega Duha, daje razodetje (Mt 11,27) ter Božje življenje (Jn 1,12; 5,25–26; 17,2) celotnemu človeštvu in vsakemu posamezniku.« (§ 15)

<sup>16</sup> »Zato si je komisija zadala nalogo, da predstavi ›prenovljeni nauk o naravnem zakonu«, ki upošteva zgodovinsko razsežnost naravnega zakona, njegovo osebnostno razsežnost in dokončno izpolnitev v osebi Jezusa Kristusa.« (Mednarodna teološka komisija 2009, 84)

dno pomembno ne samo v pravni znanosti, temveč tudi v pravni praksi. (Novak 2010, 445)

Uporaba navedkov iz knjig Svetega pisma za dokazovanje njegove resničnosti ni napaka krožnega sklepanja. Sveto pismo je namreč zgodovinski dokument, skrbno preverjen z uporabo metodologije zgodovinskih znanosti na zanesljivi podlagi izvornih primerkov Stare in Nove zaveze. Pri raziskovanju UTNP je nenehno navzoča tudi dialektična metoda, saj je znanstveni problem treba prikazati ne samo zgodovinsko in analitično, ampak moramo argumente tudi ovreči ali potrditi. Z iskanjem in odpravljanjem protislovij in nedoslednosti se tako postopoma približamo končnemu cilju – teoriji objektivne resnice na področju raziskovanja univerzalne temeljne norme prava. Ena od pomembnih premis pri raziskovanju naravnega prava je njegova inteligibilnost (spoznavnost prek uporabe razuma) z opazovanjem in raziskovanjem snovne narave in narave človeka.<sup>17</sup> Razumsko spoznati pomeni, uporabiti načela dialektične logike, to pa pomeni argument po zdravi pameti v prid obstoja naravnega prava in njegovega idealnega modela v obliki UTNP.

## 6. Sklep

Pri analizi znanstvenega vprašanja raziskovanja UTNP smo prišli do sklepa, da je osnovni metodološki pristop zavrnitev relativističnih in subjektivističnih teorij, ki temeljijo na premisi več končnih resnic. Ko je treba uzakoniti neko določeno družbeno relevantno ravnanje ali razsoditi konkretno zadevo, teorija »več resnic«<sup>18</sup> pokaže vso svojo šibkost. Še posebno kazensko pravo, ki ureja družbene odnose v njihovih najtežjih položajih, ne more in ne sme dopustiti diskrecijske pravice pravnim subjektom, na katere se obrača. Za vrednotenje oziroma legitimacijo pozitivnega prava je pomembna tista naravnopravna zakonodaja, katere predmet so kogentne moralne norme. Njihova prisilna narava zahteva, da jih spoštujemo, to pa pomeni ravnanje v njihovem okviru. Stopiti iz tega okvira pomeni, storiti protipravno dejanje, ki kot posledica tega sproži delovanje pravosodnega aparata, vključno z aparatom za fizično prisiljevanje. Človeški zakonodajalec nosi večjo odgovornost, da pozitivne norme uskladi z naravnimi normami; pa tudi večjo krivdo, če tega ne stori. Pravni naslovljenec ima temu primerno manjšo krivdo, če ne deluje v skladu z naravnimi normami, a še vedno dovolj veliko, da se mu prisodi tudi najstrožja kazen, če zavestno in uporno vztraja v protipravnem položaju.

Orožje diktature relativizma je vedno moč, ki samo sebe razglasi za dogmo. Tisti, ki ima moč (položaj, denar), premaga šibkejšega in njegov prav obvelja. Relativizem se praviloma izogiba diskusiji o temeljnih stvareh (*ad rem*) in se namesto

<sup>17</sup> Naravo spoznavamo tudi z uporabo empirično preverljivih metod na področju astrofizike, astronomije, biologije, fizike, kemije, kozmologije, metalurgije, medicinskih ved, rudarstva, pedologije, geologije, sociologije, psihologije in drugih empiričnih znanosti.

<sup>18</sup> Zagovarjati več dokončnih resnic pomeni, zagovarjati eno dokončno resnico, da je več dokončnih resnic – to je logično protislovno –, če pa je več dokončnih resnic, potem tudi ne obstaja tista resnica, ki trdi, da je več resnic.

tega spuščá v teme, ki temeljna vprašanja zaobidejo (*ad personam*). Cilj dogmatskega relativizma (načelni pluralizem) je, da sebe uveljavi kot edino in zadnjo resnico. V bistvu to svojo pretenzijo zagovarja z dvema nepotrjenima premisama:

P1: Obstaja več končnih resnic.

P2: Resnica je lahko ena, a je nespoznavna.

C: Ni Resnice. → Ni Avtoritete. → Jaz ustvarjam Resnico. → Sam sem Bog.

Da bi sklep sledil iz premis, morata biti premisi resnični, sklep pa mora logično slediti iz premis. *Nego maiorem*: Prva premisa najprej vsebuje napako nepotrjene predpostavke, saj iz dejstva, da dejansko obstaja več razlag Resnice, ne moremo zanesljivo potrditi, da so vse razlage resnične oziroma da ne obstaja ena (absolutna) Resnica. Iz nepotrjene predpostavke dostikrat sledi napaka implicitne logike, ko se tem razlagam doda še naslednja razlaga, da zaradi obstoja več resnic v resnici obstaja ena končna Resnica, ki jo imenujemo pluralizem. Dogmatski (*de iure*) pluralizem tako vsebuje vrsto formalnih napak in končno zanika samega sebe; če namreč obstaja več resnic, potem načelni pluralizem kot takšen (ki bi potrjeval samega sebe) ne obstaja. Prva predpostavka tako vodi v nihilizem. Druga premisa je, da je končna Resnica resda lahko ena, a ker je nespoznavna, o njej ne moremo z zanesljivostjo trditi, da obstaja. Tudi ta predpostavka, da je Resnica nespoznavna, ni resnična, saj veliko ljudi trdi, da poznajo (dokončno ali vso) Resnico. Ne nazadnje je Kristus trdil, da je on sam Resnica (Jn 14,6). Tudi znanost trdi, da ima v lasti dokončno resnico, ki nam jo bo predstavila takoj, ko bodo znanstvene metode in tehnologija dovolj napredovale, da bo to mogoče. Da bi znanost obveljala za dokončno resničnost, bi najprej morala dokazati, da Boga ni, tega pa ni zmožna, saj Bog človeka in njegove metode neskončno presega.

Vse, kar vemo o Bogu, izhaja iz našega omejenega intelekta, ki je sposoben spoznavati (prek znanstvenih metod in intuicije) božje delovanje v stvarstvu. Vso resnico o Bogu, ki jo je človeški razum zmožen dojeti, pa smo izvedeli iz njegove telesne pojavnosti in iz razodetja Jezusa iz Nazareta. »Postava je bila namreč dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu. Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil.« (Jn 1,17–18) Krščanstvo z močjo Svetega Duha<sup>19</sup> že dva tisoč let pričuje o Resnici, pa še vedno obstajajo ljudje, ki trdijo, da je Resnica nespoznavna. Dejansko ima slehernik svobodno voljo in s tem možnost, da si ustvari svoje lastno naravno pravo in po njem živi. A to ni nujno tisto pravo, po katerem bo sojen, ko bo moral stopiti pred sodni stol UTNP. Jezus Kristus je v sebi in v svojih besedah dokončno razodel tisto resnično Pravo, po katerem bo sojen vsak človek: »Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; beseda, ki sem jo govoril, ta ga bo sodila poslednji dan.« (Jn 12,8) »Kdor se sramuje mene in mojih besed pred tem prešuštnim in grešnim rodом, se ga bo tudi Sin človekov sramoval, ko bo s svetimi angeli prišel v veličastvu svojega Očeta.« (Mr 8,38)

<sup>19</sup> Rekel jim je: »Tako je pisano: Mesija bo trpel in tretji dan vstal od mrtvih in v njegovem imenu se bo oznanilo vsem narodom spreobrnjenje v odpuščanje grehov, s čimer boste začeli v Jeruzalemu. Vi ste priče teh reči. In glejte, jaz pošiljam na vas obljubo svojega Očeta; vi pa ostanite v mestu, dokler ne boste odeti v moč z višave.« (Jn 24, 46–49)

## Kratice

**EKVČP** – Evropsko sodišče za človekove pravice: Svet Evrope. 1950.

**KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993.

**URS** – Ustava Republike Slovenije.

## Reference

- Augustine, Aurelius**. 1886. Exposition on the Book of Psalms. V: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, Vol. 8. Ur., prev. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark.
- Evropsko sodišče za človekove pravice: Svet Evrope**. 1950. Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic. [Http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_SLV.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf) (pridobljeno 13. 4. 2017).
- Izjava o neodvisnosti [Declaration of Independence]**. 1776. Constitution Society. [Http://www.constitution.org/us\\_doi.pdf](http://www.constitution.org/us_doi.pdf) (pridobljeno 13. 4. 2017).
- Janez Pavel II.** 1990. *Redemptoris Missio: On the permanent validity of the Church's missionary mandate*. [Http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html) (pridobljeno 13. 4. 2017).
- Katekizem katoliške Cerkve**. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Komar, Milan**. 2002. *Red in misterij*. Ljubljana: Študentska založba.
- — —. 2006. *La verdad como vigencia y dinamismo*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.
- Kongregacija za nauk vere**. 2000. Declaration »Dominus Iesus« on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church. [Http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html) (pridobljeno 13. 4. 2017).
- Kos, Janko**. 1979. *Temelji filozofije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mednarodna teološka komisija**. 2010. *V iskanju univerzalne etike: nov pogled na naravni moralni zakon*. Prev. Peter Jerebič. Ljubljana: Družina.
- Novak, Marko**. 2010. *Uvod v pravo*. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici.
- Sveto pismo**. 2002. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Ustava Republike Slovenije**. Uradni list RS, št. 33/1991, 42/1997, 66/2000, 24/2003, 69/2004, 69/2004, 69/2004, 68/2006.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,171—183

UDK: 323(620)“20“:17

Besedilo prejeto: 12/2016; sprejeto: 4/2017

*Matej Hedl*

## Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji

*Povzetek:* Avtorjev članek je prispevek k razumevanju pomena dialoga v procesih politične tranzicije, kot zgled je navedena »arabska pomlad«. Ta pomlad je leta 2010 kot požar zajela države magrebskega pasu in s tem sprožila neustavljiv val političnih sprememb. Egipt ima zaradi svojih geopolitičnih posebnosti pomemben religiozni, politični in varnostni vpliv na stabilnost v širši regiji. Proces politične tranzicije v Egiptu izrazito zaznamujeta predvsem obsežen politično-ideološki in verski konflikt. Tranzicijskim oblastem namreč ne uspe izpeljati medverskega in medideološkega dialoga zaradi zakoreninjene dote samodržne vladavine Hosnija Mubaraka, ki je temeljila na družbenoekonomski neenakosti, na vsenavzoči korupciji, na političnem enoumju, na obveščevalno-policijski represiji in na ideološkem izključevanju. Egipt tako (še) ne more stopiti na pot zelene demokratične stabilnosti in ekonomskega napredka. Ob predstavitvi temeljnih načel konflikta se bo avtor osredotočil predvsem na pomen tehnike in metodike uspešnega dialoga, to pa bo poizkušal dokazati na podlagi kvalitativno-deskriptivnega modela raziskave, ob uporabi metode razčlenitve teorij dialoga Leonarda Swidlerja (1983) in etike diskurza Jürgena Habermasa (1990).

*Ključne besede:* dialog, konflikt, etika diskurza, korupcija, Egipt, džihad, politična tranzicija

### *Abstract:* Complexity of Dialogue in the Egiptian Transition

In the following article, the author's intent is to add to the understanding of the meaning of dialog within the scope of political transition, with the »Arab Spring« used as an example. In 2010, the »Arab Spring« swept through the countries of the Maghreb region and started a wave of unstoppable political changes. Due to its geo-political position, Egypt has an enormous religious, political and security influence in the wider region. The process of political transition in Egypt has been characterized by huge political, ideological and religious conflicts. Due to the deeply-rooted legacy of Hosni Mubarak's autocratic rule, which was marked by economic and social unrest and corruption, political oppression, police and intelligence repression and ideological elimination, the transitional authorities have been unable to achieve an inter-religious or inter-ideological dialogue. Thus, Egypt is still unable to follow the path of desired democratic stability and economic progress. In addition to presenting the basic framework of the conflict, the author is focused on the importance

of the techniques and methodology of a successful dialogue, which he tries to prove by using a qualitative and descriptive method of research while analyzing the theories of dialog by Leonard Swidler (1983) and ethics of discourse by Jürgen Habermas (1990).

*Key words:* dialogue, conflict, ethics of discourse, political transition, jihad

## 1. Uvod

---

Dolgoletna navidezno demokratska, v bistvu pa avtokratska vladavina Hosnija Mubara je v Egiptu privedla do družbeno-socialno-ekonomskega spora med privilegiranci skorumpiranega sistema in večino populacije, živeče v nenehni gospodarski in socialni stiski. Zamenjava oblasti, ki je sledila uvodu »arabske pomladi« v Tuniziji, je evforično zajela tudi egiptovske množice in s tem sprožila družbeni tok dogodkov, ki je težil k demokratičnim spremembam v Egiptu. Egiptovska družba med Mubarakovo vladavino ni bila zmožna upravljati svoje lastne države, saj so bili vsi vzvodi oblasti v rokah vodilne politične opcije in samega predsednika Mubaraka. Če pogledamo zgolj s perspektive elementov Rousseaujeve razlage družbene pogodbe, ki suverenost pušča v rokah skupnosti državljanov – združeni so v obči volji (2001, 31–32) in oblasti ne prenašajo na individualnega vladarja –, je razumljivo, da je bil nastop konflikta med »arabsko pomladjo« v Egiptu skoraj neizogiben. Pri tem je Mubarakov režimski škorenj v svojih represivnih ukrepih in arbitrarnem delovanju, ki je globoko posegel na polje človekovih pravic in svoboščin, daleč presegel te »dogovorjene« predpostavke »družbene pogodbe«. V družbi so tlele želje po demokratičnih spremembah. Elementi egiptovske demokratične družbe so se ob izbruhu dogodkov, ki so pomenili začetek tranzicijskega časa v Egiptu, nenadoma soočili z dvema konfliktoma, z »zunanjim« in z »notranjim«. »Zunanji« konflikt je bil pričakovan in je bil zajet v poizkusu kolikor mogoče malo bolečega prehoda in »obračuna« z avtoritativnim režimom predsednika Mubaraka, »notranji« konflikt pa je bil bolj občutljiv in je tlel na temelju verskih in ideoloških nasprotij, neusklajenega političnega delovanja in medsebojnega nezaupanja nastajajočih opozicijskih skupin.

## 2. Pomen družbenega spora kot elementa politične tranzicije v Egiptu

---

Bistvo grožnje procesu tranzicije v Egiptu in njen morebitni (ne)uspeh je treba celostno pogledati skozi okvir prepletanja več teorij: teorije spora, teorije dialoga in teorije etičnega diskurza. Razslojenosti in težave egiptovske družbe bomo poskušali dognati skozi spekter konsenzualne teorije in teorije spora. Razliko med teorijama nam daje Ritzer (1992), ki trdi:

»Konsenzualne teorije vidijo skupne norme in vrednote kot temelj družbe, osredotočajo se na družbeni red, ki temelji na tistem dogovoru, in spreje-

majo odvijanje družbenih sprememb v počasni ter urejeni obliki. Nasprotno, sporne teorije poudarjajo prevlado določenih družbenih skupin nad drugimi, družbeni red zanje temelji na manipulaciji in nadzoru s strani vladajočih skupin, družbene spremembe pa se po njihovem mnenju odvijajo hitro ter izven zakonske opredelitve, kot naskok podrejenih skupin na vladajoče skupine.« (231)

Družbeni konflikt, ki se je nakazoval med egiptovsko tranzicijo, je tako soočil dva politična pola. Na eni strani sta bili politična klika in elita vladajočega razreda pod okriljem predsednika Mubaraka in njegove Nacionalne demokratične stranke, na drugi strani pa versko, ideološko in politično pisana opozicija. Tu lahko ključno vlogo v procesih egiptovske tranzicije pripišemo več političnim akterjem oziroma skupinam:

1. Glavni namen skupine radikalnih protestnikov je bil, odstaviti predsednika Mubaraka in preprečiti imenovanje njegovega sina za naslednika. Skupina je bila pripravljena na sodelovanje z odhajajočimi strukturami starega sistema. V njenem političnem delovanju je opaziti pomanjkanje politične ideologije, jasno zastavljenih ciljev in koncepta ureditve prihodnjega Egipta.
2. Skupina reformističnih protestnikov je želela uvesti korenite spremembe egiptovske države, a pri tem niso želeli posegati v temelje državne ureditve. Za vzroke krize so krivili razraslo in razvejano državno korupcijo. Z reformo države so želeli doseči pravno odgovornost državnih funkcionarjev in demokratično izraženo voljo ljudstva. V to skupino se uvršča Muslimanska bratovščina (MB) in njej sorodne islamske stranke. Prav MB je v tranziciji videla zgodovinsko priložnost, da državo približa islamskim tradicionalnim vrednotam in politični doktrini.
3. Skupina mladih protestnikov politično tranzicijo razume kot revolucionarno priložnost temeljite rekonstrukcije egiptovske države. Prekinitev vseh vezi z državno ureditvijo in strukturo dosedanje države je bila njihova prioriteta naloga. Skupina ni imela širše politične platforme natančnega načrta ureditve Egipta po prenosu oblasti.
4. Manjše so bile skupine koptskih, evangeličanskih in drugih verskih manjšin. Njihov cilj je bil, ob politični tranziciji ustvariti ekonomsko-socialne možnosti, ki bi vodile v zmanjševanje družbenih in socialnih razlik egiptovske družbe in k zagamčeni enakopravnosti vseh veroizpovedi.
5. Vrhovni svet oboroženih sil (SCAF)<sup>1</sup> ima za cilj ohranjanje enotnosti države, reda in zakonitosti in med tranzicijo dekretno upravlja državo. Bolj kakor člen prehoda in katalizator tranzicijskih težav pa SCAF deluje kot avtoritativni oblastniški organ, saj zgolj utrjuje moč vojske kot enega najpomembnejših elementov egiptovske družbe, ne vključuje pa vseh političnih subjektov v kreiranje prihodnje politične ureditve Egipta.

<sup>1</sup> Vrhovni svet oboroženih sil (Supreme Council of the Armed Forces – SCAF) je vojaški organ dvajsetih najvišjih vojaških predstavnikov vseh rodov egiptovske vojske na čelu z maršalom Mohamedom Husseinom Tantawijem.

Primarni konflikt med demokratičnimi zahtevami egiptovske družbe in Mubarakovim režimom je težil h kvalitativnim spremembam egiptovske družbe. Temu pritrjuje tudi Dahrendorfova teorija sporov, ki zagovarja tezo, da »vse, kar je kreativnost, inovativnost in razvoj v življenju posameznika, njegove skupine in družbe, obstaja v nezanemarljivi meri zaradi delovanja sporov med skupino in skupino, posameznikom in posameznikom, čustvi in čustvi znotraj enega posameznika« (1959, 208). To dejstvo se Dahrendorfu zdi dovolj za opravičilo vrednostne sodbe, da je spor v bistvu dober in zaželen fenomen. Konflikt tako nastopa kot gonilo napredka družbe in v tem bi lahko videli tudi oblike funkcionalizma, saj je »trk vrednot in interesov, napetosti med tistim, kar obstaja, in tistim, kar določene skupine menijo, da bi morale obstajati, spor med pričakovanimi ugodnostmi in novimi položaji ter skupinami, ki zahtevajo del v oblasti, bogastvu in statusu, proizvod vitalnosti«. (Corser 1967, 28)

### 3. Dialog kot način reševanja sporov

Dialog lahko v grobem opredelimo kot pogovor o skupnih temah med dvema ali več osebami različnih pogledov, katerih prvotni namen je, da se vsak udeleženec dialoga uči od drugega udeleženca dialoga, s tem pa doseže spremembe v samem sebi in svojo lastno rast (Swidler 1983, 1–4). Dialog je del človekovega naravnega bistva. Nemški zdravnik Joachim Bauer ugotavlja, da je človek biološko zaznamovano bitje za sodelovanje. Po njem so geni človeka naravnani k sodelovanju, torej dialogu. Tudi agresija in izključevanje sta posledica pomanjkanja sodelovanja in ljubezni. Bauer zavrača Dawkinsonov sebični gen in Darwinovo načelo borbe vsakega z vsakim. Darwin je – po Bauerju – iskal v naravi le primere, ki naj bi potrdili njegovo tezo izključevanja in tekmovalnosti, opustil pa je vse druge, ki potrjujejo pripravljenost živih bitij za sodelovanje, zato rivalstva ni mogoče posplošiti na celotne živalske vrste in tudi ne na človeka. Po Bauerjevi metodi tudi Dawkins izpostavlja boj kot gonilno silo človeštva. (Juhant 2009, 39) Juhant poudarja, da je Engels prav tako namenoma enostransko razlagal Darwina, saj ga je uporabil kot dopolnitev marksističnega nauka o dialektiki narave, totalitarni sistemi moderne dobe pa za dokazovanje svoje premoči nad drugimi in kot podlago za revolucionarno delovanje. Boj naj bi bil po tem prepričanju temelj napredka človeštva, revolucija pa gonilna sila tega procesa, ki naj bi delovala na podlagi izključevanja drugih. (39)

Avtokratski režim upravljanja družbe premalo upošteva pomen in pozitivni učinek družbenega dialoga na politično, kulturno, medversko, religijsko, medetnično in na medosebno raven. Način upravljanja države, kakor ga je izvajal SCAF, je bil resda anomalija demokratičnega procesa vodenja države, a je bilo zaradi stihijsko sproženega tranzicijskega procesa in neorganiziranosti opozicijskih elementov to nekako nujno. Od SCAF je bilo odvisno, ali bo tranzicijskemu procesu uspelo položiti nove temelje vseobsežnega dialoga med različnimi verskimi, političnimi in ekonomskimi elementi družbe in odhajajočo strukturo starega režima.



Ker je SCAF uvedel dekretno upravljanje države, so bile vse oblike dialoga med prehodno oblastjo in opozicijskimi skupinami zminimalizirane in niso dopuščale pobud ljudstva na področjih, pomembnih za demokratični razvoj egiptovske družbe.

Ne gre prezreti, da je uspeh procesa tranzicije v veliki meri odvisen tudi od političnega dialoga, zgrajenega na temelju politične kulture države oziroma političnega sistema.

»Politična kultura je sestavljena iz mreže vrednot, stališč ter usmeritev v političnem sistemu in političnem vedenju članov nekega političnega sistema. Politične kulture ne oblikuje naključni zbir usmeritev, temveč trajne oblike, ki se medsebojno usklajujejo in podpirajo. Politična kultura predstavlja del splošne kulture, predstavlja pa tudi samostojni vidik politične kulture, četudi neke prvine splošne kulture vplivajo na politično kulturo.« (*Politička enciklopedija* 1975, s. v. »Politička kultura«)

Politični dialog lahko opredelimo in poimenujemo po predmetu (politični stvari) razprave in po načinu vodenja (političnega) dialoga. Kljub vsemu pa je težko opredeliti, kaj je politična tema. Ardentova vidi v političnih temah splošne teme z javnega področja ali splošnega dobrega. Kar pa razlikuje politični dialog od drugih oblik dialoga, so splošni cilji, ki jim sledi, okoliščine, v katerih nastaja, in osebk, ki so v tem dialogu vključeni. Alternativno lahko politične teme opredelimo kot zbir problemov, ki se morajo in se lahko rešijo z uporabo politične moči. Politični dialogi so potemtakem razprave in obravnave, ki opredeljujejo, kdaj naj prisilna prvina države prevzame nase breme teh problemov. Bolj kakor opredeliti sam politični dialog pa sodobni demokratični teoretiki poskušajo opredeliti razliko med političnim dialogom in – denimo – sokratičnim ali freudovskim dialogom. (Esquith 1996, 10)

#### **4. Dialog – bližina in odgovornost**

Trdimo, da je kultura političnega delovanja/nastopanja v desetletjih vladavine egiptovskega predsednika Hosnija Mubaraka izgubljala moralno odgovornost, saj je v veliki meri iz vodenja države izključevala ljudstvo. Vzorec tovrstnega vladanja se je kot posledica tega prenesel tudi v tranzicijski čas na delovanje SCAF in pozneje na demokratično izvoljenega predsednika Mohameda Mursija. Pod krinko enovitosti in varnosti države se je na eni strani SCAF trudil predvsem utrditi družbeno moč privilegirane vojske, na drugi strani pa je predsednik Mursi poskušal s svojimi lastnimi dekreti utrditi svoj predsedniški položaj. Oba sta tako izgubila odgovornost do družbe kot celote. Odgovornost po Baumanu opredeljuje:

»Osnovna prvina moralnega vedenja iz bližine drugega. Bližina pomeni odgovornost in odgovornost pomeni bližina. Razprava o relativni prednosti ene ali druge je pravzaprav brezplodna, saj si nobene ni mogoče zamisliti brez druge. Razpršitev odgovornosti in nevtraliziranje moralne potrebe, ki izhaja iz nje, morata nujno vključevati (sta pravzaprav sinonim za) zamenjavo bliži-

ne s fizično ali duhovno ločenostjo. Alternativa bližini je družbena distanca. Moralna lastnost bližine je odgovornost; moralna lastnost družbene distan- ce je pomanjkanje moralnega odnosa ali heterofobija.« (1989, 277–278)

Pomen moralne in družbene odgovornosti pa zasledimo tudi v okviru medver- skega dialoga, ki je med egiptovsko tranzicijo vse bolj prihajal v ospredje. Odgo- vornost je tudi ena od osnovnih prvin vere. Beseda religija izvira iz latinske besede *religio*, ki pomeni previdnost. Previdno opazovanje in strah, z drugimi beseda- mi, označujeta celoto moralnih akcij ali vrsto pravic, natančneje: tudi primerno vedenje v zadevah, ki zadevajo bogove ali Boga. (Jones 2005, 702) Emil Durkheim religijo označuje kot neopredeljen sistem verovanj in praks, ki velja za svete (od drugih neposrednih stvari ločene in prepovedane) predmete in ljudi združuje v eno in moralno povezano skupnost, imenovano Cerkev (1915, 47). Kakor je poka- zal razvoj dogodkov, je imel neuspeh medverskega dialoga negativne posledice tudi na druge družbene procese, saj je to vodilo v razkol družbe vzdolž verskih temeljev, ta proces pa se še sedaj težko obvladuje.

Težave vseobsežnega družbenega dialoga so se med tranzicijo manifestirale na več relacijah:

1. SCAF – opozicijske skupine;
2. medsebojni odnosi med opozicijskimi skupinami;
3. predsednik Mohamed Mursi – SCAF;
4. predsednik Mohamed Mursi – opozicijske skupine.

Vsem elementom tranzicijskega časa Egipta se ni uspelo ravnati po iztočnicah, ki nam jih je na temeljih uspešnega medverskega dialoga priporočil Leonard Swid- dler. Swidler je namreč pot k uspešnem dialogu prikazal v desetih zapovedih kon- struktivnega medverskega dialoga (1983, 311–314):

1. Osnovni namen dialoga je učenje oziroma svoje lastno spreminjanje in rast s ciljem razumevanja realnosti in našega delovanja. Tako odhajajoča oblast kakor tudi tranzicijska in v njej zbrani elementi politične družbe Egipta niso imeli realne percepcije političnega stanja, ki bi vodilo v izboljšanje politične in gospo- darske stabilnosti države.
2. Medverski in medideološki dialog mora biti dvostranski projekt v vsaki medver- ski oziroma medideološki skupnosti in med vsemi medverskimi oziroma medi- deološkimi skupnostmi.
3. Udeleženci dialoga naj bodo pošteni in iskreni.
4. V sklopu medverskega, medideološkega dialoga ne smemo primerjati svojih lastnih idealov s prakso naših partnerjev. Raje primerjajmo svoje ideale z ideali naših partnerjev.
5. Udeleženci dialoga morajo predpostavljati, da je drugi udeleženec dialoga prav tako pošten in iskren.
6. Vsakemu udeležencu dialoga mora biti dovoljena možnost, da se izrazi/predstavi.

7. V dialogu ne sme biti področij, o katerih se že vnaprej ne strinjamo.
8. Proces dialoga se lahko zgodi samo med enakopravnimi udeleženci.
9. Dialog se lahko vzpostavi samo, ko obstaja vzajemno zaupanje.
10. Udeleženci dialoga morajo biti samokritični do svojih lastnih verskih izročil.
11. Udeleženci dialoga morajo poskušati razumeti, kako izročila drugih lahko celovito vplivajo tudi nanje.

Medverski in medideološki dialog po Swidlerju poteka na treh ravneh (311–314):

1. Na praktični ravni poteka dialog, ki hoče pomagati človečnosti.
2. Duševna raven je globlja raven, na njen poskušamo spoznati in občutiti partnerjevo vero oziroma ideologijo »od znotraj«.
3. Na razumski ravni v dialogu iščemo razumevanje in resnico.

## 5. Etika diskurza kot vodilo reševanja sporov

Če za tehniko vodenja dialoga vzamemo smernice Swidlerja in njegovih desetih zapovedi, pa lahko metodiko pristopa in vodenja dialoga skušamo najti v etiki diskurza oziroma etiki pogovora nemškega sociologa in filozofa Jürgena Habermasa (1990). Habermas v interakcijo družbenih subjektov skuša uvesti temelje in smernice poštenega in odprtega ter vsem subjektom dostopnega diskurza. Tranzicijski čas v Egiptu ni ustvarjal razmer in okoliščin za enakopraven in vseobsežen družbeni diskurz. Na eni strani tako vidimo nezmožnost političnih dejavnikov, doseči dogovor o sestavi in delovanju ustavodajne skupščine, ki je imela za nalogo, predložiti nove temelje kreiranja egiptovske ustave.<sup>2</sup> Na drugi strani pa so delo parlamenta ovirale sekularne stranke, saj parlament ni mogel doseči dogovora o družbeni in pravni percepciji vloge vere in vojske v državi. Za uspeh procesa tranzicije bi morala biti sam dialog in proces argumentacije vseobsežna in celovita.

V svojem delu *Moral Consciousness and Communicative Action* Habermas (1983) teorijo etike diskurza postavi ob bok Kantovemu kategoričnemu imperativu.<sup>3</sup> Tako kakor Kantova tudi Habermasova teorija etike diskurza uvaja načelo univerzalnosti, a obe teoriji se v nekaterih temeljnih pogledih razhajata. Tako Habermasova etika diskurza:

1. predvideva izpolnitev prvega pogoja sodelovanja v diskurzu vseh, ki se jih tematika neposredno dotika, in njihovo možnost argumentacije v procesu preizkusa veljavnosti norme;

<sup>2</sup> Ustavodajna skupščina, ki jo je Administrativno sodišče pozneje razveljavilo, je bila večinsko sestavljena iz vrst islamistov.

<sup>3</sup> »Delaj tako, da ti bo človeškost v tvoji osebi in v osebi vsakogar drugega vselej glavni namen, nikoli sredstvo.« (Kant 1977, 61) Ali v prvih dveh različicah, podobno kakor zgoraj: »Delaj le po tem vodilu, po katerem obenem hočeš, da postane splošni zakon!« (61)

2. spremeni individualno naravo Kantovega kategoričnega imperativa v kolektivno obliko imperativa, pri tem pa v svoji lastni vsebini izraža splošno voljo, ki jo povzdigne na nivo pravila argumentacije.

Habermasova moralna teorija izvira iz načela etike diskurza, a ga lahko dojemamo kot načelo argumentacije: temelji na domnevi, da so veljavne le tiste norme, ki jih kot veljavne sprejmejo ali bi jih lahko kot veljavne v praktični razpravi sprejeli vsi sodelujoči razpravljavci. Takšna praktična razprava ima namen v preizkusu veljavnosti hipotetičnih norm in ne v kreiranju opravičljivih norm. Habermasovo načelo etike diskurza zagotavlja, da je univerzalno načelo mogoče razlagati zgolj kot normativni del postopka diskurza in ne kot normativno vsebino argumentov.

## 6. Verski ekstremizem kot grožnja obstoja moderne islamske družbe

Pomanjkanje oziroma neobstoj političnega, medverskega in medideološkega dialoga pušča politično praznino za širjenje ekstremnih ideologij. Na žalost opažamo, da se v »realpolitiki« arabske družbe nemalokrat zaznajo Marxove besede: »Vera je opij ljudstva.« Islamska vera v nekaterih arabskih državah dobiva vse bolj oblike ideologije političnega delovanja in vse manj obliko božjega zakona. V tranzicijskem času se je Egipt tudi sam spopadal z radikalnimi pogledi nekaterih skrajnih islamskih skupin. Hans Küng pravi, da je v središču islama zakon (ponavadi ga prakticirajo teologi), ne pa teologija, tako da lahko rečemo (po poznejših paradigmah, ne pa po bistvu islama niti ne po njegovih zgodnjih paradigmah), da je islam, prvotno vera etike, postal »vera zakon«. Juhant (2009) dodaja, da »zakon tvori važen okvir, znotraj katerega se oblikuje življenje posameznika in skupnosti in tvori organsko kulturno in civilizacijsko celoto. Določa tudi dejavnost muslimana in torej njegove etično-religiozne držje. Težko je natančno izraziti, kaj je pravzaprav ta božanski zakon, ki ga je islamska duhovnost skušala vedno napajati z izvirstostjo Božjega, a igra vedno pomembno vlogo pri razumevanju vere.« (2009, 139)

Za razumevanje islamskega ekstremizma pa je treba obravnavati tudi pojem »džihada«. Za »džihad« kot gibalno širitve radikalne islamske ideologije sta pomembna predvsem dva dokumenta. Prvi je *Odsotna dolžnost (The Absent Duty)*, ki ga je v poznih sedemdesetih spisal Mohammed Abd al-Salam Faraj. V uvodu knjige Faraj<sup>4</sup> določa dva pojma, in to pojma »bližnji sovražnik« in »oddaljeni sovražnik«. Pri tem vzpostavi prioriteto vojaškega bojevanja, v ospredje pa postavi »bližnjega sovražnika«. Tako so po Faraju vse druge dolžnosti, tudi osvoboditev Jeruzalema, stranskega pomena. Najprej se je treba osredotočiti na boj zoper lokalne odpadnike. Omenjeni dokument postane tako operativni priročnik za džihadaska gibanja od osemdesetih do srede devetdesetih let prejšnjega stoletja. Farajevi knjigi desetletje pozneje sledi dokument, ki ga je v svetovno javnost posre-

<sup>4</sup> Mohammed Abd al-Salam Faraj je bil eden od glavnih akterjev v atentatu na egiptovskega predsednika Anwarja Sadata leta 1981.

dovala skupina Džihad iz Gornjega Egipta. Dokument *Neizogibnost spora (The Inevitability of Confrontation)* našteva štiri svete naloge, ki so izrazito verske narave (Gerges 2005, 44–45):

1. odstavek brezbožnega vladarja, ki je zapustil vero;
2. boj zoper katerokoli muslimansko skupnost, ki je zapustila islam;
3. ponovna vzpostavitev kalifata in kalifa kot vladarja;
4. osvoboditev domovine, osvoboditev zaprtih in širitev vere.

»Džihad« kot svetega oblika boja se najde tudi v temeljih delovanja teroristične mreže Al Kajda (*Al Qaeda*). Mnogi avtorji, med njimi tudi Hellmichova, vidijo ideologijo teroristične mreže *Al Qaeda* kot del globalnega salafističnega džihada. Za ta džihad Hellmichova verjame, da ni nič manj kakor svetovno gibanje za oživitev in ponovno vzpostavitev muslimanske slave v veliki islamski državi od Maroka do Filipinov. Ta džihad zastopa ideologijo »salafije« (*salafiyah*): temelji na ponovni vzpostavitvi avtentičnega islama, ki zagovarja strategijo nasilnega džihada. To, preneseno v današnji čas, pomeni poraz vseh zahodnih sil, ki preprečujejo vzpostavitev pristne islamske države. (2008, 115–116)

Raziskava Javierja Jordana in Luise Boix opisuje posebnosti delovanja teroristične mreže Al Kajda, ki ima lahko pogubne posledice za sožitje zahodnih družb. Ne glede na to, da je omenjena raziskava usmerjena na zahodne družbe, odprte za imigrantske tokove tudi iz arabskega sveta, pa so značilnosti delovanja Al Kajde še toliko bolj pereče in jih je še toliko težje zaznati v državah z večinsko muslimanskim prebivalstvom. Džihad Al Kajde tako zajema več prvin (2004, 2–5):

3. Ideologija, ki podpira Al Kajdo, presega vse državne in geografske meje. Ne izvira iz nacionalističnega ali etničnega izročila, temveč je zbir različnih prvin: muslimanskega izročila, radikalnih islamskih piscev, denimo Qutba in Faraja, osebnih razlag Osama Bin Ladna in drugih privržencev Al Kajde in posebnih zahtev posameznih skupin, delujočih v tej mreži. Te prvine tvorijo splošno ideologijo, naperjeno proti političnim sistemom, obenem pa je ideologija tako fleksibilna, da jo lahko sprejme kdorkoli, ne glede na državo ali etnično skupino izvora.
4. Decentralizirana struktura mreže omogoča že ustanovljenim terorističnim skupinam ali celicam pridružitve mreži Al Kajda. Skupine/celice, ki se ji želijo pridružiti in pridobiti njeno podporo, morajo imeti interes ter biti sposobne in učinkovite pri vodenju vojne. Prav zaradi te raznolikosti je mreža Al Kajde manj ranljiva, zniža se možnost natančne opredelitve vodstva, poviša pa se organizacijska zmogljivost širjenja mreže po svetu.
5. Teroristi se pri delovanju »zlijejo« s preostalo muslimansko skupnostjo. Strategija prikrita prave identitete članov mreže se je pokazala kot zagotovilo pri izvedbi terorističnih dejanj. Pod to krinko teroristična dejanja pripadnikov mreže Al Kajda spodkopavajo verodostojnost celotne muslimanske skupnosti.
6. Teroristična mreža Al Kajda je zelo aktivna pri pridobivanju novih članov. Pri tem sta ji v prid preprostost »jezika džihada«, ki pravi, da Zahod nasprotuje islamu,

zato je verska dolžnosti vsakega Muslimana, da se brani pred to agresijo, in vseobsežna medijska kampanja, ki daje vtis Al Kajde kot sile, zmožne zoperstaviti se tudi najmočnejšim vojaškim silam sveta.

7. Dejanja Al Kajde pomenijo vrsto terorizma, ki ima za posledico visoko stopnjo družbenega nemira. Namen terorističnih dejanj organizacije ni le medijska odzivnost ali splošni vpliv na družbo, temveč doseči čim višjo stopnjo žrtev. Al Kajda je ena od redkih organizacij, ki je za dosego svojih lastnih ciljev pripravljena uporabiti tudi orožje za množično uničevanje. Zaradi kompleksnosti mreže Al Kajde in verskih prvin v njenem delovanju zahodne civilizacije napačno predvidevajo, da je del njihove muslimanske populacije povezan z mrežo Al Kajda. To lahko vodi v porast vzajemnega nezaupanja s pogubnimi posledicami za celotno družbo.
8. Namen teroristične mreže Al Kajda je, doseči spopad kultur. Njena vizija je delitev sveta na dobro in na zlo po vseh verskih in kulturnih kategorijah. Ta delitev je boj pravih vernikov zoper Jude in kristjane, podpirajo pa jih (muslimanski) »hinavci« in »odpadniki«, ki vladajo muslimanskim državam. Multikulturno sožitje je za ideologijo Al Kajde nesprejemljivo. 3. Na razumski ravni v dialogu iščemo razumevanje in resnico.

## 7. Namesto sklepa

Politična nestabilnosti in odsotnost širokega družbenega dialoga na vseh ravneh še vedno pomenita grožnjo egiptovski družbi, da bo ta družba iz sedanje oblike avtoritarnega režima zdrsnila v objem mračnjaških radikalnih ideologij in verskega fanatizma obstoječih radikalnih gibanj in podpornikov samooklicanega islamskega kalifata.<sup>5</sup>

Politično in versko nasilje v Egiptu ne pojenja. Uničenje verskih objektov in nasilje nad pripadniki drugih verskih skupin postajata stalnica sedanjega časa. Razlogi za to pa nedvoumno tičijo tudi v obdobju neuspešno zastavljene politične tranzicije. Obdobje politične tranzicije od leta 2011 do leta 2013 je v bistvu zabrisalo identiteto te iste tranzicije. Tedanji politični dejavniki niso dojeli zgodovinske priložnosti in se v svojem delovanju na žalost niso zavedali svojih lastnih demokratičnih kapacitet in zmožnosti. Težave in razloge za neuspeh egiptovske tranzicije lahko tako strnemo v več dejavnikov:

### 1. Tranzicijski proces:

Tranzicijski proces v Egiptu je bil slabo načrtovan in je bil zgolj posledica stihijskega demokratičnega vala, ki je v Egipt pljusnil iz Tunizije. Opiral se je na generacijo mladim, ki niso imeli jasno opredeljenih in politično zgrajenih vizij demokratične tranzicije družbe. Šele v poznejši fazi so se mladim pri demonstracijah pridružili radikalni, reformistični protestniki in v neki določeni meri tudi deli egiptovske vojske.

<sup>5</sup> Kalifat – oblika islamske ureditve skupnosti/države na temeljih šeriatskega prava.

## 2. Delovanje političnih strank:

V sklopu opozicijskega bloka ni bilo vzpostavljeno medsebojno zaupanja. To zaupanje lahko izvira iz dejstva, da so poprejšnji egiptovski režimi Gamala Abdela Naserja, Anwarja Sadata ter Hosnija Mubaraka dovoljevali egiptovski družbi le omejeno politično delovanje in organiziranje institucij civilne družbe. Prav element razvoja civilne družbe pa je tisti dejavnik, ki prisili različne politične in družbene segmente k neizogibnemu političnemu dialogu in h kompromisom, ki kot posledica tega krepijo občutke medsebojnega družbenega in političnega zaupanja. Organiziranost civilne družbe deluje poučno tudi na splošno populacijo, saj jo usmerja k aktivnemu družbenemu udejstvovanju in k zavzemanju za skupne družbene cilje, to pa je eden od temeljev demokracije.

Medsebojno nezaupanje političnih dejavnikov v krogu tranzicijskih političnih struktur je privedlo do vse izrazitejšega medsebojnega političnega rivalstva. Na eni strani tako zasledimo rivalstvo med verskimi in sekularnimi gibanji in skupinami na osi MB – liberalci in verske manjšine. Na drugi strani pa je rivalstvo enako pomemben dejavnik v tako imenovanem »islamskem bloku«, v katerem nastopi razhod med ideološkimi cilji tranzicije MB in cilji salafističnih skupin. Te salafistične skupine težijo k uvedbi bolj striktnih in konservativnih islamskih družbenih pravil (prepoved alkohola, načelo bančništva, pravice žensk ipd.).

Demokratska in politična nezrelost tako politične opozicije kakor dela državnih organov (vrhovno ustavno sodišče), da sprejmejo rezultate demokratičnih volitev obeh domov parlamenta, v katerih je zmagala MB, kot izraz demokratične volje egiptovskega ljudstva.

Tako kakor odhajajoča struktura tudi politična opozicija ni pravilno in realno ocenila političnih, socialnih in ekonomskih težav egiptovske države. Ob pomanjkanju jasno opredeljenih in zastavljenih družbeno-socialnih in ekonomskih programov radikalne skupine demonstrantov in mladih je bil program MB, ki je dobila demokratični mandat vodenja države, preveč splošen in brez konkretnih praktičnih rešitev. Po volilni zmagi MB ni izpolnila obljub svojega lastnega socialnega programa, to pa je imelo za posledico preobrat predvsem v revnejšem delu volilnega telesa. Desetina državnih prihodkov Egipta temelji na dobičku od črpanja nafte, ki se v velikih količinah steka v državni proračun brez visokega nivoja družbene produktivnosti. Socialne zahteve družbe nimajo večjega vpliva na profit države, saj ta profit temelji na nafti in na izvozu nafte in ne na zbranih davkih. Nizka stopnja družbene produktivnosti in neobstoj močnega srednjega družbenega razreda, ki bi moral biti socialno neodvisen, sta lahko še dodatni faktor družbene nekoherentnosti. MB je imela priložnost, a ni storila ničesar, da bi spremenila odnos med državo in obstoječim notranjim ekonomskim trgovom.

## 3. Vojska in SCAF – način vodenja države:

Kljub začetni pozitivni percepciji pomena vojske v okviru egiptovske tranzicije je vojska v veliki meri ovirala tranzicijo. Ob izbruhu demonstracij je ljudstvo v primerjavi s policijo zaupalo vojski kot garantu avtoritete in napredka. Sčasoma pa se je to videnje spremenilo, ko sta se izrazila izjemna družbena moč in vpliv vojske

v državi. Vojska je bila v časih vseh vladarjev (edina prava) struktura državne moči, ki je bila v pomoč vladajočemu razredu pri uveljavljanju državnih politik. Vojska se med tranzicijo tako ni odrekla svoji moči, ampak je zgolj žrtvovala svojega poveljnika/predsednika. MB je po prevzemu oblasti, v strahu pred novim državnim udarom, vojaške privilegije le ohranila. Vojska kot institucija se ni zavzemala za demokratični napredek egiptovske družbe, ampak zgolj za ohranitev in krepitev svoje lastne moči.

Politični program in politična platforma, ki ju je v Egiptu ponudil vrhovni svet kot obliko dialoga, sta bila zastavljena preveč okvirno. Ustavna in druga zakonodajna reforma je bila obstruirana in se ni na vseh področjih dotaknila odprtih političnih vprašanj prehoda države iz sistema avtoritarnega režima v sistem demokratične vladavine. Prav tako ta ponujeni dialog ni vključil vseh družbenih slojev in političnih akterjev, ki so nastopali v procesu tranzicije.

#### 4. Vloga predsednika Egipta:

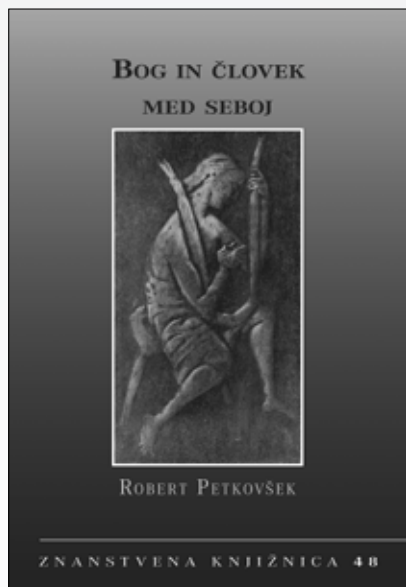
Ob prvih demokratičnih volitvah za predsednika Egipta je Muhamed Mursi izbral način in stil vodenja države, ki vodi v neposredno politično in osebno konfrontacijo s SCAF in z drugimi političnimi elementi egiptovske družbe. Predsednik Mursi v vsakem političnem nasprotovanju opozicijskih vrst vidi grožnjo demokratično izraženi volji ljudstva, ki je potrdila podporo MB, s tem pa še pogloblja razcep in medsebojno politično nezaupanje, ki pri sekularnih elementih družbe posredno le krepi vtis »islamizacije« države. Konfliktni stil vladanja predsednika Mursija ima za posledico ponovni vojaški poseg in njegovo odstavitev.

Na dlani je, da bodo skrajna islamistična gibanja tudi z dejanji ekstremnega nasilja poskušala storiti prav vse za propad multikulturnega in multietničnega Egipta. Egiptovska pot demokratičnega napredka je trnova in je vodila iz enega avtoritativnega sistema prek neuspeha tranzicije v sedanjo obliko še vedno represivnega režima vladanja. Politična nestabilnosti in odsotnost širokega družbenega dialoga na vseh ravneh še vedno pomenita eno temeljnih groženj egiptovski družbi, da iz sedanje oblike avtoritarnega režima zdrsne v še globlji objem mračnjaških radikalnih ideologij in verskega fanatizma obstoječih radikalnih gibanj in podpornikov samooklicanega islamskega kalifata. Egiptovska družba, ki je izkusila jarem avtoritarnega sistema, bo ob demokratičnem dialogu neizogibno doživela notranjo katarzo, ki bo vodila v procese demokratičnega prenosa oblasti. Mednarodna skupnost ji je pri tem dolžna stati ob strani in ji med tranzicij zagotoviti vso potrebno pomoč.



## Reference

- Bauman, Zygmunt.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Dahrendorf, Ralf.** 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Kalifornija: Stanford University Press.
- Durkheim, Emile.** 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Prev. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Esquith, Stephen L., ur.** 1996. *Political Dialogue: Theories and Practices*. Amsterdam, Atlanta GA: Rodopi B.V.
- Gerges, Fawaz. A.** 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen.** 1983. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Prev. Christian Lenhardt in Shierry W. Nicholsen. Cambridge: MIT Press.
- Hellmich, Christina.** 2008. Creating the Ideology of Al Qaeda: From Hypocrites to Salafi–Jihadists. *Studies in Conflict & Terrorism* 31, št. 2:111–124.
- Juhant, Janez.** 2009. *Etika I: na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Jordan, Javier, in Luisa Boix.** 2004. Al Qaeda and Western Islam. *Terrorism and Political Violence* 16, št. 1:1–17.
- Kant, Immanuel.** 1977. *Werke in zwölf Bänden*. Ur. Wilhelm Weischedel. Zv 7, *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Frankfurt Suhrkamp Verlag.
- Politička enciklopedija.** 1975. Ur. Milutin Srdić. Beograd: Savremena administracija.
- Ritzer, George.** 1992. *Contemporary Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Rousseau, Jean Jacques.** 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Swidler, Leonard.** 1983. Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue. *Journal of Dharma* 8, št. 3:311–315.



*Robert Petkovšek*

## **Bog in človek med seboj**

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

---

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

---

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1,185—199  
 UDK: 274-526  
 Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

*Andreja Benko*

## **Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen**

*Povzetek:* Največ sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi v Sloveniji je v Prekmurju; pomenijo pomembne prostorske elemente tudi v pokrajini. Prav Prekmurje je skozi čas aktivne protireformacije v 16. in v 17. stoletju ostajalo vztrajno in pretežno protestantsko, tudi zato, ker je pokrajina pripadala takratni ogrski monarhiji. V letu 2017 obeležujemo 500. obletnico protestnega pisma Martina Lutra nadškofu Albertu iz Mainza; Luter ga je odposlal dne 31. oktobra 1517, govori pa o prodaji odpustkov vernikom. K pismu je bilo priloženih tudi znanih 95 tez o kritiki takratne rimskokatoliške Cerkve. S tega stališča je potrebna bolj poglobljena misel o temeljih evangeličanske Cerkve, katere bistvo sledi reformatorski ideji Martina Lutra in drugih reformatorjev. Ker je evangeličanska Cerkev prav tako veja krščanstva, se predvsem v notranjosti sakralnih objektov in po simbolnih elementih razlikuje od rimskokatoliških cerkva. V članku so podrobneje izpostavljeni in obdelani najpomembnejši arhitekturni verski elementi v evangeličanskih sakralnih objektih in njihov simbolni pomen za vernike.

*Ključne besede:* protestantizem, evangeličanska Cerkev, sakralni objekt, križ, oltar, prižnica, oltarna slika, krstni kamen, Lutrova roža

*Abstract:* **Symbolic Elements of Evangelical Sacral Structures and Their Meaning**

Most sacral structures of the evangelical denomination in Slovenia are found in Prekmurje where they also represent important landmarks in the landscape. The region of Prekmurje remained predominantly protestant throughout the time of active Counter-Reformation in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries in part because the region belonged to the Hungarian monarchy. In 2017 we are commemorating 500 years since Luther's protest letter to archbishop Albert of Mainz, sent on the 31<sup>st</sup> of October 1517, regarding the sale of indulgences for sins. 95 theses criticizing the Roman-Catholic religion were enclosed. From this standpoint more profound contemplation about the basics and essence of the evangelical faith, the essence of which follows the reform idea of Martin Luther and other reformers, is needed. Although the evangelical faith is also a Christian religion, the interior of sacral structures and symbolic elements differ from Catholic churches. In this article, we focus on and discuss the most important religious elements in evangelical sacral structures and their symbolic meaning for believers.

*Key words:* Protestantism, Protestant (Lutheran) Church, sacral objects, cross, altar, pulpit, altar painting, baptism stone, Luther's rose

## 1. Uvod

---

Ob 500-letnici protestantizma se je izkazala kot nujna predstavitev analize evangeličanskih sakralnih objektov v Sloveniji. Najmočnejša, še vedno aktivna evangeličanska skupnost je na območju Prekmurja, kjer stoji 11 od skupaj 14 evangeličanskih sakralnih objektov v Sloveniji, to pa je tudi posledica dejstva, da je Prekmurje pripadalo območju ogrske monarhije (drugače od preostalega takratnega slovenskega ozemlja, ki je sodilo pod avstrijsko monarhijo). Poleg tega je ob tem častitljivem jubileju potrebna splošna seznanitev tudi z verskimi elementi, ki dominirajo v vseh omenjenih sakralnih objektih.

Sakralni objekti so že v času velikih civilizacij veljali za presežke tedanjih gradenj in arhitekturnih mojstrov. Zanje so uporabljali boljše, kvalitetnejše materiale, zato so se skozi čas bolje ohranili. Na podlagi teh monumentalnih zgledov lahko trdimo, da so se graditelji mnogo bolj premišljeno posvečali načrtovanju pomembnejših objektov, saj so upoštevali in vključevali različne dejavnike ter iskali najprimernejše elemente in razmerja.

Objekti, posvečeni božanstvom in ljudem, ki so jih častili kot namestnike bogov na zemlji, so izstopali, saj sta takratna miselnost in prepričanje od ljudi zahtevala, da se sakralni objekt že v temelju, na daleč razlikuje od bivališč navadnih ljudi. Presežke so najbolj preprosto izkazovali z velikostjo objekta, s tem pa so poudarili, da je objekt posvečen nekomu višjemu, enako tudi z obstojnejšimi materiali in z bolj premišljeno strukturo, to je dokazovalo, da je objekt posvečen Večnemu. Temu sledimo še danes, zato so ti objekti še danes dominante tako v prostoru kakor v arhitekturi. Izjema, ki potrjuje pravilo, se je našla v letu 2016, ko se je izkazalo, da je ljubljanska džamija (kot verski objekt) nižja od hotelsko-poslovnega objekta (simbolike tega ne smemo prezreti, saj izraža našo trenutno usmerjenost k minljivemu, bolj kakor k večnemu).

Skozi čas so se tako izoblikovale »smernice«, ki naj bi jim sakralni objekti sledili; predpisani so bili verski elementi, ki se razlikujejo glede na vero, pa tudi glede na politično naklonjenost.

Arhitektura evangeličanskih sakralnih objektov je bila v preteklosti – iz različnih vzrokov, tudi v primerjavi z večinsko rimskokatoliško Cerkvijo – skromna in preprosta. Evangeličani že na podlagi verskega prepričanja sledijo preprostejši cerkvi. Tako so se evangeličanski sakralni objekti bolj kakor k oddaljenemu Bogu, v izstopanju in privzdigovanju iz okolja in od vernikov, obračali k ljudem. Evangeličani so gradili preproste objekte iz avtohtonih materialov in s tipiko okolja, to pa je objekt (v nasprotju z rimskokatoliškim poudarjanjem) asimiliralo v okolje. Dodatni razlogi za tovrstno gradnjo pa so predvsem posledica takrat veljavnih zakonov, omejitev, prepovedi in preganjanja oziroma omejevanja evangeličanske Cerkve in njihovih vernikov.

## 2. Metoda dela

---

Raziskovalna tema članka je zahtevala multidisciplinarni pristop, saj je članek namenjen tudi širši družbi, ki naj se seznanijo z osnovami arhitekturne dediščine evan-

geličanske skupnosti v Sloveniji. Za raziskavo je bila uporabljena v uvodnem delu analitična metoda dela, ki je bila podkrepljena s historičnim, s psihološkim in z arhitekturnim raziskovanjem. V sklepnem delu prevladuje metoda sinteze na podlagi analiziranih dosegljivih virov.

### **3. Zgodovinsko ozadje protestantizma v Prekmurju**

---

Evangelikičani so se med reformacijo, predvsem pa v protireformaciji, spopadali s podobnimi težavami, kakor se je zgodnje krščanstvo v prvih stoletjih obstoja, ko so se kristjani skrivaj zbirali po zasebnih hišah in katakombah (preganjanje zgodnjega krščanstva je prenehalo z milanskim tolerančnim odlokom cesarja Konstantina, ki je omogočil kristjanom gradnjo stavb, namenjenih zbiranju vernikov za opravljanje bogoslužja).

Med reformacijo so nekatere katoliške cerkve prevzeli protestanti (večinoma evangelikičani augsburške verske izpovedi) tudi na področju Slovenije (v Prekmurju: cerkev v Martjancih, cerkev v Tišini, cerkvi v Sv. Juriju, na Pertoči ...). Na širjenje reformacijskega gibanja na tem območju so vplivala tudi nasprotja in boji med Turki in Habsburžani. Poleg tega so pozneje Ogrji kot nasprotniki katoliških Habsburžanov s sprejemanjem reformacije pomenili protiutež absolutistični habsburški drži in priložnost za dosego večje avtonomije, zato so takšna prizadevanja navzoča na tem prostoru vse do razpada Avstro-Ogrske leta 1918. (Ružič 2007, 7)

Zaradi navedenih dejstev je evangelikičanska Cerkev protireformacijo najbolje preživela v Prekmurju, ki je bila pod ogrskim upravljanjem. Na tem področju so si protestanti pridobili več pravic, čeprav so bile bolj na papirju kakor v dejanski rabi. Na območju Prekmurja so mnogi, še danes znani izobraženci in znanstveniki (npr. Johannes Kepler leta 1598 v dvorcu Nadasdyjev na Petanjcih) našli zaščitnike. (Hari 1999, 23) Ker pa so bili evangelikičani preganjani tudi v Prekmurju in so med aktivno protireformacijo v 16. in v 17. stoletju mnogi prej omenjeni sakralni objekti ponovno prešli pod rimskokatoliško upravo, so verniki ob večjih evangelikičanskih praznikih romali v dva kraja na območju Madžarske: v Surd (slovensko Šurd) v županiji Somogy in v Nemescsó (slovensko Čobin) v Železni županiji.

### **4. Verski objekti evangelikičanske Cerkve**

---

Kot prelomno obdobje za evangelikičane in kot konec protireformacije lahko označimo dan, ko je Jožef II. prevzel oblast od svoje matere Marije Terezije, ki je veljala za ostro nasprotnico vseh nekatoličanov. Jožef II. je bil razsvetljeni absolutist, zato je kmalu izdal več tolerančnih patentov (med letoma 1781 in 1785). Za ohranitev protestantizma je bil najpomembnejši prvi tolerančni patent iz leta 1781, po katerem je bila nekatoliškimi podanikom dovoljena gradnja molilnic in šol. Kot najmanjšo samostojno enoto evangelikičanske cerkvene skupnosti je uvedel cerkveno občino. Za odcepitev in ustanovitev nove cerkvene občine je bilo treba po

tolerančnem patentu Jožefa II. urediti nekaj bistvenih določil. Najpomembnejše je bilo zadostno število vernikov, prav tako pa so morali imeti zagotovljen prostor za gradnjo molilnice in zagotovljena finančna sredstva za gradnjo in financiranje cerkvene občine. Prva evangeličanska bogoslužja so opravljali v objektih, v katerih je bilo pri obredu lahko več ljudi (npr. skednji). Šele ko je bilo zbranih zadosti sredstev in materiala in so bili pripravljene načrti, so objekt začeli graditi. (Vinkler 2011)

Pri tem je potrebna opredelitev terminov: »molilnica« in »cerkev«. Takratna prevladujoča veroizpoved je bila katoliška, ki je morala po tolerančnem patentu obdržati prednost javne verske izpovedi. Če povzamemo najpomembnejše iz tolerančnega patenta Jožefa II., ki je dovolil evangeličanski Cerkvi osebno izpoved, so se morali vsi drugi verski objekti različnih veroizpovedi, ki se jim je dovolilo opravljanje verskih obredov, bistveno (predvsem vizualno) ločiti od sakralnih objektov rimskokatoliške Cerkve. Objekti niso smeli povzemati podobe rimskokatoliških cerkva, ki so bile dominante v prostoru, ampak so bili bolj podobni večjim stanovanjskim oziroma gospodarskim poslopjem. Iz tega sklepamo, da je molilnica manjši objekt ali stavba, namenjena opravljanju skupnih molitev in verskih obredov, vendar pa je v hierarhičnem odnosu do cerkve manj vredna. Tako se je izrecno zapovedalo, da pri nekatoliških verskih objektih ne sme biti nikakršnih zvonov, kot posledica tega tudi ne zvonjenja, nobenih stolpov in očitnega vhoda s ceste, kakor je to značilno za cerkev, lahko pa so si verniki prosto zgradili molilnico s tistim gradivom, kakor so želeli. Za rimskokatoliško cerkev značilne zvonike oziroma stolpe so lahko molilnice drugih veroizpovedi začele prizidavati šele po letu 1791, ko je bilo to zakonsko dovoljeno (ponovno po aktivni protireformaciji). Vendar pa so vasi stolpe pogosto že imele v obliki samostojnih lesenih zvonikov, nevezanih na sakralni objekt. Panonski leseni zvonik ima predvidoma izvor v protestantizmu, čeprav ga kar nekaj stoletij niso smeli postavljati. Zato so ti zvoniki oznanjali čas, nevarnosti, pa tudi informacije. Njihova posebnost je, da stojijo vedno samostojno, na zasebni zemlji, da ga upravljajo laiki, a je, sociološko gledano, namenjen celotni skupnosti. (Juvanec in Benko 2016, 87) Zato je zvonik v ideji reformacije v Sloveniji predvsem profana arhitektura in skupna, srenjska last.

Revolucija leta 1848 je z ustavno pravico do svobodne veroizpovedi in vesti mnogim veroizpovedim (tudi tistim, ki so bile zaradi prevlade rimskokatoliške Cerkve prepovedane ali jih je omejevalo mnogo zakonov) prinesla večjo svobodo. Ustava iz leta 1849 je namreč vsaki verski skupnosti, ki jo je država priznavala, prinesla pravico do svoje lastne organiziranosti in svobodnega upravljanja svojih zadev. Evangeličanska veroizpoved se je tako izenačila s katoliško. Zagotovljena ji je bila svoboda vere in vesti, dovoljeno javno bogoslužje in vpeljana pravica do premoženja. Leta 1861 je s tako imenovanim februarским patentom država umaknila nadzor nad religijo, s tem pa tudi nad protestanti. Vključno z drugimi verskimi manjšinami so tudi protestanti dobili nadaljnje svoboščine pri opravljanju verskih obredov. Mnoge tolerančne molilnice so se prezidale in po vzoru katoliških cerkva dobile bolj ali manj podobo, kakršno imajo objekti rimskokatoliške veroizpovedi. Arhitektura je namreč oblikovanje prostora. Najbolj je navezana na konstrukcijo, na uporabo in na vidnost. (Juvanec 2015, 751)

Po uradni objavi tolerančnega patenta so evangeličani v različnih večjih prekmurskih naseljih takoj začeli uradno potrebne korake za gradnjo molilnic. Za odcepitev in ustanovitev nove cerkvene občine je bilo po tolerančnem patentu Jožefa II. treba imeti urejenih nekaj bistvenih določil. Cerkev kot najmanjša samostojna enota evangeličanske cerkvene skupnosti je lahko obsegala različno veliko območje. Najpomembnejše določilo je bilo zadostno število vernikov (najmanj 100 družin evangeličanske vere), prav tako pa so morali imeti zagotovljen prostor za gradnjo molilnice in zagotovljena finančna sredstva za gradnjo in financiranje cerkvene občine. (Benko 2012, 37) Med prvimi na novo organiziranimi cerkvenimi občinami so bili Puconci, Križevci in Hodoš, občine, vse ustanovljene leta 1783 (2011, 50).

#### 4.1 Značilnosti evangeličanskih sakralnih objektov

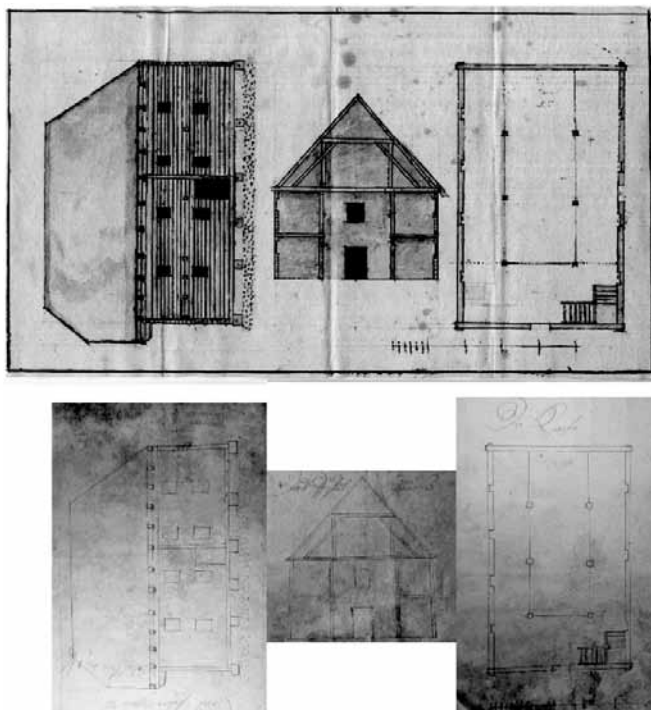
Z raziskovalnega vidika je najbolj zanimiva in najpomembnejša prvotna kultura zidave evangeličanskih sakralnih objektov, saj kaže osnovna načela evangeličanske Cerkve, tudi tista načela, zaradi katerih se je ta Cerkev odcepila od rimskokatoliške Cerkve. Začetnih – lesenih – evangeličanskih molilnic v Sloveniji ni več. Kakor že omenjeno, so ohranjene molilnice močno prezidane in so prevzele videz katoliških cerkva. S tega stališča je pomemben originalni dokument, ki ga hranijo na sedežu bodonske cerkvene občine, prva kronika evangeličanske cerkvene občine Bodonci, iz leta 1792, v kateri so ohranjeni tudi prerisi prve molilnice v občini. Originalne načrte hranijo v arhivu v Zalaegerszegu na Madžarskem (slika 1 – kombinacija načrtov in skic). Prerisi načrtov so delo takratnega »fararja« (župnika) za evidenco. (Sedar 2011)

Prva molilnica v Bodoncih je bila stavba, zgrajena iz lesa in krita s slamo; močno je spominjala na nekoliko večjo stanovanjsko hišo. Molilnica je bila obzidana z



**Slika 1:** Zunanost (zgoraj) in notranost (spodaj) cerkve v kraju Nemescsó, ki je predvsem v notranosti še ena redkih originalno zasnovanih evangeličanskih molilnic (avtor Borut Juvanec).

opeko že leta 1800. Tako se je ohranila le lesena notranost, z zunanje strani pa so jo zaščitili pred vremenskimi vplivi in termično izolirali. Danes lahko te poteze zasledimo le še v madžarski evangeličanski cerkvi v kraju Nemescsó (slika 2), ki je v največji meri ohranjena predvsem v notranosti. Kakor omenjena bodonska molilnica, je bila tudi ta v preteklosti obzidana.



**Slika 2:** Zgoraj: skenirani načrti bodonske molilnice, spodaj: fararjevi perisi iz prve bodonske kronike iz leta 1792.

Danes sakralne objekte krščanske veroizpovedi, ki sledijo točno določenim zakonitostim, imenujemo cerkve. Evangeličanski sakralni objekti so sčasoma, tako na Slovenskem kakor v preostalem evropskem prostoru (Nemčija, Avstrija, Madžarska), povzeli zunanjo obliko rimskokatoliških objektov. Prav tako se sakralni objekti po vzoru katoliške vere imenujejo cerkve oziroma templji. S tega vidika lahko še največ razlik najdemo v notranjosti objekta – tu se kažejo kot arhitekturni elementi (npr. galerije v U obliki) in kot verski simboli oziroma verski elementi, ki jih obravnavamo v nadaljevanju članka.

Vsak verski objekt ima svoje verske elemente, ki notranjost objekta spremenijo v sakralni prostor. Z ločitvijo od rimskokatoliške Cerkve je luteranstvo tako v liturgijo kakor v zasnovo objekta vneslo nekatere spremembe, ki izvirajo iz kritike takratne rimskokatoliške Cerkve. Tako so dali poudarek tudi drugim vrednotam in elementom v objektu in v veri. Pomembno je omeniti, da protestantizem luteranske smeri ni nasprotoval upodabljanju umetnosti, kakor je bilo v preteklosti, tudi strokovna javnost ne, velikokrat je to narobe razumljeno, je pa izrecno nastopal zoper čaščenje svetih podob in zoper prepričanje, da se s plačevanjem gradnje cerkva in z naročanjem cerkvenih podob more zaslužiti oziroma kupiti zveličanje. (Menoni Muršič 2015)

Čeprav obstajajo med različnimi protestantskimi veroizpovedmi mnoge razlike, jim je skupno to, da drugače od pravoslavnih in katoliških obredov na oltarju ne



opravljajo maše v smislu zgodnjekrščanske daritve, ampak sta v ospredju branje in razlaga Svetega pisma. Prostor nima vsebinskega središča, ampak so elementi, ki so zaradi svoje uporabne funkcije potrebni za obred, razporejeni na dvignjenem podestu, ki omogoča dobro vidljivost in slušnost vernikom. Za evangeličansko cerkev značilni verski elementi so: oblika sakralnega objekta, oltar, prižnica, oltarna slika, križ, krstni kamen in Lutrova roža oziroma Lutrov emblem.

## 4.2 Verski elementi v evangeličanskih sakralnih objektih

### 4.2.1 Tloris

Razmerje objektov je pogosto za obiskovalce nepomembno, spregledano, čeprav ga zaznajo. Arhitekti pri svojem snovanju zanj pogosto izbirajo jasna razmerja. Pri zasnovi starih sakralnih objektov je bilo najpogosteje uporabljano razmerje zlatega reza (*sectio divina*), saj pooseblja naravno razmerje. Zlati rez velja za najlepši in najbolj skladen odnos dveh različnih količin. To je matematični pojem, kompozicijski zakon, pri katerem je manjši del proti večjemu v istem razmerju kakor večji del proti celoti. V izračunih je to razmerje vedno  $1 : 1,618$ . Juvanec (2009, 196) razmerje zlatega reza utemeljuje takole: »Človek kot del narave je prav tako zgrajen v tem razmerju in prav zato je od začetkov pa vse do današnjega časa uporabljal zlati rez v svojih delih. Zlati rez je neskončno razmerje dveh stranic, pri čemer je krajša stranica v razmerju do daljše, kot daljša vsoti obeh ( $a : b = b : c$ , če je  $c = a + b$ ).«

Prav galerija zagotavlja večjo izkoriščenost notranjega sakralnega prostora v dveh etažah. Pri rimskokatoliških cerkvah je najpogostejša oblika višinskega izkoristka prostora z balkonom po krajši stranici, to je najpogosteje namenjeno orglam in pevcem.

Drugače od te razporeditve lahko vzporednico z evangeličanskimi galerijami v sakralnih objektih povežemo z galerijami oziroma balkoni v judovskih sinagogah. V obeh primerih so galerije v obliki črke U namenjene vernikom in boljšemu izkoristku sakralnega prostora v objektu. To lahko potrdimo na podlagi prejšnjega podatka o obliki in zasnovi verskih objektov iz tolerančnega patenta, iz katerega sledi, da sakralni objekti niso smeli povzemati videza rimskokatoliških cerkva in so bili zato manjši, a bolj izkoriščeni.

### 4.2.2 Oltar

V evangeličanski cerkvi je oltar poseben, mizi podoben predmet, pri katerem duhovnik opravlja obred oziroma božjo službo, ki je najpomembnejši del besednega bogoslužja (ob cerkvenih praznikih in v nekaterih delih cerkvenega leta lahko tudi besedno bogoslužje z delitvijo evharistije, svete večerje).

V preteklosti so bili oltarji in s tem tudi duhovniki najpogosteje orientirani proti vzhodu, proti vstajenju, v sodobnem času pa so vse bolj orientirani proti zahodu. Od krščanskih Cerkev le še pravoslavni duhovniki ostajajo skoraj izključno orientirani na vzhod. Vedeti moramo, da je bil duhovnik evangeličanske Cerkve že od začetka (od leta 1521) pogosto obrnjen proti vernikom, saj je zanj bistvo vere ob-



**Slika 3:** Zgled oltarja v evangeličanski cerkvi v Murski Soboti.

čestvo. Vendar dandanes pogosto predvsem lokacija cerkve in arhitekturna zasnova objekta opredeljujeta notranjost cerkve in s tem tudi orientiranost oltarja.

Orientiranost oltarja in duhovnika je od začetka evangeličanske cerkve odvisna tudi od tega, da je duhovnik opravljal bogoslužje v vernikom domačem jeziku. V rimskokatoliški Cerkvi se je preobrat v smeri izvajanja obreda zgodil šele po drugem vatikanskem koncilu, ki se je končal leta 1965. Od takrat dalje je duhovnik, ki opravlja obred, navadno obrnjen proti zahodu, obenem pa, tudi v rimskokatoliški cerkvi, večinoma mašuje v verniku dojemljivem jeziku – ne več v latinščini.

#### **4.2.3 Prižnica**

Tako imenovana božja beseda v glasu fararja mora biti v evangeličanski cerkvi vidna in slišna vsem, ki so navzoči. Prav zato se je, ločeno od oltarja, izoblikoval še drugi značilni element in simbol v evangeličanski cerkvi – prižnica. Prižnico evangeličani uporabljajo še danes, medtem ko so jo rimskokatoliški duhovniki v glavnem opustili in pridigajo le še ob ambonu, prižnica pa je samo še estetsko-zgodovinski ornament.

V evangeličanskih cerkvah imajo prižnice obliko mize, na kateri je Sveto pismo, prevedeno v jezik okolja, ali pa so pomaknjene v sredino glavnega oltarja oziroma nad glavni oltar in tako simbolizirajo središčno vlogo oznanjevanja. Pogosto so oblikovane privzdignjeno, v obliki manjšega balkona (lesenega, polkrožnega), do



**Slika 4:** Zgled prižnice iz evangeličanskega sakralnega objekta v Bodoncih. Spodaj je oltar z oltarno sliko, prižnica se dviga za njim in je na višini galerije.

katerega se dostopa prek samostojnih stopnic v objektu. Takšne prižnice so pri evangeličanih najbolj pogoste, saj poudarjajo, da je božja beseda nad nami.

#### 4.2.4 Oltarna slika

Oltarna slika je umetniško delo, ki ima tudi pri restavracijah poseben pomen. Pogosto je del oltarja – vdelana je vanj ali pa je prosta in uokvirjena.

V evangeličanskih cerkvah je oltarna slika (dosledna upodobitev kakega dogodka iz Jezusovega življenja) skorajda obvezna, saj daje »sveti podpis« celotnemu cerkvenemu prostoru in je tudi del dekoracije drugače precej asketsko zasnovanega sakralnega prostora. V rimskokatoliških cerkvah nam oltarna slika razkrije svetnika, ki je zavetnik posamezne cerkve, v evangeličanski pa svetnikov ne priznavajo. Posameznik namreč moli neposredno k Bogu, ki je izražen v Trojstvu – v Očetu, v Sinu in v Svetemu Duhu, in ne k svetnikom. Svetniki so zgolj vzor asketskega, kontemplativnega življenja. Luter je vernikom naročal, naj ne častijo podob, hkrati pa je svetoval slikarjem, naj upodobitvam dajo pravo vsebino – da bodo slike didaktični pripomoček. Umetnost je presojal kot teolog in ne kot esteta, zato jo je imel za podrejeno teologiji in ji kot takšni ni puščal svobode, temveč je morala vsebinsko slediti evangeliju. (Menoni Muršič 2015, 334)



**Slika 5:** Zgled oltarne slike nad oltarjem v Murski Soboti. Motivika murskosoboške oltarne slike je snemanje Jezusa s križa, avtor pa Jenő Bory. To je tudi primer nikoli dokončane umetnosti, saj je avtor slike pred dokončanjem umrl – to se vidi predvsem na naslikani roki.

#### 4.2.5 Križ

Križ je eden od temeljnih simbolov, ki obstajajo iz najstarejših časov; poleg kroga, kvadrata in središča. Povezan je z drugimi tremi: v sečišču dveh premic se ujema s središčem in ga odpira navzven, sodi v krog, ki ga deli na štiri segmente. (Chevalier in Gheerbrant 1993, 409)

Najde se pri vseh kulturah in ljudstvih. To je splošni simbol svetovnih dimenzij, strani neba in orientacije v vseh pogledih: postal je simbol zemlje, sveta in veselja nasploh. Križ kot simbol sveta poudarja sintetični, kompleksni vidik stvarnosti, v kateri se prepletajo in sekajo pomembne dimenzije, ravnine in silnice.

V prvih treh stoletjih krščanstva se križ ni uveljavil kot simbol nove vere, saj je v tem času zbuhal premočne negativne asociacije – križ je bil za ljudi tistega časa v prvi vrsti orodje mučenja, ponižanja in smrti. Prvič je nastopil v drugačni konotaciji leta 312, ko je Konstantin Véliki pred bitko pri Milvijskem mostu doživel videnje križa in zaslišal glas, ki mu je zatrjeval: »V tem znamenjem boš zmagal.« Že leta 313 je objavil in krščanstvu podelil svobodo delovanja. Po tem dogodku se je križanje kot oblika mučenja postopno opustilo in križ je postal najpomembnejši in najbolj prepoznaven simbol krščanske vere; iz znaka ponižanja in smrti je postal simbol Jezusovega vstajenja, večnega življenja in slave – Boga. Upodabljati so



**Slika 6:** *Krstni kamen iz cerkve v Puconcih.*

ga začeli na različnih predmetih, pozneje so ga uporabljali tudi za osnovni tloris cerkva in kot znak moči in oblasti Cerkve.

Simbolna razlaga križa je zanimiva. V križu se skrivajo razsežnosti sveta (horizontalni del) in duhovne, nadsvetne razsežnosti (vertikalni del). Križ tako simbolizira prepletanje, povezovanje in spajanje; simbolizira stvari, ki so neuničljive in se transformirajo; zato nastopa kot eden od najpomembnejših simbolov življenjskega mističnega vstajenja, transcendence, odrešenja in večnosti, nesmrtnosti. (Musek 1990, 197)

Motiv, ki ga vidimo na oltarju evangeličanskih sakralnih objektov, je križ in ne razpelo (križ z Jezusovo podobo), kakor je to značilno za katoliške cerkve. Tako v evangeličanski cerkvi s simbolom križa častijo Kristusovo vstajenje po smrti in ne, kakor bi lahko to napačno interpretirali: podlago za njegovo smrt.

#### **4.2.6 Krstni kamen**

Evangeličani s katoliki nimajo enotnega pogleda na zakramente. Od katoliških sedmih zakramentov priznavajo le dva, sveti krst in sveto večerjo. Druge katoliške zakramente/obrede pa razumejo zgolj kot simbolna dejanja.

Krstni kamen je kamnit element (pogosto iz marmorja), ki je pozicioniran v prostoru tako, da je dobro viden vsem vernikom. Krstni kamen je namreč eden od simbolov, ustrežajočih obredu očiščevanja, prehoda in poti, ki vodi v višji svet.



**Slika 7:** *Lutrova roža, ki je bila primarno Lutrov pečat. Lahko se najde v različnih likovnih variacijah.*

Oblikovan je tako, da se voda, s katero je otrok ali odrasla oseba krščena, steka v lijakasti del krstnega kamna, ki vodo zadrži, da pozneje odteče. Dodajmo, da nekatera druga verstva, starejša in mlajša od krščanstva, namesto krstnega kamna uporabljajo reke, jezera ali morje.

#### **4.2.7 Lutrova roža**

Lutrova roža, znana tudi kot Lutrov pečat ali Lutrov emblem, je simbol evangeličanske Cerkve oziroma luteranstva. Lutrovo heraldično znamenje je kot prepoznavni simbol za luteranstvo znano od leta 1519 dalje, ko je Wolfgang Stockel v Leipzigu objavil Lutrovo pridigo *Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloss am Tag Petri und Pauli im 19. Jahr* (Pridiga, pridigana v Leipzigu na dan Petra in Pavla v 19. letu [1519]) z naslovnim lesorezom, ki prikazuje Lutrovo podobo, obdano z napisom in z grbom z Lutrovo rožo. (Menoni Muršič 2008)

Njen pomen in simboliko je pojasnil kar sam Martin Luter v pismu Spenglerju leta 1520; v njem mu je razložil, zakaj je njegov osebni pečat postal tudi simbol njegove teologije. Črni križ je v sredini srca, ki mora ohraniti naravno barvo; tako nas vsakokrat opomni, da nas je vera v Križanega rešila. Čeprav je križ črne barve, barve, ki povzroča bolečino, ohranja srce v naravni barvi in nas zato ohranja žive. Srce stoji v sredini bele vrtnice, saj je bela barva barva duše in angelov. Okrog nje je zlati krog, ki pove, da so nebesa večna in brezmejna, zlata pa je barva bogastva. (Luther's Seal 2005)

## 5. Diskusija

---

V prispevku se osredotočamo na verske/simbolne vidne elemente v evangeličanskih objektih, ki izražajo tudi globlji pomen, saj je simbolno dojetje sveta človekova značilnost že od vsega začetka. Grški glagol *symbolleîn* pomeni »dati skupaj« oziroma povezati. Simbol je torej namig, ki nas vodi k smislu, širšemu od samega znaka te vsebine, sestavlja pa s to vsebino celoto.

Mnogi pomembni filozofi so človeka opredelili kot *animal symbolicum*, kot žival, zmožno uporabljati simbole in znake. Svoj položaj v svetu uresničuje tako, da si s simboli nenehno gradi model stvarnosti, po katerem se ravna in s katerim preverja stvarnost (spet s simboli). Pogled v pomensko strukturo simbolov nam razkrije, da simboli določajo praktično vse pomembne kulturne in sploh človeške vrednote, saj so tudi označevalci temeljnih vrednot. Prav ta funkcija simbolov, ki je bila v preteklosti izrazitejša, se poglobljeno razkriva v vsebinski analizi simbolike. Velik del simbolike je individualen. Že samo sprejemanje in dojetje univerzalnih in kulturnih simbolov je nujno individualizirano. Spreminja se od posameznika do posameznika. (Musek 1990, 197)

Simbol poseebja razmerje ali premično celoto razmerij med več pojmi; logika simbolov pa je izpeljava teh razmerij. S tem se pokažejo kompleksnost in težave problema, kajti izhodišča teh razmerij je treba iskati v različnih smereh. Ljudje so ves čas čutili težnjo po označevanju in izražanju višjih principov. In prav to je morda eden od izvorov simbolike. Po tem pojmovanju naj bi se simboli uporabljali predvsem za tolmačenje skrivnostnega, vsega tistega, česar si človek ne more preprosto razložiti, po drugi strani pa to skrivnostno usodno obvladuje njegovo življenje in določa njegovo omejenost. Simbolika naj bi bila torej v bistvu predvsem sredstvo za izražanje svetega, sakralnega – za razlikovanje med sakralnim in nesakralnim, med svetim in posvetnim. Simbol je kazalec, ki kaže na neko resnico, samo po sebi preveliko, da bi bila lahko izražena z besedami in v ideji.

Simboli so časovno in prostorsko določeni in marsikaj, kar je bilo nekoč polno simbolične moči, je postalo brez pomena in zahteva nove interpretacije. To velja tudi za orientacijo cerkve proti vzhodu, za centralno ali dolžinsko stavbo, za položaj zvonika in oltarja. Staro znanje o tej simboliki je v novih predlogih za arhitekturo v glavnem izgubilo sporočilnost in ne nagovarja več. Simboli morajo ustvarjati sami sebe in sakralna stavba naj bo simbol tega, čemur je dejansko namenjena. (Kropej 1999, 23) Ker pri evangeličanski veroizpovedi poudarjajo preprostost objektov in materialov in odklanjajo bogatenje Cerkve na račun vernikov, ima teh šest izpostavljenih elementov – poleg tlorisa objekta, ki je različen od objekta do objekta – poseben pomen. Vsak od teh elementov ima za vernike globlji, simbolni pomen.

## 6. Sklep

---

Reformacija in z njo protestantsko gibanje sta v evropskem prostoru pustila velik pečat na področju vere, pisane besede in narodnega zavedanja. V tem se ne raz-

likuje niti Slovenija, kjer so bili z reformacijo postavljeni temelji kulturnemu oza-veščanju, razvoju in napredku slovenskega ljudstva. V Sloveniji je protestantsko gibanje cvetelo predvsem na področju Prekmurja: tu je protestante ščitilo tudi plemstvo, njihove sadove pa so želi po vsej Sloveniji in v Evropi. Protestantizem je ponovno ocenil in na novo vzpostavil odnos med Bogom in človekom, tako da ga je spustil na realnejša, dostopnejša tla in ga s tem približal širšim množicam. Spomnil je na izvor krščanstva in na Jezusove misli, ki se razkrivajo v skromnosti, a vključujejo vso resnico veličine – občestva in božje milosti, ki nam je dana. Človeka je spet približal Bogu, saj je njegova beseda iz nerazumljive latinščine prevedena v njegov lastni jezik. Zagotovo je vpeljava domačega jezika v evangeličansko Cerkev in pozneje še v večinsko Cerkev simbolično spremenila tudi Slovence in je zato dediščina protestantstva neprecenljiva. Po temnih turških časih je spet prinesla luč.

S tega stališča je bilo nujno, izpostaviti arhitekturne simbolne elemente, navzoč e v vseh objektih evangeličanske Cerkve v povezavi s sakralnimi objekti rimskokatoliške Cerkve, ki so pomenili osnovni koncept za arhitekturno zasnovo tudi evangeličanskih objektov. Izpostavljeni elementi evangeličanskih cerkva pa so v prikazanih objektih mnogo bolj jasno izraženi in opazni, saj je notranji prostor očiščen poslikav, obstaja le en sam glavni oltar, drugače od cerkva rimskokatoliške cerkve, v kateri so pogosti tudi stranski oltarji.

»Na začetku je bila Beseda« (Jn 1,1) je vodilna misel protestantskega jubilejnega leta 2017. Ob 500-letnici se moramo torej nujno ponovno obrniti k Začetku, k Bogu, ki je v nas, se zazreti vase; k temu je usmerjal tudi Luter in z njim vsi slovenski protestantski pisatelji, ki so poudarjali osebne vrednote in dragocenost pisane besede, narodne identitete in kulturnih spomenikov.

## Reference

- Benko, Andreja.** 2011. Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *Arhitektura, raziskave* 11, št. 1:49–56.
- — —. 2012. Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 15/16:35–51.
- Chevalier, Jean, in Alain Gheerbrant.** 1993. *Slovar simbolov*. Prev. Stane Ivanc. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Juvanec, Borut.** 2009. Basics of Proportional Systems in Architecture. *Prostor* 17, št. 1:192–198.
- — —. 2015. Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:751–770.
- Juvanec, Borut, in Andreja Benko.** 2016. *Három orszóg, egy harangláb: Tri dežele, en zvonik. Three Countries, one Belltower*. Budimpešta: Romanika Kiadó.
- Kropej, Andrej.** 1999. Vloga sakralne arhitekture v cerkvi. V: *Sakralna arhitektura v slovenskem prostoru – danes*, 71–80. Ur. Leon Debevec. Velenje: Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani in Krščanska kulturna zveza Celovec.
- Luther's Seal.** 2005. Martin Luther's Seal. Lutheran Resources. [http://www.lutheran-resources.org/Luther\\_rose.htm](http://www.lutheran-resources.org/Luther_rose.htm) (pridobljeno 18. 12. 2016).
- Menoni Muršič, Simona.** 2008. Premik ikonografskih poudarkov v smeri protestantske verske miselnosti v stenskem slikarstvu druge polovice 16. stoletja na Slovenskem. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13, št. 7/8:213–237.
- — —. 2015. Odras protestantizma v stenskem slikarstvu druge polovice 16. stoletja na slovenskem Štajerskem. V: *Protestantizem včeraj,*



- danés in jutri: zbornik referatov mednarodnega simpozija, Radenci, 16.–17. 10. 2014*, 329–340. Ur. Franc Kuzmič in Polonca Šek Mertük. Petanjci: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija; Murska Sobota: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar; Ljubljana: Znanstveno raziskovalni center SAZU, Prekmurska [i. e. Pomurska] akademsko znanstvena unija.
- Musek, Janek.** 1990. *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ružič, Aleksander.** 2007. *Zakaj so evangeličani obstali (le) v Prekmurju?* Murska Sobota: Samozaložba.
- Sedar, Klavdija.** 2011. *Prva kronika evangeličanske cerkvene občine Bodonci*. Bodonci: Evangeličanska cerkvena občina Bodonci.
- Vinkler, Jonatan.** 2011. Tolerančni patent. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13/14:297–300.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

---

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,201—219  
 UDK: 726:27-523.4  
 Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

*Borut Juvanec*

## **Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva**

*Povzetek:* Arhitektura je javna in svetna, do vrhunca se razvije v krščanstvu. Prvi znani objekti so namenjeni mrtvim, a vsebujejo elemente javne arhitekture. Materiali so naravni in trajni, predvsem kamen, najprej grajen na suho. Sestavi kamna se začnejo s preklado kot dolmenom, nadaljujejo s previsevanjem in končajo z obokom. Korbelling je sistem horizontalnih plasti s previsevanjem, vse do petnajst metrov razpona in višine. Kupola je tridimenzionalni obok, zahtevno delo profesionalcev. Z razvojem krščanstva gre razvoj v profesionalizem. Korbelling najdemo že v 6. tisočletju pred Kristusom in sega vse do danes. Z uporabo znanja astronomije so bila nekatera svetišča izpred štirih tisočletij vir vode, čudeža in religije. Pri tem pa preprosti korbelling še vedno živi. Nastal je kot delo preprostih graditeljev, pozneje so se zanj navdušili vrhunski strokovnjaki, vse do krščanstva, ki je z uvedbo reda in kontrolirane misli razvilo arhitekturo svetišč do danes, ko s funkcionalizmom postaja cerkev vse pomembnejši objekt javne kulture.

*Ključne besede:* arhitektura, religija, sakralno, objekt, kamen, les, korbelling, kupola, bazilika

*Abstract:* **The Oldest Corbelled Sacral Structures until Christianity**

Architecture can be classified as either public or profane, reaching its culmination with Christianity. The oldest known structures were dedicated to the dead yet contain elements of public meaning. Natural and lasting materials, predominantly stone, were built into a drystone wall. Layers of stone are first built into dolmens, followed by successive courses of stone each extending farther outward than the one below and end in an arch. Corbelling is a system of horizontal layers built into an overhang, which can extend up to 15 metres. A cupola is a three-dimensional, constructionally demanding arch. Corbelling has been used in construction since the 6th millennium BC and can still be found in architecture today. Some 4 thousand-year-old monuments, which were important sources of water, religion and miracles, were built with a high knowledge of astronomy. Corbelling was used in structures made by unschooled builders as well as professionals. Christianity, with its culture, order and controlled ideals has continued to develop the architecture of sacral buildings to the present, whereby churches have become important objects of public culture.

*Key words:* architecture, religion, sacral object, stone, wood, corbelling, dome, basilica

## 1. Uvod

---

Arhitektura je oblikovanje prostora. To ni misel, zasnova, ideja, idejni ali izvedbeni projekt, tudi ne izvedba. Niti zgradba ni, arhitektura je objekt v prostoru, v času, z ljudmi in za ljudi, v okolju in z njim. »Arhitektura je bila v vseh obdobjih najtesneje povezana z gospodarskimi in tehničnimi razmerami okolja.« (Marinko 1997, 7) Ta ugotovitev zagotovo drži. Vse to pa lahko doseže arhitektura le na en način: z dobro konstrukcijo. A tudi konstrukcija ni enopomenska. Predvsem mora biti trdna, za izvajalca lahko obvladljiva, omogočati mora uporabo in biti prijazna do uporabnika. Pri tem igrata tudi lepota in skladnost pomembno vlogo. Vse to znamo arhitekti tudi danes. Manjka pa nam pomembni element, ki ga stare arhitekture imajo: dobro staranje. Dobra arhitektura se dobro stara, z leti postaja boljša. Ne znam si predstavljati, da bodo današnje tudi najboljše hiše stale še čez nekaj sto let. Nekdaj pa so to znali. Kamnite arhitekture v korbellingu so stare prek šest tisoč let.

Teza članka sega na dve področji: v stabilnost konstrukcij in v odnos individualnega z javnim in v povezave med obema pojmomoma. Pri statiki je najpomembnejši element suhozida – gradnje v suho, brez veziva, premoščanje razponov. To omogoča prostor, ki je potreben za skupne dejavnosti ljudi. Prva teza dokazuje pomen korbellinga, ki kot najpomembnejši element zidanja v suho pomeni temelj za poznejšo, tudi klasično cerkveno arhitekturo. Druga teza je odnos posamične arhitekture z javno, skupno. Najstarejše znane kamnite arhitekture so grobnice. Te grobnice pa so tudi pomemben element svetišč vse do danes. Članek prikazuje z zgodovinsko metodo razvoj sakralnih objektov do stopnje, ki pomeni najvišje in najzahtevnejše konstrukcijske principe klasične arhitekture.

## 2. Izvori

---

Profesor Marinko deli tako imenovano »višjo« ali pomembnejšo arhitekturo na grobno, sakralno, bivalno in na arhitekturo posebnega pomena (1997, 11). Poenostavljeno lahko delitev označimo kot javno in svetno, svetno pa še dalje ločimo na arhitekturo za ljudi in arhitekturo za gospodarske namene. Javna arhitektura je bila že od nekdanj namenjena kraljem, bogovom in mrtvim. Pri kraljih ne govorimo le o gradovih, ampak gledamo širše, na varnost, ki ni namenjena le kralju, temveč tudi ljudstvu – torej je že javna. V tem kontekstu najdemo gradove, vojaške utrdbe in utrjena mesta. Bogovom posvečeni objekti se spreminjajo z razvojem varnosti. V začetkih niso bili le majhni, ampak tudi skriti, ne le v prostoru, tudi v objektu samem. Če si predstavljamo odnos prostora grobne celice v egipčanskih piramidah v razmerju do celotne mase vgrajenega materiala, je ta razpon neznan-ski. (Lehner 1998, 233) Navidezno je to nesmisel: grobni prostor je v objektu skrit, piramida sama pa izjemen poudarek prostora, viden že od daleč. Pomembna pa je varnost, saj so mrtve pokopavali z uporabnimi predmeti, ki bi mu lajšali življenje v onstranstvu. Ko pokopavajo kralje, je ta oprema najboljša in kot takšna tudi najvrednejša. Zato postane mamljiv plen. Govorimo o grobni arhitekturi, ki pa je le

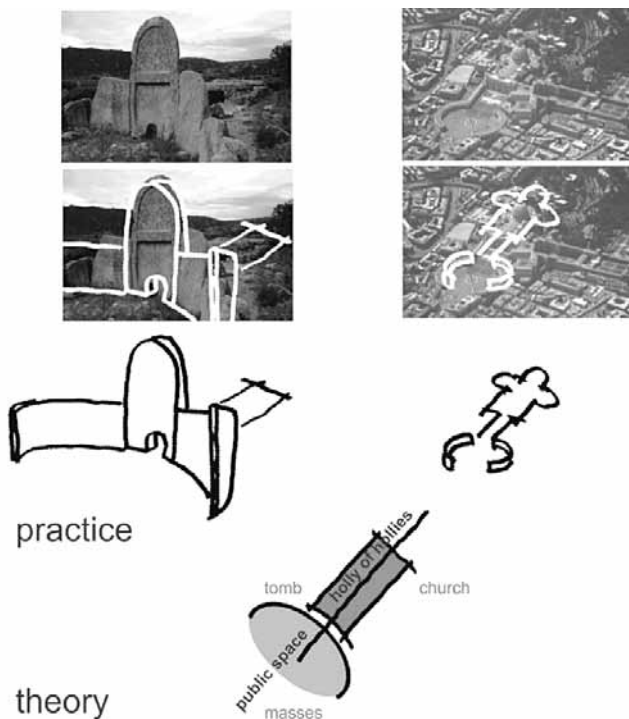
korak od sakralne. Keopsova piramida je tako večpomenska: prvotno je grob, v končni fazi in na zunaj pa javna arhitektura z vsemi njenimi značilnostmi. Ne le ob nastanku, še danes je cilj romarjev, turistov in strokovnjakov v zvezi z vsem, kar zahteva kompleksno infrastrukturo.

Javno in svetno lahko najpreprosteje razložimo z arhitekturo za ljudi in za človeka, in to po pomenu, po velikosti in po postavitvah v prostor. Tudi najmanjša cerkev, ki stoji na griču, se vidi, se sliši in s tem usmerja poti k sebi, opozarja torej nase in vabi. Domačija kot svetna arhitektura pa je vedno umaknjena s plodnega polja na obrobje, na katerem definira tudi rob gozda. Ta današnja problematika je povsem enakovredna problematiki izpred štiri tisoč let. Benkova govori o tem, da ima »vsak sakralen objekt različnih religij svoje svete simbole oziroma sakralne elemente, ki so obvezni v objektu« (2014, 691). To zagotovo drži za religiozne objekte zadnjih dveh tisočletij, pri starejših, žal, posamičnih religij in njihovih specifik ne poznamo zadosti. Različnost je prevelika. Javnost delovanja pa je vendar ključni element – celo grobne arhitekture.

Odnos intimnega proti javnemu je bliže, kakor si predstavljamo. Zgled je »grob-nica velikanov« ali »domus de janas« na Sardiniji. Objekti (po otoku jih je cela vrsta, v okviru kulture nuragov med letoma 1780 in 380 pr. Kr.) so sestav grobnice in javnega prostora. Grobnica je »corridor« ali hodnik kot sestav množice dolmenov; sledita si po dve kamniti plošči v vertikali, pokriti z vodoravno ploščato preklado. Vhod je navzven označen kot stela, ki je center ovalnega prostora. Ta prostor je ograjen s kamnitimi ploščami, navzven pa odprt. Prvotno je namenjen obredu ob pokopu; pokopov je bilo več, saj niz dolmenov omogoča pokope množice mrtvih. Tako je bil ta kvalitetni prostor uporabljen tudi kot javna arhitektura.

Vrednost tega principa potrjuje njegova ponovitev kakih dva tisoč petsto let pozneje v ureditvi prostora pred baziliko sv. Petra v Rimu. Govorimo o vzdolžni osi skozi baziliko, pred njo pa je razširjen trg, namenjen javnosti. Baziliko sta ustvarila Bramante in Michelangelo v 16. stoletju, trg pred njo je nastal stoletje pozneje (od leta 1656 do leta 1667) in je Berninijevo delo. (Fletcher 1996, 904) Bistvo obeh postavitvev je v premočrtnosti, na katero sta navezana zasebni in javni prostor, ki ju vidno ločuje osrednji element – v prvem primeru stela in v drugem kupola. Edina razlika je v velikosti: prvi spomenik je namenjen nekaj sto ljudem, drugi nekaj desetstisočem.

Naj poudarim dva različna pomena besede »bazilika«. Danes se s tem nazivom ponašajo pomembnejše cerkve, to je zanje posebno čast. Govorimo torej o pomenu te besede, v arhitekturi pa je vezana na tehnično izvedbo konstrukcije. Leseno ostrešje ima omejitve z dolžino tramov, zato je bazilika vsaj triladijski pravokotni prostor, katerega osrednja ladja je višja, da v vmesnem prostoru prepušča svetlobo, uporabni prostor pa je večji. A naj se vrnem h grobni arhitekturi. Intimni prostor grobnice velikanov je fizično ločen od javnega, ki ga arhitekturna zasnova ponuja in omogoča. Razmejnica je poudarek prostora. Njena vloga ni le v razmejevanju: resda razmejuje, a predvsem označuje, vabi in poudarja pomen javnega, skupnega prostora. Zato je globinsko oblikovana stela le na zunanji strani, proti

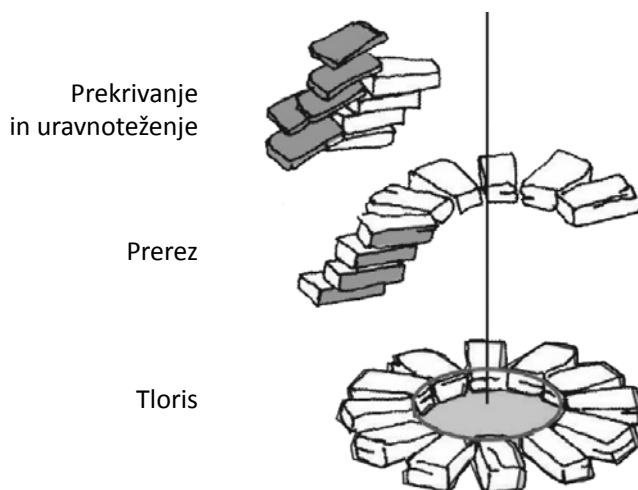


**Slika 1:** *Levo »domus de janas«, Nuoro (Sardinija); kot grobnica velikanov je sestav niza dolmenov, ki tvorijo hodnik. To je grobni prostor, navzven ga označuje stela, visoka kamnita plošča, ki spomeniku dviga pomen. Pred stelo, skozi katero je vhod v grobnico, je zaokrožen prostor. Grobnica je namenjena mrtvim posameznikom, stela ločuje tostranstvo od onstranstva. Z zadnjo, gladko stranjo poudarja zasebnost, s sprednjo, oblikovano, pa veličastje in javnost. Zaokroženi »trg« ni sklenjen, odpira se in po potrebi veča svojo kapaciteto. Na desni je identična rešitev v renesansi: Petrova bazilika je ob pomembnejših obredih namenjena izbrancem in pomeni zasebnost, kupola cerkve bdi nad množico, ki je le delno omejena. Trg z dvema centroma se odpira na dovozno cesto. Sredina slike kaže princip oblikovanja prostora, ki je v obeh primerih enak, čeprav ju loči skoraj tri tisoč let. (fotografiji in skice: Borut Juvanec)*

grobni pa je obrnjen hrbet, gladka površina, ki umirja. Tako je spomenik z ene strani intimen, z druge javen. Grobni prostor je za mrtve, javni za žive. Bistvo pa je v tem, da so spomenik gradili živi, ki so arhitekturo priredili bolj sebi kakor mrtvim. Zato je grobna arhitektura z javno povezana bolj, kakor si mislimo.

### 3. Konstrukcija

Pomembne arhitekture, tako po velikosti kakor po pomenu, se pozneje najbolj razvijejo s krščanstvom. Prvi objekti so namenjeni mrtvim, a imajo bolj izražene elemente javne arhitekture, ki so jih uporabljali za obrede, najprej za mrtve in pozneje za religiozne. Materiali so naravni: kamen, glina in les. Medtem ko imamo



**Slika 2:** *Korbelling je konstrukcijski princip horizontalnih plasti ploščatega kamna, vsaka naslednja plast previseva spodnjo. Osnovni tloris je krog ali vsaj njegov približek. Sama konstrukcija pa je prekrita in obtežena z okvirjem iz kamnov, ki na eni strani obtežujejo osnovne plasti kamna kot protiutež, na drugi pa s svojo nagnjenostjo odvajajo vodo. Rezultat korbellinga je nepravna kupola, katere višina mora biti vsaj notranji premer krat kvadratni koren iz tri polovic. (Juvanec 2016b, 33) Na zunanjo kompozicije povsem različne: od polkrogle in stožcev do stopničastih struktur.*

fizične ostanke lesa le nekaj stoletij v zgodovino, glinene enako, pa je le kamen trajnejši. Dokaz za to so grobovi na Sardiniji, kjer so stropove v kamnu oblikovali kot lesene konstrukcije, ovesene s tkanino – kakor so imeli takrat arhitekturo za žive. (Juvanec in Zupančič 2003)

Kamen je najprej vgrajen na suho, brez veziva, to pa pomeni težko in predvsem izjemno profesionalno delo. Sestavi kamna se začnejo s preklado, nadaljujejo s previsevanjem in končajo z obokom. V prostoru pomenijo ti principi okvirne konstrukcije, korbelling in kupolo. Okvirne kompozicije tvorijo pravokotne prostore, a so vezane na razpon. Preklade v kamnu definirajo razmeroma kratke razpone, zato je v prostoru množica stebrov, ki otežujejo pregled in premike mas.

Korbelling je v prerezu sistem horizontalnih plasti kamna, ki s simetričnim previsevanjem na obeh straneh seže vse do sklepnega kamna v temenu (Juvanec 2016b, 31). V treh dimenzijah tvori ta konstrukcija okrogel prostor (Rovero in Tonietti 2014, 51), ki seže vse do petnajstih metrov, tako v premeru kakor v višino. In čeprav je to grobnica, so ti prostori namenjeni javnosti, mrtvi je praviloma pokopan intimneje, v manjšem prostoru.

Oblika in višina nepravne kupole sta odvisni od materiala. Groba, vulkanska kamnina brez stalnih oblik (npr. na Islandiji ali na Kanarskih otokih) zahteva strmejši profil, sestav enakomerno ploščatega kamna dovoljuje položnejšega. Praksa dokazuje najnižje višine kot kvadratni koren iz tri polovic, če je osnovnica enota ena. (Juvanec 2016a, 38) Na zgledu konstrukcije trullija iz Puglije potrjujeta te izsledke Roverova in Tonietti z izračunom »infinitezimalnega robnega kota kupole,

ki je ovrednoten s klasično teorijo korbellinga« (2014, 56). Tridimenzionalni obok je prava kupola. To je zahtevno delo profesionalcev, zanimivost pa je, da je tehnično najboljša izvedba prav prva. Rimski Panteon je sestav izjemnega reda: okrogli tloris ima enak premer kakor višina, tako da lahko vanj vrišemo kroglo, najpopolnejše telo. Razvoj in napredek pa za javnost nista vselej dobrodošla: na zunaj se s triumfalnim vhodnim delom prilagaja starejšim stilom z množico stebrov in preklad; kamniti bloki so s preklopom le naloženi drug na drugega in tako konstrukcija ne prenaša nobenih stranskih sil.

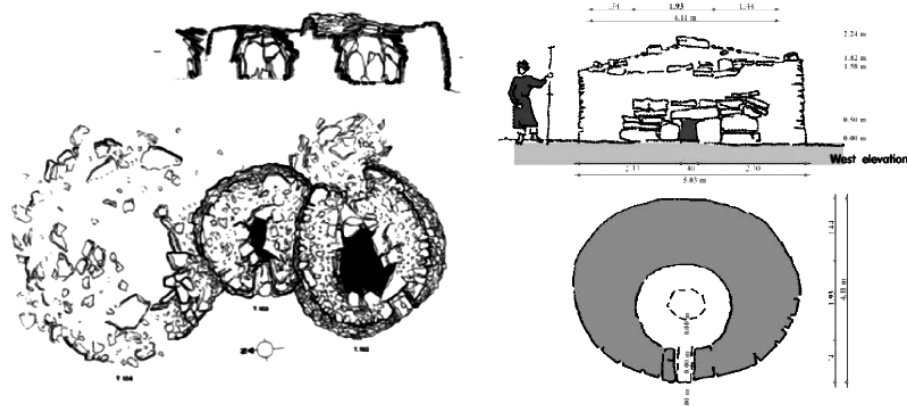
Z razvojem krščanstva, ki vnaša v javno življenje red in kulturo, gre razvoj v smeri profesionalizma. Čeprav se še nekaj sto let oklepa starih rešitev s prekladami in jih razvija v lesu z bazilikalno zasnovo ter odpira večje prostore, ostaja kupola najpomembnejši in osrednji element, tudi na zunaj.

Sakralni objekti so grobnice in svetišča, ki se prostorsko razvijejo od individualnosti (grob) do javnega objekta, templja, ki je namenjen molitvi in obrednim dejavnostim. Panteon je – tehnično gledano – prva moderna arhitektura. Na podlagi kupole gradi krščanstvo kvaliteto razvoja sakralne arhitekture še stoletja. Najstarejši objekti so objekti v korbellingu in so majhni, namenjeni mrtvim. Najstarejše znane grobnice iz 5. tisočletja pr. Kr. najdemo v tej konstrukciji na meji Jemna in Saudske Arabije, ki so se zaradi trdnega kamna, dobre konstrukcije, odmaknjenosti in puščavske klime ohranile do danes v povsem originalnem stanju. Enake kompozicije se v 4. tisočletju najdejo kot »nawamis« na Sinaju. Oba kompleksa pomenita sestav individualne arhitekture, ki v celoti, z več objekti, postavljenimi v organizirane sklope, postane javno kulturno območje.

Objekti, ki so namenjeni le javni rabi, pa so svetišča na Malti, kjer najdemo podzemsko svetišče Hal Saflieni iz 3. tisočletja, a je to vpraskana arhitektura korbellinga, katerih vzorov ne poznamo. Egipčanske piramide, ki imajo izvor v stopničastih mastabah (Lehner 1998, 201), so zgradili v 2. tisočletju. Stopničenje je inverzna oblika korbellinga (pravzaprav je korbelling inverzna oblika stopničenja – gledano v razvoju), a tudi v piramidah najdemo celice, ki so krite v vzdolžnem korbellingu (Keopsova, Rdeča, Lomljena). V 3. tisočletju je kar nekaj grobnic, ki resda niso dobesedno podzemске, a so prekrite z zemljo in se kažejo kot tumulusi. Poznavanje astronomije je zagotavljalo vdor sončnih žarkov točno določenega dne na točno določeno mesto. Dokaz za javno rabo tudi najintimnejših grobnih prostorov (Newgrange na Irskem, talaioti in navete na Menorci). Višek te arhitekture so grške grobnice, ki izhajajo iz Miken, pa jih najdemo tudi na kontinentu, čeprav v mnogo bolj robati, a iskreni izvedbi. V 2. tisočletje sega kultura nuragov z informacijsko obrambno arhitekturo, predvsem pa so tam pomembni sveti vodnjaki. Vodnjak je zelo svetna, uporabna arhitektura, ki pa lahko zaradi sonca in lune postane izjemno zbirališče javnosti (Sant'Anastasia, Sardara na Sardiniji).

Medtem ko krščanstvo nadaljuje kulturo visokih kultur v stilnih arhitekturah, predvsem v romaniko, v gotiko in v renesanso, je v obdobju po Kristusu še kar nekaj pomembnih objektov suhozida. To je gradnja posamičnih svetišč, kakor so Glattjoch v Avstriji, Gallarusov oratorij na Irskem, Šuplja gromila na Hrvaškem, tudi cerkev v





**Slika 3:** *Ramlat as-Sabatayn, Jemen, in nawamis na Sinaju: levo arheološke risbe najstarejših kompozicij v korbellingu iz Jemna (Steimer-Herbet 2001, 27), desno posnetek arhitekture okrog gore Sinaj. Značilni so predvsem majhni vhodi, ki za pokope mrtvih povsem zadoščajo. Ob starosti prek šest tisoč let preseneča njihova popolna ohranjenost. (posnetek: Borut Juvanec, 2002)*

Alberobellu v Apugliji. Najmlajša, preprosta vernakularna arhitektura z nepoznanim izvorom pa so vodnjaki na Krasu (v okviru slovenskega etničnega prostora): Bazovica (Basovizza) v Italiji in Lokev v Sloveniji. (Juvanec 2016b) Obredi izhajajo iz predkrščanskih časov, a so svetišča v korbellingu v uporabi tudi danes (Čok 2012, 31).

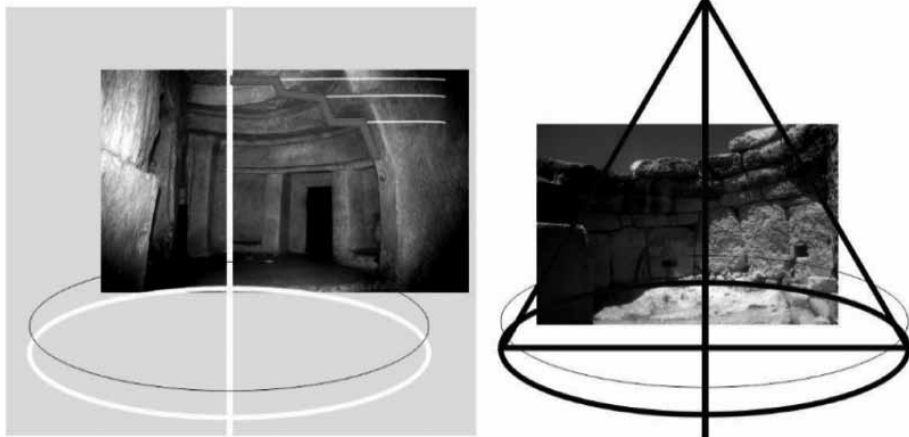
## 4. Pregled v času

Korbelling označuje kar nekaj tipov objektov. Najmanjši je zagotovo grobnica, teoretično individualno zadnje prebivališče in prostor označevanja in čaščenja umrlih. Bistvo grobnice je lahko resda le njena notranjost kot individualno ležišče ali celo žara, a je enako pomembna tudi zunanost, ki pomeni javni prostor za množice. Tempelj ali svetišče je prostor, objekt skupne molitve: že zaradi obsega javnosti, množice vernikov, je to večji, opaznejši objekt, ki tudi z velikostjo kaže svoj pomen. Sveti vodnjaki pa že načelno govorijo o pomenu fizikalnega elementa – vode, ki je za živa bitja nujna za preživetje. Sveti vodnjaki, v največjem številu jih najdemo na Sardiniji (Zupančič in Juvanec 2003), vključujejo naravne fizikalne pojave, ki jih določata Sonce in Luna. Zaradi gibanja Sonca, Zemlje in Lune je pri tem vključen še nov element: čas. Časovno pa si ti objekti ne sledijo tako logično.

### 4.1 Od 5. do 4. tisočletja pr. Kr.

4200 pr. Kr.: Grobni objekti Ramlat as-Sabatayn, Jemen

Najstarejši znani grobni kompleks leži severovzhodno od Sane, glavnega mesta Jemna, kjer je prek 1300 dokumentiranih objektov (Steimer-Herbet 2001, 26), ki jih arheologi umeščajo v čas okrog leta 4200 pr. Kr. To so dokazali z radiokarbonsko metodo  $C^{14}$  s pričakovano eksaktnostjo  $\pm 50$  let (41). Konstrukcija je značilni



**Slika 4:** *Hal Saflieni na Malti ima za tloris pravi krog (ki ni dokončan ali pa je bil uničen ob kopanju vodnjaka v 19. stoletju), v prerezu stropa pa kaže previsevanje vodoravnih plasti kamna – to je vklesano v kamen in le ponavlja neznano, obstoječo arhitekturo. Konstrukcija potrjuje teoretični sestav korbellinga s kvadratnim korenem iz tri polovic (simulacija teoretične konstrukcije: Juvanec 2016b, 27). Na desni strani slike je svetišče Hagar Him, kjer se začnejo plasti korbellinga šele nad človekovim dosegom. V obeh primerih lahko z uporabo enakostraničnega trikotnika rekonstruiramo višine objektov.*

korbeling z nepravo kupolo, podobno, kakor so grobne arhitekture v Omanu in pa na Sinaju (42), a ta je skoraj tisoč let starejša. Zaokroženi tlorisi so poenostavljeni krogi, ki stojijo posamič ali v grozdih. Trd, rdečkast kamen vztraja v puščavski klimi med peskom že prek šest tisoč let. Zanimivo je, da vztraja tudi tradicija: v pogorju Jebel Haraz pri Manakhi so do nedavna pastirji živeli v zatočiščih, imenovanih »howd« ali »strega«. (Juvanec 2016b, 9)

#### **4.2 4. tisočletje pr. Kr.: nawamis, Sinaj, Egipt**

Nawamis je grobnica oziroma grobnice, ki stojijo v kakih sedmih skupinah po nekaj deset okrog gore Sinaj. So okroglega ali ovalnega tlorisa z ravnimi stenami. Nosilna konstrukcija je korbelling (Juvanec 2016b, 46), ki zagotavlja obstoj že vsaj pet tisoč let. (Steimer-Herbet 2001, 42) Profesor Lassure dopušča možnost, da so bili nawamisi kašče za žito, saj je bila Sahara pred tisočletji plodna dežela. Majhne odprtine, velike komaj za človekovo telo, na primer 40 x 45 cm, tega ne potrjujejo. (Juvanec 2016b, 57) O grobnih objektih govore tudi domačini, ki se nawamisov bojijo – pravzaprav se bojijo duhov, ki baje v njih živijo. To pa je tudi najpomembnejši vzrok za popolno tehnično ohranitev, saj bi v nasprotnem kamen kot konstrukcijski material že zdavnaj raznesli za svoja bivališča.

#### **4.3 3. tisočletje pr. Kr.: Hal Saflieni, Malta**

Podzemsko svetišče so odkrili konec 19. stoletja ob kopanju vodnjaka. To je kompleks podzemskih jam, ki jih je človek razširil in prilagodil. Osrednji in najstarejši del ima okroglo zasnovo tlorisa, ki pa ni bil nikoli dokončan. V prerezu so vsekali

stopničasto obliko stropa, ki ponazarja korbelling. Ta korbelling je povsem takšen, kakor bi bil s sestavljanjem kamnitih blokov, tako v tlorisu kakor v višini. V prerez lahko vrišemo enakostranični trikotnik z eksaktno višino, ki je enaka kvadratnemu korenu iz tri polovic, če vzamemo za osnovnico premer tlorisnega kroga. (Juvanec 2016b, 27) Fletcher umešča hipogeum v 3. tisočletje pr. Kr. (1996, 219), Trump pa celo v 4. (1993, 27).

Teoretično ponazarja ta kompozicija korbelling; srečamo ga nedaleč od tod v odprtih svetiščih, ki so dejansko značilni sestav kamnov v korbellingu. Problem je, da arheologi umeščajo ta svetišča v poznejši čas kakor svetišče Hal Saflieni. Tako obstajata dve možnosti: ali so se v določanju starosti zmotili arheologi ali pa obstajajo še neodkrita svetišča, ki so jih graditelji hipogeuma jemali za vzor.

#### 4.4 3. tisočletje pr. Kr.: tempeljski kompleksi na Malti

Na Malti in na sosednjem otoku Gozo stoji niz svetišč, kakor so Mnajdra, Hagar Him (Malta) in Ggantia (Gozo). To so grozdaste kompozicije z zaokroženimi tlorisi, ki se navezujejo na osrednjo os. Tloris omejujejo vertikalne kamnite plošče, nad katerimi še vedno stoje horizontalne plasti, vsaka nekoliko previseva proti sredini. To je zagotovo zametek korbellinga: dokončane prostore lahko le rekonstruiramo z uporabo teorije kvadratnega korena iz tri polovic. (Juvanec 2016b, 33) Korbelling nedvomno obstaja, njegovo konstrukcijo neprave kupole pa potrjujejo tudi pravokotni oporniki zunanjih sten. Trump umešča ta svetišča v konec 3. tisočletja (1993, 28), skoraj tisoč let po Hal Saflieniju (Lewcock 2006, 207), ki je tehnično posnetek njihove konstrukcije. Ta problem bodo morali arheologi še rešiti.

#### 4.5 2500 pr. Kr.: egipčanske piramide, Gize

Teoretični model štiristranske piramide v geometriji je telo s kvadratnim tlorisom in s štirimi simetričnimi trikotnimi ploskvami, ki se stikajo v vrhu. Praktično pa se piramida začne z mastabo, izjemno stabilno konstrukcijo stopničenja. Horizontalne plasti kamna (tudi opeke, najstarejše so iz čerpiča, nežgane, na zraku sušene glin) pa nakazujejo tudi konstrukcijo samo, saj so spodnje plasti imenitna podlaga za delo vsake naslednje. Najpopolnejša je Keopsova piramida, ki ima enako stopničenje kakor mastabe, a finejše, z manjšimi stopnjami, ki so bile prvotno prekrte z gladko površino apnenca. Žal je danes ohranjen le zgornji del. Kompozicija prave piramide uporablja le tri mere, ki določajo tako konstrukcijo kakor celoto. Trikotnik 3 : 4 : 5 določa pravi kot in ga je moč sestaviti v povsem ravni puščavi, celo samo z uporabo vrvi. Temu trikotniku pravimo »egipčanski« ali »sveti trikotnik«, ki so ga Egipčani uporabljali mnogo prej, preden ga je teoretično dokazal Pitagora v Pitagorovem izreku:

$a^2 + b^2 = c^2$ , ki določa stranice:

$$c = \sqrt{a^2 + b^2},$$

$$b = \sqrt{c^2 - a^2},$$

$a = \sqrt{c^2 - b^2}$ , če sta  $a$  in  $b$  krajši stranici,  $c$  pa hipotenuza. V praksi pomenijo pri piramidah spremenljivke  $a$  polovico osnovnice,  $b$  višino in  $c$  dolžino stranice.



**Slika 5:** Zapognjena (Bent Pyramid) in Rdeča piramida v sklopu grobnega kompleksa Memfis imata grobne celice v korbelingu. Levo Zapognjena, desno notranjost Rdeče piramide. Zapognjena ima stopničenje še pretežno prekrito z ovojem, ki je pri Keopsovi piramidi, žal, odstranjen. (fotografiji: Borut Juvanec, 2001)

Stopničenje trikotnika pomeni negativni korbeling celote, v detajlu pa najdemo pravi korbeling v Keopsovi piramidi v dostopnem hodniku, starejše piramide (Rdeča in Zapognjena) pa imajo celo po več grobnih celic, ki so konstruirane z uporabo tipičnega vzdolžnega korbelinga (Lehner 1998, 239). Starost najstarejše, Džoserjeve piramide postavlja Fletcher v leto 2778 (1996, 49), medtem ko so velike piramide nekoliko mlajše. Grajene so bile med leti 2723 in 2663 pr. Kr. (50)

#### **4.6 2.–1. tisočletje pr. Kr.: 2000 pr. Kr.: Naveta des Tudons, Menorca, Španija**

Naveta pomeni »čoln« ali »ladjo«, čeprav to ni dobesedni prevod. Angleži precizirajo izraz v »upturned boat«, to pa pomeni »obrnjeni čoln«. To je tudi dobra oznaka za grobno arhitekturo na otoku Menorca v Balearih. Govorimo o tlorisu, ki ponazarja čoln s kljunom in krmo. Ker je to obrnjeni čoln, je tudi zasnova grobnega spomenika takšna: vhod je v krmi (zadaj) in najsvetejše v kljunu (spredaj). Konstrukcija je korbeling iz kamnov, velikih kak meter krat meter, z dolžino dveh metrov. Zato so stene debele in je izkoristek prostora (zunanost proti notranjosti) izjemno majhen. Notranjost je razdeljena na dve višini, ki sta dosegljivi brez stopnic. Najsvetejše, nekak oltar ali žrtvenik, je v skrajnem, najožjem delu. V sredini je v nekakšnem lijaku odprtina, ki se steka v spodnji del; tam so zagotovo lovili tekočine žrtve. To govori o žrtvovanju. Očitno je bil to neke vrste stopnjevan pokop, s premori v času. Nekaj podobnega srečamo približno pol tisočletja prej v Egiptu, kjer so pokopavali balzamirana telesa ločeno od drugih vitalnih delov.

Navet je na Menorci več, a je največja prav Naveta des Tudons. Z ozirom na velikost kamnov, na vse kompozicije in na izvedbo bi bile lahko druge navete tudi starejše od te Navete des Tudons, ki jo Hernandez umešča v zgodnje 2. tisočletje. (1995, 49) Zanimive pa so tudi druge javne arhitekture na Menorci, za katere ni mogoče povsem jasno trditi, da so bile svetišča. To so talajoti, okrogli objekti z osrednjim stebrom, ki so se nanj opirali kamniti nosilci, prek katerih so bile položene plošče. Arheologi dokazujejo njihov izvor v času pred Naveto des Tudons,



**Slika 6:** Primerjava Atrejeve zakladnice (imenovane tudi Agamemnonova grobnica) v Mikenah in Navete des Tudons na Menorci: že po velikosti je razlika velika. Naveta je grajena z velikimi, manj obdelanimi kamni, Atrejeva zakladnica je vrhunsko delo strokovnjakov. Medtem ko je za prvo potrebna moč, je pri drugi uporabljena predvsem pamet. Razlike so tudi v predstavitvi objektov, to pa je zagotovo plod okoliščin v času. Velika Atrejeva zakladnica je skrita v hribu in skoraj nevidna, mala naveta pa kaže svojo konstrukcijo, z zidcem funkcionalnega prostora okrog objekta poudarja center in s tem svojo vlogo v življenju družbe.

okrog leta 2500 pr. Kr. (Hernandez 1995, 36; Fletcher 1996, 221), a so od njih ostali le detajli nosilnih elementov. V celoti so ohranjeni kot podzemski bivališča ob spomenikih, s poenostavljenimi in neobdelanimi kamni, a v enakem konstrukcijskem principu. Prav to je izjemno, saj ohranjene svetne arhitekture iz predzgodovine drugje skoraj ne srečamo.

#### 4.7 1500 pr. Kr.: Atrejeva zakladnica, Mikene, Grčija

Nedaleč od sklopa Miken stoji niz grobnic, ki jih pravzaprav ni videti. Prekrite so z zemljo in poraščene, viden je le vhodni hodnik s preprostimi vrati, nad katerimi je trikotno okno. Trikotnik ponazarja konstrukcijski princip korbelinga: pri manjših, predvsem pri tistih na kontinentu, v Magneziji, je korbelling prikazan v originalnem stanju, s stopničenjem. Atrejeva zakladnica ima tudi to stopničenje obklesano v pravi trikotnik s poravnanimi stranicami, Klitajmestrina grobnica nedaleč stran pa ga kaže v izvorni obliki.

Notranjost Agamemnonove grobnice, kakor Atrejevo zakladnico tudi imenujejo, je sestav osrednje kupole, iz katere je vhod v manjše prostore, v katerih je bil vladar dejansko pokopan. Kupola je stopničena, a obklesana v poravnani profil, kamor so bili nameščeni okrasni kovinski pladnji. Fletcher trdi, da so bili nameščeni za dekoracijo in za akustiko. (1996, 109) Žal so pokradeni. Krašenje in velikost prostora govorita o namenu: v malih, pravokotnih prostorih je stal sarkofag skupaj z opremo, ki naj pokojnega spremlja na poti v onstranstvo. Osrednji prostor, pa tudi vhodni hodnik sta namenjena javnosti. Ob omembi javnosti mislim na obrede: danes se to ponavlja v zvezi s turizmom. Objekt je presenetljivo velik: tako premer kakor višina skoraj petnajst metrov sta grandiozna, posebno v primerjavi s posameznikom. Eksaktne mere so: od vzhoda k zahodu 14,24 m, od severa k jugu pa 14,33 m (pri teh dolžinah je zaobljenost kroga prav nepomembna), višina pa 13,496 m; Atrejeva zakladnica je bila zgrajena po letu 1350, a pred letom 1250 pr. Kr. (Fletcher 1996, 109)



**Slika 7:** »Pozzo sacro« ali sveti vodnjak Sant'Anastasia stoji pred cerkvico iste svetnice. Na zunaj se kaže le kot okrogla odprtina in pa stopnišče. Sonce posije skozi stopnišče in se na svetničin god odbije od vode ter izstopi skozi odprtino v temenu vodnjaka. Istočasno se žarek pokaže tudi na označenem mestu vodnjakovega oboda, ko posije skozi odprtino. Oboje so si nekdaj razlagali kot čudež. (Juvanec 2014, 86) Teoretično lahko problematiko razložimo s trikotnikom (desno zgoraj), ki v smeri urnega kazalca veže sonce, odboj in čudež.

#### 4.8 1200 pr. Kr.: Sant'Anastasia, Sardara, Sardinija

Kultura nuragov se je razvila kot podaljšek nekakšnega katalonskega loka (Juvanec 2014, 143) v Sredozemlju med 18. in 4. stoletjem pr. Kr. (Anati 1985; Fletcher 1996, 221) »Nuraghe« pomeni kamnit stolp, grajen v suhem kamnu, z osrednjim prostorom v korbellingu, lahko jih je tudi več in si sledijo po višini, vse do treh. To je informacijska vojaška arhitektura: informacije so tekle od objekta do objekta z znaki, dimom ali sončnim odbojem. (Zupančič in Juvanec 2003)

Ob nuragih pa je na Sardiniji še niz arhitekturnih spomenikov, med katerimi so najpomembnejši vodnjaki. Kjer je voda redka dobrina, a nujna za preživetje, je posebno cenjena. Zato so ti vodnjaki sveti, kakor je seveda sveta tudi voda sama. »Pozzi sacri« so na Sardiniji raznih izvedb: odprti in zaprti, pokriti kot arhitektura, nekateri so v nuragu vrh hriba (s 57 m globokim jaškom), najzanimivejši pa so tisti, ki izrabljajo sonce ali luno, s tem pa privabljajo obiskovalce, tudi v religiozne namene. Več obiskovalcev pomeni več denarja, več denarja pa večjo moč – tako za

lokalno oblast kakor za Cerkev. Za čudež pa zagotovo ni potrebno le sonce, ampak tudi pamet: naravne učinke so uporabili kot čudeže, ki ljudi privabljajo. A pri tem niti ni nujno potrebno znanje astronomije: graditelji so dosegali te učinke tudi s preprostim opazovanjem narave. Sonce zagotovo posije dvakrat na leto pod istim kotom.

Sveti vodnjak Sant'Anastasia v mestecu Sardara na Sardiniji se kaže le kot petdeset centimetrov velika okrogla luknja in pa kot na pol odprto stopnišče. Bistvo je v odnosu osrednje celice, okroglega vodnjaka s stalno vodo, ki je prekrit z nepravno kupolo, s stopniščem. Vzdolžna os teče eksaktno od juga proti severu, tako da sonce aprila in avgusta s svojim žarkom doseže vodno površino. Učinek je dvojen: žarek skozi stopnišče se v vodi odbije; odbije se navzven skozi centralno odprtino kupole, skozi kupolo pa istočasno pokaže na označeno točko vodnjakovega oboda. A predvsem žarek, ki prihaja iz zemlje, je čudež.

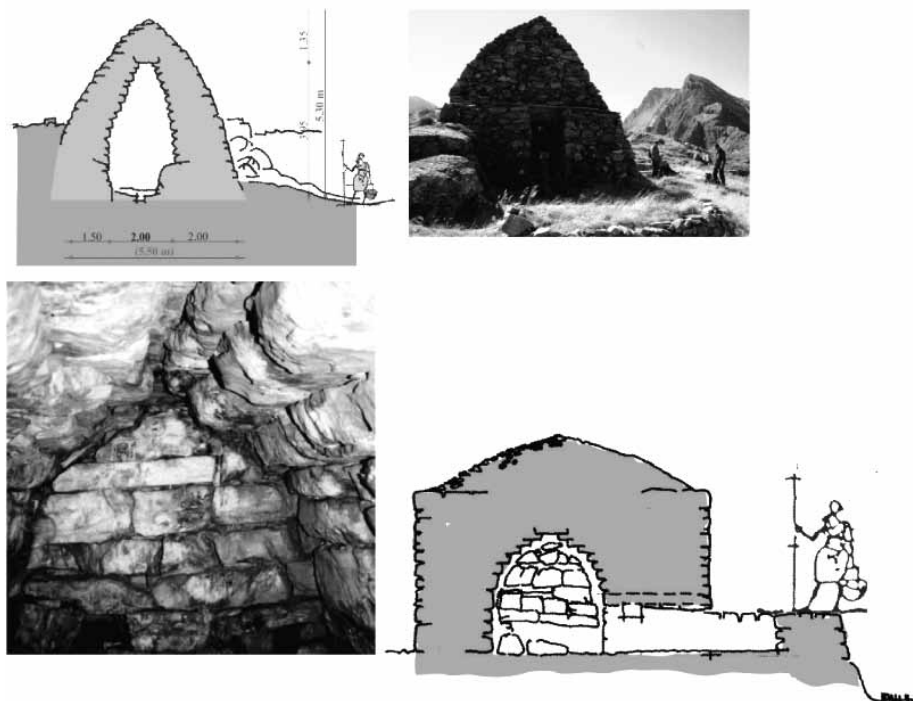
Dokazi izrabe tega naravnega fenomena so mnogoštevilni: v izročilu, v fiziki, v datumu in v imenu. Izročilo pravi, da so ta čudež poznali že v predkrščanski kulturi. Fizikalno je to izvedba zakona o odboju, ki pravi, da je vpadni kot enak odbojnemu. Dogodek se zgodi dvakrat na leto; spomladanski na god sv. Anastazije. Končni dokaz je v imenu, saj ime Anastazija izhaja iz starogrške besede *anastasos*, to pa pomeni dviganje, rast, tudi vstajenje. (Juvanec 2014, 92)

Najpomembnejša sveta vodnjaka na Sardiniji sta Sant'Anastasia iz leta 1200 pr. Kr. in Santa Cristina, posvečen luni, danes rekonstrukcija, ki izhaja pa iz 8. stoletja pr. Kr.

#### **4.9 Do 13. stoletja po Kr.: Glattjochkapelle, Avstrija**

Kamnita kapela stoji na sedlu Glattjoch v avstrijskih Alpah na višini 2000 m. Vzdolžni tloris prekriva korbelling po vsej dolžini, z vrati v krajši stranici. Danes je v dnu objekta oltar. To je logična postavitev, saj najdemo med koncem 1. tisočletja pr. Kr. in zgodnjo polovico 1. tisočletja večje število spomenikov tega tipa: nekaj kurganov na Kavkazu, v Južni Italiji (Puglia), morda Gallarusov oratorij na Irskem, celo »cabanne« kot pastirsko zatočišče pri Gordesu, Francija. (Juvanec 2015a) Vsi ti spomeniki imajo enako zasnovo, konstrukcijo, celo primerljive dimenzije.

Današnje stanje je resda rekonstrukcija, a kakor kaže, dobro delo. Svetišče je bilo porušeno v 17. stoletju, nato spet v 18, po rekonstrukciji leta 1831 so ga leta 1943 spet porušili, a je bilo prenovljeno leta 1995 v okviru muzeja Landesmuseum Joanneum v Gradcu. Zares originalna sta le pravokotni tloris in zameetek sten, a je izvedba vzdolžnega korbellinga edina možna rešitev, ki je bila zagotovo znana tudi ob nastanku. Glavni restavrator je bil Volker Fauler; leta 1996 je ustanovil tudi Kuratorium Glattjochkapelle (Fauler 2000), ki skrbi za tekoče vzdrževanje. Na Queens University v Belfastu na Irskem so opravili radiokarbonsko analizo starosti in na odvzetih kamnitih primerkih ugotovili starost, ki sega v leto 1420. To pa je vzorec, za katerega ni mogoče trditi, da je sestavni del prvotne konstrukcije. Fauler postavlja starost v 9. stoletje (2000, 41), a arheološki ostanki okroglih bivališč v neposredni okolici govore vsaj o časih rimskega prodiranja iz Sredozemlja prek Alp v



**Slika 8:** *Glattjochkapelle, Avstrija, in Šuplja gomila, Hrvaška, sta spomenika sakralne narave v prav posebnih okoliščinah. Na zgornjih slikah je Glattjochkapelle in spodaj Šuplja gomila. Gornji spomenik leži v Alpah, na sedlu, 2000 m visoko, obkrožen je z ostanki predzgodovinskih objektov in v okolju dobro viden, prav imponozanten. (posnetek: Borut Juvanec, 2002) Šuplja gomila leži skrita v zidu, z zavitim vhodom. (posnetek: Borut Juvanec, 2004) Oba spomenika družijo enaka konstrukcija, kontrolirani vzdolžni korbelling.*

notranjost Evrope. Ker je to edini pravokotni tloris med preostalimi okroglimi, je trditev, da je svetišče predkrščanskega izvora, verjetnejša.

#### 4.10 Od 7. do 13. stoletja: Šuplja gomila, Hrvaška

Že ime spomenika, Šuplja gomila («votla gomila»), govori o posebnem statusu spomenika, posebno pa o njegovem pomenu za prebivalstvo. To je odebeljen zid (kakih sedem metrov), pod katerim se skriva pravokotni tloris objekta. Že oblika govori o drugem namenu, kakor so ga imele bunje, ki so kot pastirska zatočišča vedno okrogle. Vzdolžni korbelling je izdelan posebno skrbno, čeprav so kamni obdelani razmeroma robato. Posebna skrb je bila namenjena temenu, ki je v majhnem prostoru najvidnejše, stranski steni zatrepa pa sta poudarjeni s klesarsko obdelavo roba, ki kaže profil stopničaste konstrukcije. (Juvanec 2015a, 157) Jugovzhodna stena ima dve skoraj simetrični niši, ki jih nasprotna stena nima. Konstrukcija, klesarska izvedba in celo dimenzije so povsem identični elementi, kakor jih kažejo nekateri spomeniki iz 3. stoletja po Kr. v Bolgariji (Gajdukevič 1981) in



celo kurgani s Kavkaza z izvorom v 3. tisočletju pr. Kr. Identična svetišča v korbellingu postavlja Degano v Apugliji (Južna Italija) med 3. in 5. stoletje po Kr. (Degano 1990, 491) Zanimiva je celo geografska lega Šibenika, v katerega okolju Šuplja gromila stoji: leži na črti med bolgarskimi spomeniki in spomeniki v Apugliji (Juvanec 2015a, 160), z možno navezavo predzgodovinskih spomenikov na horizontalno vez med Katalonijo (tako na kontinentu kakor na Balearskem otočju), Sardinijo in Etrurijo na zahodu prek Bolgarije vse do Kavkaza na vzhodu.

Po izročilu so se v Šuplji gromili skrivali hajduki. To je povsem možno, a že poimenovanje spomenika govori o njegovem pomembnejšem namenu. Skrivališče, ki je vsem znano po nekem vzdevku, zagotovo ni bilo skrivališče. Drugače je s preganjanimi religijami, ki so bile v svojem času prepovedane. Zagotovo so imele imena, skrivna, z izvorom v predkrščanstvu, tudi če so bile mnogo pozneje ločine. To dokazuje, da je Šuplja gromila takšen primer. (Juvanec 2015a, 147)

## 5. Korbelling danes

### 5.1 18. stoletje: cerkev v Arbelobellu, Apuglia, Italija

»Trullo« je konstrukcija bivalne arhitekture v deželi Apuglia na jugu Italije. Ima kvadraten tloris z vertikalnimi zidovi do človekovega dosega, nad tem pa se pne okrogla konstrukcija korbellinga. Zaradi eksaktne, enakomerne debeline lomljene-ga kamna ima le dve plasti: spodnjo konstrukcijsko, ki nosi, in tesno prek nje okvir krovnih plošč. Zunanja plast strehe se končuje v zamazanem sklepu iz gline, ki je vedno belo prebeljen. Ta sklep je podaljšan v ozek vrat, na katerem sedi posebno oblikovan znak: kroglja, sestav kolobarjev ali celo prostorska zvezda. Sklep z znakom je vsako leto spomladi obnovljen v apnenem beležu, na strehi sami pa je prek vse strani narisane še nekaj metrov velik grafični simbol lastnikove družine.

Posamičnih trullov je razmeroma malo, to so predvsem kašče, hlevi, seniki ali vinske kleti. Pogosteje najdemo domačije, ki so grozdasti sestavi objektov. Pri domačiji je pomembno, da ima bivalni trullo vedno sklep s tipičnim tridimenzionalnim simbolom, medtem ko ga drugi objekti v grozdu nimajo. Senik ali »pagliaia« ima do temena strehe stopnice, na vrhu pa okroglo odprtino, skozi katero mečejo seno, ven pa ga jemljejo skozi vrata spodaj. Enak konstrukcijski sistem je uporabljen tudi za svinjake, ki so manjši, najzanimivejši pa so kokošnjaki, enake okroggle konstrukcije, a znotraj zidov.

Razpon trulla je največ pet metrov v premeru, ob večjih potrebah pa so jih preprosto dodajali.

Za javno uporabo je nujno potreben večji prostor. Tako je kot cerkev zgrajena enaka konstrukcija z več kupolami. Cerkev v Alberobellu, enem od treh mest, kjer ta konstrukcijski princip prevladuje, stoji na hribu nad nizom trullov in je na daleč vidna. Govorimo o korbellingu, ki pa je iz estetskih razlogov znotraj ometan. To je še edina znana delujoča javna arhitektura, grajena v suhem kamnu.



**Slika 9:** *Bazovica, Italija, sveti vodnjak ob vasi. Doseg vode je umeščen v osrednji prostor, velik kak meter v krogu, prekrit s korbellingom velikih kamnov. Hodnik ali dostop do vode je delno klesan in delno korbelling, vhod pa je označen in zavarovan z velikimi kamni, ki dokazujejo pomen vodnjaka. Življenje starega verovanja pa zagotavlja preprosto krašenje.*

## 5.2 Podzemski vodnjaki na Krasu: Bazovica (Basovizza, Italija), Lokev (Slovenija)

Kras je suha pokrajina kamna, kjer je voda resda izjemnega pomena, a je razmeroma redka. Zato so tudi objekti, vezani na vodo, redki, a še zanimivejši – naravni in kot delo človekovih rok. Reke so si v podzemskih jamah izborile prehode, ob njih pa so s kalcinacijo izoblikovale množico detajlov, če omenim le zavesne stene, ponve in kapnike, tako stalagmite kakor stalaktite. Ti detajli kraških jam sledijo zakonom fizike: voda s tokom razdira in predira, se preliva prek površin, s siganjem ali odlaganjem usedlin zapolnjuje odprtine in ustvarja zanimive, ponekod prav ekstremne like. Voda je živ element in v jamah še vedno teče, kaplja in polzi, pri tem pa se na svetlobi svetlika in s tem ustvarja prav posebne učinke. Kraške jame znajo biti zelo veličastne. Kadar pa ne govorimo o naravnih jamah in ne o velikih vodotokih, ampak o skromnem viru vode, so elementi vsega tega še pomembnejši. Kal je odprta priložnost za napajanje živine, kadar pa je vode malo in je težko dosegljiva, so morali ljudje dostop do nje vklesati.

Drugače od klasičnega vodnjaka, ki ima navpičen jašek, so vodnjaki z vodoravnim dostopom redki. Ne le redki, zaradi težko dosegljive vode in zaradi posebnosti dostopa so to objekti posebnega pomena, že od nekdaj. Kakor so sveti vodnjaki na Sardiniji pomenili vir vode in sakralni objekt obenem, najdemo na Krasu

povsem enakovredne objekte. To so vodoravni hodniki, ki so izklesani v kamen vse do vira vode, ki je včasih prav neznaten, kapljanje, polzenje vode ali majhna luža. Takšen je vodnjak pri vasi Bazovica, ki ima označen vhod, hodnik in skromno zajetje vode. Zunanji del je sestav dveh vertikalnih kamnov in preklade, hodnik je delno vklesan in delno konstruiran v principu korbellinga, enak je tudi končni prostor, ki je nekoliko večji. Zgoraj je korbelling, spodaj zajetje kot nekak miniaturni kal, mlaka. Vode je bolj za vzorec, a za potrjevanje starih verovanj zadosti.

Enak je Vroček na slovenski strani meje pri vasi Lokev. Oba zgleda imata večji pomen od le tehničnega, nekoč so verjeli v čudežno moč vode. S čudeži so povezane tudi stare religije, ko še niso imeli zidanih svetišč in so jih preganjali. (Čok 2012, 30) Že ime našega svetega vodnjaka je zelo povedno: »Vroček« si lahko z značilno izgovarjavo dvoustničnega »u« tolmačimo tudi kot »majhen urok«. Takšnih urokov so stara verovanja polna. To ni le stvar zgodovine, stara, predkrščanska verovanja ob teh objektih še vedno živijo. Ko so mi Kraševci pred leti kazali vodnjak pri Bazovici (Juvanec 2013, 189), me je tam čakalo presenečenje: vhod je bil okrašen s pisanimi oranžami in jabolkom. Mrtvo svetišče tega ne bi imelo. To je nedvomen dokaz, da dejavnosti nekdanjih verovanj še živijo, in to – kakor kaže – stoletja, če ne tisočletja po njihovem izvoru.

## 6. Izjeme

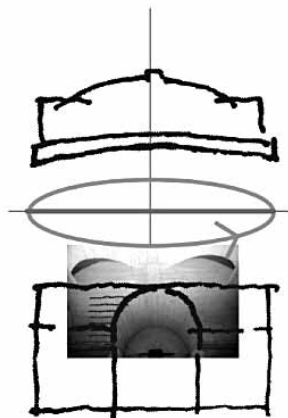
---

### 6.1 6. stoletje: Teoderikov mavzolej, Ravena, Italija

Arhitektura sledi razvoju, navadno veliki spomeniki pomenijo korak naprej. Zgodi pa se tudi, da se iz raznih vzrokov uporabljajo zastarele, a preizkušene konstrukcije še stoletja po tem, ko so bile naprednejše rešitve že izumljene.

Zanimiv odklon iz 6. stoletja po Kr. je Teoderikov mavzolej v Raveni (Koch 1990, 56). Pol tisočletja po Panteonu spet uporablja korbelling, čeprav ga kaže kot banjasti obok (Juvanec 2015b, 54). To so, na primer, naredili Egipčani v kompleksu Deir el Bahri že pred nekaj tisoč leti. Izjemen pa je podvig s kritjem z enim samim kamnitim blokom, težkim dvesto ton; to je, teoretično, tridimenzionalna preklada. Spodnji del so izdoblili, da je videti kakor plitva kupola. Še večji problem so imeli z obokom nad odprtini: delovanje zagozd so z oblikovanjem sedel onemogočili, tako da deluje njihova konstrukcija kot tako imenovani »ravni obok«. Notranji korbelling so uspešno zamaskirali s klesanjem v pravi banjasti obok. Horizontalne plasti (korbellinga) so vidne ob strani.

Sredi 1. tisočletja po Kr. pomeni uporaba dolmena in korbellinga zagotovo korak nazaj. Poskus lažnega prestavljanja preklade v kupolo in korbellinga v obok pomeni, da so se graditelji zavedali zmote, a njihove zmožnosti seveda niso dosegale tehnične ravni, ki je bila takrat v Evropi že uveljavljena. (Juvanec 2016b, 22)



**Slika 10:** *Teoderikov mavzolej v Raveni ima spodnji, temeljni del in pa zgornjega, kamor so namestili sarkofag. »Streha« je iz enega samega kamna, ki so ga prepeljali prek Jadrana iz Istre. Že to je logistični dosežek brez primere, težavno je bilo tudi klesanje, ne da bi kamen počil, predvsem pa je bilo težko nameščanje na spodnjo konstrukcijo. Zastareli način gradnje je zahteval izjemne napore, predvsem rok in ne glave. Navidezni oboki vhodnega dela postavljajo zagozde v ležišča in tako onemogočajo, da bi delovale kot dejanski obok. To tehnično niso oboki, pa tudi notranjost temelja, ki se kaže kot križni obok, je lažna konstrukcija. Morda je odgovor v tem, da so objekt kot grobnico gradili v naglici, še za življenja vélikega imperatorja. (Koch 1990, 56) (konstrukcijska skica: Borut Juvanec, 2016)*

## 7. Sklep

Arhitektura je zagotovo kulturni fenomen. Egenter o tem pravi: »Če označimo arhitekturo v antropološkem smislu, to pomeni, da je arhitektura splošni humani fenomen, ki vključuje vse kulture.« (1992, 85) Javna arhitektura ima izvor v objektih za kralje, za bogove in za mrtve, ko združuje mase v skupnih, najprej spominskih dejavnostih. V tem smislu so tudi individualne grobnice namenjene vsem. Sakralni prostor dobi tako nove dimenzije.

Javna arhitektura in predvsem svetišča so plod najvišje inteligence družbe in časa. To je delo profesionalcev, ki so obvladali svoj posel in ki so poznali že postavljene spomenike. Vernakularna arhitektura se pri tem razlikuje, ker preprosti graditelji niso bili šolani in zagotovo niso poznali velikih spomenikov, ki bi jim bili lahko vzor. Pa tudi potrebe ni bilo, bivalni objekt za posameznika ne zahteva velikih, tehnično težko izvedljivih prostorov. Vernakularna arhitektura se izumlja vedno znova.

Razvoj gradbene stroke teče logično in le malo je odklonov, čeravno tudi ti obstajajo. Partenon v Atenah je, na primer, sredi 1. tisočletja pr. Kr. grajen kot sestav preklad, kot nekakšen sestav dolmenov, čeprav so v Grčiji že tisoč let prej gradili grobnice v korbellingu, v tehnično naprednejšem sistemu. Teoderikov mavzolej je enak primer. Ali so s tem želeli graditelji pokazati spoštljiv odnos do tradicije in do starih rešitev ali je to plod nesposobnosti? Tega ne bomo nikoli izvedeli.

Zanimivejši je razvoj sakralnega prostora po prvi moderni arhitekturi, po rimskem Panteonu. Napredek konstrukcije se logično nadaljuje s kulturo prostora, tako v upravne, v javne in v sakralne namene. Konstrukcija postaja vse učinkovitejša, z manj materiala in z več pameti odpira nove možnosti velikih prostorov. Profesionalna arhitektura se ne ukvarja več le s konstrukcijo, ampak z njenim izkoristkom, z namenom, z uporabo, s posledicami, tudi z estetiko. Tako postaja kultura prostora vse pomembnejša in vse manj odvisna od konstrukcije same.

Kompozicija korbelinga kot najstarejšega gradbenega principa uporabnega prostora nastopa v zgodovini tako v javnih objektih kakor v individualnih. Nastajal je kot delo preprostih graditeljev in vrhunskih strokovnjakov, krščanstvo pa je z uvedbo reda in kontrolirane misli razvil arhitekturo svetišč do danes, ko s funkcionalizmom postaja cerkev objekt javne kulture.

## Reference

- Anati, Emmanuel.** 1985. *I Sardi: La Sardegna dal paleolitico all'eta Romana*. Milano: Jaca Book.
- Benko, Andreja.** 2014. Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:689–700.
- Čok, Boris.** 2012. *V siju mesečine*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Degano, Enrico, ur.** 1990. *Architettura in pietra a secco*. Fasano: Schenna Editrice.
- Egenter, Nold.** 1992. *Architectural Anthropology*. Lausanne: Structura Mundi.
- Fauler, Volker.** 2000. *Die Glattjochkapelle*. Graz: Verlag fuer Sammler.
- Fletcher, Banister.** 1996. *A History of Architecture*. Oxford: Architectural Press.
- Gajdukevič, Viktor.** 1981. *Bosporskie goroda*. Leningrad: Nauka.
- Hernandez, Vidal, ur.** 1995. *Enciclopedia de Menorca VIII: Arqueologia*. Mao: Obra cultural de Menorca.
- Juvanec, Borut.** 2013. *Arhitektura Slovenije: Vernakularna arhitektura, kraški svet*. Ljubljana: i2, Fakulteta za arhitekturo.
- . 2014. Pozzo Sacro Sant'Anastasia, Sardegna. *Restauro archeologico* 22, št. 1:79–94.
- . 2015a. Arhitektura Krasa: Jadran od Italije do Grčije in Črno morje do Italije. *Histria: godišnjak Istarskog povijesnog društva* 5, št. 5:139–163.
- . 2015b. Classical and Vernacular Architecture together in History. V: *Conference Importance of Place – Conference Proceedings*, 42–64. Ur. Amir Pašić, Borut Juvanec in José Luis Moro. Sarajevo: ICOMOS CICOP.
- . 2016a. Richness of Stone: Dry Stone Walling System; Corbelling. V: *Vernacular Architecture Reflections*, 35–48. Ur. Marwa Dabaieh. Lund: ICOMOS, University of Lund.
- . 2016b. *Hiška, kamnito zatočišče na Krasu*. Ljubljana: i2, Fakulteta za arhitekturo; ZRC SAZU.
- Juvanec, Borut, in Domen Zupančič.** 2014. *Besednjak vernakularne arhitekture*. Ljubljana: i2, Fakulteta za arhitekturo; ZRC SAZU.
- Koch, Wilfried.** 1990. *Baustilkunde*. München: Orbis, Mosaik Verlag.
- Lassure, Christian.** 2004. *Cabane en pierre seche de France*. Aix en Provence: Edisud.
- Lehner, Erich.** 1998. *Wege der Architehtonischen Evolution*. Dunaj: Phoibos Verlag.
- Lewcock, Ronald.** 2006. Generative Concepts in Vernacular Architecture. V: *Vernacular Architecture in the Twenty-First Century: Theory, Education and Practice*, 199–214. Ur. Lindsay Asquith in Marcel Vellinga. London: Taylor and Francis.
- Marinko, Jože.** 1997. *Antična arhitektura*. Ljubljana: Družina.
- Rovero, Luisa, in Ugo Tonietti.** 2014. A Modified Corbelling Theory for Domes with Horizontal Layers. *Construction and Building Materials* 50:50–61.
- Steimer-Herbert, Tara.** 2001. Le bronze ancien du Ramlat as-Sabatayn (Yemen): Deux nécropoles de la première moitié du IIIe millénaire à la bordure du désert: Jebel Jidran et Jebel Ru-waiq. *Paleorient* 27, št. 1:21–44.
- Zupančič, Domen, in Borut Juvanec.** 2003. *Sardinija, arhitektura kamna*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo.



*Maksimilijan Matjaž*  
**Eksegeza evangelijev**  
**»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«**

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 1, 221–227  
 UDK: 159.942:27-23  
 Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

*Tjaša Stepišnik Perdih*

## Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu

*Povzetek:* Čustva so kompleksni in dinamični duševni procesi. Vključujejo posameznikov celostni odziv, tudi telesnega. Pojmovanje čustev kot psihofizičnih fenomenov naj bi se uveljavilo ob vzniku znanstvenih diskurzov v 19. stoletju, vendar lahko zapise o telesnem vidiku čustev zasledimo že v Svetem pismu. Ob primerjavi opisov čustev v Svetem pismu s sodobnimi spoznanji lahko ugotovimo, da so fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu relevantno opisane. To pomeni, da je bila telesna dimenzija čustev prepoznana – ne pa tudi raziskana – že precej pred 19. stoletjem.

*Gljučne besede:* čustva kot psihofizični fenomeni, fiziološke dimenzije čustev, čustva v Svetem pismu

### *Abstract:* The Physiological Dimensions of Emotions in the Holy Bible

Emotions are complex and dynamic mental processes. They involve individual's comprehensive response, including physiological. The concept of emotions as psychophysical phenomena has been established with the emergence of scientific discourses of the 19<sup>th</sup> century. However, writings on the physical aspect of emotions can be traced back to the Bible. By comparing the descriptions of emotions in the Bible with the modern knowledge one can conclude that the descriptions of the physiological dimensions of emotions in the Bible are relevant. This means that the physical dimension of emotions has been recognized, although not researched, well before the 19<sup>th</sup> century.

*Key words:* emotions as psychophysical phenomenon, physiological dimensions of emotions, emotions in the Bible

## 1. Uvod

Čeprav so čustva pogosto uporabljen in v sodobnem času popularen pojem, nam vprašanje o tem, kaj čustva so, redko daje enopomenski odgovor. Kleinginna in Kleinginna (1981, 345) sta že leta 1981 naštela skoraj sto različnih definicij čustev. V skladu s tem različni avtorji k čustveni reakciji prištevajo različne komponente. Rottenberg, Ray in Gross (2007, 22) ter Sroufe (1996, 15) navajajo tri komponente čustvene reakcije: subjektivno doživljanje, telesni odziv in posameznikovo vedenje.

Podobno navajajo tudi Kreibig (2010, 397) ter Musek in Pečjak (2001, 69–70), pri tem pa subjektivno doživljanje definirajo kot zavestno kognitivno doživljanje. Alonso-Arbiol in drugi (2011, 2) pa vidijo čustveno reakcijo kot niz medsebojno povezanih repertoarjev – afektivnih reakcij, fizioloških sprememb, kognitivnih reakcij, verbalnih in neverbalnih odzivov ter samouravnalnih mehanizmov. Iz predstavljenih primerov in ugotovitev Smrtnik Vitulić (2007, 10) lahko sklenemo, da so različnim avtorjem skupne tri dimenzije čustvene reakcije: kognitivna, vedenjska in fiziološko-telesna. Ti avtorji še posebno veliko pozornosti posvečajo fiziološki teoriji čustev.

Pojmovanje čustev kot psihofizičnih fenomenov naj bi se uveljavilo ob vzniku znanstvenih diskurzov v 19. stoletju (Šadl 2010, 49). Za začetnika raziskovanja tega področja veljata Charles Darwin, ki je leta 1872 napisal deli *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, in William James z esejem *What is an Emotion?* iz leta 1884. Pozneje so nastajale različne teorije čustev, ki so dajale poudarek drugim dimenzijam čustev, z razvojem sodobnih merskih pripomočkov in z razmahom nevroznanosti pa je fiziološka dimenzija čustev postala ponovno aktualna.

Zanimivo je, da zapise o telesni plati čustvovanja zasledimo že v Svetem pismu. Zato se postavlja vprašanje, ali niso čustev dojemali kot (psihološko)fizičnih fenomenov že precej pred 19. stoletjem.

Da bi odgovorili na to vprašanje, se bomo v nadaljevanju osredotočili na telesne značilnosti čustev, kakor so predstavljene v Svetem pismu, in jih primerjali s sodobnimi spoznanji. Če se spoznanja ujemajo z opisi, bi to pomenilo, da so ti zapisi relevantni in da je telesna dimenzija čustev prepoznana že v Svetem pismu.

## 2. Telesne dimenzije v opisih čustev

O povezanosti čustev in telesa pričajo mnogi frazemi v vsakdanji rabi slovenskega jezika, na primer: »od žalosti mu je počilo srce«, »v očeh mu gori jeza«, »od jeze mu je zavrela kri« ipd. Bedkowska-Kopczyk (2004, 116–117) meni, da se te ugotovitve »nanašajo na ontologijo čustev in na to, da se čustva kopičijo v človekovem telesu«.

Naša jezikovna dediščina jasno priča o tem, kako neločljivo je doživljanje čustev povezano z delovanjem in odzivanjem telesa. Predvidevamo, da bomo podobne povezave našli tudi v Svetem pismu, ki ne vključuje le verskega, ampak tudi zgodovinski vidik.

Tako nas bo v nadaljevanju zanimalo, kaj lahko o telesnih dimenzijah zasledimo v opisih čustev v Svetem pismu in kako se ti opisi ujemajo s sodobnimi spoznanji. Zaradi preglednosti se bomo osredotočili na šest osnovnih čustev – na strah, žalost, veselje, jezo, gnus in na sram.

### 2.1 »Če pomislim na to, se prestrašim, telo mi drgeta od groze.« (Job 21,6)

Strah je izrazito neprijetno čustvo z močnimi telesnimi odzivi. Poznan je rek: »Navdajal me je strah in trepet.« Tudi v Svetem pismu zasledimo veliko opisov, kako so



ljudje drhteli ali trepetali od strahu: »Poslušam in telo mi *trepet*, ustnice mi glasno *drgetajo*.« (Hab 3,16)

Ob doživljanju strahu pobledimo, temperatura kože se zmanjša in lahko občutimo šibkost, kakor da smo brez moči v telesu (Collet idr. 1997, 45; Collier 2014, 34–35). To opisuje tudi Danijel v svojem soočenju z moškim, oblečenim v platno: »Možje, ki so bili z menoj, prikazni niso videli; toda prevzel jih je silen strah, da so zbežali in se poskrili. Tako sem ostal sam in gledal to veliko prikazen. V meni *ni ostalo moči; moja polt* se je popolnoma spremenila, in *moči nisem obdržal*.« (Dan 10,6–8)

Ob doživljanju strahu se poveča znojenje, zenice se razširijo, dlake se naježijo (Levenson 2003, 356); od tod tudi izvira rek, da se naježimo od strahu. Takšno telesno reakcijo je doživljal Job: »/... / me je spreletel strah in trepet in mi pretresel vse kosti. Neki duh je šinil čez moj obraz, *dlake po telesu so se mi naježile*.« (Job 4,14)

Vse omenjene telesne spremembe – trepetanje, znojenje, naježene dlake in sprememba polti – kažejo, da je ob strahu aktiven simpatični živčni sistem, za katerega je značilno vznemirjenje. Ta neposredna zveza pa je omenjena tudi v Lukovem evangeliju: »Ko ga je Zaharija zagledal, se je *vznemiril in obšel ga je strah*.« (Lk 1,12–13)

## 2.2 »Moje oko je otopelo od žalosti, moja duša in moje telo.« (Ps 31,10)

Žalost je povezana z zmanjšano energijo, z manjšo aktivnostjo in z občutjem šibkosti. Glava in oči se povesijo, govorjenje je počasnejše, višina glasu pade (Tušak in Tušak 2009, 111), opazno manj je tudi energije v glasu in govor je manj artikuliran (Banse in Scherer 1996, 615–616). Vedno je navzoča neka določena stopnja nemoči, poveča se količina spanja in počivanja (Greenberg in Paivio 2003, 163–164). Podoben opis zasledimo v Svetem pismu: »Tam je ležal več dni, kajti zmeraj znova se je *grudila nadenj velika žalost*.« (1 Mkb 6,9)

Kepner (1993, 110) piše, da je za žalost značilen občutek teže; to lepo ponazorijo Job: »O, da bi kdo stehal mojo žalost, in obenem položil na tehtnico moje trpljenje! Zdaj bi bila *težja kakor pesek ob morju*.« (Job 6,1–3)

Pogosto je navzoča tudi napetost v očeh, nastopi solzenje ali jokanje (Levenson 2003, 356), kakor opisuje tudi Jakob: »Začutite svojo nesrečo, žalujte in *jokajte*; vaš smeh naj se spremeni v žalost in veselje v potrtnost.« (Jak 4,9)

## 2.3 »Naj se raduje in radostna vriska.« (Iz 35,2)

Medtem ko neprijetna čustva povzročajo notranje napetosti, so za prijetna čustva značilni občutki lahkotnosti, zadovoljstva, veselja in radosti (Izard 1991, 16; 262).

Doživljanje veselja je nagradujoča izkušnja, spremlja jo občutek sproščenosti. Prijetna čustva pomagajo ponovno vzpostaviti ravnotežje v fizioloških odzvih po neprijetnih čustvih. Raziskave kažejo, da si ljudje, ki so bolj veseli, hitreje opomorejo od bolezni in da je doživljanje veselja povezano z nižjimi količinami stresnih

hormonov in z boljšim delovanjem imunskega sistema. (16; 139) To zagotovo ugodno vpliva na dolgoživost, ki jo omenja Sveto pismo: »Veselje srca, to je človekovo življenje, veselost, ta možu *poveča število dni*. Bodi veder v svoji duši, razveseljuj svoje srce in daleč od sebe naženi otožnost.« (Sir 30,21–23)

Naslednji svetopisemski odlomek poleg dolgega življenja omenja tudi poživljaljoči učinek veselja na srce: »Strah Gospodov je slava in ponos, veselje in venec radosti. Strah Gospodov bo *poživil srce*, prinesel veselje, radost in dolgo življenje.« (1997) ugotavljata, da je veselje povezano s povečanim srčnim utripom in z višjo telesno temperaturo. Ob veselju se namreč arterije in kapilare razširijo, to pa poveča dotok krvi v kožo (Lamovec 1991, 215).

## 2.4 »Ker je večno divjala njegova jeza ...« (Am 1,11)

Za jezo velja, da je »vroče« čustvo; o tem priča frazem, da nam »zavre kri v žilah« (Izard 1991, 241). Te telesne reakcije so posledica mobilizacije energije: ob doživljanju jeze namreč nevronske, hormonske in druge telesne spremembe pripravijo telo na povečano dejavnost (Leifer 1999, 345).

Na številnih mestih v Svetem pismu lahko preberemo, kako se je »(Gospodova) jeza vnela« (Iz 5,25; Joz 7,1; 2 Kr 13,3; 2 Krn 25,15; 4 Mz 25,3; 4 Mz 11,33; 4 Mz 22,22; 4 Mz 25,3; 4 Mz 32,10; 4 Mz 32,13; 5 Mz 6,15; 5 Mz 29,19; 5 Mz 29,26; Ps 106,40; 2 Sam 6,7; Sod 2,14). O vročem čustvu govorijo tudi izrazi, da jeza:

1. gori: »Kajti moževa jeza gori in ne bo prizanesel na dan maščevanja.« (Prg 6,34);
2. se kadi: »Zakaj, o Bog, nas zavračaš za vedno, se kadi tvoja jeza proti ovcam tvoje paše?« (Ps 74,1);
3. se primerja z ognjem: »Sicer moja jeza šine kakor ogenj in zagori, da je nihče ne pogasi – zaradi hudobije vaših dejanj.« (Jer 4,4)

V primerjavi z veseljem govorimo pri jezi o bolj ekstremni reakciji vazodilatacije, cirkulacija krvi se občutno poveča. Temperatura kože se poviša, človek lahko postane rdeč v obraz in mu je vroče. Velike krvne žile, še posebno na vratu in v glavi, nabreknejo in postanejo opazne. (Collet idr. 1997, 45; Collier 2014, 34–35)

Alonso-Aribol in drugi (2011, 4–5) navajajo, da so pogosti neverbalni izrazi jeze stiskanje pesti, grozeče, agresivne geste, mrščenje pogleda, škripanje z zobmi, udarjanje s peto ob tla ipd. Njihova navajanja se povsem ujemajo z odlomkom, v katerem Job išče pomoč pri Bogu: »Njegova jeza sika in me preganja, škriplje z zobmi proti meni, moj nasprotnik me *ostro pogleduje*.« (Job 16,9)

## 2.5 »Od njihovega mesa ne smete jesti in njihova mrhovina naj se vam gnusi.« (5 Mz 14,12)

Gnus se je razvil v povezavi z avtomatičnim, pa tudi koristnim zavračanjem potencialno neužitne oziroma strupene hrane (Damasio 2008, 46). Tako je telesno gnus povezan z dejavnostjo želodca in s slabostjo, ki nas odvrta od zaužitja neke jedi (Christie in Friedman 2004, 150). Obrazni izraz ob doživljanju gnusa (stisnjene nosnice,

rahlo namrščene obrvi, zavihana zgornja ustnica) pa skuša blokirati senzorne poti, po katerih bi zaznali neprijetne vonjave (Reevy idr. 2010, 206–207; Rozin idr. 2008, 758).

Gnus je v Svetem pismu omenjen tudi pri preroku Joelu: »... in njegov *smrad* se bo vzdigoval, njegov *gnus* se bo vzdigoval, ker je poveličeval svoje delo« (Jl 2,20). Povezava gnus – smrad kaže, kako nekaj, kar nam je gnusno, doživljamo kot odvrtno, neužitno, pokvarjeno ali umazano. Odvrtno pa je lahko tudi v moralnem smislu, saj nemoralno vedenje pogosto vzbuja gnus in odpor, zdi se nam neprimerno in nesprijemljivo: »Krivičnikova pot je Gospodu gnusoba.« (Prg 15,8–9) Tako se gnus pokaže kot reakcija na nekaj, kar je pokvarjeno bodisi fizično bodisi moralno (Lamovec 1991, 82; Reevy idr. 2010, 206).

## 2.6 »Ne, sploh se ne sramujejo, sploh ne znajo zardeti.« (Jer 6,15)

Sram je eno od najbolj neprijetnih in bolečih čustev. Osramočeni se čutijo razvrednotene, ničvredne, slabe, sebe dojemajo kot nesprijemljive ali kako drugače neprimerne. (Thomaes idr. 2011, 786) Ta občutek razvrednotenosti nazorno opisuje psalm: »Jaz pa sem črv, ne človek, sramotenje ljudi, prezir ljudstva. Vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo, kremžijo ustnice, zmajujejo z glavo.« (Ps 22,7)

Fuchs (2002, 234) piše, da je lahko sram še posebno problematično čustvo, ker je povezan z željo, da bi se skrili, izginili ali celo umrli. Povezavo med sramom in željo po smrti zasledimo tudi v Svetem pismu: »Zakaj zame je *bolje, da umrem*, kot da gledam veliko stisko v svojem življenju, da ne slišim več sramotitve.« (Tob 3,6) Podobno tudi v Sarini molitvi: »Daj, *odreši me z zemlje*, da ne bom več poslušala sramotitev!« (Tob 3,13)

Drugače pa je eden najočitnejših znakov sramu zardevanje, ki je posledica sprememb v krvnem obtoku: »Sram me je bilo in tudi *zardel sem*, ker sem prenašal sramoto svoje mladosti.« (Jer 31,19) Poleg tega je za sram značilno še grizenje ustnic in/ali jezika, prisiljen smeh in vznemirjenost (Miller 2012).

Iz predstavljenih zgledov lahko vidimo: ne le da oznake čustev v Svetem pismu vključujejo telesno dimenzijo, opisi telesnih značilnosti šestih čustev se tudi ujemajo in dopolnjujejo s sodobnimi spoznanji.

## 3. Sklep

Levenson (2003, 354) na podlagi številnih raziskav ugotavlja, da so osnovne sestavine naše subjektivne čustvene izkušnje telesne. Tudi Damasio (2008, 63) trdi, da se pri vseh čustvih na poseben način spremeni telo: »Kadar so na delu čustva, je vselej prisotno neko prehajanje in neki diredaj, včasih celo prava pravcata telesna revolucija.« To pomeni, da je ob doživljanju čustev vedno navzoče neko določeno fiziološko vzburljenje. To vzburljenje pripravi organizem na čimbolj učinkovito soočenje s situacijo, ki je vplivala na nastanek čustva.

Čustva so tako odsev osnovnih bioregulacijskih funkcij organizma (86) in jih ni mogoče razumeti samo s poznavanjem njihovih psihičnih komponent, ampak je

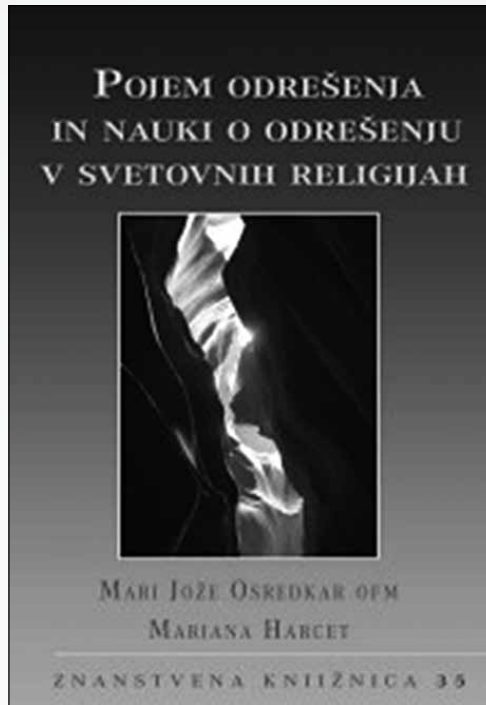
treba upoštevati tudi njihovo »globoko organsko zasidranost v subjektu« (Kovačev in Musek 1993, 35). O tej organski zasidranosti oziroma fiziološki dimenziji čustev smo spregovorili v tem članku.

Razvoj znanstvenih disciplin, kakor sta biologija in psihologija, je v 19. stoletju omogočil utemeljitev čustev kot psihofizičnih fenomenov. To pa ne pomeni, da se niso telesnih dimenzij čustev zavedali že prej. Na podlagi primerjave ugotovitev sodobnih raziskav in analize besedil Svetega pisma lahko namreč sklenemo, da so fiziološke dimenzije čustev relevantno opisane že v Svetem pismu. To pomeni, da je bila telesna dimenzija čustev prepoznana – ne pa tudi raziskana – že precej pred 19. stoletjem.

## Reference

- Alonso-Arbiol, Itziar, Fons J. R. van de Vijver, Itziar Fernandez, Dario Paez, Miryam Campos, in Pilar Carrera.** 2011. Implicit Theories about Interrelations of Anger Components in 25 Countries. *Emotion* 11, št. 1:1–11.
- Banse, Rainer, in Klaus R. Scherer.** 1996. Acoustic Profiles in Vocal Emotion Expression. *Journal of Personality and Social Psychology* 70, št. 3:614–636.
- Bedkowska-Kopczyk, Agnieszka.** 2004. *Jezikovna podoba negativnih čustev v slovenskem jeziku*. Ljubljana: Študentska založba.
- Christie, Israel C., in Bruce H. Friedman.** 2004. Autonomic Specificity of Discrete Emotion and Dimensions of Affective Space: A Multivariate Approach. *International Journal of Psychophysiology* 51, št. 2:143–153.
- Collier, Gary James.** 2014. *Emotional Expression*. New York: Psychology Press.
- Collet, Christian, Evelyne Vernet-Maury, Georges Delhomme in André Dittmar.** 1997. Autonomic Nervous System Response Patterns Specificity to Basic Emotions. *Journal of the Autonomic Nervous System* 62, št. 1/2:45–57.
- Damasio, Antonio R.** 1998. Emotion in the Perspective of an Integrated Nervous System. *Brain Research Reviews* 26:83–86.
- — —. 2008. *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani*. Prev. Sebastjan Vörös. Ljubljana: Krtina.
- Fuchs, Thomas.** 2002. The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression. *Journal of Phenomenological Psychology* 33, št. 2:223–243.
- Greenberg, Leslie S., in Sandra C. Paivio.** 2003. *Working with Emotions in Psychotherapy*. New York, London: Guilford Press.
- Izard, Carroll E.** 1991. *The Psychology of the Emotions*. New York: Plenum Press.
- Kepner, Jim.** 1993. *Body Process: Working with the Body in Psychotherapy*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers Inc.
- Kovačev, Asja Nina, in Janek Musek.** 1993. Grafična simbolizacija primarnih emocij. *Psihološka obzorja* 93, št. 3–4:31–50.
- Kreibig, Sylvia D.** 2010. Autonomic Nervous System Activity in Emotion: A Review. *Biological Psychology* 84, št. 3:394–421.
- Lamovec, Tanja.** 1991. *Emocije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Leifer, Ron.** 1999. Buddhist Conceptualization and Treatment of Anger. *Journal of Clinical Psychology* 55, št. 3:339–351.
- Levenson, Robert W.** 2003. Blood, Sweat, and Fears. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1000:348–366.
- Miller, Marc.** 2012. Shame and Psychotherapy. Columbia Psychotherapy Associates. [http://www.columbiapsych.com/shame\\_miller.html](http://www.columbiapsych.com/shame_miller.html) (pridobljeno 23. 11. 2013).
- Musek, Janek, in Vid Pečjak.** 2001. *Psihologija*. Ljubljana: Educy.
- Philippot, Pierre, in Bernard Rimé.** 1997. The Perception of Bodily Sensations during Emotion: A Cross-Cultural Perspective. *Polish Psychological Bulletin* 28:1–19.
- Reevy, Gretchen, Yvette Malamud Ozer, in Yuri Ito.** 2010. *Encyclopedia of Emotion*. Santa Barbara: Greenwood.
- Rottenberg, Jonathan, Rebecca D. Ray in James J. Gross.** 2007. Emotion Elicitation Using Films. V: *Handbook of Emotion Elicitation and Assessment: Series in Affective Science*, 9–28. Ur. James A. Coan in John J. B. Allen. New York: Oxford University Press.

- Rozin, Paul, Jonathan Haidt, in Clark R. McCauley.** 2008. Disgust. V: *Handbook of Emotions*, 757–776. Ur. Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones in Lisa Feldman Barrett. New York: The Guilford Press.
- Smrtnik Vitulič, Helena.** 2007. *Čustva in razvoj čustev*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Sroufe, Alan L.** 1996. *Emotional development: The Organization of Emotional Life in the Early Years*. New York: Cambridge University Press.
- Šadl, Zdenka.** 2010. Emocije, razmerja moči in emocionalni režimi. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 241:49–58.
- Thomaes, Sander, Hedy Stegge, Tjeert Olthof, Brad J. Bushman in John B. Nezlek.** 2011. Turning Shame inside-Out: »Humiliated Fury« in Young Adolescents. *Emotion* 11, št. 4:786–793.
- Tušak, Maks, in Matej Tušak.** 2009. Analiza fizioloških dogajanj v človeku kot indikator prevare in laži. *Bilten slovenske vojske* 11, št. 2:103–114.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

## Ocene

**Bogdan Kolar, ur. *Miscellanea. Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 437 str. ISSN 0351-2789.**

Leta 2016 je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, oziroma natančneje, Inštitut za zgodovino Cerkve pri omenjeni fakulteti izdal 38. delo v zbirki *Acta Ecclesiastica Sloveniae* z naslovom *Miscellanea*. Kakor razkriva že naslov, je to delo zbornik, ki ga je uredil dr. Bogdan Kolar, predstojnik inštituta. Zbornik je posvečen dr. Francetu Martinu Dolinarju ob njegovem 75. rojstnem dnevu, dolgoletnemu predstojniku Inštituta ter prvemu in glavnemu in odgovornemu uredniku zbirke (1977–1987). Kakor je Dolinar s svojimi prispevki posegal v vsa časovna področja cerkvene in svetne zgodovine, tudi članki različnih uglednih in že uveljavljenih domačih in tujih avtorjev, pa tudi mlajših kolegov zadevajo obdobja od antike do polpretekle zgodovine. Bralec hitro ugotovi, da so v zborniku razprave razvrščene po kronološkem redu.

Dr. Aleš Maver je tako prispeval članek, s katerim bralca popelje v antične čase: analizira okoliščine nastanka in pomen antičnega dokumenta *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* na oblikovanje protijudovske drže znotraj Cerkve. Sledi članek dr. Julijane Visočnik (»Tomaž Hren in pridige ob posvetitvah cerkva«). Avtorica je prek *Protokolov* devetega ljubljanskega škofa Hrena predstavila štiri osnutke njegovih pridig, pri tem pa ugotovila vsebinsko podobnost med njimi. Dr. Matjaž Ambrožič je napisal članek o historičnih zvonovih zvonarja Ga-

šperja Franchija, v katerem ni predstavil le tehničnih podatkov o ulitih zvonovih, ampak tudi njihovo okrasje, podobe in (zarotitvene in posvetilne) napise na njih. Mag. Blaž Otrin je predstavil prizadevanja ljubljanskega škofa Avgušтина Gruberja (1816–1823), ki si je v zadnjih dveh letih svojega delovanja v Ljubljani prizadeval za topografsko-zgodovinski oris njemu podrejenih župnij. Prispevek je zanimiv zlasti za vse tiste, ki se ukvarjajo z lokalno zgodovino in z nastankom posameznih župnij. Članek dr. Ane Lavrič prinaša nova spoznanja o pripravah lavantinskega škofa Antona Martina Slomška (1846–1862) na njegova predavanja o cerkveni umetnosti v mari-borskem bogoslovnem semenišču. Dr. Jure Volčjak je heraldično predstavil škofovska grba dveh drugih lavantinskih škofov, Jakoba Stepišnika (1862–1889) in Mihaela Napotnika (1889–1922), pri tem pa se je dotaknil tudi uporabe grbov znotraj Cerkve in opisal grb obravnavane škofije. Zanimivo nadaljevanje Volčjakovega prispevka o heraldiki je članek o odlikovanjih, ki ga je napisal dr. Miha Šimac. V njem je predstavil odlikovanja, s katerimi je v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja vladar počastil takratne ljubljanske in lavantinske škofove. Dr. Franjo Velčič je (v hrvaščini) prispeval članek o navzočnosti glagolice in staroslovanskega bogoslužja na področju nekdanje tržaško-kopske škofije na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Drugi članek v tujem jeziku (nemščini) je izpod peresa dr. Petra G. Tropperja, govori pa o medsebojni povezanosti katoliške Cerkve in koroških Slovencev v 20. stoletju, ko je celovška škofija iskala ver-

sko in družbeno ravnovesje med nemškimi in slovenskimi verujočimi. Dr. Renato Podbersič je napisal članek o delovanju tolminskega dekana Ivana Rojca med goriškimi begunci med prvo svetovno vojno in v povojnih letih, ko so se begunci vrnili in začeli obnavljati porušene domačije in cerkve. Članek dr. Jurija Perovška prispeva pregled razvoja vloge katoliške Cerkve v političnem življenju na Slovenskem v obdobju treh (oziroma štirih držav): Avstro-Ogrske, Države Slovencev, Hrvatov in Srbov in Kraljevine SHS oziroma Jugoslavije. Prispevek dr. Igorja Salmiča je napisan na podlagi gradiva iz vatikanskih arhivov. V njem temeljito predstavi poglede apostolskega nuncija v Beogradu, Ermene-gilda Pellegrinnetija (1922–1937), in njegovo videnje odnosa kralja Aleksandra I. Karađorđevića (1921–1934) do katoliške Cerkve v kraljevini. Dr. Aleš Gabrič je predstavil delovanje komunističnih oblasti proti katoliškemu tisku na Slovenskem; obsegalo je vse, od prepovedane literature oziroma cenzure do zaplenitve tiskarn in založb. Dr. Jelka Melik je napisala članek o Juretu Adlešiču (1884–1968) in o nadzorstvu povojne tajne policije nad njim zaradi njegovega predvojnega in medvojnega (poli-

tičnega) delovanja v vrstah Slovenske ljudske stranke. Urednik zbornika, dr. Bogdan Kolar, je predstavil življenje in prizadevanja begunskega duhovnika Vladimirja Kozina (1919–2014) glede na (napačna) povojna prikazovanja medvojnega delovanja ljubljanskega škofa Gregorija Rožmana (1930–1959). Dejan Pacek, prof. zgodovine in teologije, je prispeval zanimiv članek o nekaterih vidikih odnosa med Svetim sedežem in socialistično Jugoslavijo v obdobju 1953–1970, ko so bili med njima formalno prekinjeni diplomatski odnosi. Zadnji prispevek je delo dr. Metoda Benedika, v katerem spregovori avtor o izključitvi Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani in oriše pisanje slovenskih medijev o postopku ponovnega sprejetja fakultete v univerzo po osamosvojitvi Slovenije.

Širok razpon tematike člankov in uporabljenih metod lahko simbolično povežemo z razvojem same zbirke *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, v sklopu katere so izšle tako samostojne monografije kakor tudi zborniki. Obravnavani zbornik tako nadaljuje plemenito tradicijo zbirke.

Klemen Kocjančič



**Irena Marković. *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipveji. Celovec: Mohorjeva družba, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, 2017. 438 str. ISBN: 978-3-7086-0914-0.***

V sozaložbi dveh uglednih koroških slovenskih založb, Mohorjeve družbe, ki je doslej izdala že več spisov o misijonskem škofu Frideriku Ireneju Baragu, in Inštituta Urban Jarnik, je na začetku leta 2017 izšlo izvirno delo o uglednem ameriškem škofu in svetniškem kandidatu. Z ozirom na dela, ki so jih o vélikem slovenskem misijonarju in škofu Baragu že objavili baragoslovci, monografija Irene Marković vsebuje dva temeljna poudarka, ki prinašata obogatitev v slovensko zgodovino. Najprej je to sistematična predstavitev položaja indijanskih plemen Ottawa in Očipve na ozemlju nastajajočih Združenih držav v prvi polovici 19. stoletja, nato pa ovrednotenje vloge slovenskega misijonarja Baraga pri obrambi temeljnih pravic teh plemen in pri pomoči za ohranjanje njihove zemljiške posesti.

Iz doslej objavljenih del o I. F. Baragu v slovenskem jeziku je razvidno, da je bila velika večina namenjena obravnavanju življenjske poti in dela misijonarja Baraga kot takšnega. Druga dela so ga opisovala v luči postopka, da bi uvrščen med blažene člane Cerkve. Le posamezna dela – in v manjši meri – so pozornost namenjala njegovemu zavzemanju v prid Indijancev in učinkom, ki jih je to imelo na življenje indijanskih rodov in za ohranjanje njihove identitete. Kot obravnavanje te problematike gre razumeti prvo poglavje monografije, v katerem so predstavljena izbrana vprašanja teritorialnega in ekonomskega razvoja

Združenih držav od začetka do konca 19. stoletja, pri tem pa je posebna pozornost namenjena razvoju odnosa, ki ga je država oziroma posamezne zvezne države imele do Indijancev. Ne le vsakodnevno življenje posameznih indijanskih rodov, tudi njihovo preživetje in navsezadnje usoda vsakega od njih so bili odvisni od političnih, gospodarskih in predvsem ekspanzionističnih načrtov osrednjih državnih oblasti, pa tudi usode belcev, v prvi vrsti misijonarjev. Misijonarji so, hote ali nehote, postali organizatorji temeljnih oblik izobraževanja, skrbi za zdravje oziroma preprečevanje širjenja bolezni in slabih navad, a tudi poudarjeno zagovorniki pravic Indijancev. Tako so prihajali v konflikt z interesi države, trgovskih družb, posameznikov ... Avtorica izkaže dobro poznavanje ameriške zakonodaje, sprejemanja posameznih predpisov, njihove realizacije, zgodovine selitev in širjenja skupnosti belcev na račun Indijancev.

Poglavje, namenjeno predstavitvi misijonarja I. F. Baraga, ponuja temeljit pregled doslej opravljenega dela pri raziskovanju Baragovega življenja, izobraževanja, dejavnosti med Slovenci in v Združenih državah, idejnih tokov, s katerimi se je srečal, izvirnosti misijonskega pristopa in večplastnega prispevka, ki ga je dal za ohranjanje kulture indijanskih rodov, predvsem rodov Očipve in Ottawa. Pri tem je posebno pomembno ovrednotenje dela, ki so ga Baraga in drugi slovenski misijonarji opravili pri ohranjanju jezikovne kulture Indijancev, to je, priprava prvih knjig in kodifikacija njihovih jezikov (slovar, slovnica) ter priročniki za utrjevanje vere (molitveniki, katekizmi, drugi verski priročniki). Z delom, ki so ga opravljali, in s svojimi doseganji so misijonarji bogatili znanje svo-

jih rojakov in jim pomagali pri pripravi prvih zbirk predmetov iz misijonskih okolij. To je dragoceno razsežnost, ki kaže na povezovanje slovenskega prostora s svetom. Del monografije je namenjen obravnavanju vpetosti misijonskega dela I. F. Baraga in njegovih sodelavcev v slovenski in v širši avstrijski prostor. Besedilo obsega oris odmevov, ki so jih delovanje misijonarjev in njihova poročila prinašala med Slovence. Za to so imeli na voljo predvsem dve obliki: pisanje daljših poročil za misijonske družbe, ki so podpirale njihovo delovanje, in pisem, ki so jih namenjali svojim sorodnikom in znancom; od teh pisem so bila nekatera objavljena v cerkvenem tisku, predvsem v tedniku *Zgodnja danica* in v letnih poročilih Leopoldinine ustanove.

Med pomembne odlike monografije I. Markovičeve je treba uvrstiti: 1. Razprava celovito obravnava razmere med ameriškimi indijanskimi rodovi, ki so bili v 19. stoletju žrtve široko zasnovane politike osrednje vlade Združenih držav za pridobivanje novih ozemelj, kamor bi se naseljevali priseljenci od drugod. Le nekaterim med njimi je uspelo ohraniti svojo prvotno kulturo in ozemlje, na katerem so živeli v prejšnjih stoletjih. Pri tem so jim bili v pomoč tudi slovenski misijonarji. 2. Vrsta slovenskih misijonarjev, med njimi ima posebno mesto I.

F. Baraga, je s svojim večplastnim delovanjem pripomogla, da so Indijanci ohranili svoja ozemlja in identiteto z izvirnimi značilnostmi njihove kulture (jezik, osebna in krajevna imena, etnografske značilnosti ...) 3. Monografija predstavi in ovrednoti dejstvo, da so I. F. Baraga, njegovi sodelavci in nasledniki ohranjali stike s svojim izvirnim okoljem in da so pri tem uporabili več oblik komunikacije. To niso bili le redki obiski, temveč predvsem raznolika korespondenca, s katero so svoje domače okolje informirali o dejavnostih in o razmerah med Indijanci in nato tudi med belimi naseljenci. Njihovi prispevki so bili pomembni za začetke nastajanja zbirk etnografskega gradiva o neevropskih ljudstvih na Slovenskem.

Monografija dr. Irene Markovič je bilo pripravljena na podlagi zanesljivih virov in ob upoštevanju doslej pripravljenih znanstvenih del s tega področja. Integralni del besedila so ilustracije, pregledni zemljevidi, tabele in grafikoni. Delo odlikuje interdisciplinarni pristop in pomeni obogatitev za več področij poznavanja tako slovenske kakor ameriške kulturne in cerkvene zgodovine in posameznih literarnih zvrsti, s tem pa je dober prispevek za vsa ta znanstvena področja.

Bogdan Kolar

**Pasquale Basta. *Che cosa è il canone biblico? Cattolicità e selezione dei libri.* Edizioni Messaggero Padova, 2017. 110 str. ISBN: 978-88-250-4319-8.**

Prej knjižica kot pa knjiga (format 18 x 11 cm) se bralcu, ki ga zanimajo vprašanja kanona Svetega pisma, predstavi odlična študija Pasqualeja Baste, italijanskega biblicista in profesorja na Papeški univerzi Urbaniana ter na Bibličnem inštitutu v Rimu. Kdo je izbral, predvsem pa, po kakšnih kriterijih ali normah so določili spise, ki sestavljajo Sveto pismo, so le nekatera od vprašanj, na katera želi odgovoriti avtor.

Študija je razdeljena na štiri dele. V prvem pisec razloži pomen izraza »kanon« in poudari, da kanon Svetega pisma v prvi vrsti izraža številčno entiteto. Število je definicija dovršenosti, pa čeprav ima tudi neskončnost svoje število (npr. popolno število 7). Pisec ne zaobide niti vprašanja rabe izraza »kanon« v nekaterih drugih disciplinah, kot je to v navadi v podobnih študijah (5–8).

Po v celoti citiranem t.i. Muratorijevem kanonu so razčlenjena nekatera vprašanja glede kanoničnosti svetih spisov. Kdo je določil, kateri spisi so navdihnjeni in kateri niso? V ta proces sta bila vključena dva protagonista: Cerkev (v Stari zavezi judovska skupnost) in Sveti Duh, kot med drugim poudarja tudi dokument papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi* (Cerkveni dokumenti 87, slov. prevod, Ljubljana 2000, 80). Sveti Duh je vodil in spremljal Cerkev (prej pa judovsko skupnost), da je »kanonizacija« spoštovala tako navdihnjenje svetih knjig kakor njihovo resničnost. Cerkev jih je kot živo občestvo po dolgotrajnem duhovnem in zgodovinskem premisleku

prepoznala za svete in dokončno določila za predmet svojega verovanja (9–20).

Naslednji del obravnava kriterije kanoničnosti. Avtor najprej spregovori o notranjem kriteriju: Sveti Duh, ki je spremljal svete pisatelje pri nastajanju knjig, je nadaljeval s svojim delovanjem sprva znotraj Izraela in pozneje znotraj Cerkve, da sta ostala v nenehni sintoniji z Božjo besedo, ter ju usposobil razločevati pomembno od nepomembnega, avtentično od neavtentičnega in osrednje od postranskega (26). Ob notranjem kriteriju avtor predstavi še pet zunanjih kriterijev, o katerih v teoloških razglabljanjih še vedno ni dosežen popolni konsenz (27–50). Prvi od zunanjih kriterijev je verodostojnost (v Novi zavezi »apostolskost«) piscev. Danes se morda sploh ne ukvarjamo več z vprašanjem kdo je npr. sestavil Psalme in ali je pisec pastoralnih pisem apostol Pavel ali ne. V starih časih pa temu ni bilo tako. Vsi so na nek način čutili potrebo po povezanosti s kakim velikim ali pomembnim imenom. Naslednji kriterij je starodavnost spisov. Staro je imelo že pri Hebrejcih večjo vrednost kot trenutno. Enako je veljalo za prve kristjane. Vendar pa izkušnje kažejo, da vse, kar je staro, ni vedno najboljše. Včasih je staro preveč okrnjeno, neobdelano, nedovršeno ... Spis *Didahe* je star, zelo star, vendar brez vsakršne kanonične veljave. Avtor sklene, da je časovni kriterij pomemben, ni pa neomejen. Zato je potrebna previdnost, saj se zlahka znajdemo na spolzkem terenu. Tretji kriterij je pravovernost. Kanonično besedilo ne sme in ne more vsebovati heterodoksnih idej. Za Staro zavezo to pomeni, da ne more odstopati od osnovnih aksiomov hebrejske teologije, ki temelji na

monoteizmu. Za Novo zavezo pa pravovernost pomeni skladnost z *regula fidei*, ki jo vsebuje Apostolska veroizpoved. Kot četrti kriterij avtor navaja branje v Cerkvi oziroma liturgično rabo besedil. Prva Cerkev je imela svete spise (ne vse, ampak le nekatere, posebej izbrane) v enaki časti kot evharistični kruh; kakor da evharistija in pisma predstavljajo eno in isto Gospodovo telo. Tako kot je liturgično branje v sinagogi potrjevalo kanoničnost starozaveznih spisov, je veljalo tudi za prvo Cerkev. Peti in zadnji kriterij je širjenje spisov na *oikoumene*, kar pomeni v vesoljni svet. Po avtorjevem mnenju gre za pomembno stvarnost, saj sprejetje nekega besedila po širnem svetu zagotavlja univerzalnost, katolištvo brez sektaštva.

V tretjem delu avtor prikaže kratko zgodovino katoliškega kanona. V njem

so zajeti in razloženi citati Očetov, Jožefa Flavija in predvsem koncilski določil (51–67).

Zadnji, četrti del je namenjen vprašanju teologije kanona (69–100). Kanon in katolištvo hodita skupaj z roko v roki in odčitavata prve korake Cerkve, ki je vedno bolj in bolj težila k univerzalnosti. Ko je Cerkev določila kanon, je potrdila svojo identiteto.

Študija je zagotovo sad večletne avtorjeve raziskovalne, zlasti pa predavateljske dejavnosti in njegovega zanimanja za vprašanja s tega področja, čemur pritrjuje tudi opisno izbrano slovo na koncu knjige (101–107). Vsa komur, ki bo to knjižico vzel v roke in jo bral, bo v korist, predvsem pa bo dobrodošla za tiste, ki o teh vprašanjih vedo malo ali nič.

Milan Holc

## ***Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly)*** – kratka navodila za avtorje

### **1. Splošne informacije**

*Bogoslovni vestnik* (ang. *Theological Quarterly*, skrajšano *BV*) je znanstvena periodična publikacija, v kateri so objavljeni **izvirni in pregledni znanstveni članki ter recenzije** s področja **teologije in sorodnih disciplin**, kot denimo religiologije, filozofije, zgodovine, psihologije, prava in literarnih ved, ki obravnavajo z religijo ali teologijo povezane teme. Prispevki za *Bogoslovni vestnik*, to je članki ali recenzije, pred tem ne smejo biti poslani nobeni drugi reviji oziroma publikaciji. Prispevki so praviloma objavljeni v **slovenskem ali angleškem jeziku**. Pred objavo so vsi članki poslani v postopek anonimne recenzije.

Članke ali recenzije je treba poslati na elektronski naslov: Bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si. Članki morajo **ustrezati merilom za znanstvena besedila** z izvirnim doprinosom, očitno mora biti izražen cilj prispevka, obravnavane (hipo)teze morajo biti jasno opredeljene, poudarjena mora biti izvirnost prispevka, metodologija mora biti razvidna. Prispevek mora biti opremljen z ustreznim znanstvenim aparatom (citati, reference, seznam referenc itd.).

### **2. Osnovna navodila pisanja člankov in recenzij**

Članki ne smejo presegati 30.000 znakov, recenzije 15.000 (brez presledkov). Napisani morajo biti **slovnično in slogovno ustrezno**. Članki morajo biti opremljeni z imenom in priimkom avtorja/-ev, jasnim in jednatim naslovom, povzetkom (100–150 besed) in ključnimi besedami (5–7 besed). **Naslov, povzetek in ključne besede morajo biti obvezno sestavljeni v slovenskem in angleškem jeziku.**

Članki morajo biti poslani v **treh datotekah**: 1. Datoteka s celotnim besedilom članka; 2. Posebna datoteka zgolj z imenom in priimkom avtorja/-ev, povzetkom in ključnimi besedami v slovenščini in angleščini; 3. Prijavnica. Prijavnica je objavljena na spletni strani *Bogoslovnega vestnika*: <http://www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/bogoslovni-vestnik>. V prijavnici je potrebno navesti ime in priimek avtorja/-ev, akademski naziv, področje/katedro, institucijo, naslov institucije in e-poštni naslov avtorja **v slovenskem in angleškem jeziku**. Npr. Bogdan Kolar, prof. dr., za zgodovino Cerkev, Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani / Bogdan Kolar, PhD, Prof., Church History, Faculty of Theology, University of Ljubljana, Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana, bogdan.kolar@guest.arnes.si.

Vsi prispevki morajo biti poslani kot dokumenti v programu **Microsoft Word**. Avtorji naj pri pošiljanju besedil upoštevajo naslednje: pisava **Times New Roman** z

obojestransko poravnavo in **brez »slogov«** v Wordu, **velikosti črk 12 z razmikom med vrsticami 1.5**. Vsa besedila naj bodo napisana z **malimi tiskanimi črkami**, vključno z naslovi! Glavni naslov članka naj bo zapisan krepko v pisavi velikosti 16, naslovi poglavij in podpoglavij naj bodo zapisani krepko v pisavi velikosti 12. Vsi naslovi naj bodo napisani »ročno« (brez avtomatskega oštevilčevanja!) v arabskih številkah. Npr. za naslove poglavij: 1., 2., 3. itd. Npr. za naslove podpoglavij: 2.1, 2.2, 3.1 itd. Pri člankih naj bodo pojasnjevalne opombe pod črto zapisane v pisavi velikosti 10.

Med posameznimi odstavki naj bo **ena izpuščena vrstica**. Citati, daljši od petih vrstic, naj bodo zapisani v lastnem odstavku in zamaknjeni v desno. **Kurzivna pisava praviloma ni dovoljena**. Izjeme, ki dopuščajo rabo kurzivne pisave, so: posamezne transliterirane (!) besede ali besedne zveze v klasičnih (latinščina, grščina, hebrejščina) ali modernih tujih jezikih in opisi pod slikami, tabelami in grafi. **Narekovaji**, rabljeni pri slogovno zaznamovanih besedah ali besednih zvezah ali citatih (dobesednih navedkih), so **dvojni ulomljeni**, npr. »raj«. V primeru izpusta več besed znotraj citata naj bo v rabi ta /... / znak (prva poševnica, tri pike, presledek, zadnja poševnica), npr. »Zlo je lahko razumljeno /... / kot umanjkanje dobrega.« V primeru citata znotraj citata so v rabi tudi enojni ulomljeni narekovaji (x), npr. »Razumeti zlo kot »obstoj v ne-obstoj«, umanjkanju dobrega.«

Slike, tabele in grafi morajo biti opremljeni z opisom spodaj in oštevilčeni z arabskimi številkami. Beseda pred opisom, kot denimo slika, tabela, graf, je v krepki pisavi, opis pa v kurzivni. Npr. **Tabela 1: Raba izraza žrtev pri različnih protestantskih ločinah med letoma 1980 in 2010.**

**Pojasnjevalne opombe pod črto naj bodo rabljene zgolj v nujnih primerih**. Za označevanje pojasnjevalnih opomb pod črto naj bodo v rabi arabske številke. Opombe pod črto ne smejo biti rabljene za zapisovanje sprotnih referenc! **Sprotne reference naj bodo vključene v samo besedilo znotraj oklepajev po sistemu avtor (priimek), letnica, stran(i)**, npr. (McGrath 2013, 57). Pri zapisovanju strani v sprotnih referencah naj bo v rabi stični pomišljaj (ne vezaj!), npr. 12–14. Različne strani in/ali avtorji so znotraj istega oklepaja ločeni s podpičjem, npr. (McGrath 2013, 57; Scruton 2015, 40; 45; 71–73) **Če sta v isti referenci avtorja (priimka) dva, naj bosta ločena z veznikom »in«**, npr. (Scruton in Milbank 2010, 56–57). Če je v isti referenci več avtorjev (priimkov), naj bo zapisan le prvi avtor (priimek) s kratico »et al.«, npr. (Milbank et al. 2007, 41). **Raba kratic, kot so prim., gl., cf., ni dovoljena**. Pri sprotnih referencah, ki se nanašajo zgolj na eno poved, je oklepaj zapisan znotraj povedi, pred piko (končnim ločilom). Pri sprotnih referencah, ki se nanašajo na več kot eno poved ali cel odstavek, pa je oklepaj zapisan zunaj zadnje povedi, za piko (končnim ločilom). Vse reference naj bodo zbrane in navedene ob koncu članka v **posebnem poglavju z naslovom Reference**. Urejene naj bodo po abecednem in kronološkem redu glede na priimek avtorja. Pri več referencah istega avtorja (priimka) naj bo v uporabi ustrezna črka (a, b, c itd.), ki naj bo zapisana takoj za letnico izdaje dela, npr. 1992a, 1992b itd.

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne slovenske krajšave svetopisemskih knjig (v: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja.

Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta, 2010). Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja vezaj (-), med poglavji pa pomišljaj (–). Za eno vrstico npr. 2 Mz 20,17. Za več neprekinjenih vrstic v istem poglavju npr. Ezk 11,22–25. Za več prekinjenih vrstic v istem poglavju npr. Mt 5,1.5.7. Za več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih npr. Jer 7,1–5; 12,5–6. Za eno poglavje npr. Apd 12. Za več neprekinjenih poglavij npr. 5 Mz 32–34. Za več neprekinjenih poglavij z vrsticami npr. 5 Mz 4,44–28,68.

### 3. Reference (najpogostejši tipi)

Tu so predstavljeni najpogostejši tipi referenc, ki se zapisujejo v posebnem poglavju (končnem seznamu) z naslovom Reference.

Za **knjigo (monografijo)**: priimek, ime (krepko). leto izdaje. polni naslov dela (kurzivno). kraj izdaje: založba. Npr.: **Bennett, Jonathan**. 1988. *Events and their Names*. Oxford: Clarendon Press. V primeru **dveh avtorjev**: priimek, ime, in ime priimek (krepko). Npr. **Rode, Franc, in Anton Stres**. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete. V primeru **treh ali več avtorjev**: priimek, ime (krepko), ime priimek, in ime priimek. Npr. **Sajama, Seppo, Matti Kamppinen, in Simo Vihjanen**. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Za **članek v znanstveni reviji**: priimek, ime (krepko). leto izdaje. polni naslov dela. ime revije (kurzivno) letnik revije, št. številka revije:prva–zadnja stran. Npr.: **Lewis, David**. 1990. *Elusive Knowledge*. *Australasian Journal of Philosophy* 74, št. 4:549–567.

Za **poglavje v knjigi/prispevek v zborniku**: priimek, ime (krepko). leto izdaje. naslov poglavja/prispevka. V: polni naslov dela (kurzivno), prva–zadnja stran. Ur. ime in priimek urednika/-ov. kraj izdaje: založba. Npr. **Juhant, Janez**. 2010. *On Living with: Dialogue as the Way to the Art of Personal and Common Life*. V: *Art Of Life*, 49–59. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Münster: LIT Verlag.

Za **članek s spletne strani**: priimek, ime ali naziv organizacije (krepko). Leto objave. Polni naslov članka. Naziv spletne strani, dan in mesec (z besedo) objave. Polni spletni naslov/URL (dan. mesec (s številko). leto dostopa). Npr. **Kwasniewski, Peter**. 2015. *The Normativity of Ad Orientem Worship According to the Ordinary Form's Rubrics*. *New Liturgical Movement*, 23. november. <http://www.newliturgicalmovement.org/2015/11/the-normativity-of-ad-orientem-worship.html> (pridobljeno 27. 1. 2016).

Za **cerkveni dokument**: kratica (krepko) nestični pomišljaj ime individualnega ali kolektivnega avtorja (npr. papež, koncil, komisija itd.). leto izdaje. naslov dokumenta (kurzivno) [naslov dokumenta v izvorniku v oglatih oklepajih (kurzivno)]. Primer 1: **BR** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. *Dogmatična konstitucija O Božjem razodetju [Dei Verbum]*. Primer 2: **SP** – Benedikt XVI. 2007. *Apostolsko pismo – motuproprij Summorum pontificum*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> V primeru cerkvenih dokumentov so avtorji (priimki), letnice izdaje in strani, ki so praviloma vključeni

Za **arhivski dokument**: kratica (krepko) nestični pomišljaj ime arhiva, naslov zbirke/fonda, naslov dokumenta (ali ostali podatki, če je potrebno). Npr. **PANG 782** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni komite KPJ za Vzhodno Primorsko, 1945–1947.<sup>2</sup>

---

v sprotne opombe, znotraj le-teh nadomeščeni s kraticami in paragrafi, npr. (SP 22), (BR 7; 18; 21) itd.

<sup>2</sup> V primeru arhivskih dokumentov so avtorji (priimki), letnice izdaje in strani, ki so praviloma vključeni v sprotne opombe, znotraj le-teh nadomeščeni s kraticami, npr.(PANG 782).









## 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.



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Bojan Žalec** *Kierkegaard in politično*

**Peter Rožič** *Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo*

**Vojko Strahovnik** *Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu*

**Anton Jamnik** *Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu*

**Mateja Pevec Rozman** *Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi ...*

**Erika Prijatelj** *Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami ...*

**Urška Lampret idr.** *Braniteljica življenja*

**Stanislav Slatinek** *Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog*

**Ivan Platovnjak** *Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno*

**Janez Vodičar** *Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje ...*

**Roman Globokar idr.** *Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji*

**Nik Trontelj idr.** *Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani*

**Janez Ferkolj** *Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev*

**Peter Caban** *The First Mass Blessing as a Social Religious Element ...*

**Irena Avsenik Nabergoj** *Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane*

**Tamara Griesser – Pečar** *Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS...*

**Gheorghe F. Anghelescu idr.** *Paideia and Theology*

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Letnik 77**

**2017 • 2**



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**2**

**Letnik 77  
Leto 2017**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2017**



## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TEMA / THEME

**RELIGIJA: DEJAVNIK MEDKULTURNEGA DIALOGA***RELIGION: FACTOR OF INTERCULTURAL DIALOGUE*

- 247 Bojan Žalec, Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije**  
*Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy*
- 261 Peter Rožič, Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo**  
*Assessing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy*
- 269 Vojko Strahovnik, Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu**  
*Religion, Public Space and Commitment in Dialogue*
- 279 Anton Jamnik, Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu**  
*Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism*
- 289 Mateja Pevec Rozman, Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena**  
*The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon*
- 303 Erika Prijatelj, Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami**  
*Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions*
- 311 Urška Lampret in Peter Rožič, Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo**  
*Defender of Life: Church and Human Rights during the Communist Revolution*
- 325 Stanislav Slatinek, Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog**  
*Pastoral Care of Pope Francis for the Dialogue in the Family*
- 337 Ivan Platovnjak, Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno**  
*The Influence of Religion and Culture on Spirituality and Vice-Versa*
- 345 Janez Vodičar, Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog**  
*Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue*
- 357 Roman Globokar in Tadej Rifel, Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji**  
*Interreligious Dialogue in Religious Education in Slovenia*
- 369 Nik Trontelj in Mari Jože Osredkar, Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani**  
*Hundred Years of Fundamental Theology at the Faculty of Theology in Ljubljana*



**RAZPRAVE / ARTICLES**

- 383** Janez Ferkolj, *Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev*  
*The Church – Mother Who Gave Birth to the Church*
- 395** Peter Caban, *The First Mass Blessing as a Social Religious Element in the Christian West Tradition*  
*Novomašni blagoslov kot družbeno-religiozna prvina v izročilu krščanskega Zahoda*
- 405** Irena Avsenik Nabergoj, *Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane*  
*Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors*
- 423** Tamara Griesser – Pečar, *Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo*  
*The Cyril-Methodius Society of the Catholic Priests of the People's Republic of Slovenia (LRS) and the »People's Government« in the Time of the Worst Repression*
- 439** Gheorghe F. Anghelescu in Marin I. Bugiulescu, *Paideia and Theology: Aspects and Perspectives in the Education Process*  
*Paideia in teologija: vidiki in perspektive v vzgojnem procesu*

**OCENA / REVIEW**

- 451** Amanda Hontz Drury, *Saying Is Believing (Janez Vodičar)*

**POROČILI / REPORTS**

- 455** *Usposabljanje na temo »How to participate as theologians in the public debate?«, Berlin, 7. –11. julij 2017 (Roman Globokar)*
- 457** *Zborovanje »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960«, Ulm, 31. julija – 3. avgusta 2017 (Bogdan Kolar)*

**NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS**

- 461** Navodila sodelavcem

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Gheorghe F. ANGHELESCU

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy  
Fakulteta za pravoslavno teologijo in pedagogiko, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences,  
Vlaška univerza v Targovistu Valahia University of Târgoviște  
Aleea Sinaia 13, RO – 130004 Târgoviște  
*anghelescug@gmail.com*

### Marin BUGIULESCU

asist., znanstveni raziskovalec Assist., Scientific Research  
Fakulteta za pravoslavno teologijo Faculty of Orthodox Theology  
in vzgojne vede, Univerza Valahia and Education Sciences, Valahia University  
Aleea Sinaia 13, RO – Târgoviște, Dâmbovița  
*m\_bugiulescu@yahoo.com*

### Peter CABAN

doc. dr., za religijske študije PhD, ThDr, Assist. Prof., Religious Studies and Education  
Filozofska fakulteta, Katoliška univerza v Ružomberoku Faculty of Arts and Letters, Catholic University in Ružomberok  
Hrabovská cesta 1, SK – 036 01 Ružomberok  
*peter.caban@ku.sk*

### Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*roman.globokar@guest.arnes.si*

### Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Prof., Literary Sciences  
Fakulteta za humanistiko, Univerza v Novi Gorici Faculty of Humanities, University of Nova Gorica  
izr. prof. dr., za religiozologijo in religijsko antropologijo PhD, Assoc. Prof., Religious Studies and Religious Anthropology  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*irena.avsenik-naberjoj@guest.arnes.si*

### Tamara GRIESSER PEČAR

doc. dr., za novoveško in sodobno zgodovino PhD, Assist. Prof., Modern and Contemporary History  
Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies  
Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica  
*tamara.griesser@gmx.at*

### Stanislav SLATINEK

izr. prof. dr., za cerkveno pravo PhD, Assoc. Prof., Canon Law  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor  
*stanislav.slatinek@guest.arnes.si*

### Vojko STRAHOVNIK

višji znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Senior Scientific Associate, Assoc. Prof., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vojko.strahovnik@guest.arnes.si*

### Anton JAMNIK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*anton.jamnik@teof.uni-lj.si*

### Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bogdan.kolar@guest.arnes.si*

### Urška LAMPRET

univ. dipl. teol., doktorandka, mlada raziskovalka BA in Theology, Doctoral Student, Junior Research Fellow  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.lampret@gmail.com*

**Mari Jože OSREDKAR**

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mari.osredkar.ofm@siol.net*

**Mateja PEVEC ROZMAN**

doc. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mateja.pevec@guest.arnes.si*

**Ivan PLATOVNJAK**

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si*

**Erika PRIJATELJ**

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*erika.prijatelj@teof.uni-lj.si*

**Tadej RIFEL**

dr., filozofija PhD, Philosophy  
 Škofijska klasična gimnazija St. Stanislav's Institution  
 Štula 23, SI – 1210 Ljubljana Šentvid  
*tadej.rifel@gmail.com*

**Peter ROŽIČ**

doc. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy  
 Jesuit European Social Centre  
 Rue du Cornet 51 B, B – 1040 Brussels  
*peter.rozic@jesc.eu*

**Nik TRONTELJ**

mag. teol. in zgod., doktorand M.A. in Theology and History, Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*nik.trontelj@yahoo.com*

**Janez VODIČAR**

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*janez.vodicar@guest.arnes.si*

**Bojan ŽALEC**

znan. svet., izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Research Counsellor, Assoc. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bojan.zalec@guest.arnes.si*

Razprave na temo  
Religija – dejavnik medkuklturnega dialoga<sup>1</sup>

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2, 247–260  
UDK: 32:1Kierkegaard S.  
Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

*Bojan Žalec*

## Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije

*Povzetek:* Namen članka je, osvetliti področje političnega v luči Kierkegaardove misli. Avtor izpostavi dva vidika: premagovanje nasilja in delovanje svobodne/liberalne demokracije. Ugotavlja, da je gojenje pristne religioznosti in na njej temelječe etike zelo pomembno v obeh pogledih. V prvem delu članka, posvečenem nasilju, avtor opre svoja izvajanja na teološko antropologijo in na psihologijo, ki temeljita na Kierkegaardovem delu in na Bellingerjevi interpretaciji tega dela. Ključno vlogo igrajo interpretacija tesnobe, obupa in greha in načini človekovega odziva na božji klic. V drugem delu avtor naredi dva koraka. V prvem dokazuje, da je etika božje zapovedi, kakor jo je razumel Kierkegaard, združljiva s svobodno demokracijo. V drugem koraku pa gre še dlje, saj dokaže, da je omenjena etika temelj pristne subjektivnosti in avtonomnosti. Zato je ta etika vitalnega pomena za delovanje svobodne demokracije.

*Ključne besede:* tesnoba, obup, greh, nasilje, etika božje zapovedi, svobodna/liberalna demokracija

### *Abstract:* Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy

The aim of this paper is to enlighten the area of political in the light of Kierkegaard's thought. The author focuses on two aspects: overcoming of violence and functioning of liberal democracy. He finds out that cultivation of authentic religiosity and on it founded ethics is very important in both respects. In the first part of the article devoted to violence, the author's arguments are based on theological anthropology and psychology that are founded on Kierkegaard's work and Bellinger's interpretation of it. The interpretation of anxiety, despair, sin, and the ways of human's response to God's call play the key role in it. In the second part, the author makes two steps. Firstly, he argues that the ethics of divine command as understood by Kierkegaard is compatible

<sup>1</sup> Tematski sklop prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

with liberal democracy. With the second step, he goes even further: he argues that the mentioned ethics is a foundation of authentic subjectivity and autonomy. Therefore, such ethics is of vital importance for working of liberal democracy.

*Key words:* anxiety, despair, sin, violence, ethics of divine command, liberal democracy

## 1. Teološka antropologija in psihologija nasilja

Teorija nasilja je zelo relevantna za politično misel.<sup>2</sup> Tega ni treba posebej pojasnjevati. Zato lahko rečemo, da je Kierkegaardovo delo izrednega pomena za politično misel, saj je temelj ene najbolj prodornih in zadovoljujočih sodobnih teorij nasilja. To teorijo je razvil ameriški teolog Charles K. Bellinger. Vendar Bellinger s svojo teorijo ni odkril nečesa zares novega, ampak je samo združil v skladno celoto spoznanja, do katerih se je dokopal že sam Kierkegaard. Ta spoznanja je Bellinger koordiniral in povezal s spoznanji drugih predstavnikov teološke humanistike, med katerimi sta, v pogledu nasilja, najpomembnejša Eric Voegelin (Žalec 2014) in René Girard (Petkovšek 2013; 2014). Temeljni klasik teološke humanistike pa je Kierkegaard.

Teološka humanistika je pristop, ki aplicira teološke pojme pri pojasnitvi fenomenov, s katerimi se ukvarja tudi sekularno zamejena humanistika. Izhaja iz pričanja, da je takšen presežni pristop lahko plodnejši kakor sekularni. Njene osrednje sestavine so teološka antropologija, psihologija in etika. O čem govorimo, lahko konkretno ilustriramo s predstavitev Bellingerjeve kierkegaardovske teorije nasilja. Imenujmo to teorijo oziroma interpretacijo KB teorija. Kierkegaardovo delo je raznoliko. Sestavljeno je iz dnevnških zapiskov, iz psevdonimnih del in iz avtorsko podpisanih del. Kierkegaard in nekateri njegovi psevdonimni avtorji so bili prepričani, da Bog obstaja in da človek lahko pride do vednosti o Bogu in o sebi z branjem svetopisemskih pripovedi. (Bellinger 2001, 36) Takšen je bil tudi Vigilius Haufniensis, »avtor« delo *Pojem tesnobe*, in prav s tem delom lahko začnemo pojasnitev KB teorije (političnega) nasilja. Preden pa se lotimo predstavitve spoznanj iz tega dela, ki so relevantna za naš članek, pa pojasnimo na kratko še pogled na stvarjenje, ki ga ima KB, saj je ta pogled izredno pomemben za pravilno razumevanje KB teorije o nasilju.

Bellinger pojasni: Kierkegaard je zavračal stališče, da je stvarjenje dogodek, ki se je zgodil, potem pa je Bog prenehal ustvarjati. Nasprotno, Bog nenehno ustvarja, vsaj glede človeka je to pravilna interpretacija svetopisemskega nauka. Že sam zdravi razum judovsko-krščanske tradicije nas privede do tega stališča. Poleg tega Bellinger v prid Kierkegaardovemu stališču, s katerim se tudi sam strinja, kot so-

<sup>2</sup> Razumevanje nasilja je zelo pomembno tudi za razvijanje dialoga. Pomembna negativna dejavnika dialoga sta namreč strah in nezaupanje, oba pa večinoma izvirata iz izkušnje nasilja. Zato je kultura miru temelj dialoških odnosov. (Žalec 2010, 36)

mišljenike navaja nekatere ugledne teologe. Prvi in najbolj slavni od tistih, ki jih navede, je Luter. Bellinger je zapisal, da nas Prva Mojzesova knjiga ne uči, da je Bog *bil* Stvarnik, ampak, da Bog *je* Stvarnik. (30) Bog svojega stvarstva nikoli popolnoma ne izpusti iz rok. Če bi to storil, bi po Lutru vse izginilo v nič. (29)

Bellinger trdi, da je iz različnih delov Kierkegaardovega opusa razvidno, da se stvarjenje ves čas dogaja (30). Še več, to stališče je temelj Kierkegaardovega razumevanja človeške eksistence. Bellinger opozarja, da je Kristus Beseda, prek katere je vse, kar je, nastalo oziroma začelo bivati. Že samo zato so vse interpretacije Boga kot urarja s krščanskega stališča nesprejemljive. (31) Opozorimo lahko tudi na Kierkegaardove dnevnike, v katerih Kierkegaard zelo jasno postavi v središče, sklicujoč se na Sveto pismo, človekovo zmožnost, da sliši božjo besedo in pomen tega, da jo sliši oziroma da ji prisluhne. Kierkegaard je svetopisemski teolog, ki bralca spodbuja, da odkrije pravi smisel svojega bivanja v svojem odnosu z Bogom Stvarnikom. Kierkegaard je v prvi vrsti strasten bralec Svetega pisma, ki poskuša doseči, da bi božja beseda odmevala skozi njegovo pisanje: bralca naj doseže tam, kjer bralec je, in ga privede do večje duhovne zrelosti. Za Kierkegarda je teološka antropologija najpomembnejša točka, v kateri nauk o nenehnem stvarjenju stopi v igro. »Subjektivno« eksistirajoči človek je osebno vpleten v dogajanje stvarjenja. Stvarjenje se dogaja v njegovi duši ali pa ima vsaj potencial za to, da se dogaja v njegovi duši. Teološka antropologija mora, vsaj v končni analizi, imeti obliko samospoznanja. Posameznik ne more razumeti človeškega položaja abstraktno, ne da bi razumel svoj lastni položaj. (32) Tako vidimo, da ima Kierkegaardova misel tako teoretsko kakor tudi buditeljsko oziroma pridigarsko prvino. Človeško existenco analizira v svojem teoretskem premisleku, po drugi strani pa s svojim pisanjem tudi izzivalno nagovori bralca. Kierkegaard ne ponuja samo opisa božjega delovanja – stvarjenja, ampak tudi spodbuja bralca, da svoj um in srce odpre temu delovanju. (33)

Tudi če se obrnemo k psevdonimnim delom, naletimo na temo nenehnega stvarjenja. Takšno delo so *Filozofske drobtinice*, prvo delo psevdonimnega avtorja Johanna Climacusa. Tu je govor o ponovnem rojstvu in o novi osebi. Človek je zapadel v neresnico zaradi svoje lastne napake – greha. (34) Učitelj je Bog, ki je vstopil v čas, da bi opozoril človeka: v neresnici živi zaradi svoje lastne napake. Učitelj tako omogoči ponovni začetek oziroma nadaljevanje procesa stvarjenja, ki ga je prekinil greh. Zato je naslednji potrebn korak v razlagi Kierkegaardovega razumevanja stvarjenja pojasnitev, kaj Kierkegaard razume z grehom. Začnimo to pojasnitev z delom *Pojem tesnobe* (1844), ki ga je »podpisal« Vigilius Haufniensis. Zelo ga zanima vprašanje osnovne motivacije, ki je podlaga človekovega vedenja oziroma ravnanja. Po njegovem je to tesnoba. To je edinstveno človeško čustvo, ki ga živali, ki drugače poznajo strah, ne doživljajo. Tesnoba se kvalitativno razlikuje od strahu. Tesnoba ne nastopi zaradi zunanjih groženj posameznikovemu obstoju, ampak je povzročena od znotraj. (Bellinger 2001, 35) Tesnoba ne nastopi pri živalih, ker živali niso duhovna bitja. Kaj to pomeni? Haufniensis sugerira, da imajo živali togo, determinirano, določeno duševnost, ki kontrolira njihove odzive na okolje. (36) Iz sveta jim pretijo različne nevarnosti in živali storijo najboljše, kar

znajo, da se jim izognejo. Človekova duševnost pa ni določena, zato je svoboden, saj se zaveda možnosti, ki so mu odprte. Svojo prihodnost lahko oblikujemo z izbiro svojih dejanj. In prav iz te naše zmožnosti izvira tesnoba. Svoboda, ki vključuje zavest o prihodnjih opcijah, tvori prvino človeške narave, ki je živali nimajo. Ta prvina je duh.

Haufniensis izhaja iz prepričanja, da Bog obstaja in da človek lahko pride do vednosti o Bogu in o sebi z branjem svetopisemskih pripovedi. Njegov pristop je narativna teologija. Za Haufniensis Adam in Eva predstavljata človeški rod, to pa pomeni, da simbolizirata duhovno eksistenco. Na njunem zgledu lahko vidimo, da imamo ljudje odprto prihodnost na način, kakor je živali nimajo. Prihodnost je vir tesnobe, ker njena nedoločenost vodi v čustveno ambivalenco. Haufniensis tesnobo opredeli kot »simpatično antipatijo in antipatično simpatijo«. (Kierkegaard 1998, 52) Tesnoba izvira iz konflikta med tem, da si iste stvari hkrati želimo in se je bojimo. To, česar si istočasno želimo in se bojimo, pa je duhovni razvoj našega sebstva samega. To, da človekova duševnost ni določena, pomeni, da je človekovo sebstvo nenehno v procesu oblikovanja, formacije. Ljudje dogajanja stvarjenja ne doživljamo kot dovršeno dejanje, ampak kot sedanje dogajanje. Natančno rečeno, ni res, da preprosto obstajamo, ampak nenehno postajamo, nenehno prihajamo v bivanje. (Bellinger 2001, 37) To je po svoje neprijeten položaj, ki ima lahko negativne posledice. Dejstvo, da nenehno prihajamo v bivanje, pomeni: za nas je odprta možnost, da se odtujimo procesu stvarjenja; to pa ne velja za živali. Izraženo v teološki govorici, to pomeni, da lahko zapademo v greh. Človekova grešnost je njegovo nagnjenje, da – po svoji lastni krivdi – zapade v neskladje s svojim Stvarnikom in prav tako s samim seboj.

Haufniensisova knjiga se začne z obravnavo zgodbe o padcu Adama in Eve v greh. S prvim grehom je greh prišel na svet, je zapisal Haufniensis. Adam in Eva sta storila »skok« v greh, ki je omogočil, da je grešnost postala kakovost človeške eksistence. Vsak človek, ki se rodi za njima, stori podoben skok. Ta skok vključuje izgubo nedolžnosti in njeno nadomestitev s krivdo. Vsaka oseba naredi ta skok kot posameznik. Ta skok je tradicionalno znan kot Padec. Toda kako naj razumemo ta kvalitativni skok psihološko? Odgovoru na to vprašanje velja temeljno Haufniensisovo zanimanje. Haufniensis pravi, da je nedolžnost nevednost. V tem stanju je po eni strani človek miren in spokojen, po drugi strani pa je vendarle navzoče še nekaj drugega, drugačnega. Ne govorimo o kakem konfliktu ali sporu, saj človek v stanju nedolžnosti ne teži k ničemur oziroma ne hrepeni po ničemer. Toda to stanje poraja tesnobo. Nedolžnost ni popoln mir. To je stanje, iz katerega nastane tesnoba. Nedolžnost spremlja tesnoba. Tesnoba je nelagodje, ki je rezultat posameznikove zavesti, da bi bil lahko drugačen, kakor je sedaj. (38) Lahko bi imel zmožnost ali znanje oziroma vednost, ki ga oziroma je sedaj nima. Ta zmožnost lahko postane dejanskost. Toda kakšne so lahko posledice, če se to ne zgodi? Posameznik tega ne ve in je zato tesnoben. Uresničitev te možnosti ga po eni strani privlači, po drugi strani pa misel o njej poraja nelagodje. Pred Padcem sta Adam in Eva živela v nedolžnosti, za katero je značilna nevednost. Ko jima je Bog prepovedal jesti z drevesa spoznanja dobrega in slabega, ga nista popolnoma razumela,

saj nista poznala razlike med dobrim in slabim. Morda sta slutila, da bosta, če bosta jedla s tega drevesa, zmožna nečesa, česar tedaj nista bila zmožna, kaj je to, oziroma kakšna zmožnost je to, pa nista vedela. Tudi ko jima je bilo rečeno, da bosta umrla, če bosta jedla s tega drevesa, tega nista razumela, saj nista vedela, kaj pomeni umreti. Ker nista razumela tega, kar je Bog rekel, v njiju ni bilo nobene določne predstave, ampak samo nedoločnost oziroma dvoumnost tesnobe. (Kierkegaard 1998, 55–56) Tesnoba je ujeta svoboda. Zato po Haufniensisu ni mogoča logična razlaga greha niti znanost o grehu, kajti greh nastane iz svobode, svoboda pa je področje, ki presega znanost. (Bellinger 2001, 38) Znanost poskuša logično dojeti stvarnost, ki jo objektivno zaznavna. Greh pa je subjektiven in ni logičen. Zato je vednost, ki je primerna za greh, subjektivna, eksistencialna oblika znanja. Haufniensis je zapisal, da to, kako je greh prišel na svet, vsak človek razume le po sebi. Če bi to »razumel« po drugem ali se tega »naučil« od drugega, tega *eo ipso* ne bi razumel. (Kierkegaard 1998, 63)

Bellinger izpostavi tri spoznanja, do katerih ga je privedlo branje *Pojma tesnobe*: 1. najbolj osnovno človeško čustvo ni strah pred zunanjimi grožnjami, ampak tesnoba, ki se porodi iz duhovne svobode; 2. svoboda človeka je izraz njegovega položaja kot bitja, ki nenehno prihaja v bivanje, ki je nenehno ustvarjano; 3. zapasti v greh pomeni, odtujiti se našemu Stvarniku in iztiriti iz smeri procesa našega postajanja, ki si jo Bog želi. (2001, 39)

Oglejmo si sedaj še malce podrobneje Kierkegaardovo pojmovanje greha in obupa. Za to tematiko je ključnega pomena delo *Bolezen za smrt*, ki ga podpisuje Anti-Climacus. Greh je po njegovem mnenju, psihološko gledano, »stopnjevanje obupa«. (Kierkegaard 1987a, 109) Obup je človekova osnovna eksistencialna odtujitev od Boga, zaradi katere ne more živeti polnega človeškega življenja (Bellinger 2001, 43; Klun 2013, 367; 371–374). Da bi Anti-Climacus lahko pojasnil obup in njegove oblike, mora pojasniti naravo sebstva. Ugotavlja, da ima tri razsežnosti: 1. sebstvo je sinteza nasprotnih prvin, kakor so neskončnost in končnost, svoboda in nujnost ... ; 2. sebstvo je samoodnos: zmožno se je zavedati samega sebe; 3. sebstvo je v odnosu do moči, ki ga je vzpostavila, Boga. Te tri dimenzije, vzete skupaj, vzpostavljajo način, na katerega je sebstvo duh. (44) Od kod izvira obup? Po Anti-Climacusu iz tega, da Bog, ki je ustvaril človeka kot odnos, kot sintezo, ki je odnos s samim seboj, »človeka spusti iz svojih rok« (Kierkegaard 1987a, 56). Ljudje so edinstveni med ustvarjeninami po tem, da jih Bog spusti iz svojih rok. Drugim bitjem se zato ne more zgoditi, da bi kaj blokiral božji namen, da postanejo to, kar »so«, da se uresniči njihovo bistvo. Ta namen pa je lahko blokiran pri človeku, ker ga človek lahko sam dejavno blokira. To je osnovni argument *Bolezni za smrt* kot celote. (Bellinger 2001, 45) Najnižja oblika obupa je odsotnost zavedanja o tem, kaj Bog želi, da postanemo, kakšno podobo nam je namenil. Naslednja stopnja je zavestni obup, ki je lahko obup v šibkosti, da bi postal to, kar ti je Bog namenil, ali pa obup v kljubovanju Bogu, da bi postal to, kar on želi, da postaneš. (46) Demonični obup je najbolj intenzivna oblika tega obupa. V demoničnosti človek želi biti nepopolnost, ali z drugimi besedami, ne želi postati božja podoba. Odloči se za svojo lastno nepopolnost, kot pričevanje proti Bogu, da je drugora-



zredni stvarnik. Voegelin v podobnem smislu govori o »epifaniji« ega, ki zakriva epifanijo Boga. (1989, 67–68) Anti-Climacus ponudi naslednjo opredelitev greha:

»Človek greši, ko *pred Bogom, ali kljub pojmu o Bogu obupan noče biti on sam, ali obupan hoče biti on sam*. Greh je torej stopnjevana šibkost ali stopnjevano kljubovanje; greh je stopnjevanje obupa. Poudarek je na: *pred Bogom* ali na tem, da je predstava o Bogu navzoča. To, kar v dialektičnem, etičnem in religioznem pogledu iz greha napravlja »kvalificiran« obup, da se izrazimo po pravniško, je ravno predstava o Bogu.« (Kierkegaard 1987a, 109)

Kierkegaardovo izhodišče je, da je vsak greh, preden je greh proti drugim, najprej in nazadnje greh proti Bogu (Bellinger 2001, 50). Kierkegaard (1987a, 112) poudarja, da grešnik ima pojmovanje Boga, pa kljub temu noče tega, kar hoče Bog, in je tako neposlušen. Kar zares naredi človeško krivdo za greh, je to, da krivi zavest o svojem obstoju pred Bogom. (112) Greh je najbolj temeljna oblika izogibanja poslušnosti Bogu. Greh je posameznikova nepripravljenost, zaznati božji glas, mu prisluhniti in sprejeti božjo voljo, ki jo sporoča. Greh je nepokornost in kljubovanje Bogu. (113)

Nasprotje greha je zato vera (114). Bellinger je v svoji interpretaciji Kierkegaard da uvedel pojem »zaščita ega« (ang. *ego protection*), s katerim po njegovem mnenju dobro povzamemo osnovne uvide, izražene v *Pojmu tesnobe* in v *Bolezni za smrt* (2001, 53). Kakor že rečeno, ljudje nimamo določene duševnosti in nenehno prihajamo v bivanje, nenehno postajamo. Takšen položaj vodi v tesnobo, ki je stanje, iz katerega raste greh. Pri »skoku v greh« govorimo o tem, da se človek obrne proč od Boga, da bi sam nadzoroval proces stvarjenja in zmanjšal tesnobo. Ego postane kakor nekakšna školjka, v kateri se posameznik skriva, da bi se izognil možnemu nadaljnjemu razvoju svojega sebstva. Človek se v tem stanju skuša zaščititi pred prihodnostjo, pred tem, da bi »umrl samemu sebi« in se ponovno rodil kot drugače oblikovana, zrejša oseba. »Demonično« je izraz, ki označuje človeško eksistenco, ko poskus, izogniti se sesutju ega, doseže stopnjo panike. (53) Ali kakor pravi Kierkegaard, biti demoničen pomeni, moliti, da ne bi bil odrešen (1970, 1277–1278). Po KB ima človekovo življenje tri glavne razsežnosti: vertikalna os (Bog in narava), vodoravna os (socialno, družbeno bivanje) in časovna tirnica posameznega sebstva (Bellinger 2008, 2–3; Žalec 2015, 224; Králik 2017, 32; Valčová, Pavlíková in Roubalová 2016). Na vsaki od teh osi lahko nastopijo motnje, katerih posledica so razne oblike patologije. Motnja na navpični osi je kljubovanje Bogu, na osi sebstva upiranje klicu po duhovni rasti in na vodoravni osi človekova potopitev v množico, v Kierkegaardovem pomenu besede, ki je skvarjena oblika človeške socialnosti in omogoča nasilje najhujših razsežnosti. Bistvo KB teorije nasilja je, da Bog vsakega človeka kliče, naj se duhovno razvije, naj postane božja podoba, to je, podoba, ki mu jo je Bog namenil. To pomeni, da človek izgubi svojo »identiteto« in postane nekaj novega. Temu pa se večina ljudi upira, in to na bolj ali manj nasilen način. Takšni ljudje želijo doseči, da ne bi slišali tega božjega klica. Ko dobi prizadevanje za to utišanje skrajne razsežnosti, ki imajo lahko zelo nasilno obliko, KB govori o demoničnosti. Demoničnost je bolešno stanje, se pravi oblika norosti, ki lahko postane prava blaznost. (Žalec 2015, 228–229)

Nasprotovanje svoji lastni duhovni rasti in prizadevanje za utišanje božjega klika imata lahko zelo različne oblike, ki so lahko bolj ali manj nasilne. Slootweg (2009) takšno usmerjenost in ravnanje, ki je značilno še posebno za moderno, imenuje »križarski pohodi« (ang. *crusades*) proti vitezom vere. Naštejmo samo nekatere, za ilustracijo: pretirane in za ohranjanje svobodne demokracije škodljive zahteve po izključevanju religioznega diskurza iz javnega življenja oziroma delovanje v tej smeri; pretirane zahteve po izključevanju verske vzgoje in izobraževanja iz javne edukacije oziroma temu ustrezno ravnanje; scientizem, ki lahko dobi naravnost demonične razsežnosti (evgenika, poskusi na ljudeh ...) (Jamnik 2017, 59–61). Sam Bellinger je KB teorijo uporabil za interpretacijo nacizma in stalinizma. Nacist je demonik, demonik pa je patološki esteta, ki ga obvladuje tesnoba pred dobrim. Stalinist je patološki farizejski etik, ki ga prežema tesnoba pred zlim. (Bellinger 2001, 113–133; Bellinger 2010; Žalec 2013)

Menimo, da do sedaj predloženi oris KB teorije zadošča: ugotovimo lahko, da je KB teorija izrednega pomena za razumevanje nasilja in (*eo ipso*) političnega področja in da ponuja zanimive, tehtne in razsvetljuječe interpretacije, ki jih sekularne teorije nasilja ne omogočajo. Zato se sedaj lahko posvetimo drugemu delu naše naloge, predstavitvi Kierkegaardove teorije božje zapovedi in ovrednotenju njene »uporabnosti« in pomena.

## 2. Etika božje zapovedi in njena združljivost s svobodno demokracijo

Kierkegaard je menil, da moramo biti pred Bogom absolutno ponižni in da mu moramo dajati prednost pred vsem. Bog mora biti naša absolutna prioriteta. (2012, 195) To je edini način, da se zavarujemo pred samoljubjem. Samoljubje je tisto najpomembnejše, kar moramo v življenju premagati. Po našem mnenju je povsem smiselno dejati, da je glavni namen Kierkegaardovega pisanja, človeku pokazati, kako se lahko zaščiti pred samoljubjem in ga premaga. (Žalec 2016b, 282) Ker je Kierkegaardova etika predvsem etika ljubezni, lahko gornje trditve formuliramo kot zahtevo o primarnosti ljubezni do Boga. Pomen te primarnosti lahko osvetlimo z vidika malikovanja. Pomembna je zato, ker je vsako vedenje, ki daje čemerkoli prednost pred Bogom, malikovanje. Da bi to bolje razumeli, se moramo spomniti na naše gornje ugotovitve o središčnem pomenu stvarjenja v Kierkegaardovem pogledu. Človek brez vere, ki je po Kierkegaardu ekvivalentna prioriteta ljubezni do Boga, se s tem izmika božjemu ustvarjanju njega samega in tako postaja ali pokuša postati oziroma biti sam svoj »stvarnik«. To pa je malikovanje samega sebe, saj hoče prevzeti božjo funkcijo. Odveč je dodajati, da je takšno samomalikovanje po krščanski slovnici, če se izrazimo po wittgensteinovsko (Žalec 2016a), samoljubje, pa naj človek dela karkoli.

Če mora biti Bog naša absolutna prioriteta, potem moramo absolutno spoštovati njegove zapovedi. Še več, samo če je nekaj dolžnost, samo takrat nas lahko to osvobaja in nas dela neodvisne, avtonomne. Zato sta tudi vera in ljubezen po

Kierkegaardu dolžnosti, še natančneje, temeljni dolžnosti, saj ju je zapovedal Bog. Vse naše glavne in temeljne zapovedi so po Kierkegaardu božje zapovedi, zato je njegova etika etika božje zapovedi. Ta ugotovitev pa pred nas postavlja nalogo, da odgovorimo na vprašanje, ali je Kierkegaardova etika božje zapovedi združljiva s svobodno demokracijo, katere bistvena prvina je pluralizem. V nadaljevanju bomo utemeljili pritrdilni odgovor na to vprašanje. Pri tem se bomo oprli na argumente C. Stephena Evansa, ki jih bomo dopolnili še z nekaterimi dodatnimi razlogi.

V zadnjem poglavju svoje knjige *Kierkegaard's Ethics of Love* (2008, 318) Evans dokazuje tezo, da religiozna etika božje zapovedi (EBZ) ni sektaška in da je združljiva s svobodno, pluralistično demokracijo. Njegovo izhodišče je, da EBZ kierkegaardovskega tipa izključuje vsako nasilje do drugače mislečih. To izhaja iz njene temeljnega načela »ljubi svojega bližnjega«. (319) Nadalje Evans trdi, sklicujoč se na KB teorijo, da Kierkegaardova teorija ne samo da ni združljiva z nasiljem, ampak celo omogoča odlično pojasnitev izvora nasilja, ki implicira tudi navodilo za ozdravljenje človeka in družbe od nasilja in za njegovo preprečevanje (320). Naslednji razlog je, da lahko obstaja skupna moralna podlaga za vernike in nevernike (321). Tako lahko načelo »ljubi svojega bližnjega« razume tudi oseba, ki je ateist. Evans na tej točki razlikuje med posebnim in splošnim razodetjem. Splošno razodetje je dano tudi nevernim. Tako lahko nevernik prizna nekaj kot moralno dolžnost in se pri tem ne zaveda, da je to pravzaprav božja zapoved, tako kakor lahko nekdo prepozna vodo in jo pije, ne da bi vedel, da je kemijska struktura vode H<sub>2</sub>O. EBZ torej ne vsebuje težko sprejemljive trditve: oseba mora biti religiozna, da lahko prizna neke določene moralne vrednote oziroma načela in poskuša na njih graditi svoje življenje. Še več, religiozna etika in antropologija imata tudi razlago za to: Bog Stvarnik je v vsakega človeka vsadil ljubezen. Zato je vsak človek vrednota, in načeloma, ima vsak človek zmožnost, priznati resnico, da je vsak človek vrednota. Ob tem velja dodati: tudi če je moralno razodetje sporočeno točno določenim ljudem kot posebno razodetje (prek Jezusa, Mohameda, Buda, Konfucija ...), to še ne pomeni, da ga ni mogoče, vsaj delno, prepoznati tudi po poti splošnega razodetja, splošnega moralnega čuta ali vesti, in da ga ni mogoče zagovarjati s sklicevanjem na splošno razodetje. Kierkegaard je sam ravnal tako. Čeprav je menil, da je morala ljubezni do bližnjega izpeljana iz Nove zaveze, je trdil, da je pravilnost te etike mogoče braniti po merilih, ki jih priznavajo tudi nasprotniki religije, saj takšna etika omogoča ljudem, da prosperirajo z ohranjanjem konstantnosti ljubezni, z večanjem človeške svobode in z varovanjem človeškega življenja. (322) Toda če je tako, se postavlja vprašanje: zakaj sploh potrebujemo religiozno utemeljeno moralno teorijo, če lahko ljudje prepoznajo svoje moralne dolžnosti brez vere v Boga ali sprejemanje avtoritete kakega posebnega razodetja? Zakaj potrebujemo teorijo božje zapovedi? Odgovor smo nakazali že zgoraj: ta teorija nam pojasni, kako je naša moralnost povezana z doseganjem naše najgloblje in večne sreče, pri tem pa naše moralnosti ne reducira na osebni interes. To redukcijo na svoj lastni interes pa preprečuje prav načelo, da je temelj prav(iln)ega ravnanja brezpogojno izpolnjevanje božje zapovedi. Da pri moralnosti primarno ni pomemben osebni interes, pa je ena najmočnejših intuicij o naravi moralnosti.

Vendar pa mnogi kljub vsemu mislijo, da pojasnitve, ki smo jo navedli, ne moremo uporabiti za liberalno demokracijo, ki je zavezana ločitvi Cerkve od države. Mnogi mislijo, da mora biti religija v liberalni demokraciji zasebna zadeva. To je seveda veliko vprašanje, ki bi zahtevalo mnogo več prostora, kakor ga imamo v tem članku, zato naj navedemo samo nekaj najpomembnejših razlogov, zakaj se s skrajno ekskluzivističnim stališčem v tem pogledu ne strinjamo. Na te je jasno opozoril nemški filozof Martin Breul (2015), ki je navedel pet funkcij oziroma razlogov za tezo, da religiozna prepričanja lahko igrajo legitimno vlogo v javnem diskurzu pluralne in demokratične družbe. Še več, Breul trdi, da so te funkcije za takšno družbo nujne. Pri nobeni vlogi ni pomembna funkcija upravičevanja, glede katere se Breul strinja s skrajnimi ekskluzivisti, da je religiozna prepričanja ne morejo opravljati. Ti razlogi oziroma vloge so: religiozna prepričanja lahko igrajo vlogo motivacijskega razloga; drugi razlog za potrebnost javnega izražanja religiozних prepričanž zadeva zadržanost nekaterih glede možnosti prevoda vsebine religiozних prepričanž v nereligiozni, sekularni govor. Breul izhaja iz pojmovanja, da je javnost kritični in diskurzivni postopek za koordiniranje in organiziranje skupnega ravnanja in življenja. Če je tako, potem religiozna prepričanja ne bi smela biti vnaprej izključena iz javnosti oziroma omejena na zasebno področje, saj potem sploh ni nobene možnosti oziroma priložnosti, da bi preverili dostopnost njihove vsebine in da bi dele, ki so zanimivi za družbeno razpravo, prevedli v splošno sprejemljivo govorico. Zato moramo, če želimo biti na postsekularni ravni, zavrniti »liberalno« zahtevo zasebnosti religije in dopustiti navzočnost religiozних argumentov v javnosti, pri tem pa se morajo njihovi zagovorniki zavedati epistemске omejenosti teh argumentov. (499) Tretji razlog za navzočnost dostopnih religiozних razlogov v javnem diskurzu je upoštevanje manjšin (499–500). Za marsikatero manjšino je pogosto edini način, da pojasnijo svoje pomisleke ali zadržke izražanje v religiozni govorici oziroma z uporabo religiozno obloženih ali utemeljenih ugovorov. Religiozne utemeljitve lahko veljajo kot (začetne) namestnice za splošno sprejemljive utemeljitve, v katere se lahko prevedejo ali ki se lahko pozneje predložijo, objavijo. Razlog za takšno dopustitev po Breulu ni kaka pokroviteljska zaščita kulturne raznolikosti, ampak želja, da se kolikor mogoče razširi polje demokratične javne razprave, tako v vsebinskem pogledu kakor tudi z vidika možnih udeležencev (vključno z manjšinami z obrobja). (Strahovnik 2014, 245) 4. Religiozni argumenti se lahko nadalje uporabijo kot dodatna utemeljitev poleg argumentov, ki temeljijo na splošno sprejemljivih razlogih. Tako se lahko razne diktatorske usmeritve ali pa očitne krivice kritizirajo tudi z religiozних stališč. V takšnem primeru religiozni argumenti nimajo odločilnega pomena, lahko pa nekemu stališču dajo večjo težo. Izključitev religiozne argumentacije iz javne razprave lahko privede do nastanka javnega prostora, ki ga zasedejo razni skrajneži, ti skrajneži pa v javno razpravo brez zadržkov vnašajo lažne religiozne argumente, ki koristijo njihovim interesom. Tako se je v zadnjih letih v ZDA izrazilo povečal vpliv religiozne skrajne desnice in evangelikalskih fundamentalistov v javnosti. (Sandel 2010, 208–269) V okoljih stabilnega nesoglasja, ki zahtevajo obsežne kompromise, je lahko potrebna navezava na religiozne predstave (Breul 2015, 501). Vzemimo zagovornike splava in njihove

religiozne nasprotnike. Ker ne moremo pričakovati, da bi dosegli kako soglasje o tem vprašanju med njimi, je edina dejansko možna rešitev tega pat položaja nekakšen kompromis, s katerim bodo obojni kolikor toliko lahko živeli in ki bo omogočil pomiritev med obema stranema. Če pa želimo doseči ta kompromis, moramo najprej izvedeti, kaj sestavlja vrednostna merila in pojmovanja konkretnih potencialnih partnerjev za želeni kompromis, da jih bomo v procesu doseganja kompromisa lahko upoštevali. To pa lahko dosežemo le, če tudi religiozna stran v javni razpravi pojasni svoje poglede in če bodo njeni pogledi upoštevani v javnem diskurzu.

Evans se ugovora proti (skrajnemu) ekskluzivizmu loti na podlagi razlikovanja dveh pojmovanj svobodne demokracije (2008, 325): to je družba, ki je zavezana odprti in svobodni razpravi, v kateri lahko sodelujejo vsi, tudi religiji vdani posamezniki; po drugem pojmovanju pa naj se o religioznih stališčih ne bi razpravljalo, ker bojda sodijo v zasebno sfero. Po Evansu je samo prva družba resnična svobodna demokracija, druga pa, pod pretvezo religiozne nevtralnosti, uveljavlja naturalistični okvir razprave, to pa bi težko imenovali religiozna nevtralnost. To, da mnogi verniki zagovarjajo upravičenost in potrebnost religioznega diskurza v javni razpravi, nikakor ne pomeni, da si zares veren kristjan želi kake teokratske družbe. Prav nasprotno. Pravzaprav je že zgled Kierkegaarda samega zelo poveden v tem pogledu. Kierkegaard je nasprotoval ureditvi, ki je v njegovem času vladala na Danskem, v kateri je Cerkev orodje države. Njegov glavni razlog je bilo nasprotovanje ideji, da se lahko resnično krščanstvo identificira s konkretnimi normami katerekoli dejanske, konkretne človeške družbe. Kakor opozarja Evans, je genij EBZ prav v transcendenci, ki jo dodeljuje našim moralnim obveznostim. (326) EBZ ne more biti nikoli identična z *vox populi* ali *Sittlichkeit* v Heglovem smislu. Pristni etični posameznik mora uveljavljene norme vedno obravnavati s »strahom in trepetom«. Takoj, ko kristjani enačijo svojo vero z *Sittlichkeit*, so svojo vero izdali in so udeleženi v uporabi proti Bogu. (327) Kierkegaard vedenje pravega kristjana v tem pogledu imenuje pričevalec resnice, Evans pa protikultura (ang. *counterculture*). Kierkegaard je menil, da bo takšen pričevalec resnice zagotovo naletel na preganjanje, čeprav ga sam ne sme iskati, kaj šele, da bi želel biti mučenec (2009). Najbolj to pride do izraza v njegovem razumevanju kristjanove drže kot pričevalca resnice za širšo skupnost brez upanja, da ga bo ta skupnost razumela (Evans 2008, 328). Vsak krščanski triumfalizem je zanj anatema in konstantinsko zlitje Cerkve in države je zanj padec, katerega posledice še sedaj čutimo (Bellinger 2001, 98). Po Kierkegaardu, ostrem kritiku kristjanstva, ne smemo nobenih družbenih sprememb, družbenega reda in sploh nobenega časovnega reda istovetiti z božjim kraljestvom. Tega se morajo najbolj zavedati prav spreminjevalci družbe. Po drugi strani pa so orisani Kierkegaardovi pogledi in spoznanja uporabni tudi za druge, ne samo za kristjane, za ljudi, ki imajo zelo različne poglede na odnos med verskimi skupnostmi in politiko. Po Kierkegaardu se mora tisti, ki želi služiti Bogu in ljubi biti svojega bližnjega, zavedati, da noben človek ni Bog. Naše zasluge v končni instanci sploh niso naše, ampak od Boga. To lahko lepo ilustriramo z vprašanjem, kako priti do sprave med dvema človekoma. (330) S tem vprašanjem se Kierkega-

ard ukvarja v *Dejanjih ljubezni* (2012, 418–432). Opozarja na nevarnost samopravičnosti in občutka o osebni superiornosti, ki lahko pohabita še tako plemenito prizadevanje. Pri ogrožanju sprave ni pomembna samo nevarnost, da se tisti, ki ljubi, čuti večvrednega, ampak tudi, da se storilec, ki se kesa, čuti osramočenega in ponižanega. (426) Edina rešitev pri tem problemu je, da med oba »stopi« tretje, to je ponižni odnos do Boga (427–428). »Zmagovita oseba« v pogledu sprave se mora zavedati, da kesanje storilca in prošnja za odpuščanje nista njena zasluga, ampak božja, in da je dobro presežno. S tem prizna svojo slabotnost, vendar se ne poniža pred skesancem, ampak pred Bogom oziroma Dobrim. Prav tako pa se tudi skesanec ne poniža pred »zmagovalcem«, ampak pred Bogom. Ker sta tako obe osebi v odnosu ponižani, ni ničesar ponižujočega za nobeno od njiju. (428) Takšna skupna ponižnost omogoča resnično spravo. Tisti, ki zares ljubi, mora jasno izraziti in ponavljati, da spreobrnjenje skesanca ni njegova, ampak božja zasluga. Tako se vedno vede tisti, ki zares ljubi, ugotavlja Kierkegaard. (429–430) To je za Kierkegaarda bistvo strahu in trepeta: življenje v zavesti, da bivamo pred višjo silo in da smo ji odgovorni. Prav zato mora biti ta višja moč resnično presežna, takšna, da se ne more nič človeškega in nič časovnega upravičeno istovetiti z njo. Samo Bog, ki je resnično presežen, lahko počloveči in uravna odnose na ta način. (Evans 2008, 331)

Evans ugotavlja, da osebe, ki verujejo v takšnega Boga in so mu odločne služiti, lahko dajo vitalno pomemben prispevek k pluralistični svobodni demokraciji. Takšne osebe nimajo zemeljskih stvari za končni cilj človeškega življenja, vendar Evans (332) opozarja na stališče Cliva Staplesa Lewisa, da so prav osebe, ki so največ premišljale o drugem svetu, ta svet najbolj razumele in tudi največ storile zanj (1996, 119). Zato lahko Kierkegaardovo teorijo božje zapovedi zagovarjamo kot teorijo, katere širše poznavanje in sprejemanje bi imelo zelo dobrodejne učinke v pluralistični demokratični družbi.

### 3. Religiozne korenine avtonomnosti, subjektivnosti in svobodne demokracije

Če smo do sedaj poudarjali predvsem združljivost kierkegaardovske vere in etike z liberalno demokracijo, pa bi na koncu radi osvetlili tudi njuno, praktično gledano, kar vitalno potrebnost za delovanje liberalne demokracije. Osrednja trditev, ki utemeljuje to stališče, je, da sta kierkegaardovska vera in etika vir subjektivnosti in avtonomnosti, to dvoje pa je srce svobodne demokracije, brez tega srca hitro uveni. Kaj je mišljeno s tem? Naprej velja omeniti, da strahospoštovanje božjih zapovedi hkrati z zavestjo, da vere ne moremo zreducirati na nobeno *Sittlichkeit*, daje posamezniku moč, da nasprotuje ustaljenim normam in pogledom, to pa pomeni, da krepi njegovo avtonomnost in subjektivnost. Takšni posamezniki in takšno nasprotovanje so ključni za družbeni in demokratični razvoj. Brez njih je demokracija lahko kvečjemu abstraktna, ne pa dejanska. Abstraktna demokracija okosteni, se neha razvijati, njeni člani pa vedno bolj zapadajo v bolj ali manj pri-

krito golo pripadnost, ki se zlahka razvije v fundamentalizem, kvietistični individualizem ali pa anarhizem. Subjektivnost in avtonomija, ki sta v srcu liberalne demokracije, imata potemtakem religiozne korenine. Pravo krščanstvo implicira subjektivnost in jo celo uveljavlja oziroma zahteva. (Slootweg 2009, 242) Še tako »strašne« in »absurdne« božje zapovedi, denimo božja zapoved Abrahamu, naj žrtvuje Izaka, ne spodkopavajo naše avtonomije, ampak prav nasprotno: krepijo našo odločnost, in to s strahom in trepetom, ki se upirata vsaki redukciji odgovornosti na kaj, kar ne temelji na prioriteti ljubezni do Boga (244–245). Res je seveda, da moramo za njihovo spoštovanje izgubiti nekaj svoje svetne pameti (Slootweg 2009, 243; Kondrla in Králik 2016), vendar je to nujna cena naše subjektivnosti in avtonomnosti. Vendar, kakor opozarja Evans, ni potrebno, da je ta izguba pameti posebno radikalna, pod predpostavko, da nekaj vemo o svojem Bogu. Ta pripomba je pomembna v kontekstu vprašanja, kako vemo, da je neka zapoved božja. Merilo je lahko skladnost zapovedi s tem, kar drugače vemo o našem Bogu. Tako na primer v današnjem času lahko upravičeno močno dvomimo, da bi bila zapoved, naj ubijemo svojega sina edinca, res božja zapoved. (2008, 307)

Odsotnost subjektivnosti in avtonomnosti ima usodne posledice za družbo, saj vodi v izginjanje pristne kohezije in torej v dezintegracijo. Možno nasprotje anarhizmu ali takšnemu ali drugačnemu individualizmu je ob njuni odsotnosti samo še neka prazna pripadnost, ki je nasprotje pristne pripadnosti. Takšna prazna pripadnost je bolj ali manj fundamentalistična in izvira iz istega problema kakor prazni individualizem: umanjkanje duhovno razvitega sebstva z vsemi posledicami, ki iz tega sledijo (identitetna izpraznjenost, neavtonomnost, odsotnost subjektivnosti, zaprtost in samoljubje). Zato odgovor na pereče probleme sodobnega sveta, od individualizma do fundamentalizma, ni vrnitev h kakšni čredni moralni pripadnosti, ampak oblikovanje duhovno razvitih in prebujenih posameznikov, posamičnikov v Kierkegaardovem smislu. (Králik in Tinley 2017, 28) Ovir za doseganje tega cilja je več. Najprej je tu seveda prevladujoča kultura (samo)malikovanja. Nekateri v njej vidijo prikrito strahopetnost. Tako na primer Slootweg pravi, da današnjemu človeku manjka poguma za globoko in pristno notranjost (2009, 248). Poleg tega vera črpa iz vira, ki ga sodobna, na Zahodu prevladujoča imanentistična misel zavrača. Vendar iz naše analize izhaja, da so viri zares svobodne odločitve in s tem svobodne demokracije presežne narave.

## Kratici

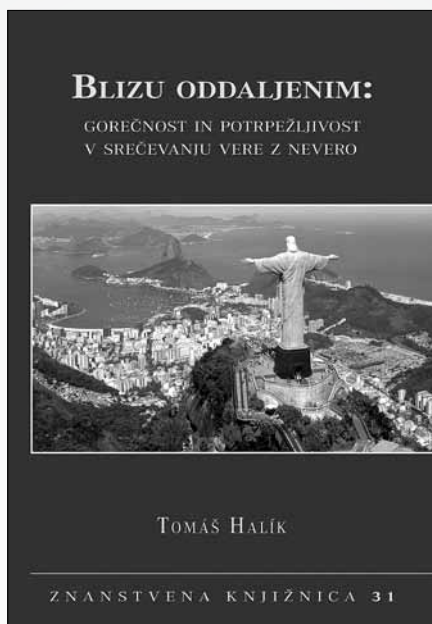
**KB teorija** – Kierkegaard-Bellingerjeva teorija.

**EBZ** – etika božje zapovedi.

## Reference

- Bellinger, Charles K.** 2010. *The Joker is Satan, and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. Fort Worth: Churchyard Books.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Oregon: Pickwick Publications.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. New York: Oxford University Press.
- Breul, Martin.** 2015. Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus. *Theologie und Philosophie* 90, št. 4:481–503.
- Evans, Stephen C.** 2008. *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands & Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamnik, Anton.** 2017. Truth and Compassion – human dignity, the ethical norm which should be respected by all persons. V: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 57–63. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- Kierkegaard, Søren.** 2012. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- . 2009. Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico? V: *Søren Kierkegaard, Etično-religiozni razpravici*, 7–68. Ur., prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 1998. *Pojem tesnobe: Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*. Ur., prev. Primož Repar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1987a. *Bolezen za smrt: krščansko-psihološka razprava za spodbudo in prebujo. Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987b. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije. V: *Søren Kierkegaard, Ponovitev: Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, 5–126. Prev. Franc Burgar. Ur. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1970. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Zv. 2. Bloomington: Indiana University Press.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:367–376.
- Kondrla, Peter, in Roman Králik.** 2016. Authentic being and moral conscience. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 4:155–164.
- Králik, Roman.** 2017. Søren Kierkegaard's influence on the thinking of Karol Nandrásy. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:25–34.
- Králik, Roman, in Susanne Jakobsen Tinley.** 2017. Kierkegaard's ethics as an answer to human alienation in technocratic society. *Komunikácie* 19, št. 1:25–29.
- Lewis, Clive Staples.** 1996. *Mere Christianity*. New York: Simon and Schuster.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- Sandel, Michael.** 2010. *Justice – What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus&Giroux.
- Slootweg, Timo J. M.** Love and Violence: Dialectical Reflection on the Phenomenology of the Crusade. V: *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, 223–256. Ur. Bart C. Labuschagne in Reinhard W. Sonnenschmidt. Leiden: Brill.
- Strahovnik, Vojko.** 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:235–246.
- Valčová, Katarina, Martina Pavlíková in Marie Roubalová.** 2016. Religious existentialism as a countermeasure to moralistic therapeutic deism. *Komunikácie* 18, št. 3:98–104.
- Voegelin, Eric.** 1989. *Autobiographical Reflections*. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Žalec, Bojan.** 2016a. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:457–470.
- . 2016b. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.
- . 2015. Človekovo nesprijemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.
- . 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmi tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:349–355.
- . 2010. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta.





*Tomáš Halík*  
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju  
vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Kratki znanstveni prispevek (1.03)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2, 261—268  
 UDK: 321.7:2  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Peter Rožič*

## Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo

*Povzetek:* Kako razumeti mesto religije v sodobnih družbenopolitičnih okvirih, kadar ti okviri obravnavajo religijo kot izginjajočo in kot odsev nerazvitosti? Medtem ko razsvetljenstvo pripomore k večjemu razumevanju in uveljavitvi demokratične enakosti, hkrati vodi k ostri kritiki in tu pa tam k izločanju religije iz nazorskega, iz nramnega in iz javnega prostora. Tocqueville se kot najvplivnejši teoretik moderne demokracije zoperstavi takšnemu dualizmu s predpostavko, da je vera za človeka naravna in koristna. Naš članek ocenjuje Tocquevillovo analizo vpliva religije na demokracijo in ugotavlja, da Tocqueville skladno razume religijo kot gonilno silo enakosti in svobode, ki hkrati umerja egalitarno in liberalno politiko z moralnimi mejami in s tem pomeni ključno politično institucijo.

*Ključne besede:* religija, Tocqueville, demokracija, enakost, svoboda

*Abstract:* **Assessing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy**

How is the role of religion in the modern socio-political context to be understood when these contexts treat religion as disappearing and as a result of underdevelopment? While the Enlightenment helped the movement towards a greater understanding and realization of democratic equality it also resulted in a sharp critique and the occasional exclusion of religion from the world-view as well as the ethical and public spheres. This article provides an assessment of Tocqueville's analysis of the impact of religion on democracy. It suggests that Tocqueville understands religion as a driving force of equality and freedom, which at the same time supplies egalitarian and liberal politics with moral limits and thus represents a crucial political institution.

*Key words:* religion, Tocqueville, democracy, equality, freedom

### 1. Uvod

Kako razumeti nesporno mesto religije v sodobnih družbenopolitičnih okvirih, kadar ti okviri obravnavajo religijo kot izginjajočo in kot odsev nerazvitosti? Ko razsvetljenstvo poudari emancipacijo in samostojnost človekove misli od diktata zu-

nanjih moralno-nazorskih avtoritet, razsvetljeni filozofi označijo religijo kot enega od glavnih krivcev za domnevno nazadovanje človeka in skupnosti. Po eni strani naj bi vpliv religije kot družbenega dejavnika vse bolj izginjal in sčasoma odmril, po drugi strani pa isti filozofi predpostavijo tudi, da dokler vpliv religije ostaja, ostajata nerazvitost in religija povezani; še več: če odstranijo religijo, naj bi se nerazvitost spremenila v razvoj. Medtem ko razsvetljenstvo pripomore k večjemu razumevanju in uveljavitvi demokratične enakosti in svobode, razsvetljeni misleci položijo temelje ostri kritiki in izločanju religije iz nazorskega, iz npravnega in iz javnega prostora. Kako torej spraviti demokratično politično misel moderne dobe s postrazsvetljenjskim dejstvom, da je religija kljub nasprotnim napovedim vse do današnjega časa ostala vezni člen (Verovšek 2017, 528) praktično vsakega političnega tkiva?

Naš prispevek povzema izsledke študije o Tocquevillovem popravku razsvetljenske ideje o religiji. Alexis de Tocqueville (1805–1859) se kot najvplivnejši teoretik moderne demokracije zoperstavi razsvetljenskemu dualizmu med religijo in politiko. Predpostavlja, da je vera za človeka naravna in koristna, s tem da pokaže na nekaj bistvenih in do takrat spregledanih možnosti povezave med religijo in politiko. Po njegovem je predvsem krščanstvo kot religija gonilna sila enakosti in svobode. Nadalje krščanstvo podpira neodvisno združevanje in izražanje, ki sta nujni za razvito civilno družbo in kot posledica tega za politiko. Hkrati religija stabilizira in umerja liberalno politiko demokracij z moralnimi mejami: ker demokracija teži k nižjim ciljem in strastem, naj bi prav religija učila državljane in institucije višjih ciljev. Vse to pa je po Tocquevillu pri religiji mogoče v svobodnih režimih in ne v avtoritarnih. V avtoritarnih lahko religija prispeva k prevelikemu poudarjanju hierarhije in pokorščine in sam avtoritarizem celo stabilizira. Za kratko oceno te zgoščeno prikazane Tocquevillove analize ta članek najprej predstavi Tocquevillovo politično filozofijo in njegovo religiozno misel v delu *O demokraciji v Ameriki*,<sup>1</sup> nato pa obravnava možne povezave med religijo in politiko.

## 2. Tocqueville kot vzgojitelj za demokracijo

Alexis de Tocqueville lahko po njegovem monumentalnem delu *O demokraciji v Ameriki* (krajše *Demokracija*) obravnavamo kot republikanskega vzgojitelja politike in političnega. V prvem zvezku *Demokracije* (iz leta 1835) Tocqueville analizira institucionalni razvoj demokratične države in demokratičnega stanja. S tem želi predvsem sodržavljanom Francozom pokazati možnost egalitarne in demokratične družbe, ki v Ameriki vodi k miru in ne k revoluciji, kakor je bila pogosta praksa tedanje Francije. Tocqueville ugotavlja, »ko ti [ki v Franciji kot razsvetljeni že pre-

<sup>1</sup> Tocquevillovo delo *O demokraciji v Ameriki*, ki se včasih (zmotno) prevaja kot *Demokracija v Ameriki*, zaradi večje preglednosti navajamo z rimskimi številkami, katerim dodamo v arabskih številkah stran (slovenskega prevoda): najprej zapišemo rimsko število zvezka (v izvorniku sta izšla dva: prvi del leta 1835 in drugi leta 1840), nato število dela v zvezku in nazadnje število poglavja posameznega dela.

govorno ne razumejo religije]<sup>2</sup> napadajo religiozna verovanja, delujejo v službi svoje strasti in ne interesa» (I.II.IX, 293). Analiza njegove teorije v *Demokraciji* pokaže, da enakost – v tem je razlika – v Franciji pravzaprav vodi k miru in ga v Ameriki tudi ohranja, saj vzgaja miru naklonjene državljane in režime z urejanjem strasti prek družbeno sprejetih vrednot same enakosti in svobode. Te vrednote pa za Tocquevilla v glavnem temeljijo na religiji. Tocqueville v religiji na splošno, še posebno pa v instituciji Cerkve, briljantno prepozna republikansko šolo za vrline. (Bellah 1978, 16)

V drugem zvezku *Demokracije* (1840) se osredotoča na moralne in psihološke komponente demokratičnega posameznika in značaja (Smith 2012, 214). Tocqueville na primer preučuje, kako demokratična država in demokratično okolje vplivata na posameznika. Pri tem se opira na moralno psihologijo, ki jo razvije ob obisku takratnih Združenih držav Amerike in ob študiju vodilnih političnih filozofov svojega časa. Tocquevillov vzgojno-izobraževalni pristop do državljanov pod okriljem prepleta humanizma in družboslovja ni drugače nič novega. O povezavi moralne psihologije s politično filozofijo lahko govorimo že pri Platonovi *Državi* v osmem poglavju, ki razlaga različnost posameznikov in vrste duš, kakor so primerne za razne vrste političnih režimov in oblikovane od njih. Je pa Tocqueville med prvimi, ki takšen interdisciplinarni pristop prenese na področje ne samo politične teorije, ampak tudi delujoče demokratične politike.

Tocqueville izbere srednjo pot med razsvetljenimi filozofi na eni strani (pogostoma liberalni in svobodnjaško naravnani misleci) in nasprotniki razsvetljenstva na drugi strani (konservativni misleci, rojalisti in drugi). Ta francoski mislec in vzgojitelj k političnemu namreč zagovarja v eni sapi politične svoboščine in religijo. Vendar Tocqueville ne odobrava verske podlage režima, ampak se zavzema za ločitev Cerkve in države. Tako se postavi po robu takratni Franciji. Tam je bila po njegovem monarhija preveč enačena s katolištvom, to pa naj bi vodilo do upora in revolucij. Kakor bomo videli, Tocqueville svojo razpravo o religiji in politiki celo sklene s trditvijo, da je religija najpomembnejša politična institucija.

### 3. O religiji kot vzgojiteljici demokratičnosti

Tocqueville poleg religije oziroma vere priznava več dogmatičnih verovanj, a se mu verovanja s področja religije zdijo najbolj zaželena. Religija je po njegovem potrebna tako zaradi naravnega družbenopolitičnega reda kakor tudi zaradi prepleta naravnega in nadnaravnega moralnega reda, ki ga imenuje prve stvari: »Tudi če se omejimo zgolj na interese tega sveta, [bi] dvom o teh prvi stvareh [Bog, duša, dolžnosti do stvarnika in soljudi] dejanja prepustil naključju in jih na neki način obsodil na nered in nemoč.« (II.I.V, 31) Moč in red religije po Tocquevillu izvirata iz cilja in ene »izmed poglobitvinih prednosti religij [ki] je, da na vsako od teh ključnih vprašanj dajejo jasen, natančen in dokaj obstojen odgovor, ki je razumljiv

<sup>2</sup> Opomba avtorja v kvadratnih oklepajih.

množici» (II.I.V, 32). V tocquevillovskem naravnem političnem redu religija pomeni nekoliko poenostavljeno vlogo vzgojiteljice, ki državljanom primerno razlaga nadnaravne resnice. V nasprotnem primeru, če se torej državljan ne držijo vzgojnih nasvetov religije in opuščajo njene diktate, bodo državljan obsojeni na nazadovanje in celo nesvobodo. »Če je pri kakem ljudstvu vera uničena, se naseli dvom v najvišjih predelih uma in napol ohromi vse ostale /... /, ohromi duhove; omaje odločnost volje in pripravi državljan na suženjstvo.« (II.I.V, 32)

Suženjstvo, o katerem Tocqueville govori, je posledica človekovega podrejanja izključno materialnim potrebam in materialnemu uspehu. »Kdor nima vere, [mora] služiti, kdor je svoboden, verovati.« (II.I.V, 33) Drugače rečeno, brez religije je človek nesvoboden, saj ostaja del zgolj materialnega reda in zato dolgoročno škodljiv ne samo sebi, ampak demokratični družbi. Tisti, ki želi biti svoboden – to pomeni: čimbolj ali vsaj prostodušno trgovati in se pehati za materialno koristjo –, potrebuje vero, da ga osredotočanje na zgolj osebno stvarno korist ne odnese iz skupnosti v individualizirani svet posameznika, ki republikansko demokratično družbo razjeda od znotraj. Tocqueville drugje to isto dinamiko opiše takole:

»V moralnem svetu [je] vse gotovo in določeno, medtem ko je v političnem svetu vse videti prepuščeno razpravi in poskusom ljudi. Na ta način se človeški duh nikoli ne znajde pred neomejenim poljem: naj bo še tako drzen, od časa do časa začuti, da se mora zaustaviti pred nepremagljivimi preprekami.« (I.II.IX, 290–291)

Smelost zaradi tvarne blaginje tako uravnava vera v presežno.

Kar religija umerja in ureja, je torej strast po zgolj tvarnem blagostanju. Za Tocquevilla je strast po materialni blaginji, ki v demokratičnih družbah prek ekonomskega uspeha nadomesti prestiž neenako razporejenega aristokratskega političnega prestiža, pravzaprav vodi v niveliranje družbenih razredov in kot posledica tega v večjo politično enakost. Strast po blagostanju je zanj po eni strani osnovna in dobrodošla strast in poteza enakosti v demokratičnih obdobjih. Toda ta ista strast lahko državljan demokracij zaradi osredotočanja nase privede v samoizločitev iz skupnosti in v premalo kritičen odnos do politike. Zato Tocqueville malodane vzkligne: »Kako pomembno je, da ljudje ohranijo svojo vero, ko postanejo enaki.« (II.I.V, 35) Tocqueville to drugje parafrazira: »Če torej zakon ameriškemu ljudstvu dovoljuje storiti vse, mu vera preprečuje, da bi si vse zamislil, in prepoveduje, da bi si vse upal.« (I.II.IX, 291)<sup>3</sup>

Kot popravek in vzgojiteljico nizkim demokratičnim težnjam Tocqueville predlaga religijo. Po njegovem je glavna naloga religij: »prečistiti, uravnati in omejiti

<sup>3</sup> Tocqueville nadalje ugotavlja, da »čeprav enakost prinaša na svet velike prednosti /... /, vzbuja v ljudeh zelo nevarne instinkte; ločuje jih med seboj in jih navaja k temu, da vsakdo misli le nase«. Njihovo dušo usmerja k pretirani ljubezni do materialnih užitkov. Največja prednost religij je v tem, da spodbujajo povsem nasprotno instinkte. Predmet človekovih želja, denimo, postavljajo onstran in nad posvetne želje, nalagajo dolžnosti do človeške vrste, odvrčajo od zagledanosti vase. To velja tudi za najbolj napačne in najnevarnejše religije. Religiozna ljudstva so torej navadno močna natanko tam, kjer so demokratična ljudstva šibka. (II.I.V, 35)

preveč vneto in izključujoče nagnjenje do blagostanja, ki ga občutijo ljudje v obdobjih enakosti« (II.I.V, 36). Če ključno vlogo pri umerjanju nizkih strasti po blagostanju igra religija, jo v njenem okviru duhovniki še prav posebno. Po Tocquevillovih opažanjih ameriški duhovniki (raznih krščanskih denominacij)

»verniku neprestano prikazujejo onstranstvo kot veliki predmet njegovih strahov in upov, [a] mu ne prepovedujejo, da ne bi na pošten način iskal blagostanja na tem svetu. Namesto da bi kazali, kako sta ti dve stvari ločeni in nasprotni, raje odkrivajo mesta, kjer se stikata in povezujeta.«  
(II.I.V, 37)

Ne samo da povezava med religijo in družbenopolitičnim ter gospodarskim okoljem torej obstaja, prav duhovniki so tisti, ki imajo nalogo, te povezave iskati in vzpostavljati. Drugače od predpostavk razsvetljenih filozofov Tocqueville v Ameriki odkrije, da lahko razsvetljencem neljubi predstavniki religije odlično vzgajajo k demokraciji. »Prav s tem, da spoštuje vse demokratične instinkte, ki niso v nasprotju z njo, in si z mnogimi izmed njih pomaga, se religija uspešno bojuje proti duhu osebne neodvisnosti, ki je njen najnevarnejši nasprotnik.« (II.I.V, 38) Še več, pri religiji in duhovnikih Tocqueville med različnimi krščanskimi denominacijami še posebej poudari katoliško vero nasproti tu in tam napačnim predpostavkam razsvetljenstva.

»Mislim, da se motimo, ko na katoliško religijo gledamo kot na naravnega sovražnika demokracije. Prav nasprotno, zdi se mi, da je med različnimi krščanskimi nauki katolicizem eden izmed tistih, ki so najbolj naklonjeni enakosti pogojev. Pri katolikih tvorita versko družbo le dva elementa: duhovnik in ljudstvo. Edino duhovnik se dviga nad verniki: pod njim je vse enako.« (I.II.IX, 287)

V posamezniku je za proces preobrazbe strasti prek religije ključna domišljija, ki jo religija brzda.

»Domišljija Američanov je torej tudi v svojih največjih odmikih previdna in negotova; njeni koraki so zadržani in njena dela nedovršena. Ta zadržanost se odraža tudi v politični družbi in izjemno prispeva tako k umirjenosti ljudstva kot k trajnosti institucij, ki si jih je to izbralo. Narava in okoliščine so iz prebivalca Združenih držav naredile drznega človeka. /... / A ameriški revolucionarji so prisiljeni, da javno izkazujejo spoštovanje do krščanske morale in pravičnosti, kar jim preprečuje, da bi kar tako prekršili zakone, ki ovirajo izvedbo njihovih načrtov. /... / Doslej si v Združenih državah še nihče ni upal zagovarjati načela, da je v interesu družbe dovoljeno vse. Brezbožno geslo, ki so ga, tako se zdi, iznašli v stoletju svobode, da bi z njim upravičili vse bodoče tirane.« (I.II.IX, 291)

»Državljan ameriške demokracije, ki je po naravi drzen, ostaja zaradi svoje vere umerjen in konstitutivno nujen za vzdrževanje demokratičnega reži-

ma, ki je po sebi liberalno popustljiv. Že Rousseau v delu *Emile* trdi, da posameznikova srečnost predpostavlja nujnost pridobitve ravnotežja, ki domišljijo privede v sozvočje z realnimi možnostmi človeka in njegovega okolja. Po njegovem domišljija razširi meje naših percepcij zmožnosti, to pa stimulira in hrani željo z upanjem, da jih bo lahko potešila. Ker v resničnosti to ni povsem mogoče, je za doseg srečnosti treba domišljijo omejiti. (2009, 52–53) Kar Rousseau vidi kot prvi pogoj v posameznikovi srečnosti, je Tocqueville priredil kot javno vrlino, izhajajočo iz religije. Drugače rečeno, Tocqueville se pri preučevanju možnosti delujočega demokratičnega sistema retorično sprašuje: »Kako naj bi se družba izognila propadu, če se ob popuščanju politične vezi ne bi utrdila moralna vez? Kaj storiti z ljudstvom, ki je samo svoj gospodar, če ni pokorno Bogu?« (I.II.IX, 293)

Ob ključni vlogi religije pri vzgoji in prevzgoji demokratičnih strasti v delujočo demokracijo Tocqueville svari pred prenatanko ali preveč poudarjeno vlogo religije. »Religija, ki bi postala bolj natančna, toga in polna drobnih obvez v času, ko ljudje postajajo vse bolj enaki, bi bila kaj kmalu omejena na skupino nekaj gorečnejšev sredi neverne množice.« (II.I.V, 35) Religija naj bi tako z neko določeno širino spodbujala svobodnega duha posameznika, v družbi pa svojo lastno legitimnost. Tocqueville predvideva, da bi pretirana gorečnost ali celo izključevanje na verski podlagi religijo pahnilo v demokratičnih obdobjih v svoje nasprotje in trivialnost.

Na tem mestu je treba poudariti, da religija po Tocquevillu ne sme biti razumljena kot zgolj sredstvo, ampak je predvsem izraz človekovega odnosa s tistim, kar človeka presega v osebi Boga.

»Delati dobro soljudem iz ljubezni do Boga. To je veličasten izraz. Človek s svojim razumom prodre v božjo misel; vidi, da je namen Boga red; svobodno se pridruži temu velikemu načrtu; in čeprav temu čudovitemu redu vseh stvari žrtvuje svoje osebne interese, za to ne pričakuje drugega povračila kot zadovoljstvo, da ga lahko opazuje. Potemtakem ne verjamem, da je interes edino gonilo vernih ljudi; vendar pa mislim, da je interes poglavitno sredstvo, s katerim religije usmerjajo ljudi, in prepričan sem, da prav po tej plati pridobijo množico in se razširijo med njo.« (II.II.IX, 131–132)

Vera torej ni sredstvo, vendar pa moramo pri Tocquevillu opaziti, da Boga razume predvsem kot tistega, ki ustvarja in vzdržuje red. Red v vseh stvareh – ki prihaja od Boga – naj bi demokratičnega posameznika vodil k sožitju v skupnosti enakih in svobodnih.

#### **4. Sklep: Tocqueville o povezavi religije in politike**

Če strnemo analizo povezave med politiko in religijo, lahko rečemo, da Tocqueville loči religijo naprej v smislu osebne vere v Boga in religijo, kakor se kaže v druž-

bi. V obeh primerih Tocqueville napoveduje, da v demokratičnih stoletjih (enakosti) ne bo nove religije. (II.I.II, 21) Za posameznike v demokratični državni ureditvi je namreč značilno, da intelektualne avtoritete, ki se ji podrejajo, ne prepoznajo »izven človeštva in nad njim, ampak vir resnice iščejo v sebi ali pri drugih ljudeh. Če se moralna avtoriteta vedno nekje nahaja, je ta v množici – njej so pripravljene verjeti in njeno mnenje vedno bolj usmerja vse.« (II.I.II, 22) V tem oziru se Tocqueville bistveno razlikuje od razsvetljenih filozofov, tudi če je njegova filozofija umeščena v neko določeno razumevanju razsvetljenstva, ki ga Tocqueville podeduje. Naslednji odsek je zato pomembno navesti v celoti:

»V času razsvetljenstva in enakosti človeški duh le s težavo sprejema dogmatična verovanja in da občuti živo potrebo po njih le v zvezi z religijo. To najprej kaže, da se morajo religije v tem obdobju bolj kot sicer previdno omejiti na svoje lastno področje in ne smejo izstopati iz njega. Če bi hotele svojo oblast razširiti onstran verskih vprašanj, bi namreč tvegale, da nihče v ničemer ne bi verjel vanje. Zato si morajo skrbno načrtovati krog, znotraj katerega želijo obvladovati človeški razum, medtem ko ga morajo izven njega pustiti povsem svobodnega in ga prepustiti samemu sebi. Mohamed je prinesel z neba in zapisal v Koran ne le verske nauke, marveč tudi politična načela, civilne in kazenske zakone ter znanstvene teorije. Nasprotno pa Evangelij govori le o splošnih odnosih med ljudmi in Bogom ter med ljudmi samimi. Zunaj tega področja ne uči ničesar in ljudi ne zavezuje k nobenemu prepričanju. Že zgolj to nam, poleg tisoč drugih razlogov, kaže, da prva od teh dveh religij ne bo mogla dolgo vladati v času razsvetljenstva in demokracije, medtem ko je drugi kakor v vseh drugih stoletjih usojeno vladati tudi v teh.« (II.I.V, 33)

Ta prispevek je pokazal, da se Tocqueville kot največji teoretik moderne demokracije zoperstavi razsvetljenskemu dualizmu med religijo in politiko s predpostavko, da je vera za človeka naravna in koristna. Tocqueville skladno razume religijo kot gonilno silo enakosti in svobode, ki hkrati umerja egalitarno in liberalno politiko z moralnimi mejami in s tem pomeni ključno politično institucijo.

Tocqueville je nad svojimi opažanji in dognanji večkrat sam presenečen.

»Ko sem nazadnje začel raziskovati, kakšen je duh same duhovščine, sem spoznal, da se večina njenih članov prostovoljno odvraca od oblasti in čuti za nekakšen poklicni ponos, da ostane izven nje. /... / Videl sem, kako so se skrbno ločevali od vseh strank in se z osebno zavzetostjo izogibali stika z njimi. /... / Zato sem se hotel sedaj od dejstev povzpeti do vzrokov: spraševal sem se, kako se lahko ob manjšanju navidezne moči vere njena dejanska moč veča.« (I.II.IX, 295)

Odgovor se skriva v skriti veličini religije same.

»Na religijo, ki pri Američanih nikoli ne poseže neposredno v vladanje družbe, moramo torej gledati kot na njihovo prvo politično institucijo; kajti če



jim že ne daje nagnjenja do svobode, jim vsekakor izjemno olajša njeno uveljavljanje.« (I.II.IX, 291)

Skratka, v Tocquevillovi misli so versko prepričanje, nravi in politično ravnanje medsebojno povezani (Novak 2002). Za Tocquevilla je religija najpomembnejša politična institucija. Da takšna ostane, mora hkrati preprosto in vztrajno izročati dalje večnost svojih resnic.

## Reference

- Bellah, Robert N.** 1978. Religion and legitimation in the American Republic. *Society* 15, št. 4:16–23.
- Novak, Michael.** 2002. Democracy & Religion in America. *National Review*. 2. oktober. [Http://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/democracy-amp-religion-in-america.html](http://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/democracy-amp-religion-in-america.html) (pridobljeno 29. 4. 2017).
- Rousseau, Jean-Jacques.** 2009 [1762]. *Emile*. Prev. Barbara Foxley. New York: Dutton.
- Smith, Steven B.** 2012. *Political Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Tocqueville, Alexis de.** 1996 [1835; 1840]. *Demokracija v Ameriki*. Prev. Simona Križaj. Ljubljana: Krtina.
- Verovšek, Peter J.** 2017. Habermas's Theological Turn and European Integration. *The European Legacy* 22, št. 5:528–548.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,269—278  
 UDK: 17:316.72  
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

*Vojko Strahovnik*

## **Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu**

*Povzetek:* Širša tema prispevka je vprašanje o položaju in vlogi religij v javni sferi, posebno tistih vidikov, ki jih lahko prepoznamo kot dejavnike medreligijskega in medkulturnega dialoga. Ena od predpostavk je, da je medreligijski dialog vdelan in potopljen v medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je nujno vrednostno določen v smislu, da lahko govorimo o moralnem dialogu. To širše izhodišče najprej povežemo z razpravo o izbranih vidikih globalizacije in sekularizacije kot določilnih sodobnega položaja. V jedru se ukvarjamo z vprašanjem nevtralnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. Osrednja teza je, da takšen moralni dialog ne more in ne sme biti nevtralen, ampak nasprotno, zavzet. Ob koncu izpostavimo vlogo identitetne politike in politične korektnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu, pri tem pa trdimo, da se ujameta v zanko nevtralnosti in pomenita možni vidik tako imenovanega sekularnega fundamentalizma. Ob koncu potrdimo pomen vrednostne določenosti in zavzetosti v dialogu.

*Ključne besede:* religija, dialog, sekularizacija, javni prostor, nevtralnost

*Abstract:* **Religion, Public Space and Commitment in Dialogue**

The broader theme of the paper is the question about the position and role of religions in the public sphere, especially those aspects that we can recognize as factors of interreligious and intercultural dialogue. One of the assumptions is that interreligious dialogue is embedded and immersed in intercultural dialogue, and further, that the latter is necessarily evaluatively determined in the sense that we can talk about moral dialogue. This wider starting point is first connected with the discussion of the selected aspects of globalization and secularization as the determinants of the modern situation. In the central part of the paper we are dealing with the issue of neutrality in intercultural and moral dialogue. The central thesis is that such dialogue cannot and must not be neutral, but on the contrary, committed and engaged. Finally, we emphasize the role of identity politics and political correctness in intercultural and moral dialogue, claiming that they end up being entangled in a loop of demand for neutrality and represent a possible aspect of the so-called secular fundamentalism. At the end, we stress again and highlight the importance of evaluative determination and engagement of dialogue.

*Key words:* religion, dialogue, secularization, public space, neutrality

## 1. Uvod: dialog, sekularizacija in globalizacija

---

Izhodišče prispevka je širše oziroma krovno vprašanje o položaju in vlogi religij v javni sferi, posebno v tistih vidikih, ki jih lahko prepoznamo kot dejavnike medreligijskega in medkulturnega dialoga. Pri tem izhajamo iz predpostavke, da je medreligijski dialog vdelan in potopljen v medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je nujno vrednostno določen v smislu, da lahko govorimo o moralnem dialogu. (Strahovnik 2012) Religija je eden od temeljev kulture in kot takšna pomembno določilo medkulturnega dialoga. To širše izhodišče postavljamo še v kontekst globalizacije in sekularizacije kot določil sodobnosti oziroma sodobnega položaja. Prav globalizacija in sekularizacija sta namreč tista fenomena, ki v veliki meri določata medkulturni in medreligijski dialog. V nadaljevanju gorišče razprave omejimo na dve ožji in bolj določni vprašanji. Najprej se ukvarjamo z vprašanjem nevtralnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. V zvezi s tem je naša osrednja teza, da takšen moralni dialog ne more in ne sme biti nevtralen, ampak nasprotno, zavzet. Drugo vprašanje, ki ga prav tako lahko postavimo v ta okvir zanke nevtralnosti, pa je vloga identitetne politike in politične korektnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. V zvezi s tem je naša teza, da prav zato, ker se ta dva fenomena ali pristopa (vsaj na prvi pogled) odpovedujeta zavzetosti in vrednosti določenosti, pravzaprav lahko odpirata prostor izolacionizmu, fanatizmu in (sekularnemu) fundamentalizmu.

Najprej se lahko obrnemo k sekularizaciji, ki je bila sprva zamišljena kot proces popolne in dokončne oddelitve oziroma združitve »države in Cerkve«. Glede na sodobnost lahko ugotovimo, da takšno predvidevanje oziroma razumevanje temelji vsaj na treh zmotnih predpostavkah oziroma opažanjih glede teh procesov. Prva je napoved neizbežnega upada verskih prepričanj in verskih praks. Druga zadeva tezo privatizacije vseh religij. Tretja predpostavka pa je teza institucionalne oddelitve in razlikovanja ter posledično popolne ločitve Cerkve in države. Glede prve lahko ugotovimo, da se ni potrdila in da lahko kvečjemu govorimo zgolj o geografsko in kulturno zelo omejenemu fenomenu, ki zadeva predvsem tradicionalne in uveljavljene religije, nikakor pa to ni globalni trend. Drugič, kakršenkoli trend privatizacije religij že poteka, se na drugi strani sooča s težnjo vrnitve religij in religioznega v javno sfero oziroma z deprivatizacijo religije. In nazadnje, institucionalna oddvojitve se je nedvomno zgodila, vendar ne do popolne ločitve, saj lahko najdemo več raznolikih modelov oziroma vzorcev, ki sledijo zgodovinskim in kulturnim podlagam oziroma usedlinam, tako da lahko kvečjemu govorimo o stopnjah ločitve. (Bader 2003, 56–57) Berger pojasnjuje ta zgodovinski razplet kot posledico tega, da

»smo pomešali sekularizacijo s polarizacijo ter sekularnost s pluralnostjo. Izkazalo se je, da moderna ne vodi nujno do zatona religije, da pa povzroča poglobljajoči se proces pluralizacija – to je zgodovinsko edinstven položaj, v katerem vse več in več ljudi živi v okviru med seboj tekmujočih in raznolikih prepričanj, vrednost in načinov življenja. Ta položaj ima sicer pomembne posledice za religijo /... /, ampak te so različne od teh, vezanih na sekularizacijo.« (2012, 313)

Takšen razvoj med drugim določa to, kar pogosto imenujemo postsekularna družba, ki jo Habermas pravzaprav povezuje prav z zavedanjem, da se mora na neki način sekularizirana družba kljub temu privajati na ukoreninjeni obstoj verskih skupnosti in verskih praks, pri tem pa to zavedanje spremlja tudi zavedanje o vse večji pluralnosti religijskih tradicij, ki se srečujejo, o vlogi religije v javnem prostoru in v javnem dialogu in o njenemu pomen kot smotrnem okviru in posredovalcu v teh dialoških procesih (2008, 19–21). K temu moramo dodati še vidik globalizacije, ki jo resda lahko razumemo kot proces vedno večje povezanosti in medsebojne odvisnosti sveta, a so njene posledice zelo zapletene in zelo raznolike. Če lahko za nekatere domene govorimo o vzponu homogenizacije oziroma poenotenja, pa vsaj z vidika kultur in religij ta teza oziroma ta pogled ne drži. Namesto homogenizacije se namreč srečujemo s polarizacijo in hibridizacijo. (Holton 2000) To je torej širši okvir, znotraj katerega se bomo poskušali približati vprašanju nevtralnosti in zavzetosti v moralnem dialogu, ki se odpira kot (edina) pot do ureditve mirnega sobivanja v pravkar opisanem položaju.

## 2. Dialog, nevtralnost in zavzetost

Vprašanje nevtralnosti v medkulturnem in v ožje moralnem dialogu si lahko najbolj neposredno in plastično zastavimo v okviru razprave oziroma dialoga med različnimi družbenimi, kulturnimi ali verskimi skupinami v liberalni demokratični državi, v kateri je minimalni namen, doseči mirno sobivanje vseh kljub nestrinjanjem glede vrednostnih vprašanj ter raznolikosti kulturnih in religioznih tradicij. Pogosto prav zaradi takšnih premislekov in v duhu zgoraj izpostavljene sekularizacije srečamo pozive, da mora biti takšen dialog nevtralen ali da sta nevtralnost oziroma nevtralni jezik pozitivna dejavnika takšnega dialoga. Toda: ali in kako lahko v takšnem položaju sploh govorimo drug z drugim nevtralno? Kako najti in vzpostaviti to nevtralnost?

Ponuja se nam več različnih modelov oziroma strategij (Ackerman 1989; Strahovnik 2012). Prvo strategijo za vzpostavljanje nevtralnosti pomeni vzpostavitev temeljne točke strinjanja, ki potem pomeni temelj za nevtralnost. V dialogu naj bi tako določili to, kar je sprejemljivo za vse udeležence v njem, ne glede na vsa preostala nesoglasja med njimi. Pomembna je torej določitev nekakšne vrhovne vrednote, ki je skupno izhodišče dialoga. O takšnem pogledu na dialog v okviru skupnosti bi lahko med drugim govorili pri Hobbsu, ki to točko strinjanja vidi v strahu pred smrtjo. Ta strah pred smrtjo in izogibanje smrti tako postane podlaga za dogovorjeno družbeno ureditev, v kateri se vsak podredi skup(nost)ni avtoriteti. Takšna točka oziroma vrhovna vrednota povozi druge oziroma prevlada nad njimi. Težava takšnega ponujenega modela je seveda očitna in je vezana na vprašanje, ali je smiselno predpostavljati, da bomo takšno točko sploh lahko našli in določili glede na poglobljeno pluralnost, ki smo jo zgoraj pripisali sodobni postsekularni družbi. To odprto vprašanje zmanjšuje začetno mikavnost prve strategije.

Drugi model ponuja zeleno nevtralnost moralnega dialoga v skupnosti v obliki prevoda tega dialoga v nevtralne okvire oziroma v nevtralni jezik, to pa potem

model kot takšnega omogoča. Zgled takšnega modela oziroma strategije bi bil, na primer, Benthamov predlog, da razpravo o vrednotah oziroma moralno razpravo prevedemo na skupni imenovalac (jezika oziroma govora o) koristnosti (angl. *utility*) oziroma blaginji in preračunavanj njenega obsega in porazdelitve. To omogoča moralni dialog v nekakšnem tehnokratskem in pozitivističnem okviru, ne da bi bile postavke v tem dialogu obenem v temelju nezdržljive z našimi osnovnimi vrednostnimi prepričanji ali vrednostnimi prepričanji kogarkoli drugega. Breme te strategije je seveda v tem, da ni povsem jasno, ali je takšen prevod v nevtralne okvire sploh mogoč, in nadalje, kaj lahko različne udeležene strani v dialogu prepriča ali prisili, da ga sprejmejo, zlasti če se domnevno nevtralni okviri dialoga sami z njihovega gledišča vidijo in razumejo kot vrednostno podloženi in/ali zmotni.

Tretjo vrsto modela doseganja nevtralnosti sestavljajo predlogi, pri katerih govorimo o preseganju konkretnega izhodišča in gledišča udeleženih skupin. Eden od takšnih predlogov je Rawlsov predlog dialoškega oblikovanja strinjanja, ki poskuša nevtralnost preseči tako, da nas postavlja v perspektivo onkraj naših primarnih, neposrednih moralnih (ne)strinjanj in konkretnih življenjskih izkušenj, in to v izhodiščni položaj za tančico nevednosti. Pomembno je to, da vrednostne sodbe oblikujemo za takšno tančico nevednosti, ki nam zastre naš trenutni položaj, kot posledica tega pa so naše vrednostne sodbe bliže idealu nevtralnosti.<sup>1</sup> Obstaja tudi drugačna različica tega modela. Če Rawls po eni strani ponuja kot model nevtralnosti pravzaprav nevednost, gre v drugo skrajnost pogled, ki preseganje naših sedanjih gledišč razume na način »idealnega opazovalca« (angl. *ideal observer*): navadno je opredeljen kot vseveden in prost vseh napak in predsodkov, ki jih drugače lahko imamo. Govorimo torej o nekakšnem idealnem udeležencu moralnega dialoga, to pa naj bi potem privedlo do nevtralnosti vsaj neke določene vrste. Pomanjkljivost obeh različic tega modela je v tem, da v zameno za vstop v kakršen-

<sup>1</sup> Naj ob rob temu dodamo, da je to model, ki ga Rawls zagovarja predvsem v svojem delu *Teorija pravičnosti* (1999). Pri tem velja izpostaviti, da je Rawls pred takšnim stališčem sprejemal drugačno pojmovanje kompetentnega presojevalca in kot posledica tega oblikovanja preiščenih in utemeljenih vrednostnih sodb. V svojih zgodnji delih (2001 [1951]) je izpostavljaval naslednje štiri značilnosti kompetentnega presojevalca: a) razumnost oziroma ustreza stopnja umnosti; b) posedovanje osnovne vednosti o svetu in o posledicah naših dejanj; c) posedovanje skupka osnovnih spoznavnih vrtilin (na primer logično sklepanje, odprtost za nova spoznanja, iskanje razlogov za naša prepričanja, vednost in zavedanje o naši lastni čustveni strukturi ter intelektualnih in moralnih posebnostih ali nagnjenostih in o njihovi vlogi pri presojanju, samorefleksija idr.); d) posedovanje tega, čemur Rawls pravi vrline »moralnega vpogleda«, med njimi sočutna vednost o človeških interesih, zlasti o tistih, ki jih sami ne delimo, sposobnost življenja in zamišljanja ipd. (2001, 2–3) V razmerju med teorijo in prakso nikoli ne začenjamo iz praznega prostora, temveč vedno že srečujemo neko celoto moralnih prepričanj, načel, praks, interesov ipd. V nasprotju z Rawlsovimi izhodiščnimi položaji iz *Teorije pravičnosti* tako nimamo nobene tančice nevednosti, za katero bi lahko ti vrednostni premisleki potekali. V skladu s tem Rawls izpostavi tudi sedem značilnosti preiščenih vrednostnih oziroma moralnih sodb, ki so podlaga za oblikovanje preiščenega ravnovesja: 1. sodbe morajo biti tvorjene in sprejete brez ozira na morebitne posledice, ki bi jih lahko spremljale, na primer kazni; 2. ohranjena mora biti integriteta presojevalca: ob presojanju mora biti kar najbolj oddeljen od svojih lastnih interesov, ki bi lahko zadevali vsebino sodbe; 3. vrednostne sodbe morajo biti sodbe o dejanskih primerih in dejanskih vrednostnih vprašanjih, ne pa o hipotetičnih; 4. sodbe morajo biti sprejete na podlagi tehtnega premisleka o zadevnih dejstvih in z enakovrednim oziranjem na interese vseh vpletenih; 5. sodbe mora spremljati občutek zanesljivosti (angl. *certitude*), to je, psihološki občutek zanesljivosti oziroma pravilnosti, pri katerem zaupamo sodbi sami; 6. sodbe morajo izkazovati neko določeno raven stabilnosti, to pa pomeni, da bi v podobnih okoliščinah in podobnih primerih preostali kompetentni presojevalci dospeli do enakih sodb; 7. sodbe morajo biti intuitivne. To zadnje pomeni, da do njih ne smemo dospeti (zgolj) z dedukcijo iz splošnih moralnih načel. (Strahovnik 2007)

koli vrednostni oziroma moralni dialog zahtevata od nas, da sprejmemo moralni jezik in moralni okvir tega presežnega položaja, ne glede na to, kako oddaljen je od našega sedanjega položaja in od naših dejanskih vrednostnih sodb. Ponujen nam je namreč model preseganja nestrinjanja in doseganja nevtralnosti, ki mu z našega gledišča lahko tudi utemeljeno moralno ugovarjamo.

V luči teh neuspešnih poskusov doseganja nevtralnosti v medkulturnem dialogu ponudi Ackerman (1989, 16–19) še četrto strategijo, ki jo imenuje strategija dialoških oziroma pogovornih omejitev. Ta predlog je zgrajen okoli izhodišča, da vrednostna oziroma moralna nestrinjanja preprosto izključimo oziroma umaknemo iz samega polja razprave, saj bo drugače naša razprava zelo verjetno neplodna. Prednost tega modela je resda v tem, da nobenemu od udeležencev v dialogu ni treba pristati na nekaj, kar se mu zdi neresnično ali nesprejemljivo. Dialog v okviru tega modela lahko razumemo kot pragmatično iskanje strinjanja in skupnih rešitev, na katere lahko pristanemo vsi, ne da bi se odpovedali svojim vrednotam oziroma vrednostnim sodbam. Uporabimo lahko samo trditve, ki jih vsi sprejemamo, oziroma se sklicujemo nanje, in na tem skupnem polju strinjanja potem skušamo razrešiti neki problem. Seveda je moč ugovarjati tudi temu modelu. Najprej si lahko zastavimo vprašanje, ali takšna množica skupnih moralnih prepričanj sploh obstaja, in če da, kako obsežna in pomembna je. Ali je dovolj obsežna, da nam omogoča doseganje novih rešitev? Vsaj v to lahko upravičeno podvomimo. Nadalje: tudi če takšna množica obstaja, se odpre naslednje vprašanje: ali je o tem, o čemer se v bistvu strinjamo, (vrednostni) dialog sploh potreben. In nazadnje, čeprav je res, da nam glede na ta model ni treba zatrditi ničesar neresničnega ali ničesar, na kar ne bi pristajali, ta model kljub vsemu od nas zahteva – oziroma nam to prepoveduje –, da v dialog vstopimo z moralnimi prepričanji, ki se nam zdijo zelo pomembna, a jih v teh okoliščinah drugi ne delijo z nami. To je tako s spoznavnega kakor z moralnega vidika lahko pomembno breme oziroma omejitev.

Zagovorniki nevtralnosti vrednostnega dialoga v sodobnem svetu resda vidijo to kot zadnje oporišče pred skeptiki glede moralnega dialoga in pred tistimi političnimi filozofi, ki namesto modela moralnega dialoga ponujajo model trga, na katerem vladajo daj-dam pogajalski odnosi (Ackerman 1989; Žalec 2011, 93–94). Vendar je na takšnem stališču ob priznanju omejitev zgoraj omenjenih modelov težko vztrajati. Zato na tem mestu predlagamo in trdimo, da prava pot ni v nevtralnosti, ampak zavzetost v moralnem dialogu. To je tudi bliže sokratskemu modelu in razumevanju (vrednostnega) dialoga. Dialog namreč zahteva, da slišimo vsaj dva različna glasova. Za Sokrata in za Platona pomeni vključenost v dialog tudi to, da morata biti ta dva glasova tesno povezana s stališči, ki jih v dialogu zavzemata. Udeleženec v dialogu mora razpravljati o tem in izražati to, kar zares misli, v kar je zares prepričan.

Lep zgled takšne omejitve najdemo v Platonovem dialogu »Protagora«, v katerem želi Protagora zavzeti hipotetično stališče o vrlini in pravičnosti, a ga Sokrat hitro in ostro prekine, kakor je razvidno iz odlomka:

»Odvrnil je: »Pravzaprav se mi ne zdi, Sokrat, tako preprosto pristati na to, da je pravičnost pobožna in pobožnost pravična; dejansko se mi zdi, da je

v tem nekaj različnega. Toda ali ni to vseeno?« je nadaljeval. »Če res hočeš, naj bo za naju tudi pravičnost pobožna in pobožnost pravična!« »Nikakor,« sem rekel. »Za preiskovanje ne potrebujem tega *če hočeš* in *če se ti zdi*, temveč *mene* in *tebe*. S tem *mene* in *tebe* pa imenujem to, da po mojem mnenju opredelitev <*lógos*> najbolj preiščeva, če ji odvzameva *če*.« (Platon 2004, 784)

Pri sokratovskem dialogu so torej pomembne osebne in zavzete trditve, ki so tesno povezane s samimi prepričanji, s čutenjem in z življenjem udeležencev v dialogu in razkrivajo njihov značaj (Seeskin 1987, 2). Vrednostni dialog je tako razumljen v smislu dialoške odprtosti ob poglobljanju svojih lastnih vrednotnih izhodišč; že po naravi izključuje zgoraj predstavljeni pogoj (vrednostne) nevtralnosti dialoga. Podobno o stvarnosti in zavzetosti govori Iris Murdoch, ki kritizira moderno behavioristično usmerjeno filozofijo:

»Eden izmed motivov tega poskusa je želja »nevtralizirati« moralno filozofijo, ustvariti nepristransko filozofsko razpravo o moralnosti. /... / Tudi to se mi zdi zgrešeno. Moralna filozofija se ne more izogniti pristranskosti in na videz nevtralni filozofi so na skrivaj pristranski. Moralna filozofija je preučevanje najpomembnejše od vseh človekovih dejavnosti in mislim, da je za to potrebno dvoje. Preučevanje bi morali biti stvarno. Človekova narava ima v nasprotju z naravami drugih hipotetičnih duhovnih bitij določene ugotovljive attribute in te bi morali ustrezno upoštevati v vsaki razpravi o morali. Drugič, ker etični sistem ne more drugače, kot da zahteva ideal, bi moral zahtevati plemenit ideal.« (2006, 91–92)

Nevtralnosti tako ne moremo brez vseh omejitev uvrstiti med pozitivne dejavnike družbenega in vrednostnega dialoga.

### 3. Zanka nevtralnosti: identitetna politika in politična korektnost

V nadaljevanju bomo kratko predstavili dva fenomena oziroma težnji sodobnega javnega prostora liberalnih demokracij, ki sta tesno povezani z zgoraj predstavljenimi zankami nevtralnosti in ki namesto k plodnemu dialogu večkrat vodita do polarizacije javne razprave, do izolacionizma in do odpiranja prostora za fundamentalizem. To sta vidika identitetne politike in politične korektnosti, ki sta resda medsebojno tesno povezana, nevarna pa postaneta predvsem takrat, kadar ju nekritično prevzamejo same družbene institucije. Vse to lahko vodi do posebne različice sekularnega fundamentalizma, kakor jo bomo izpostavili na koncu razdelka. Najprej pa bomo oba fenomena kratko opredelili.

Začnimo s politično korektnostjo, ki jo je nekoliko bolj preprosto opredeliti, čeprav seveda srečamo tako raznovrstne opredelitve kakor tudi sodbe o njej. Tukaj bomo sledili opredelitvi, glede na katero politično korektnost sestavljata dva vidi-

ka. Prvi vidik je vezan na zapoved ali predpis, ki prepoveduje žaljenje ali žaljivo izražanje do kogarkoli, posebno pa še do občutljivih posameznikov in ranljivih skupin. Eden odd navzven vidnih vidikov je, na primer, zapovedana ali prepovedana raba posameznih (žaljivih) izrazov za označevanje posameznih skupin in njihovih članov. Drugi vidik politične korektnosti pa je povezan s skrajnim egalitarizmom, ki med drugim prepoveduje kakršnokoli izražanje vrednostnih sodb o posamezniku ali skupini kot boljši ali slabši od druge skupine ali drugega posameznika. Oba vidika sta seveda tesno povezana. (Huemer 2005, 243–244) Že na tem mestu lahko vidimo, da je predvsem drugi vidik tisti, ki je v nasprotju z zgoraj izpostavljenim pomenom zavzetosti v dialogu.

Nekoliko teže je opredeliti in zamejiti jedro in vse odtenke identitetne politike. Poglejmo, kako to politiko razume Martha Nussbaum (1977), ki je resda ne obravnava ločeno, temveč v okviru razprave o visokošolskih politikah in usmeritvah univerz v povezavi z vzgojo za globalnega državljana. To pa je za nas zelo pomembno, glede na zgoraj izpostavljeno tezo, da ima ta fenomen lahko negativne posledice, če ga vgradimo v same družbene institucije; seveda univerze pri tem pomenijo zelo pomemben nabor teh institucij. Opredelitev stališča identitete politike resda ni povsem določna, strnemo pa jo lahko v okvir naslednjih sedmih točk, ki sestavljajo njeno jedro; kaka od njih lahko tudi umanjka. Prvič, zahodna tradicija na razumu oziroma *logosu* utemeljene razprave vključuje prikrito pristranskost. V ospredje postavlja privilegij belih, moških in zahodnih gledišč in s tem potiska na obrobje ali utiša vsa preostala gledišča. Drugič, posameznikova primarna privrženost in navezanost pripadata njegovi ožji skupini, ki je lahko etnična, verska, temelječa na spolu, spolni usmerjenosti, izražanju spola ipd. Tretjič, zgolj in samo člani neke določene (zatirane) skupine imajo zmožnost, da ustrezno opisujejo, ustrezno razumejo in tudi sočutno doživljajo celotni spekter izkustev te skupine. Četrtrič, ne moremo določiti ali priznati nobenih skupnih interesov, človeških univerzalij, temeljnih določil človekove narave ali razumevanj, ki bi jih delile vse skupine. Posledica tega je, da dialog ali razprava med skupinami ni mogoča. Petič, vse razlike (med skupinami) je treba (nekritično) priznati in jim pripisati posebno vrednost. Vse kulturne prakse so moralno upravičene oziroma sprejemljive. Šestič, povezano s kurikularnimi usmeritvami, razlog, zakaj je, na primer, treba neka določena literarna dela ali določene teme umestiti v učni program, je v tem, da ta dela potrjujejo izkušnje neke določene skupine ljudi in neke določene skupine študentov, ne pa zato, ker bi bilo to delo pomembno, ker bi nam pomagalo razumeti našo zgodovino ali pa naš sedanji položaj. In sedmič, prostor liberalne demokracije je razumljen le kot velik trg, na katerem na identiteti utemeljeni interesi skupin tekmujejo med sabo. (Nussbaum 1997, 107–112; Friedman 2000, 596) To Nussbaumova v nadaljevanju naveže tudi na misel o večkulturnosti in medkulturnosti ter literaturi kot enem od orodij za gradnjo globalnega državljana, saj nam to omogoča poglobljeno razumevanje, vžvljanje in razširjanje našega izkustva. Ker identitetna politika to zanika in omejuje, moramo »vztrajno nasprotovati takšnim stališčem, kjer koli jih najdemo, ter vztrajati na svetovljanskem modelu večkulturnosti kot podlagi kurikularnih sprememb, ne pa na modelu večkulturnosti, ki temelji na identitetni politiki«. (1997, 111)



V sklepu tega razdelka bomo samo še nakazali, kako lahko takšne oblike omejitev moralne in vrednostne razprave, v širšem smislu pa tudi medkulturnega in medreligijskega dialoga razumemo kot obliko sekularnega fundamentalizma. Navadno resda govorimo o verskem fundamentalizmu, ki je vezan na neki določen verski vir ali pa na versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice. Takšnega vira resnice ne moremo in ne smemo vpraševati ali o njem dvomiti ne glede na kakršnakoli dokazila. Drugič, ta vir resnice je neposredna resnica, ki ne potrebuje posebne interpretacije. In tretjič, ta vir resnice oziroma sama resnica je nespremenljiva, tako da ni potrebe za njeno prilagajanje sedanjemu položaju oziroma okoliščinam. (Conkle 1995, 339) Vendar pa fundamentalizma ni treba nujno omejevati na verske resnice oziroma vire verskih resnic in na naravnost do njih, ampak lahko smiselno govorimo tudi o sekularnem fundamentalizmu, če so te resnice in ti viri resnic po svoji naravi sekularni. Eno od takšnih oblik lahko najdemo v fundamentalističnih pojmovanjih in odnosih do ustave ali pa do drugih pravnih virov, ko jih razumemo kot tiste, katerih pomena ne moremo spremeniti. Ne potrebujejo posebnih interpretacij, ki bi bile ločene od nastanka teh virov (teorije izvirnega pomena in »dobesedizem«). Conkle nastavke za drugo obliko prepozna v liberalizmu, ki ga tesno naveže na vidike oziroma zahtevo po nevtralnosti, o kateri smo govorili že zgoraj. »V splošnem liberalizem poziva k javni »nevtralnosti« glede na »zasebne« moralne izbire posameznikov; nevtralnost za katero pravijo, da izključuje »osebne« moralnosti, vključno z verskimi nazori, ki naj ne bi imele nobene vloge pri oblikovanju javnih politik.« (1995, 345) V javni domeni torej religije nimajo nobene vloge, kajti ta dopušča le razpravo na podlagi nevtralnega razuma. Toda prav ta vera v »javni um«, ki naj bi temeljil na izpostavljeni nevtralnosti, zahteva podoben korak »vere« in prepoznala le en vir resnice kot absolutnega in nespremenljivega. Do nevarne oblike sekularnega fundamentalizma pa se razvije, ko se iz omejenega prostora oblikovanja javnih politik razširi tudi na (bolj) zasebne vrednostne, moralne in smiselnostne izbire.

»Celostni sekularni fundamentalisti razrešujejo vsa javna in zasebna vprašanja resnice izključno na podlagi sodobne znanosti ter sekularnega racionalizma. Vsi drugi morebitni viri resnice, vključno in posebej z religijo, so izključeni iz vseh teh premislekov.« (348–349)

Tako se resda oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč moralni jezik. Sedaj lahko vidimo, kako in zakaj je politična korektnost pravzaprav izraz takšnega fundamentalizma oziroma mehanizma znotraj celostnega sekularnega fundamentalizma.<sup>2</sup>

## 4. Sklep

V sodobnih demokratičnih družbah je dialog nujni pogoj za skupno življenje in ustvarjanje kakršnihkoli moralnih vezi (Loewy 1997, 101) in končno tudi za preživetje člo-

<sup>2</sup> Oznaka celostnosti seveda na pomeni, da je fundamentalizem takšne vrste notranje konsistenten in ubranljiv.

veštva kot celote, ki se sooča z globalnimi izzivi (Juhant 2011, 150; Juhant in Strahovnik 2011). Glede na sodobni večkulturni svet je tako dialog pravzaprav nuja, ki izhaja iz priznanja dejstva, da smo na enem prostoru soočeni z zelo različnimi načini življenja ter vrednostnimi in religijskimi nazori, in iz priznanja tega, da lahko nanje tudi pomembno vplivamo. To vzpostavlja našo vzajemno moralno odgovornost. Appiah (2007) na tej podlagi takšen moralni dialog z drugimi uokviri v dve postavki, to je: v postavko univerzalne skrbi (imamo moralne dolžnosti do drugih in to mnoštvo drugih presega okvire naše družine, lokalne skupnosti, naroda, družbene skupine ipd.) in v postavko legitimne razlike (življenje in tradicije drugih moramo spoštovati tako, da izkazujemo pristen interes zanje in da z njimi vstopamo v dialog).

Zgoraj smo pokazali, kako se lahko takšen model ujame v zanko nevtralnosti, ki je pa ne moremo nikoli uresničiti. S tem se odpira prostor modelu zavzetega dialoga. Del zavzetosti in pristnega dialoga so seveda tudi naša ozadnja vrednostna, smiselna in verska prepričanja, ki imajo v tem procesu zelo pomembno vlogo (Žalec 2011, 99) in so pozitiven dejavnik dialoga. »Če resnično želimo gojiti mir, človečnost, dialog, spoštovanje do vsakega človeka, do drugega (kot drugega) itd., se moramo (ponovno) (na)učiti resnično spoštovati presežnost vsake osebe in sveta. Dober način za doseganje tega so pristne religiozne prakse.« (Žalec 2015, 23) Hkrati lahko ugotovimo, da se že naš jezik sam po sebi upira nevtralnosti.

»Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja.« (Petkovšek 2015, 661)

Nadalje, nikoli se ne smemo odpovedati interpretaciji tega jezika.

»Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pomene in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. /... / Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa – vzvratno – učinkuje na človeka.« (Petkovšek 2016, 11)

V okviru tega prispevka seveda nismo mogli navesti celostnega zagovora pomembnosti in vloge zavzetega dialoga v sodobnih demokratičnih skupnostih (Strahovnik 2012), smo pa jasno izpostavili zanko nevtralnosti in pokazali, kakšne negativne oblike lahko zavzame.

## Reference

- Ackerman, Bruce.** 1989. Why Dialogue. *The Journal of Philosophy* 86, št. 1:5–22.
- Appiah, Kwame Anthony.** 2007. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. London: Penguin.
- Bader, Veit.** 2003. Religions and States: A New Typology and a Plea for Non-Constitutional Pluralism. *Ethical Theory and Moral Practice* 6, št. 1:55–91.
- Berger, Peter L.** 2012. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society* 49, št. 4:313–316.
- Conkle, Daniel O.** 1995. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion* 12, št. 2:337–370.
- Friedman, Marilyn.** 2000. Educating for World Citizenship. *Ethics* 110, št. 3:586–601.

- Habermas, Jürgen.** 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25, št. 4:17–29.
- Holton, Robert.** 2000. Globalization's Cultural Consequences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, št. 570:140–152.
- Huemer, Michael.** 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.
- Juhant, Janez.** 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Loewy, Erich H.** 1997. *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends: Connectedness and its Conditions*. New York: State University of New York Press.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Nussbaum, Martha.** 1997. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Zv. 3. Ur., prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Rawls, John.** 2001 [1951]. Outline of a Decision Procedure for Ethics. V: *Collected Papers*, 1–19. Ur. John Rawls. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: Belknap Press in Harvard University Press.
- Seeskin, Kenneth.** 1987. *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2012. Vprašanje moralnega dialoga v sodobni medkulturni družbi. V: *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*, 113–132. Ur. Janez Juhant in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2007. Moralna teorija, intuicije in pretehtano ravnotežje. *Anthropos* 39, št. 1/2:151–168.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.
- . 2011. Religija, demokracija i solidarni personalizam: na putu ka svjetskoj kulturi i civilizaciji. *Filozofska istraživanja* 31, št. 1:85–100.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2, 279—287  
 UDK: 27-1:316.72  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 8/2017

*Anton Jamnik*

## Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu

*Povzetek:* Filozofija religije vedno bolj upošteva dejstvo, da ne sme in ne more obravnavati zgolj monoteističnih verstev, oziroma ob pregledu zahodne filozofije religije, samo krščanstva. Medkulturni dialog, ki ga bo podprla filozofija religije, bo temelje iskal v verskem pluralizmu, podprtem tudi z upoštevanjem različnih kulturnih podlag. Umetnost oziroma kultura lahko pomaga pri iskanju skupnih temeljev religije, da bi se tako odprl dialog med posameznimi religijami, ki so si glede predmeta verovanja med seboj različne, pa vendar imajo v odnosu do Presežnega veliko skupnega. Pri tem je treba upoštevati tudi konfesionalno apologetiko, ki bo vselej navzoča pri tovrstnih procesih. Dialog med kulturami se tako kaže kot primeren prostor z vso svojo pozitivno naravnostjo, da podpre tudi dialog med religijami. Prav tako velja narobe: ko krščanska vera ob vsej zavesti svoje identitete in na poseben način enkratnosti in drugačnosti med vsemi religijami podpira dialog z drugimi religijami, se zaveda, da to pripomore k presejanju napetosti in različnih konfliktov v globalnem svetu, v katerem igrajo religije izjemno pomembno vlogo pri doseganju miru in medsebojnega spoštovanja.

*Ključne besede:* krščanstvo, religije, dialog, pluralnost kultur, pluralnost religij

### *Abstract:* Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism

Philosophy of religion is increasingly taking into account the fact that it should not and cannot limit itself to monotheistic religions or, in the case of Western philosophy, to Christianity. Intercultural dialogue supported by philosophy of religion will seek its foundations in religious pluralism and reinforcement in various cultural backgrounds. Art or culture can help the search of common foundations of religion, which could encourage dialogue between various religions. Religions are different in terms of belief but share much as to their relations with the Transcendent. Inter-religious dialogue needs to consider confessional apologetics, which is always part of such processes. Intercultural dialogue thus represents a suitable space for supporting inter-religious dialogue by offering positive attitude. Nevertheless, inter-religious dialogue can also promote intercultural dialogue. The Christian faith, fully aware of its identity and its proper uniqueness and distinction from other faiths, supports dialogue with other religions, knowing well that this contributes to overcoming tensions and conflicts in the globalized world, where religions play an extremely important role in achieving peace and mutual respect.

*Key words:* Christianity, religions, dialogue, cultural pluralism, religious pluralism

## 1. Ločenost od transcendence kot problem sodobnega sveta

---

Podoba človeka, ki prevladuje v sodobni literaturi, umetnosti, filmih in gledališču, je največkrat zelo črnogleda in pesimistična. Tisto, kar je velikega in lepega, je postavljeno pod vprašaj že od samega začetka. Kakor da bi človek hotel samega sebe videti predvsem v negativni luči. V tem kontekstu se zdi, da je govoriti o moralnosti, sreči, notranjem veselju skoraj herezija in samozanikanje. Nekaj podobnega se dogaja tudi na družbeni ravni, na kateri je v kritiki družbe moč opaziti čudno shizofrenično in protislovno situacijo. Po eni strani se nad sodobno družbo zgrinja ostra in najbolj brutalna kritika, ki postavlja pod vprašaj nekatera dogajanja v družbi, toda istočasno nič ne reče o morda še hujših ponižanjih in degradacijah človeka.

Rekli smo, da je moralno izgubilo svojo dokazno naravo. V sodobni družbi samo še majhno število ljudi verjame v deset zapovedi in jih sprejema za vodilo svojega življenja. Misel, da nas je v življenje poklical Stvarnik, njegova volja, in da je naše življenje pravo takrat, kadar naša volja ostaja v harmoniji s Stvarnikovo, je tuja večini ljudi. Tisto, kar se danes še pripisuje Bogu oziroma mu ostaja, je predvsem to, da je v gibanje spravil »veliki pok«. Misel o njegovi dejanski navzočnosti in bližini vsemu človeškemu dogajanju, o človekovem iskanju, da bi odkrival njegovo stvarjenjsko voljo, se mnogim zdi naivno antropomorfno predstavljanje Boga.

Sodobni človek pogosto živi v napačnem prepričanju, da so različne morale na svetu v medsebojnem nasprotju, kakor naj bi bile v nasprotju tudi različne religije. V obeh primerih je poiskal poenostavljen sklep, da govorimo pri vsem tem o človeškem konstrukt, katerega nekonsistentnost je torej sodobnež odkril in ga more zamenjati z racionalnim vedenjem. Toda takšna diagnoza je nadvse površna in neutemeljena. Spušča se namreč v partikularne podrobnosti posameznih religij in moral, spregleda pa tisto, kar je bistvenega in kar vse kulture povezuje med seboj. Kajti za vse te kulture sta značilni temelja usmeritev in intuicija o moralnosti, ki je uresničena v Bitju samem, in zahteva po harmoniji med človeškim bitjem in zakonitostmi narave. Gledano v tej luči, je torej temeljni moralni imeperativ skupen vsem velikim kulturam in izvira iz moralnosti Bitja samega kot tistega, ki je uresničenje in s tem izvor harmonije tako v kozmosu kot celoti kakor v človeku, ki naj bi svoje odločanje in življenje uravnaval prav na podlagi tega moralnega Ideala. (Kocijančič 1996, 72–87)

Problem sodobnega sveta in našega obdobja je predvsem v tem, da loči samega sebe od tega primarnega, od Bitja samega kot osnove moralnega delovanja. Poskušajmo to pojasniti nekoliko bolj natančno. Značilno za naravoslovne znanosti je, da postavijo prepad med svetom občutij in svetom dejstev. Občutja so subjektivna, dejstva so objektivna. Empirična dejstva so tako vse tisto, kar obstaja zunaj nas in je mogoče izmeriti, postaviti v neke določene kategorije in medsebojna razmerja. Zgodi se torej redukcija narave na dejstva, ki jih je mogoče popolnoma določiti in potemtakem tudi imeti pod nadzorom. Moralne vrednote pa presegajo takšno raven človekovega dožemanja in so zato podobno kakor religija prepuščene človekovi subjektivnosti. Tako preprosto nimajo več prostora v svetu

objektivnega in s tem splošno veljavnega. In če so zreducirane samo na raven subjektivnega, to pomeni, da so odvisne samo od človeka.

Empirično-analitična znanost, na katero se opira takšen pogled na moralo, ukinja normativno mesto moralnih vrednot, ki so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco: človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v njem ne najdejo svojega mesta. (347–357)

## 2. Kultura in umetnost vsebujeta univerzalne vrednote, to pa ju povezuje z religijo

Umetnost je izraz vsega, kar je globoko človeško, kar je univerzalno in kljubuje času in prostoru. Človeški spomin ne preneha delovati. Skozi različne dobe in kulture se resnična umetnost obrača na vse ljudi. Zbira jih, kakor to dela ljubezen. Moč, ambicije, žeja po imetju so vzrok razklanosti. Toda če skupaj poslušamo koncert, če občudujemo umetniško delo, prejmemo ves ta dar, vsak na svoj način, to doživetje nas obogati.

To pomeni, da tudi umetnost vsebuje svoje zahteve. Kakšen pomen ji daje človek? Kakšno podobo ljubezni pomeni? Kakšne odnose med ljudmi navdihuje? S kakšnim spoštovanjem se obrača na človekovo vest, na njegov religiozni čut? Vso pravico imamo to vprašati umetnike.

Zagotovo je umetnost vedno neki »poskus«. Toda vsi poskusi niso enako navdihnjeni in posrečeni. Nekateri se oddaljujejo od poklicanosti umetnosti, da posreduje lepo, resnično, ljubezen in tisto, kar je najbolj globoko v naravi, kar je božje delo in je v srcu človeka zaznamovano po transcendentni razsežnosti. In ko umetnost interpretira popolnoma religiozne resničnosti ali celo »svete« resničnosti, imamo pravico prositi, naj se izogne vsem ponaredkom, desakralizaciji, prizadevanju religioznih čustev, resnic njihove vere, kreposti, ki gradijo njihov ideal. Takšno spoštovanje človeka v tem, kar mu je najbolj dragoceno, je temeljno za dostojanstvo umetnosti. (Hart 2003, 318–338)

Pri umetniškem doživljanju seveda ni pomembna kaka stroga odločitev, da moramo biti srečni, kakor to sprejmejo nekateri kristjani, ki čutijo moralno obvezo, da so ves čas nasmejani, ker nas Jezus ljubi. In tako kakor pri umetniški radosti tudi radost svetih oseb privre iz globin njihovega bitja. Pravzaprav je njihovo bitje. Vsaka kultura ima svoje lastne predstave o sreči. (395–413) Kaj nam ponuja v tem pogledu krščanstvo? Ali nam obljublja kako posebno vrsto sreče? Za Tomaža Akvinskoga, temeljnega misleca krščanstva, sreča ni čustvo, ki bi ga morali poskusiti negovati. Sreča je dejavnost, udejanjanje našega bivanja. (SCG, 3.28.1) To ni nič bolj sebično kakor želja po tem, da resnično živimo, da ptice letijo po zraku ali da ribe plavajo po vodi. Človeška bitja smo ustvarjena zato, da uspevamo kot prejemniki sreče, ki presega našo naravo. Zato iskanje sreče ni sebično dejanje, toda ob

njem se preobrazimo. Tomaž ima prav, ko trdi: ne moremo si želeti, da ne bi bili srečni oziroma blaženi (SCG, 4.92.3; Copleston 1999, 198), vendar pa je res tudi, da se lahko odvrnemo od neizmerne sreče (SCG, 4.92.3), ki nas kliče, saj bo od nas zahtevala našo smrt in vstajenje, to pa je za marsikoga, kakor je razvidno iz Kierkegaardovih del, preveč »zastrašujoča« misel (Žalec 2015). Toda na krščanskem obzoru takšen strah ni na mestu, saj je temeljna resnica naše vere, da radost na koncu premaga žalost in da je to naša »usoda«. Evangeliji ponujajo zgodbe, ki nas poganjajo naprej in nam na poti pomagajo sprejemati žalost ter nas vzdigujejo nadjno. Če živimo v ritmu evangelija, sami sebe prepoznamo kot ljudi, ki so ustvarjeni za srečo. Že iz povedanega lahko vidimo, kako veliki sta sorodnost in prepletenost kulture, umetnosti in vere. V nadaljevanju bomo povezanost med vero in kulturo osvetlili z vidika problematike verskega pluralizma.

### 3. Od kulturnega k verskemu pluralizmu

Do nedavnega je filozofija religije, kakršna se razvija na Zahodu, pomenila filozofijo krščanske religije in se je pretežno osredotočala na krščansko (ali judovsko-krščansko) pojmovanje Boga. Jasno pa je, da filozofija religije načeloma nima konfesionalnih meja in se ukvarja z religijo po vsem svetu, in to v najrazličnejših oblikah. Poleg tega se zahodni filozofi religije v zadnjem desetletju vse bolj čutijo primorane upoštevati dejstvo, da je krščanstvo le ena od velikih svetovnih religij in da je monoteizem le ena od glavnih oblik religije, zato je v novejših zapisih o teh vprašanih običajno, da vsebujejo tudi poglavje o problemih verskega pluralizma. Ti problemi – ali področja za raziskave – so zelo raznoliki. (Hick 1997)

#### 3.1 Analiza verskih pojmovanj

Poznamo filozofsko analizo nekrščanskih verskih pojmovanj, vključno z monoteističnimi. Nekaj je že bilo storjenega na področju vzhodnih opisov povezovalnega misticizma; na področju hindujskih ali budističnih predstav o reinkarnaciji, ki se osredotočajo na vprašanje osebne identitete iz enega življenja v drugega; na področju posameznih budističnih zasnov, kakor sta *anatta* (»brez svojega lastnega jaza«) in *sunyata* (»praznina«); enako se dogaja na področju številnih drugih pomembnih pojmovanj. Veliko dela pa še ostaja in mnoga druga pojmovanja čakajo, da jih opazimo, tako posamično kakor v primerjalnih raziskavah. To področje filozofskih raziskav ima resnično skoraj neomejen prostor za razvoj, saj zahodni filozofi religije širijo svoj pogled na to področje in med predmete svojih raziskav vključujejo tudi vzhodne religije. (608) Verni ljudje poročajo o najrazličnejših oblikah značilno religioznih izkušenj, vključno z mističnimi izkustvi neposrednega zavedanja Boga ali celo združitve z njim, vključno z občutkom božje navzočnosti v trenutkih češčenja ali kontemplacije, vključno s posrednim zavedanjem Boga v občutku popolne odvisnosti od Stvarnika ali vključno z božjo navzočnostjo in dejavnostjo, posredovanima prek lepote in imenitnosti narave, vključno s trditvami o zavesti, vključno z globokim pomenom človeške ljubezni, vključno s krizo rojstva

in smrti in s številnimi drugimi osebnimi in zgodovinskimi dogodki. Ali takšne oblike izkustev veljajo kot dobro izhodišče za vero v stvarnost Boga? (609)

Starejša vrsta apologetike je uporabljala verska izkustva kot fenomen, ki kaže na Boga kot njihov vzrok. Na tej točki vstopi »načelo zaupljivosti«, ali bolje: načelo razumske zaupljivosti, po katerem je razumno, če zaupamo svojemu lastnemu izkustvu kot spoznavanju stvarnosti, razen če imamo razlog, da mu ne zaupamo. To načelo uporabljamo v običajnih izkustvih našega fizičnega okolja: ne potrebujemo razloga, da večinoma zaupamo čutnemu izkustvu, ampak potrebujemo razlog, da temu v posameznih primerih ne zaupamo. Isto načelo naj bi deloma veljalo tudi za versko izkustvo kot obliko očitno kognitivne izkušnje. *Prima facie* govorimo o zavedanju nefizične božje stvarnosti; kritična naloga pa je, raziskati in oceniti najpomembnejše možne premisleke.

Ta pristop je najobširneje in najbolj sistematično predstavil William Alston (1991). Če vzamemo temeljno načelo, da je versko izkustvo enako čutnemu kot *prima facie*, da je to temelj za razumsko verovanje, se razprava osredotoča na razloge, da zaupamo enemu, drugemu pa ne. Ti razlogi so: prvič, medtem ko je čutno izkustvo univerzalno in obvezno, je versko izkustvo neobvezno in omejeno na neko določeno število ljudi, in če lahko poročila o čutnih izkustvih načeloma potrdi vsakdo, tega ne moremo reči za poročila o verskih izkustvih; drugič, medtem ko čutno izkustvo oblikuje splošno sprejete opise fizičnega sveta, pa versko izkustvo znotraj različnih izročil oblikuje različne in pogosto protislovne opise božjega. (Hick 1997, 610) Na prvi pomislek lahko odgovorimo s trditvijo: medtem ko naše temeljne osebne svobode ne spodkopava prisilno zavedanje naravnega sveta, pa bi jo spodkopalo prisilno zavedanje neomejeno dragocene stvarnosti, katere obstoj je v celoti odvisen le od nas. Tako torej razliko, na kateri temelji ta pomislek, lahko primerjamo z ustrezno razliko med domnevnimi cilji čutnega oziroma verskega izkustva. Primerno je torej, da nam zavedanje Boga ni vsiljeno, kakor nam je zavedanje fizičnega sveta; podobno pa to zavedanje mnogi ljudje kot posledico vzgoje ali zavestne oziroma nezavestne izbire povsem izključujejo.

Drugi pomislek je dosti večji. Alston trdi (kakor tudi številni drugi filozofi, ki podpirajo to vrsto apologetike), da zato, ker je razumno utemeljiti vero na verskem izkustvu, krščansko versko izkustvo daje kristjanom pravico do značilno krščanskih prepričanj. Očitno pa je, da isto načelo ob islamskem verskem izkustvu daje muslimanom pravico do značilno muslimanskih prepričanj, budistično izkustvo budistom daje pravico do značilno budističnih prepričanj in podobno. (1991, 274–275) Alston to dejstvo priznava in ga označuje kot najzahtevnejši problem za svoje stališče (255). To je enako zahteven problem tudi za druga podobna stališča, denimo za trditev, da temeljne krščanske veroizpovedi ne potrebujejo zagovora, ker so same po sebi primerno utemeljene.

Alstonov odgovor temelji na tradicionalni domnevi, da v najboljšem primeru lahko obstaja le ena sama prava religija, v smislu religije, ki uči resnico. To je načelo Davida Huma, da v verskih vprašanjih vse, kar je drugačno, velja za napačno. Z verskega vidika se torej zastavlja vprašanje: katera je prava religija? Alston trdi, da



zato, ker prepričanja vseh večjih svetovnih veroizpovedi enako trdno temeljijo na verskem izkustvu in ker ni nevtralne podlage, na kateri bi izbirali med njimi, se moramo preprosto zanesti na svojo lastno obliko verskega izkustva in predpostavljati, da so druge oblike lahko primerne za druge vere. (274–275)

### 3.2 Odnosi med religijami

Z vidika naturalizma, po katerem je vera v vseh svojih oblikah navidezna predstava na podlagi naših človeških upov, strahov in idealov, so trditve o resnici v različnih religijah vse zgrešene, zato dejstvo, da so si med seboj nasprotne, ne pomeni nikakršnega problema. Z verskega vidika, po katerem versko izkustvo ni zgolj človeška predstava, temveč je, tudi če očitno vključuje domišljajske predstave, istočasno kognitivni odziv na presežno stvarnost, pa je problem zelo resen. (Hick 1997, 611) Na voljo je cela vrsta verskih – drugače od naturalističnih – razlag religije, vsaka od njih pa nasprotujoče si trditve o resnici rešuje po svoje. Najbolj splošno, čeprav običajno implicitno uporabljeno, je stališče, da lahko obstaja le ena sama prava religija, in to je tista, kateri pripadamo. Druge so zgrešene, vsaj do te mere, kolikor so njihova prepričanja nezdružljiva s tistimi, ki jih uči naša vera. Tako na splošno razmišlja večina pripadnikov posamezne religije, vključno z nekaterimi, vendar ne vsemi svojimi misleci. Toda očitno dejstvo, da je morda 99 % teh religij, ki jim posamezniki pripadajo (ali proti njim ukrepajo), človeku naključno določenih ob rojstvu, vzbuja »hermenevtiko suma«. Oseba, rojena vernim muslimanskim staršem v Iranu ali Indoneziji, bo najverjetneje pripadala islamski veri; nekdo, ki je rojen budističnim staršem na Tajskem ali v Šrilanki, bo najverjetneje budist; tisti, ki je rojen vernim krščanskim staršem v Italiji ali Mehiki, bo najverjetneje katoličan; in tako naprej. V trditvi, da je posamezna tradicija, znotraj katere je človek naključno rojen, ena in edina prava vera, je torej precej nerazumne arbitrarnosti. In če dodamo še prepričanje, da sta odrešenje in večno življenje odvisni od sprejemanja resnic posameznikove vere, potem se morda zares zdi krivično, da je odrešujoča resnica poznana zgolj eni sami skupini, v katero je bila, po srečnem naključju, rojena le manjšina človeške rase. (611)

Med sodobnimi krščanskimi misleci obstaja močna vključevalna težnja, ki razlikuje med poznavanjem resnice in sprejemanjem odrešenja in vztraja pri tem, da nekateri (ali vsi) od tistih, ki v tem življenju ne spoznajo resnice, lahko kljub temu, po božji milosti, bodisi veljajo za »anonimne kristjane« ali pa so deležni krščanskega odrešenja v smrti ali onkraj nje. Tu se poraja vprašanje, ali vendarle ne obstaja nekakšna arbitrarna prednostna pravica posameznikove osebne religije kot izključne poti do odrešenja. Poznamo pa seveda tudi druge verske razlage religij: ne predpostavljajo, da lahko obstaja ena sama religija, ki pozna resnico in je kraj odrešenja. Te religije na splošno označujemo kot pluralistične.

Zagovorniki »vekotrajne filozofije«, kakor so Frithjof Schuon (1975), Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, Seyyed Hossein Nasr in Huston Smith, razlikujejo med ezoterično religijo mistikov in eksoteričnimi religijami množice vernikov. Prva je, v svojem najglobljem bistvu, enaka v vseh različnih religijah, medtem ko se druge, ki so odvisne od kulturno zaznamovanih zasnov, nauk, prispodob,

življenjskega sloga in duhovnih praks, med seboj razlikujejo in so dejansko v številnih točkah med seboj nezdružljive. Vsaka eksoterična religija (zgodovinsko krščanstvo, islam, hinduizem, budizem itd.) bi morala potemtakem ohranjati svojo lastno edinstveno individualnost, ker je vsaka tehten izraz prvobitne stvarnosti, neposredno poznane mistikom v izkušnji, ki pomeni presežno edinost religije. Misticismem v tem velja za jedro religije. Pri tem pristopu se poraja vprašanje, ali se lahko izogne, kakor bi si nekateri njegovi zagovorniki želeli, relativizaciji različnih verskih prepričanj oziroma sistemov ter življenjskih slogov. (Hick 1997, 611)

### 3.3 Kantovska pluralistična hipoteza

Ta hipoteza (Hick 1989) temelji na kantovskem razlikovanju med Stvarnim (ali božjim ali Prvobitnim) samim po sebi in Stvarnim kot nečem človeško zelo raznoliko domišljenim in izkušenim. Sodobno splošno mnenje, da opazovalec vedno prispeva k obliki, v kakršni se okolje zaznava, je v filozofiji najvplivnejše razvil Immanuel Kant, še okrepile pa so ga raziskave v kognitivni psihologiji, v sociologiji znanja in tudi v kvantni fiziki. Danes velja, da fizičnega sveta ne zaznavamo takšnega, kakršen je sam po sebi, neopažen, ampak vedno in nujno takšnega, kakršen se razodeva bitjem z našo posebno čutno opremo in pojmovnimi viri.

Kant si je prizadeval za prepoznavanje pojmov, s katerimi oblikujemo in šele omogočamo svoje izkustvo. Enako metodo lahko uporabimo pri verskem izkustvu. Pluralistična hipoteza trdi, da je za nas Stvarno (če ta izraz izberemo med več primernimi, ki so na voljo) navzoče samo po sebi ali pa na nas vpliva ves čas, in ko ta vpliv pride do naše zavesti, prevzame obliko nečesa, kar imenujemo versko izkustvo. Takšno izkustvo pa je zelo raznoliko, odvisno od nabora verskih predstav, v okviru katerih je oblikovano. Dve temeljni zasnovi sta božansko ali Stvarno kot osebno in absolutno ali Stvarno kot neosebno; prvo se izraža v teističnih, drugo pa v neteističnih oblikah religije. Ne zavedamo pa se božanskega ali absolutnega na splošno. Vendar ti zasnovi nista (v kantovskem jeziku) sistematizirani ali bolj udejanjeni kakor v Kantovem sistemu, v okviru abstraktnega časa, ampak v okviru zapolnjenega zgodovinskega in kulturnega časa. Človeška bitja se torej izrecno zavedajo Jahveja, ki je izbral in posebej varuje otroke Izraela; ali Višnuja ali Šiva, ki ju častijo v hindujskem izročilu; ali Svete Trojice v krščanskem češčenju; ali Boga, čigar angel je preroku Mohamedu razodel besede Korana; in tako dalje. Te in številne druge božje podobe so *personae* Stvarnega, vsako pa oblikuje tako njena univerzalna navzočnost med človeštvom kakor posebne pojmovne zasnove in duhovne prakse različnih verskih izročil. Neosebni Brahman, Dao, Darma Kaja, Nirvana in Sunyata pa so *impersonae* Stvarnega, oblikovane na podoben način, vendar z zelo drugačnimi zasnovami. Tomistično načelo trdi, da so poznane stvari v poznavalcu v skladu z načinom poznavalca in v religiji se način poznavalca razlikuje od izročila do izročila. (Hick 1997, 612) Po tej hipotezi je narava Stvarnega sama po sebi onkraj dosega naših (ne le povsem formalnih) človeških zasnov. Po zahodnih merilih je neizrekljiva, po vzhodnih pa brez oblike.

V kantovskem jeziku idejno Stvarno človek izkuša kot razne božanske fenomene. Merilo, po katerem pri tej hipotezi religije uvrščamo med pristne in nepristne, izhaja iz cirkularnega argumenta, ki nastopi ob sprejemanju verskega izkustva

posameznikovega izročila ne le kot zgolj domišljajske projekcije, ampak obenem tudi kot kognitivni odziv na presežno stvarnost, in iz prenosa tega načela na druge religije, katerih moralni in duhovni sadovi so vsaj na prvi pogled bolj ali manj sorodni tistim v naši religiji. Ti sadovi tako določajo splošna merila, s katerimi prepoznavamo odrešilno preobrazbo človeškega obstoja iz naravne osredotočenosti vase v novo smer, ki se osredotoča v Stvarno, preobrazbo, ki prevzema različne konkretne oblike znotraj različnih verskih kultur. Ta hipoteza kantovskega tipa zadeva problem nasprotujočih si trditvev o resnici v različnih veroizpovedih s predlogom, da si trditve v resnici ne nasprotujejo, saj so to trditve o različnih manifestacijah Stvarnega v različnih verskih občestvih, vsako pa deluje s svojim lastnim pojmovnim sistemom, z duhovnimi praksami, z življenjskimi oblikami, z zakladnico mitov in zgodb ter z zgodovinskimi spomini. (612)

### 3.4 Druge pluralistične teorije in prihodnost razprave

Ninian Smart (Kellenberger 1993) in Keith Ward (1994) poudarjata idejo komplementarnosti svetovnih religij. Ward, ki zavrača kantovsko razlikovanje med Stvarnim samim po sebi in Stvarnim kot nečim človeško domišljenim in izkušenim, govori o »vrhovni stvarnosti, ki od vseh zahteva, da so zavestno povezani z njo« (340), komplementarni aspekti te Stvarnosti pa se razodevajo znotraj različnih svetovnih religij. In tako, denimo, »se semitske in indijanske tradicije dopolnjujejo, s poudarkom na dejavnih oziroma nespremenljivih polih vrhovne duhovne stvarnosti, proti kateri se nagibata obe« (331). Prek prijateljskih interakcij, ko si prizadevata, da bi se učili druga od druge, lahko nastopi »konvergentna duhovnost«, na načine, ki jih ne moremo vnaprej predvideti. Tu se pokaže vprašanje, ali je bil na koncu sploh obravnavan problem o nasprotujočih si trditvah o resnici. Nekaterim – kakor Johnu Cobbu (Kellenberger 1993) – se zdi bolj stvarno prepoznavanje pluralnosti stvarnosti, vključno vsaj z osebnim Bogom, ki ga priznavajo monoteistične religije, in z nenehno spreminjajočim se medsebojno odvisnim procesom veselja (*pratitya-samutpada*), ki ga priznava budizem. Tu zadevajo temeljna vprašanja odnos med različnimi stvarnostmi.

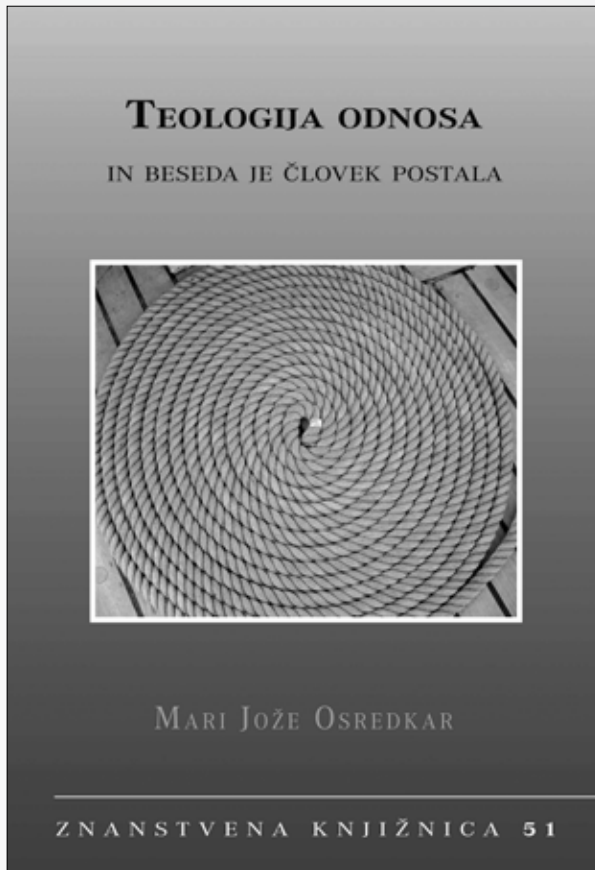
Obstaja že obširna literatura, ki se ukvarja s temi in drugimi v tem trenutku navzočimi teorijami (ki jih ponujajo filozofi, kakor so David Basinger, William Craig, Paul Griffiths, James Kellenberger, David Krieger, Robert McKim, Sarvepalli Radhakrishnan, Joseph Runzo idr., tudi številni krščanski teologi, med katerimi si večina prizadeva na različne načine braniti edinstveno centralnost svoje lastne tradicije). Vsaka teorija s seboj prinaša svoje probleme, celotni predmet pa je zrel za nove pristope in za nove predloge. Celotni predmet odnosa med religijami je torej očitno velik problem znotraj filozofije religije in pomeni velik izziv za dominantno sodobno obliko konfesionalne verske apologetike; skoraj neizbežno je, da bo v prihodnjih desetletjih o tem nastalo vedno več obširnih razprav. (Hick 1997, 613)

## Kratice

SCG – Tomaž Akvinski. *Summa contra gentiles*.

## Reference

- Alston, William.** 1991. *Perceiving God*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Copleston, Frederick.** 1999. *Akvinski*. Prev. Petra Vide. Ljubljana: Družina.
- Hart, David Bentley.** 2003. *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Hick, John.** 1997. Religious pluralism. V: *A Companion to Philosophy of Religion*, 607–614. Ur. Philip L. Quinn in Charles Taliaferro. Massachusetts: Blackwell.
- — —. 1989. *An Interpretation of Religion*. London: Yale University Press.
- Kellenberger, John.** 1993. *Inter-Religious Models and Criteria*. London: Macmillan.
- Kocijančič, Gorazd.** 1996. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Schuon, Frithjof.** 1975. *Three Transcendent Unity of Religious*. New York: Harper&Row.
- Ward, Keith.** 1994. *Religion and Revelation*. Oxford: Clarendon Press.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.



*Mari Jože Osredkar*  
**Teologija odnosa in Beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj cesar 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: 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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2, 289—301

UDK: 2:141.7

Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

*Mateja Pevec Rozman*

## **Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena**

*Povzetek:* Problem, ki ga obravnava pričujoča razprava, je vprašanje bistva religioznega fenomena. Pri sodobnih študijah religije se opušta iskanje bistva religije in se priznava različnost posameznih simbolnih sistemov, a spraševanje po njenem bistvu je ključno za razumevanje pomena in vloge religij v sodobnem globalnem postmodernem svetu. Religioznost je kompleksen pojav in je več kakor zgolj človekov osnovni dejavnik, ki ga sestavljajo ostanki prvotnih verovanj, simbolnih sistemov, obredov in norm. Vsaka religioznost te vidike vključuje, a se v njih do konca ne izčrpa. V prvem delu razprave predstavljamo religioznost sodobnega postmodernega človeka oziroma nekatere značilnosti sodobne postmoderne religioznosti, v drugem delu razprave pa skozi razlikovanje med pravo ali mistično in popačeno ali magično religioznostjo odstiramo pogled na srčiko religioznosti, ki je razmerje, osebni odnos ali t. i. ljubezenski odnos do Presežnega bitja. Med izkustva, ki jih ne moremo zgolj racionalno utemeljiti, sodi religiozno izkustvo, a prav razum ostaja tisti korektiv, ki varuje religije pred skušnjavami iracionalizma, fundamentalizma ali magičnosti. Tako se nam ponuja teza, da so v smislu pojmovanja religioznega razmerja kot osebnega razmerja s Presežnim, lahko prav religije tisti dejavnik, ki odstirajo pot upanja, spoštovanja drugega in drugačnega, saj človeka osvobajajo od iracionalnih pričakovanj in zagledanosti vase, ga krepijo v odgovornosti do bližnjega, dajejo odgovore na vprašanje smisla, so nosilke upanja in nenazadnje dejavnik medreligijskega in medkulturnega dialoga.

*Ključne besede:* religija, religioznost, postmoderna, medosebni odnos, bistvo religioznosti, postmoderna religioznost, magična in mistična religioznost

*Abstract:* **The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon**

The article addresses the question of the essence of the religious phenomenon. Contemporary studies have abandoned the search for this essence in favor of recognizing the diversity of individual symbolic systems. Nevertheless, the essence is the key to understanding the meaning and role of religion in the contemporary secularized global postmodern world. Religiosity is a complex phenomenon and is more than just a basic human factor, which is composed of the remains of original beliefs, rituals and norms. Each religiosity includes all

of these aspects and ties them together, but it is much more than these. First, we show some visible characteristics of postmodern religiosity and the postmodern believer. Second, we elucidate by distinguishing between mystical and magical religiosity the core of religiosity, which is the relation, personal relationship or the so-called relationship of love with the Transcendent Being. In this sense religions reinforce trust, hope and self-giving, and are thus facilitators of dialogue and peace. Nevertheless, human rational intellect is a corrective force that protects religions from temptations of irrationalism, fundamentalism or magic. True religiosity is mystical and liberates man from irrational expectations and self-centeredness; it strengthens responsibility for the other and offers answers to the questions of meaning. Ultimately, it creates conditions for inter-religious and intercultural dialogue.

*Key words:* religion, religiosity, postmodernity, interpersonal relationship, essence of religiosity, postmodern religiosity, magical and mystical religiosity

## 1. Uvod

Sodobni svet postaja vse manjši in vedno bolj povezan (»globalna vas«), življenje v njem pa vse bolj kompleksno. Smo v obdobju globalizacije, ki po eni strani podira meje med državami in pospešuje gospodarsko, politično, socialno in tudi medkulturno sodelovanje, po drugi strani pa predstavlja vedno večji izziv za sprejemanje razlik in posebnosti, ki se kažejo med različnimi narodi in kulturami, njihovimi navadami in običaji. »Globalizacija na svetovni ravni povezuje, a tudi deli in ustvarja mnoge nove prepade. Globalizirajo se navade, mišljenje, jezik, proizvodi, ideje, tudi verska prepričanja, hrana in pijače.« (Petkovšek 2016, 30) Globalizacija je družbeno, politično, gospodarsko in kulturno dejstvo sodobnega časa, ki za nekatere predstavlja grožnjo, katastrofo, za druge napredek, izziv in priložnost, v vsakem primeru pa gre za dejstvo, ki ga ni mogoče ignorirati.

Mešanje kultur v Evropi, ki bo zagotovo tudi posledica množičnega vala priseljevanja migrantov in beguncev iz Sirije, Afganistana, Somalije in drugih kriznih držav, bo imelo za posledico tudi mešanje religij. Ali bo možen dialog, odprtost, sodelovanje, ali bo možen soobstoj različnih religijskih sistemov, ostaja odprto vprašanje, predvsem pa pomeni izziv za sodobnost, izziv za Evropo, izziv tudi za krščanstvo. V nadaljevanju razprave ne bomo reševali nakazanih dilem, temveč bomo predstavili poglede na doživljanje religioznosti v sodobni postmoderini dobi ter pokazali na pogoj, ki bi lahko zagotavljal soobstoj različnih religijskih sistemov. Kakšna je torej vernost sodobnega postmodernega človeka, ki se bo srečal oziroma se že srečuje s spremenjenimi razmerami?

## 2. Nekatere poteze postmoderne religioznosti in sodobnega vernika

---

Čeprav danes institucionalna vera izgublja svojo moč in je bilo v 20. stoletju število nevernih najbolj rastoča skupina v svetovnem prebivalstvu (Štuhec 2012, 615), postaja vera sodobnega človeka bolj poglobljena, osebna. Tako so sociologi religije že v zgodnjih šestdesetih letih prejšnjega stoletja spoznali, da obiskovanje bogoslužja ni najpomembnejše za človekovo izkazovanje vere, še najmanj pa je to edina možna izrazna oblika vere in verske pripadnosti (Beck 2009, 39). Človek je tudi obredno bitje in prek obredja izkazuje svojo naklonjenost in predanost Presežnemu, prav tako tudi pripadnost instituciji. Toda zgolj prek zunanjih izrazov vernosti ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad.

Človek postmoderne dobe je razočaran nad praznimi obljubami, ki mu jih je ponujala moderna (sama drugače iskreno prepričana v moč razuma in v tehnično-znanstveni razvoj), prav tako pa je lahko razočaran nad samim seboj, da je v take obljube verjel in zaupal. Postopoma ugotavlja, da sreča vendarle ne more biti v doseganju gospodarske učinkovitosti in visokem standardu, prav tako človek ne more najti sreče v razumsko jasnem in povsem obvladljivem spoznanju sveta. Človek potrebuje tudi »mistično alogično«<sup>1</sup> uteho. (Rupnik 1993, 47) Sodobni človek je zasičen z materialnimi dobrinami, izgublja se v potrošništvu in se brez uspeha skuša najti, najti zadovoljstvo, srečnost, izpolnjenost. Ob preobilju materialnih dobrin, informacij, dolžnosti, odnosov – vsej prenasičenosti navkljub – človek ni izpolnjen in čuti pomanjkanje. Današnji človek čuti pomanjkanje razumevanja, pomanjkanje časa, notranjega miru, predvsem pa čuti lakoto po duhovnem, k čemur se vedno bolj obrača. »O tem, da se zahodna kultura iz materializma vrača k duhovnim vrednotam, ni nobenega dvoma več.« (Petkovšek 2016, 81) V vsakem človeku ostaja hrepenenje po popolni uresničitvi, ki je ni mogoče najti v materialni ponudbi tega sveta, temveč v izstopu iz lastne zaprtosti vase, v izstopu iz egoistične samozadostnosti in vstopu v območje odprtosti in predanosti D(d)rugemu, Presežnemu. Postmodernej človek morda ne ve ali daje vtis, da noče vedeti nič o Bogu, a globoko v svoji notranjosti ostaja sam in ranjen od »pozabe na Boga«, ostaja duhovno prazen in reven.

Kakšni so torej pogledi na religiozno v času postmoderne? Nekateri vidijo v postmodernej »smrti Boga«<sup>2</sup> in s tem izginotje religije kot take. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in tradicionalni vernosti. V stanju smrti Boga in porušenju vseh vrednot nastopi praznina. Govorimo o bolečini praznine, ki kriči po svetem in hrepeni po presežnem, ki bi na pogorišče idealov prineslo novo odprtost transcendenci. Mnogi pa menijo, da je treba religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik ali celo nove vsebine. Po propadu velikih racionalnih sistemov, »velikih pripovedi«<sup>3</sup> moderne, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, se sodobnej človek ne more preprosto spriznati z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. (Jamnik 1998, 280–287) Občutje praznine in prevara-



nosti postmodernega človeka bi lahko razložilo lakoto po duhovnosti in hkrati ponudbo mnogih predelanih religioznosti, ki vsebujejo fragmente velikih monoteističnih in drugih religijskih sistemov. Pavle Rak govori o pojavu mozaika novih duhovnosti:

»V religioznem smislu je tipični pojav postmoderne epohe »povratak brez povratka« k prvinam prejšnjih religij ali pa izposojanje prvin iz tujih religij, ki tako postanejo kamenčki v mozaiku »novih duhovnosti«. To so kamenčki, ki jih zbiramo za ohranjevanje telesnega zdravja, metode individualne in kolektivne psihoterapije v religiozne namene ipd.« (1993, 70)

Podobno opisuje situacijo nemški sociolog Ulrich Beck, ko opozarja, da gre za neke vrste novo duhovno kulturo, ki je prestopila meje med narodi in med religijami ter si svoje verske vsebine ter prakso poljubno sposodila iz različnih versko-duhovnih tradicij Vzhoda in Zahoda, nato pa jih obogatila s spremenljivimi psihološkimi modnimi praksami ter si iz njih sestavila oblike »lastnega Boga«. Ta gibanja postavljajo v ospredje individualno iskanje popolnosti in osebnostnega razvoja, kar je povezano z »bogatenjem duše«. (2009, 40) V ospredju je bolj iskanje samega sebe kakor iskanje transcendence, v ospredju je bolj iskanje stika s samim seboj kakor iskanje stika (odnosa) s Presežnim. Posameznika ne zanima toliko določena religija in celota njenega verovanjskega bogastva, temveč zgolj fragmenti posameznih religijskih sistemov, ki niso preveč zahtevni in jih lahko med seboj poljubno sestavlja z namenom osebnostne rasti in doseganja notranjega miru. Tako je postmodernemu človeku všeč religioznost, ki ne zavezuje in dopušča izbiro.

O duhovnih iskanjih, ki so posledica streznitve in priznanja, da človek brez duhovnih vrednot ne more preživeti, govori tudi slovenski filozof Petkovšek, ki opozarja, da zahodni sekularizirani človek na ta iskanja ni pripravljen. »V nekaj desetletjih sekularistične, ateistične in materialistične nevzgoje je izgubil čut in smisel za religioznost.« (2016, 81). Predstavi nam Luckmannovo<sup>1</sup> pojmovanje religije, ki je v odprtosti človeka za presežno, za transcendentno, za »ne-izkušeno«, to je za tisto, kar presega meje človekovega izkustva. Luckmann razlikuje tudi med malimi, srednjimi in velikimi transcendencami<sup>2</sup> ter ugotavlja, da se sodobni človek danes vrača k srednjim transcendencam. To dejansko pomeni, da sodobno vračanje k religiji ne pomeni vedno tudi vračanja k velikim tradicionalnim verstvom, ampak k novodobnim oblikam verovanja. Govorimo lahko o »verovanju po meri človeka«, v čemer vidi Petkovšek tudi največji nesmisel novodobnega »verovanja«. Verovati v judovsko-krščanskem izročilu pomeni presegati sebe in se izročati drugemu, zato »verovanje«, ki si ustvarja podobo Boga po svojih željah in zamislih, ne more biti verovanje. (82) Vračanje človeka k srednjim in ne velikim transcendencam

<sup>1</sup> Thomas Luckmann (1927–2016) je bil sociolog slovenskega rodu.

<sup>2</sup> Po Luckmannu je ne-izkušeno denimo jutrišnji dan, ki ga bom izkusil jutri. To je mala transcendence. Tisto, kar je navzoče in obenem odsotno, so srednje transcendence, denimo izkustvo človeka, ki ga vidim in slišim, njegova notranjost pa ostane zakrita, dokler je sam ne razodene. Velike transcendence so tisto »ne-izkušeno«, ki je preveliko, da bi ga človeški razum sploh mogel doumeti. Takšno je krščansko izkustvo Boga, za katerega lahko doumemo le to, da ga ne moremo doumeti. (82)

pomeni, da človek na mesto Boga postavi svoj jaz, svoje občutje in zadovoljstvo. V novodobni religioznosti ni več strahospoštovanja, ki je bilo jedro tradicionalnih verstev, prav tako ni več resničnega spreobrnjenja. Novodobni vernik popušča sebi in tistemu, kar je v njem prvinskega in se ni pripravljen spreobrniti ter odložiti starega človeka. (82–83) Spreobrnjenje zahteva napor duha, sodobni človek pa se raje kakor za napor odloča za lagodje.

Ena izmed vidnejših potez sodobnega časa je izguba samoumevnosti. Gre za izgubo gotovosti o tem, kakšen je ta svet, kako se naj človek v njem obnaša, kaj lahko pričakuje in, nenazadnje, kdo je. Svet, družba, življenje, identiteta postajajo vse bolj vprašljivi. (Berger in Luckmann 1999, 39) Sodobni človek resda okuša svobodo postmodernega individualizma, ki spodbuja raznolikost in izvirnost ter mu omogoča, da si poljubno izbira svoj stil življenja, politično ali religiozno »pripadnost«, a se lahko zaradi pretiranega osredotočanja zgolj nase in od drugih odtuji, osami, postane pasiven in izgubljen (Pevec Rozman 2007, 24). Izguba samoumevnosti ga postavlja v položaj negotovosti, izgubljenosti. Izguba samoumevnosti pa je po Bergerju in Luckmannu najbolj izrazita na področju religije. Moderni pluralizem je spodkopal monopolni položaj religiozних institucij, ki morajo sedaj stopati na trg religiozних možnosti izbire v vlogi ponudnika (1999, 44). Samo po sebi to ni slabo, saj lahko prav izguba monopolnega ali privilegiranega položaja pomeni priložnost, da se religiozne institucije lotijo samokritične refleksije, se povrnejo k svojim izvirom in prenovijo, se odpovejo z leti (stoletji) nakopičenemu balastu ter tako na nov način, a z enako vsebino, nagovarjajo sodobnega človeka.

Med postmodernimi elementi, ki jih je mogoče izraziteje zaznati na polju religioznega, lahko poleg selektivnosti oziroma izbirnosti izpostavimo še indiferenco, pluralizem, odsotnost Boga in duhovno praznino. V nadaljevanju razprave bomo nekatere od naštetih pojmov posebej obravnavali, na kratko pa sedaj izpostavljamo indiferenco ali nezainteresiranost, ki postaja splošna prevladujoča življenjska drža sodobnega človeka, kaže pa se tudi v odnosu do religioznosti. Vprašanja o obstoju Boga, o posmrtnem življenju in podobnem ne vzbujajo pretirane ali sploh nobene pozornosti več, so nepomembna in nimajo vpliva na posameznikovo življenje. Vprašanja o smislu človekovega življenja se zreducirajo zgolj na tukajšnjost. Gre za držo nezainteresiranosti in apatičnosti do vsega, kar se dotika religioznega, lahko bi celo rekli, da gre tudi za apatijo do vsega, kar presega človeka in njegovo materialno naravo.

## 2.1 Izbirna ali selektivna vernost

Postmodernemu človeku je vseč religioznost, ki ne zavezuje in dopušča izbiro. Ljudje ne sprejemajo verskih vrednot ali verskih resnic celostno, temveč zgolj selektivno. Izbirnost je ena izmed zelo pogostih lastnosti, ki zaznamujejo sodobnega vernika. Raziskave kažejo, da denimo verniki, ki se imajo za katoličane, razglašanih resnic krščanske vere (dogem) ne sprejemajo več v celoti. Z nekaterimi soglašajo popolnoma, z drugimi deloma, z nekaterimi pa sploh ne. Tako denimo nekateri verujejo v Kristusa, ne verujejo pa v Cerkev, ne verujejo v evharistijo, verujejo v Boga, ne verujejo pa v posmrtno življenje. Nekateri sociologi govorijo kar o »cerkvenem ateizmu«, ki je med verniki zelo razširjen. Govorimo lahko tudi o t. i. del-

ni identifikaciji vernikov s temeljnimi verskimi resnicami in vrednotami. (Gril 1990, 114–115) Delna identifikacija lahko hitro vodi do plitkosti in pozunanjenosti: verujoči vzame, kar mu je všeč, kar mu trenutno najbolj ustreza. Pravzaprav se posamezniku ni treba več odločati, ali je in kaj je pripravljen žrtvovati za vero ali celo za gola prepričanja. Razlage resničnosti postanejo hipoteze, prepričanja so le stvar posameznikovega okusa, tudi zapovedi se spremenijo v ponudbe. Vse te spremembe zavesti dajejo vtis določenega poplitvenja. (Berger in Luckmann 1999, 44) Tudi katoliška Cerkev ni imuna pred temi skušnjavami. Prav tako je v nevarnosti, da zavzame do takšne percepcije sodobnega človeka napačno držo in se, tudi zaradi strahu pred izgubo vernikov, nekritično prilagaja njihovim potrebam in željam po načelu ponuditi zgolj to, kar posameznika zanima in mu je všeč, predvsem pa zgolj to, kar ni preveč zahtevno in zavezujoče. O skušnjavi pozunanjenosti lahko govorimo tudi takrat, ko želi Cerkev postati »všečna« in se hoče približati sodobnemu človeku z liberalizacijo struktur in nauka. Pot prilagajanja današnjemu času in človeku, ki bi potekala z demokratizacijo in liberalizacijo struktur, discipline in nekaterih točk moralne doktrine, po mnenju češkega filozofa in teologa Tomáša Halíka (2017, 117) ni prava in Cerkev ne bo rešila pred krizo. Kvečjemu bi se »Cerkev počasi raztopila v brezbrežni kaši postmoderne družbe in ji ne bi imela česa ponuditi« (118). Po drugi strani pa opozarja, da tudi drža tradicionalistov, ki pozivajo k vrnitvi k predkoncilskemu zmagoslavju ter »kulturni vojni« proti modernemu svetu in liberalnim vrednotam, ni pravilna in bi spremenila Cerkev v zatohlo sekto »starokopitnežev in čudakov« (117–118). Rešitve ni mogoče iskati v nobeni od skrajnosti, pač pa »lahko pride samo iz globine, iz globoke teološke in duhovne obnove« (118). Tako je popolnoma jasno, da tudi sodobni človek ni navdušen nad skrajnostmi in da ga skrajno konservativna ali skrajno liberalna stališča ne bodo nagovorila. Sodobnega človeka zgolj parcialne resnice, zgolj trenutne, včasih lažne tolažbe, ali v drugem skrajnem primeru ustrahovanja, ne nagovarjajo oziroma ne prepričajo več (kot denimo ta, da je človek grešno bitje in da pač greši, Bog pa tako vse odpusti; ali, z druge skrajnosti, denimo ta, da kdor greši, bo pogubljen). Človek potrebuje resnico v celoti, potrebuje korenito ozdravljenje (ne zgolj obliža na rano), ki je v spreobrnjenju celotne biti, v spreobrnjenju srca. Zato potrebuje resnico v celoti, resnico, ki lahko samo prek trpljenja velikonočnega petka in molka sobotnega dne pripelje do odrešenja, ki se zgodi z velikonočnim jutrom.

## 2.2 Verski pluralizem

V moderni družbi je verski pluralizem slonel na sekularizaciji. Ker je moderna družba religiozno potisnila na območje zasebnega in javno družbo razglasila za laično, je lahko družba razglasila enakost vseh veroizpovedi pred zakonom. Vera (verski izrazi in govornica) so se morali umakniti v zasebno sfero, v intimno življenje. V privatnem življenju je dovoljeno verjeti v karkoli, a v javnosti je to prepovedano izpovedovati ali živeti. »Bogovi zopet naseljujejo nebo«, vrača se občutje svetega in religiozni izrazi dobivajo zopet mesto samo po sebi umevnega. Vendar pa moramo opozoriti, da vračanje svetega in moda uporabe verskih simbolov v javnosti ne pomenita rehabilitacije klasičnih monoteizmov. Sodobna postmoderna družba osta-

ja avtonomna v odnosu do krščanskih simbolov, katoliške morale in katoliškega družbenega nauka. Za religiozni pluralizem je značilno, da ni izraz različnih veroizpovedi, temveč nove kulture, ki v vsakdanji govorici uporablja religiozne simbole. Gre torej za neko novo religijo, ki ne sloni zgolj na krščanstvu, temveč sega tudi po podobah in simbolih vzhodnih verstev, različnih gnostičnih gibanj in se meša s psihološkimi in psihoanalitskimi izrazi. Te podobe nimajo več svojega izvirnega pomena, temveč se poljubno mešajo z različnimi simboli različnih religij in tako »ustvarjajo« nove pomene. Izrazi niso več enoumni in treba je prisluhniti, kaj je v ozadju teh pojmovanj. Tako je lahko denimo izraz o »vesoljni duši« izraz za Boga, boga ali zgolj za neko nadnaravno silo, ki vodi tok zgodovine in ureja usodo. (Kovač 1996, 195–197) Posameznik pa je tisti, ki sam daje pomene posameznim pojmom in jih lahko tudi poljubno spreminja, odvisno od trenutnih potreb in želja.

### 2.3 Odsotnost Boga

Za postmoderno je značilno, da je v zavesti ljudi močno prisotna odsotnost Boga. Postmoderna ni nenaklonjena krščanskemu ali drugemu monoteističnemu Bogu, prav tako pa nad njim ni navdušena. Že Friedrich Nietzsche (1844–1900) je v svojem delu *Der Wille zur Macht* napovedal, da bosta 20. in 21. stoletje dobi nihilizma. Mislil je na metafizični nihilizem, kjer se vsa metafizika pokaže kot nična. Onstran empirične, tostranske resničnosti ni ničesar več: ne Boga, nobene transcendence, najvišjega smisla, cilja ali vrednote. Ko je Bog mrtev, ni več nobenega temelja, nobene orientacijske točke. »Smrt Boga, o kateri govori Nietzsche, označuje razkroj metafizične podobe, ideje boga. To je ustvarilo prostor novemu mišljenju Boga, božanskega in religije.« (Petkovšek 2016, 112) V tem smislu odpira postmoderna možnost »očiščenja« Boga vseh napačnih vsebin in predstav, vseh projekcij in spekulacij, ki jih je ustvaril človeški um. Petkovšek pravi, da se hoče postmoderna misel o Bogu spustiti tostran malikovanja, tostran miselnih shem, ki so lahko še kako dovršene, a jih nikakor ni mogoče zamenjati za Boga (124).

Govorjenje o Bogu v postmoderni zahteva pozornost, saj je sam pojem postmoderne je zelo dvoumen, nedorečen, nejasen. Obstajajo namreč različni slogi postmodernistične filozofije, zato bi bilo ustrežneje govoriti o »postmodernizmih«. Nekateri postmodernistični misleci domnevajo, da je postmodernizem predan nekaterim oblikam ateizma in sekularizma, drugi pa dopuščajo prostor za Boga in religijo (Heidegger, Derrida) kljub temu, da je »metafizika« izgnana. (Charlesworth 2011, 238) Postmodernizem se v svojih razmišljanjih ne ukvarja z Bogom kot posebno kategorijo, pravzaprav dekonstruira problematiko Boga. Posplošeno bi lahko rekli, da bolj kot odsotnost ali praznino Boga, postmoderna doživlja Boga kot praznino. Izhajajoč iz dejstva, da so »velike pripovedi« (*grand narrative*) postale nemogoče oziroma se niso uresničile (zgodovina, napredek, znanost, razvoj, delo) in se je vera vanje sesula, se je treba vrniti k izvirom, izločiti vse predsodke in tudi pripoved o Bogu dekonstruirati.

Tukaj ne gre za destrukcijo ali uničenje, temveč za razgradnjo kot miselno strategijo, ki jo Derrida imenuje »dekonstrukcija«. Gre za vračanje h koreninam, k »pred-filozofskemu«, k misli, ki je še ni okrnila kakšna druga filozofska metoda. Če

je metafizika hodila vedno »onstran«, proč od življenja, k »tistemu, od česar ni mogoče misliti višjega«, je dekonstrukcija (in tudi hermenevtika) usmerjena »tostran«, k življenju, k izvornemu, pred- filozofskemu. Gre za misel, ki hoče biti nikogaršnja misel, misel, ki je ni okrnila nobena filozofska shema, misel, ki je tudi osvobodjena sama sebe in se daje na razpolago, da v njej spregovori izvorno, življenje, tisto, kar se kaže in kakor se kaže. V tem kontekstu je treba razumeti tudi Boga postmoderne filozofije (ki ni »izdelek razuma«, kakor velja to za metafizično podobo Boga) kot tistega, ki ga ni mogoče zajeti in opredeliti z nobenim filozofskim sistemom, kot tistega, ki ostaja skrivnost, a se vendar izroča mišljenju, kot ljubezen, kot dar, kot tistega, ki ga je mogoče razumeti v luči izničenja oziroma kenoze, v kateri se je Kristus odrekel svoji enakosti z Bogom, prav z njo pa odprl vrata v slavo novega stvarstva. (Petkovšek 2016, 122–128)

V kontekstu postmoderne ostaja nejasno, ali Bog je ali ga ni (bolj jasno je, kaj ni) in v kaj, če sploh v kaj, veruje sodobni človek. Sociologi opozarjajo, da danes izjava »verjamem v Boga« sama po sebi še ne pove dovolj, da bi mogli reči, za kakšno vrsto vernika gre. Zagotovo pa moremo trditi, da izjava še ne govori o tradicionalnem verniku, kakor bi lahko rekli za obdobje pred postmoderno.

### 3. Med magičnostjo in mističnostjo

Sodobni človek se pogosto znajde v začaranem krogu, ki bi ga lahko poimenovali obup nad smislom, ki je po svoji konstituciji svojevrsten (Senegačnik 1995, 180). Gre za občutje človekove temeljne nemoči, da bi usmerjal svojo pot, saj mu zaradi hitrega načina življenja bistvene stvari polzijo iz rok. Sprva se zdi, da je posameznik dosegel uspeh, saj so dobiček in dobrine oprijemljive in jih drži v svojih rokah. Toda kmalu se izkaže, da je vse zgolj navidezno, da počasi izginja in izgublja pomen, da je življenje zaradi obilja materialnih dobrin prazno in nesmiselno. Za takšnim doživljanjem se v človeku tudi danes poraja prepričanje o podvrženosti usodi. To usodo želi prehiteti, jo obvladati, obvladati in podrediti si želi kozmične sile in slabo usodo spremeniti v dobro. Pri tem se rad zateka po pomoč k napovedovalcem prihodnosti. Misli in upa, da mu bo pogled v prihodnost z ustrezno uporabo skrivnih moči, amuletov, izrekov ali obredij omogočil pobeg pred morebitnimi slabimi napovedmi. Tukaj se že dotikamo področja magične religioznosti in vprašanja, ali je sodobni človek magični vernik.

Tudi znotraj posameznih monoteističnih religij se pojavljajo elementi t. i. magičnosti. S postmodernizmom se je uveljavilo vračanje k tradiciji, kar se odraža tudi na religioznem področju, vendar vrnitev ni celostna, temveč pogost zgolj formalna. Vključuje izkušnjo modernistične destrukcije ter nezainteresiranost in naveličanost v odnosu do temeljnih, odločilnih stvari. Brane Senegačnik slikovito opiše to stanje:

»In tako se celo v svetu naše religije, v krščanski skupnosti (mislimo zlasti na slovenske razmere), kjer človek resda ni popolnoma odvisen od same-

ga sebe, temveč v bistveni meri od božje milosti, uveljavlja zaprepaščujoča apatija. Gre za zatekanje k tradicionalnim obrazcem religiozne prakse, ki s svojo utečenostjo ponujajo občutek trdnosti in varnosti, hkrati pa so po svoji zunanosti lahko dosegljivi.« (1995, 181–182)

Obredi pogosto postanejo le formalni izraz neke pripadnosti, ki ostaja na površini, izpolnjevanje verskih dolžnosti pa postane sredstvo za izpolnitev osebnih želja. Toda krščansko bogoslužje in obredje je izraz živega odnosa do Boga. Bogoslužje je po svoji naravi izrazito dialoško, gre za komunikacijo med Bogom in človekom. Vendar pa nekateri pojmujejo ta odnos bolj kot odnos »daj-dam«, kot neke vrste servis za človekove bolj ali manj duhovne potrebe. V tem smislu se tudi v krščansko obredje lahko pritihotapijo elementi magične religioznosti (denimo prepričanje, da krst otroku ne more škoditi, da ga bo morda obvaroval pred boleznimi ipd.). Govorimo lahko o t. i. vernikih, katerih vera je postala nevidna, kakor jo imenuje sociolog Thomas Luckmann. Vera ni nujno potrebna, škoduje tudi ne, v nekaterih primerih pa lahko morda celo koristi.

Pravzaprav lahko tukaj govorimo že o magični religioznosti. Pri magiji oziroma magični religioznosti gre za odnos, v katerem se želi človek nečesa ali nekoga polastiti oziroma pridobiti kakšno korist. Gre za polaščajoč odnos, za odnos »daj-dam«. S pomočjo določenega obredja (izreki, uroki, amuleti itd.) si človek prizadeva, da bi obvladal nadnaravne sile ali si »obrn timer usodo« v svojo korist. Pri tem je korist (uresničitev želje) pričakovana glede na »višino vloženi sredstev«. Gre torej za tržno logiko »daj-dam« oziroma logiko »kolikor investiram, toliko moram dobiti«. Takšen način razmišljanja in ravnanja je mogoče zaznati tudi znotraj krščanstva (denimo molitev ali darovanje za sveto mašo za točno določen namen). Samo po sebi to še ni napačno in tega ne moremo vedno označevati za magično religioznost. Magična oziroma popačena religioznost v tem primeru nastopi takrat, ko točno določeno stvar, za katero prosimo ali se zanjo žrtvujemo, od Boga tudi pričakujemo ali celo zahtevamo. Magičnost je v pričakovanju povračila (usluge) za določeno žrtev in v poskusu prilastitve božanskega ali celo Boga. Pred takšnim napačnim pojmovanjem religije nas rešuje razum. Slovenski filozof Anton Stres izpostavlja kritično vlogo razumnosti, ki je usmerjena proti magiji in poudarja, da se lahko religija pred magijskim popačenjem varuje s pomočjo razumskega mišljenja, s pomočjo filozofije. »Religija se rada sprevrže v magijo, se pravi v prilaščanje skrivnostne Neskončnosti, posebno še, če se odpove zahtevam pameti in razuma.« (1994, 25) Tako je vloga razuma v religioznem odnosu nenadomestljiva. Ker verovanje vsebuje najgloblja spoznanja o Bogu in človeku, o svetu in njegovem smislu, je nujno, da ta spoznanja predpostavljajo razum. Razum, ki tudi v veri ohranja vso veljavo in nepogrešljivo vlogo, je tisti, ki je sposoben vsa spoznanja vere sprejeti in jih pravilno razumeti. Vera je za razum najvišji izziv. Brez razuma je vera slepa, slepa vera pa ni v Stvarnikovem načrtu. (1999, 12–13) Slepa vera vodi v malikovanje, v magijo. Bog ne pričakuje nekritičnih, nesamostojnih sledilcev, ki bi kot marionete »viseli« iz njegovih rok, temveč zrele, odgovorne in samostojne osebnosti, ki bodo poznale

razloge svojega upanja in bodo znale verske resnice sprejemati razumno in razsodno, s svojim življenjem, v svobodni odločitvi za Boga, pa bodo aktivno sodelovale pri njegovem odrešenjskem načrtu. V okrožnici *Fides et ratio* (Vera in razum) Janez Pavel II. opozarja na to pomembno harmonijo med vero in razumom, ki ne sme biti porušena, če želimo prihajati v pristen stik s tisto onstransko resničnostjo, ki se človeku razodeva po Jezusu Kristusu. Spoznanje o Očetovem obličju, ki ga razodeva Kristus, je vselej zaznamovano s fragmentarnim značajem in z mejami našega uma, vera pa je tista, ki omogoča, da prodremo v skrivnost, in jo pomaga skladno umevati. (1999, 13) Tako prava (lahko bi rekli tudi zdrava, razumna) religioznost ni v pričakovanju ali v zahtevku po povračilu vernikovih »vloženi sredstev« (molitev, odpovedovanje, žrtvovanje ipd.). Prava religioznost je razlaščujoča. Prava religioznost je mistična. Mistični odnos je razlaščujoč, to pomeni, da se v mističnem odnosu človek »razlasti«, razlasti se samega sebe, odpove se vsem svojim pričakovanjem, tudi pričakovanjem in predstavam, ki jih ima o Bogu. Razlastitev je v preseganju samega sebe in svojih pričakovanj, razlastitev je v preusmeritvi pogleda iz svojih egoističnih pričakovanj na Boga. Razlastitev pomeni odprtost za Boga, za njegov nagovor in ljubezen. O mistični religioznosti ali natančneje o mistični izkušnji piše Petkovšek v razpravi z naslovom »Religija – pogodba z nemogočim«. Tu predstavi nov mistični vidik religije, ki ga je odprl že Platon, ko je za najvišji ideal v življenju človeka postavil prizadevanje »postajati bogu podoben, kolikor je to mogoče« (2013, 191). Čeprav Boga ni mogoče miselno in besedno izraziti, to ne pomeni, da ga tudi ni mogoče doživeti oziroma »izkusiti«. Tako Plotin opiše mistični dogodek kot »izstopanje iz samega sebe, sprostitve, podaritev samega sebe, hrepenenje po dotiku, mirovanje in duhovno iskanje usklajenosti« (193). Mistična izkušnja presega misel in čutne zaznave, na glavo postavlja vse ustaljene predstave o človeški izkušnji in spoznanju (193). Petkovšek poudarja, da ni enumnega odgovora na to, kaj je mistika in kaj je mistično (za Platona in Plotina mistika ni beg od sveta, temveč izkušnja, ki jo mora obdarjenec prinesiti nazaj v svet in jo deliti z drugimi; novoplatoniki jo za razliko od mislecev v 19. stoletju in na začetku 20. stoletja razumejo kot kontemplacijo), lahko pa jo razumemo kot samokritiko religije, saj opozarja na presežnost božjega ali svetega, okoli katerega se religija oblikuje (194–196). Tako je človek znotraj mističnega odnosa z Bogom poklican v okušanje njegove ljubezni in usmiljenja, povabljen je k spreobrnjenju in pozvan, da to izkušnjo ljubezni in ljubljenosti uresničuje in živi v vsakdanjem življenju. Prava mistična religioznost pomeni »skok v neznano-znano«, skok v objem Boga, ki osvobaja človeka vsakega samoljubja in egoistične zagledanosti vase.

V mistični religioznosti je človek tisti, ki se odpira Bogu, odpira se za njegove navdihe in načrte ter se mu daje na razpolago. Kot posledica tega pa se daje na razpolago tudi drugemu, bližnjemu in se pred svetom ne zapira, ne beži pred odgovornostmi in dolžnostmi, ki jih v tem svetu ima. Mistična religioznost človeka osvobaja in ponuja odgovore na vprašanja o smislu, utrjuje odgovornost ter ustvarja pogoje za dialog in sobivanje v miru in sožitju z drugimi in drugače mislečimi (verujočimi). Znotraj tega odnosa je človek sposoben presegati tudi institucionalne okvire svoje lastne tradicije in stopati v dialog z drugimi tradicijami. Preseganje

institucionalnih meja varnega zavetja svoje lastne tradicije ne pomeni odpovedi ali zanikanja svoje lastne identitete, odpovedi svojemu prepričanju, temveč sposobnost uvideti tudi v drugih verskih tradicijah »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (Osredkar 2012, 557). V tem smislu je mogoče tudi razumeti ne le možnost, temveč tudi dolžnost vzpostavljanja in gojenja dialoga z drugače mislečimi in drugače verujočimi (tudi neverujočimi) ter tako graditi svet miru, medsebojnega spoštovanja in sožitja ob predpostavki, da je človek in spoštovanje njegovega dostojanstva temeljna vrednota. Tako je tudi vprašanje medverskega dialoga izjemnega pomena za vsa cerkvena občestva, saj je zgodovinsko dejstvo, da je pozitiven odnos do drugih verstev vedno pomenil tudi izgradnjo pozitivnega ozračja medsebojne odprtosti (Turnšek 2013, 25).

### 3.1 V čem je bistvo religioznosti?

Vernost ali religioznost je kompleksen pojav; ne gre zgolj za skupek verovanj (pri-povedi, sveti spisi, simboli), obredij in norm (zapovedi, prepovedi) (Klun, s.v. »Religija«, v: *Leksikon krščanske etike*), temveč za nekaj bistveno globljega. Vsaka religioznost vse te vidike vključuje in združuje, vendar se v njih ne izčrpa. Anton Stres pravi: »Vernost ali religioznost ni nazor, ni skupek povedi o svetu, naravi, človeku in njegovi zgodovini, temveč celostno osebno razmerje do bivanja nasploh in do tistega, ki za tem bivanjem stoji – do skrivnostne Onstranosti ali Boga.« (1994, 29) Srčika ali bistveni element vsake religioznosti je razmerje, odnos. Gre za osebni odnos, ki ga ima posameznik (verniki) z Bogom, gre za celostno držo človeka, ki se izraža na vseh nivojih njegovega življenja. Religioznost zajame človeka v celoti in ga usmerja prek sebe, vključuje vsa področja ali razsežnosti človekove individualne duševnosti (razum, čustva in voljo) in družbene vpletenosti, občestveno organiziranost in obredje, nenazadnje pa tudi zgodovinsko in kulturno pojojenost. (101) Takšno razumevanje bistva religioznosti izhaja iz vsebinskih opredelitev religije,<sup>3</sup> ki ne izhajajo iz funkcije ali vloge, ki jo ima religija v življenju posameznika in družbe, ampak hočejo dognati, kaj je religija in skušajo podati bistvo v njej sami (96–97). Bistvo religioznega razmerja je v držki, ki jo ima posameznik do Presežnega. Gre za odnos ali razmerje med dvema subjektoma, pri čemer Subjekt (Bog) vabi v odnos subjekt (človeka). Pri odgovarjanju na to povabilo išče človek resnico o Bogu, pri čemer spoznava tudi resnico o samem sebi. V religioznem razmerju Bog nagovarja človeka in človek mu odgovarja. Toda tudi človek nagovarja Boga, ko se obrača nanj s svojimi prošnjami in zahvalami, težavami, dvomi in hrepenenji. Človek se obrača k Bogu kot drugi osebi (ki je pravzaprav prva), ki ji zaupa in ji je tako blizu, da jo zmore nagovoriti s Ti.

Človek se na Boga obrača kot na osebo, obrača se na osebne Boga. Ta pogled izvira iz judovsko-biblične tradicije, v kateri se razumevanje človeka oblikuje skozi vpetost v odnos, ki določa, kdo je človek v svojem temelju. Človek je izvoljen od

<sup>3</sup> O različnih opredelitvah religij govori Anton Stres v svoji knjigi *Človek in njegov Bog* (1994, 82–103). Obstaja več opredelitev religij, ki jih ni mogoče strniti v eno samo, temveč jih lahko razvrstimo glede na nekatere najosnovnejše značilnosti. Med najpomembnejšimi opredelitvami religije je razlikovanje med funkcionalističnimi in vsebinskimi.



Najvišjega, nagovorjen je od živega Boga, ki deluje v človeku nedoumljivi svobodi. Takšen odnos imenujemo oseben odnos. (Klun 2014, 196) Ta odnos je svoboden, je čista podarjenost, nezaslužen dar. V tem se kaže specifičnost religioznega razmerja; gre za čisto podarjenost, za zastonski dar človeku. Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje (ali celo Boga, kakor očitajo nekateri nasprotniki religije), temveč je človek v to razmerje povabljen. V odnos z Bogom je poklican. Gre torej za dialoški odnos med Bogom in človekom. Vera je dar, je milost. Pravzaprav je vera paradoks, vera je hkrati že odgovor na izziv, ki je bil pred njo. Na dialoško naravo vere opozarja Tomáš Halík, ko povzema Katekizem Katoliške Cerkve:

»Bog sam vstavlja v človeško srce »metafizični nemir«, potrebo po iskanju *smisla*, na to spraševanje človeka pa Bog odgovarja s svojim Razodetjem – in šele na to Božje sporočilo, Besedo, v kateri se Bog razdaja, človek odgovarja z dejanjem zaupanja in samopredaje – s svojo vero.« (2017, 197–198)

Stvaritelj in pobudnik religioznega razmerja je Bog, ki pa nikogar ne sili in ne zahteva, da bi v to razmerje tudi morali vstopiti. Kot skrivnostno in dobro bitje ljubeče kliče, vabi in potrpežljivo čaka, da se človek svobodno odloči zanj in stopi skupaj z njim po pot življenja, na romanje skozi življenje. Prav s prisposobno romanja opisuje človekov odnos z Bogom brat John iz Taizeja.<sup>4</sup> Pripoveduje o tem, kako Bog v Stari zavezi svoje ljudstvo vedno znova poziva in kliče, da se odpravi na pot, po kateri Bog vedno hodi s človekom (Abraham, Mojzes, ki je popeljal izraelsko ljudstvo iz Egipta skozi Sinajsko puščavo v Kanaan ...). Vera se tako kaže kot prehajanje poti, ki se končuje v Kristusu. Človek je vedno znova poklican, da se razgleduje po novih obzorjih, da se odpravi za Božjim klicem in je tako rekoč stalno na poti. Na tej poti je človek kot romar v veri, pri čemer pa vera nujno vključuje tudi upanje in ljubezen. (Dolenc 1987, 15) Na tej poti človek ne roma sam, temveč v občestvu, a hoja za Kristusom predpostavlja osebno odločitev.

## 4. Zaključek

Na podlagi zgoraj pojasnenega vendarle ostaja upanje za čas, v katerem smo in ki je pred nami, čeprav se zdi, da izginja religioznost človeka, da religije izgublajo svoj pomen ali se raztapljajo v postmoderne zmedenosti. Marsikaj se spreminja in izginja, a Bog ostaja isti »včeraj, danes in jutri«. Spreminjajo se lahko religiozne institucije in njihova pravila, rušijo ali podirajo (in prodajajo) se božji hrami, a vse to nima stvarnega vpliva na bistvo religioznosti: na odnos, ki ga posameznik živi z Bogom, ki je Ljubezen. Bistvo religijske resnice je v njenem udejanjanju tukaj in zdaj ali, kakor pravi postmoderne mislec J. D. Caputo:

»Religija je za tiste, ki ljubijo, religija je za strastne može in žene, za stvarne ljudi, ki strastno hrepenijo še po čem drugem, kot pa je zaslužek, za ljudi,

<sup>4</sup> Prisposoba o veri kot romanju je opisana v knjigi *Le chemin de Dieu biblique sur la foi comme pelerinage* (1983).

ki v nekaj verjamejo, ki noro upajo v nekaj, ki nekaj ljubijo z ljubeznijo, ki presega razumevanje. »Vera, upanje in ljubezen. In največja od teh je ljubezen.« (1 Kor 13,13)« (2013, 12)

Caputo postavi definicijo religije, ki je ljubezen do Boga (11) in prav to ljubezen je treba živeti, kar se kaže v nesebičnosti in odprtosti do drugih, do življenja.

Neznosen občutek človeške nezadostnosti v dobi postmoderne je naredil ljudi občutljive za religiozna vprašanja. Skrb ob misli na končnost in na nezmožnost obvladovanja usode v postmoderni vendarle ne izbriše Boga iz obzorja človekovega mišljenja in čutenja. Pravzaprav sodobni postmoderni človek priznava nostalgijo za polnostjo izkustva, nostalgijo po vrednotah in po Presežnem. Človekova narava ostaja v vseh kulturnih, zgodovinskih in družbenih okoljih nespremenjena: to je človekova iskateljska narava, človekovo neustavljivo teženje po preseganju samega sebe in neustavljivo hrepenenje po sožitju, miru, dialogu in nenazadnje po Presežnem.

V kontekstu mistične razlage religioznosti, ki v ospredje postavlja človekovo razlastitev in medosebni odnos z Bogom, so predvsem monoteistične religije tiste, ki lahko kažejo pot upanja in dajejo odgovore na človekova duhovna iskanja. Kot zgled sprejemanja in spoštovanja drugega in drugačnega so lahko, črpajoč iz svojega izvira, nosilke upanja in ustvarjalke pogojev za harmonično sobivanje sedanjih in prihodnjih rodov. Ko se od svojega bistva oddaljijo, obstaja realna nevarnost, da delujejo razdiralno in uničujoče. Verski fundamentalizem, nepopustljivi moralizem in postmoderni poljubnostni pluralizem so tisti elementi (Küng 2012, 501), ki družbo najbolj ogrožajo. Nasprotno se morajo religije odpovedati vsega posvetnega balasta in želje po superiornosti, se povrniti k svojemu izvoru in se tako prenovljene odpreti za dialog z drugimi religijami, kulturami, za dialog z znanostjo in politiko, za dialog s svetom in nenazadnje za dialog s konkretnim človekom, ki se tukaj in sedaj sooča z različnimi tiskami in težavami.

Mistična religioznost osvobaja človeka in ponuja odgovore na vprašanja o smislu, utruje odgovornost ter ustvarja pogoje za dialog in sobivanje v miru in sožitju z drugimi in drugače mislečimi (in verujočimi). Zgolj znotraj pristnega (ljubezenskega) odnosa z Bogom je človek sposoben presegati različnost in sprejemati pestrost, ob tem pa premagovati življenjske težave in preizkušnje, premagovati zagledanost vase, svoje strahove in frustracije ter se odpirati drugemu in drugačnemu. Tako »prebujeni« verniki bodo zmogli tvoriti živa občestva, ki bodo svoje člane povezovala in opogumljala, da bodo črpali iz izvira, da bodo živeli iz odnosa z Bogom, vztrajali v dobrem in brez strahu pred drugačnostjo stopali v odnose z ljudmi drugih prepričanj in nazorov ter skupaj z njimi tvorili kulturo miru in sožitja.

## Reference

- Beck, Ulrich.** 2009. *Lastni Bog: o možnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Studentska založba.
- Berger, Peter L., in Thomas Luckmann.** 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Prev. Suzana Cergol. Ljubljana: Nova revija.
- Charlesworth, Max.** 2011. *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*. Prev. Seta Knop in Vera Troha. Ljubljana: Kud Logos.
- Caputo, John D.** 2013. *O religiji*. Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba.
- Taizé, John de.** 1983. *Le chemin de Dieu biblique sur la foi comme pèlerinage*. Taizé: Les Presses de Taizé.
- Dolenc, Jože.** 1987. *Slovenski romar*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gril, Janez.** 1990. Prevrednotenje vrednot. V: *Nova doba*, 107–127. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Halík, Tomáš.** 2017. *Spovednikova noč: krščanska vera v času negotovosti in novega upanja*. Prev. Bojana Maltarič. Ljubljana: Družina.
- Jamnik, Anton.** 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: Kud Logos.
- . 2009. s.v. Religija. V: *Leksikon krščanske etike*. Ur. Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 1996. Postmoderni pluralizem in evangeljsko oznanjevanje. *Cerkev v sedanjem svetu* 30, št. 11–12:195–197.
- Küng, Hans.** 2012. Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije-svetovni mir-svetovni etos. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:497–506.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Družina.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:551–558.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2013. Religija – pogodba z nemogočim. V: Caputo 2013, 181–215.
- Pevce Rozman, Mateja.** 1997. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Rak, Pavle.** 1993. Postmodernizem in pravoslavlje. V: *Postmoderna in živo izročilo*, 66–87. Ur. Milan Knep. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rupnik, Marko Ivan.** 1993. Ne gre za umetnost, ampak za umetnost življenja. V: Milan Knep, ur. *Postmoderna in živo izročilo*, 41–65. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Senegačnik, Brane.** 1995. Dve gibalni postmoderne kulture. V: Milan Knep, ur. *Sestavljanje raztresenosti*, 177–183. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Stres, Anton.** 1999. Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. Vera in razum. V: Janez Pavel II. 1999, 5–16.
- . 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:609–618.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 1 (68), št. 1/2:23–40.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,303—310  
 UDK: 27-67:21/29  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Erika Prijatelj*

## **Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami**

*Povzetek:* Avtorica izhaja iz teze, da religije oblikujejo kulture in kulture religije. Pri preučevanju vzajemnega sooblikovanja kulture in religije se osredotoča posebej na krščanstvo. Osrednji pojem raziskave je dialog, njegove stopnje in navzočnost na medreligijski in medkulturni ravni. Medreligijski dialog je medkulturni dialog in medkulturni dialog je medreligijski dialog. Pristen in globok dialog kot način življenja pomeni pripravljenost na duhovno preobrazbo; v tem procesu se človek ali skupnost ne odpre samo drugačnosti drugega in dojemanju prej nezavednih ali neznanih resničnosti z nove perspektive, ampak sprejme tudi moralno odgovornost za dobro drugega, okolja in človeštva.

*Ključne besede:* religija, kultura, inkulturacija religije, medreligijski dialog, medkulturni dialog, stopnje dialoga, duhovnost

*Abstract:* **Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions**

The paper is based on the thesis that religion shapes culture and culture shapes religion. While examining mutual shaping between culture and religion, a special focus is placed on Christianity. The central notion of the research is dialogue, its stages and manifestation on both the interreligious and intercultural levels. Interreligious dialogue is intercultural dialogue and intercultural dialogue is interreligious dialogue. A genuine and deep dialogue as a way of life means an openness to spiritual transformation. In the process of such a dialogue, people or communities open themselves to others' differences and to previously unknown reality from a new perspective. They also accept moral responsibility for the good of the others, of the environment and of humanity.

*Key words:* religion, culture, inculturation, interreligious and intercultural dialogue, stages of dialogue, spirituality

### **1. Uvod**

Kljub napovedim o zatonu religij v postmoderini dobi ugotavljamo, da se religije razcvetajo in da jih najdemo celo tam, kjer bi jih najmanj pričakovali. V javnosti se pogosto govori o vrnitvi religij, čeprav religije niso nikamor »odšle«. Danes pome-

nijo izredno pomemben vidik kulture, ki se je zlasti s procesom globalizacije in z migracijami še okrepil. Religije so tako odločilnega pomena pri izbiri in uresničevanju načina graditve miru ali pa trka civilizacij.

Na splošno lahko rečemo, da je kultura širša od religije, ker ni religije, ki ne bi bila inkulturirana v neko določeno kulturo, medtem ko kultura lahko obstaja tudi brez trdno zasidrane religije s prepoznavnimi institucionalnimi komponentami. Prav tako pa je tudi religija širša od medreligijskega dialoga, ker ne more biti dialoga brez vsaj dveh religij, medtem ko lahko obstaja religija, ki medreligijski dialog izključuje ali ga vsaj ne dopušča. Po tej logiki si je kulturo in religijo teoretično mogoče predstavljati ločeno, kot dva hermetično zaprta sistema brez interakcij, podobno kakor si lahko predstavljamo religijo, ki izključuje vsak medreligijski dialog.

Z zgodovinskega stališča je pogled drugačen. Kultura in religija, kakor ju razumemo v klasičnem pomenu besede, vzajemno delujeta in vplivata druga na drugo, se razvijata in preoblikujeta svoji identiteti do takšne mere, da je velikokrat težko natančno določiti, kje se konča kultura in kje začne religija. Iz tega sledi, da dejansko to ni vprašanje, ali obstaja vzajemna interakcija med kulturo in religijo, ampak *kako* poteka proces njunega medsebojnega bogatenja in kako medreligijski dialog vpliva na medsebojno oblikovanje kulture in religije. Pri obravnavanju tega vprašanja se bomo osredotočili na inkulturacijo religije, oziroma natančneje, na kulturo in na krščansko religijo.

## 2. Kultura, religija in dialog

Niebuhr (2001, 16) meni, da bi bilo pri preučevanju odnosa med kulturo in religijo nevarno pojmovati kulturo kot nekaj sekularnega, brezbožnega, protibožjega ali zgolj kot človeško aktivnost, denimo ekonomsko ali politično. Kultura je »celoten proces človeške aktivnosti in celovit rezultat takšne aktivnosti« (32). S tem je Niebuhr opozoril na celovitost njene narave in na njen od konteksta odvisni razvoj. To pomeni, da je do razumevanja neke določene kulturne prakse mogoče priti samo z upoštevanjem relacijske dinamike med preostalimi elementi iste kulture, na katero spet vplivajo sosednje in druge kulture, in jih analizirati na sinhroničen način.

V zadnjih letih in desetletjih so postmoderni avtorji kritizirali ta antropološki koncept kulture in poudarjali, da je kultura »podlaga za tekmovalnost v odnosih« (Tanner 1997, 54). Z zgodovinskim razvojem postane fragmentarna, nekonsistentna, konfliktna in spreminjajoča se družbena resničnost (Storey 2015, 86). Takšen pogled na kulturo je zaradi neoliberalnega kapitalizma in nove komunikacijske tehnologije opazno zaznamoval proces globalizacije. V dobi globalizacije so se geografske meje, ki so nekoč pomagale definirati kulturno identiteto, zrušile. Zaradi globalizacije v smislu »pritiska« (Phan 2012, 18) se tudi zamegljuje meja med preteklostjo in prihodnostjo, ustvarja se nova kultura, hiperkultura, homogenizirana kultura, ki temelji na potrošništvu. Harmonija in celovitost kulture ostajata

danes ideal; v ospredju sta minljivost in razcepljenost, nič ni več *a priori*. Po drugi strani postmoderni koncept kulture tvega podžiganje fundamentalističnih tendenc, kulturno in družbeno getoizacijo in opevanje idealizirane preteklosti.

Še več razlik najdemo danes pri definiciji pojma religije oziroma religij, saj s tem poudarjamo njihovo raznolikost. Alston, analitični filozof religije, je religijo predstavil z devetimi ključnimi elementi: vera v nadnaravno bitje ali bitja; razlikovanje med svetim in profanim; rituali, osredotočeni na sveto; moralnost, utemeljena v svetem; značilna religiozna čustva (kot odgovor na *mysterium tremendum et fascinans*); molitev in druge oblike komunikacije s sveto resničnostjo; pogled na svet v skladu z religijo; način življenja v skladu z religijo; pripadnost družbeni skupini oziroma občestvu v skladu s prej omenjenimi značilnostmi. (Lumbard 2009) Kljub temu da vse religije ne zajemajo vseh naštetih elementov, večina religij pozna večino od njih. Ključno je naslednje: odnos s presežnim, obredi, struktura skupnosti ter morala in način vedenja. Na vprašanja o izvoru bivanja, življenju po smrti in drugih presežnih resničnostih odgovarjajo religije drugače kakor marksizem, druge politične ideologije in sekularni nacionalizem.

Naslednja ključna beseda, ki jo želimo opredeliti, je dialog. V dobi globalnega dialoga je pojem dialoga uporabljen zelo široko, medtem ko ima v našem prispevku zelo specifičen pomen. Po Swidlerju resnični dialog

»ni zgolj medsebojno pogovarjanje, ampak je popolnoma nov način gledanja nase in na svet ter življenje, skladno s tem novim pogledom. Dialog je v tem primeru krepost, način življenja, ki prodre v vse pore naše zavesti, se izraža v globinskem dialogu, kritičnem razmišljanju in spodbudnem sodelovanju. Na kratko: je Dia-Logos.« (2012, 13)

To je globok dialog med dvema človekoma ali skupinama ljudi, med (religioznimi) skupnostmi ali kulturami. Pri tem vsaka stran lahko vidi posamezne probleme drugače ali ima celo različna stališča, dialog pa vodi v vzajemno spreobračanje. Izhodiščna drža vsakega udeleženca v dialogu sta odprtost in želja, učiti se od drugega, da bi rastli. (Platovnjak 2015, 14–15) Rast vključuje spremembo. To velja tako za posameznike kakor za skupnosti ljudi, za religije in za kulture. Globok dialog kot način življenja v bistvu pomeni pripravljenost na preobrazbo, »ne da bi šlo pri tem za sinkretizem ali relativizem«. (Frančiček 2016)

### 3. Krščanstvo in kultura

Približno tretjina človeštva se prišteva med kristjane. Kristjani živijo na vseh kontinentih in svojo vero prakticirajo na različne načine, vključno z različnimi oblikami liturgije. Temeljna razloga za to sta dva. Prvi je teološki, z dogmo o učlovečenju druge božje osebe, Kristusa, ki je pravi Bog in pravi človek, »nam podoben v vsem, razen v grehu« (Heb 4,11), ki je živel v konkretnem času in v konkretnem prostoru. S tem je Kristus odprl pot inkulturaciji oziroma vstopanju evanĝelskega sporočila

v kulturo, ali bolje, v kulture. Drugi razlog za širitev krščanstva po svetu je njegova kulturna prilagodljivost, ki se med drugim kaže v prevodih svetopisemskih, liturgičnih in pravnih besedil v domače jezike vernikov, to pa ni samoumevno. Za primerjavo naj navedemo, da je v judovstvu in v islamu bistveno večji poudarek na izvornih jezikih, to je, na hebrejščini in na arabščini, tako da tam govorimo o tako imenovani »korespondenčni prilagodljivosti« (Arbuckle 2010, 32).

Pogled v zgodovino kaže, da je vedno obstajala močna interakcija med krščanstvom in kulturo, posebno še zahodno. Rezultat tega je bilo vzajemno oblikovanje in preoblikovanje. S teološkega vidika je bilo, razumljivo, več zanimanja namenjenega preučevanju krščanskega prispevka h kulturi in veliko manj vprašanju, koliko in kako je kultura že oblikovala in bo še oblikovala krščanstvo. (Phan 2012, 22) Razumevanje poslanstva kristjanov je bilo osredotočeno na pokristjanjevanje kulture, naravna posledica tega pa je bila, da so kristjani ovrednotili predvsem pozitivni prispevek tega. To je privedlo do vprašanja, kako in kje je krščanstvo izgubilo svoj pozitivni in obenem močni vpliv na družbo, kakor lahko danes opazamo v Evropi. V tem kontekstu so se rodile tudi pobude in strategije za novo evangelizacijo.

Prav na tej točki se je treba vrniti k ugotovitvi, da religija oblikuje kulturo, hkrati pa tudi kultura oblikuje religijo. Podobno kakor mnoge druge religije se krščanstvo boji sinkretizma in izgube svoje identitete, zato išče varnost v uniformiranosti in ponekod v cerkveni kontroli. Potrebna bo poglobljena refleksija o tem, kako današnja kultura na najrazličnejše načine – ne samo negativno, ampak tudi zelo pozitivno – oblikuje in preoblikuje krščanstvo in mu s tem pomaga oblikovati in živeti edinost v različnosti. Odnos med krščanstvom in kulturo nikakor ni enosmerna pot, ki bi pomenila, da krščanstvo kulturi daje vse, v zameno pa dobi od nje zelo malo ali nič. To bi bil avguštinski pogled na kulturo: *massa damnata*, ki jo je treba pokristjaniti in odrešiti. Drugi vatikanski koncil je razvil pozitivno interpretacijo kulture: kristjani so »sredi« tega sveta, čeprav ne »od« tega sveta. Krščanstvo tako ni nad kulturo ali v paradoksu z različnimi kulturnimi modeli. S tipično katoliško »inkulturacijo« in s protestantsko »kontekstualizacijo« odpira pot dialogu s kulturo, med kulturami in med religijami.

Katoliški teolog Bevans (2013) v svoji knjigi predstavlja različne modele tako imenovane »kontekstualne teologije«. 1. Model prevoda zagovarja, da je evangeljsko sporočilo nespremenjeno izraženo na nadkulturni, dogmatični način; 2. antropološki model poudarja kulturno identiteto vsakega kristjana; 3. model prakse ugotavlja, da se božja navzočnost izraža ne samo v kulturi, ampak posebno tudi v zgodovini – zlasti trpečih; 4. sintetični model vidi dialektično napetost med doktrinalnim evangeljskim sporočilom in reflektivnim delovanjem, ki spodbuja spremembe; 5. transcendentni model poudarja pomen človekove izkušnje in osebne vere. Pri tem Bevans ne trdi, da je posamezni model boljši od drugega, ampak zagovarja stališče, da vsak od teh modelov ustreza specifični situaciji. Na podlagi tega spodbuja k »zdravemu pluralizmu« (46), ki zahteva poglobljeno razločevanje glede na različne kontekste, s katerimi se ljudje srečujejo v različnih kulturah. Čeprav Bevans na prvi pogled ne prinaša jasnega odgovora glede up-

orabe »pravega« modela, dobro predstavi potrebo po iskanju resnice, tako da se odpremo za srečanje s tistimi, ki mislijo ali živijo drugače.

Spodbudno je dejstvo, da zadnjega pol stoletja krščanstvo v svojem misijonarskem duhu veselega oznanila ne komunicira več tako, da pri vstopanju v nove kulture poskuša zamenjati obstoječe religije, ampak prinaša predvsem izboljšavo ali novo izbiro ob že uveljavljenih tradicijah. To je mnogo bolj celovit in hkrati senzibilen pristop k ljudem in k tradicijam, ki so ljudi nagovarjale predtem. Ali kakor se je izrazil Taylor: »Vse človeške kulture, ki so v daljšem časovnem obdobju omogočale življenje celotnim družbam, imajo nekaj pomembnega povedati vsem ljudem.« (2007, 6) Ko danes kristjani prinašajo evangeljsko sporočilo v kulturo z že uveljavljenimi verskimi tradicijami, se učijo odprtosti za modrost, ki jo imajo druge religije. Uspešen zgled tega je evangelizacija azijskega prostora z zgodovinsko in praktično močnimi verskimi tradicijami; s to evangelizacijo krščanstvo dokazuje, da je zmožno spoštljive komunikacije s tamkajšnjimi tradicijami.

#### 4. Medreligijski in medkulturni dialog

Po eni strani imamo v današnjem času globalizacije in migracije velikanske možnosti za medkulturna srečanja in s tem priložnosti za dialog. Čas bo pokazal, v kakšno globino gredo ta srečanja in kaj puščajo za seboj. Po drugi strani pa, paradokso, ugotavljamo, da je globalizacija zmanjšala število takšnih srečanj; to imenujemo »fenomen hiperdiferenciacije« (Schreiter 2012, 57): na voljo je toliko možnosti za srečanja, da to v nekaterih ljudeh sproži strah in zato raje ostajajo v svojem domačem kotičku, v družbi z znanimi in sebi podobnimi ljudmi. To se dogaja na različnih koncih sveta. Ljudje se v ozračju strahu zapirajo v svoj krog in upajo, da se tako ne bodo »okužili« s čim od zunaj in da njihovo življenje ne bo doživelo sprememb.

V današnjem času je meja med kulturo in religijo zelo prožna. Na kulturo ne moremo gledati kot na nekaj izključno sekularnega in religije ne moremo omejiti na privatno sfero. »Kultura izraža transcenco in religija se je vrnila v javnost.« (Phan 2012, 36) Religija in kultura druga drugo vzajemno oblikujeta. Medreligijski dialog je medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je hkrati medreligijski dialog. Dialog je ključnega pomena za preživetje človeštva. Pri medreligijskem dialogu »ne gre za spreobračanje, ampak za duhovno transformacijo, ki postopno vodi v zmanjševanje svoje pomembnosti v lastni identiteti in močnejšo identifikacijo z drugimi oz. Drugim« (37).

Različni avtorji navajajo nekoliko drugačne, obenem pa zelo podobne drže, ki jih zahteva vstopanje v medreligijski dialog, kakor denimo: odprtost in globoko spoštovanje drugega, resnično pripravljenost za poslušanje, učenje in delo na sebi in prijateljstvo, ki vključuje vse. Cornille, denimo, navaja pet temeljnih drž: »ponižnost, solidarnost, angažiranost, empatičnost in gostoljubnost« (2008, 56). Te drže niso nekaj novega, saj Sveto pismo na mnogih mestih govori o tem. Nov



pa je prejemnik, to je religijski Drugi, ki ga je krščanstvo mnoga stoletja obsojalo na pekel. Očitno je, da je medreligijski dialog oblikoval nov etos, ki izhaja iz vzajemne duhovne delitve in obogatitve.

Swidler, ustanovitelj in predsednik Inštituta za dialog in od njegove ustanovitve dalje urednik časopisa za ekumenske študije, je predstavil sedem transformativnih stopenj (2014, 99–102), v katerih oseba ali skupnost v procesu zorenja, če le ni notranje zaprta, prehaja od osredotočenosti nase k odprtosti in sprejemanju vse človeške družine, vključno s tistimi, katerih religijska oziroma kulturna stališča so zelo drugačna, tuja ali nerazumljiva.

Prva stopnja je radikalno srečanje različnosti. Prvo srečanje s takšno različnostjo lahko pomeni neke vrste šok, ko se človek zave drugega in njegovega drugačnega življenjskega sloga, njegovih življenjskih nazorov in osmišljanja življenja, saj s tem zmoti svoj način interpretacije življenja. To je lahko bolj ali manj strah vzbujajoče, ker se človek sooči z različnostjo, ki presega njegove vzorce razmišljanja in čutenja. Človek se znajde v negotovosti, korak naprej se zdi tvegan.

Na drugi stopnji človek prestopi prag in vstopi v svet drugega. Sprejme izziv, da začne raziskovati in odkrivati svet drugega. Za to je potrebna odločitev, da se z iskrenim zanimanjem odpre novim navadam in razlagam novega sveta in se simbolično uči novega jezika. Ta korak zahteva, da se distancira od svojih prejšnjih navad in vzorcev zaznavanja sveta. Tako se z empatijo začne proces človekove transformacije.

Tretja stopnja je stopnja izkušnje sveta drugega. Na tej stopnji človek še vedno ohranja svoje stare poglede, vendar hkrati naredi korak naprej k drugemu. Nanj začne gledati z novimi očmi in se bolje zave še neke druge, alternativne, njemu prej neznane resničnosti. Kljub temu se v tej novi resničnosti ne počuti doma.

Na četrti stopnji se človek vrne domov, vendar z novim znanjem in z razširjeno vizijo prihodnosti. Zaveda se, da so poleg njegovih še druge poti razumevanja resničnosti. Sebe samega, svojo religijo in kulturo ter nazore reflektira na novo, se sprašuje o svoji lastni identiteti in jo preiskuje v novi luči. Pride do spoznanja, da poleg njegovega načina razmišljanja lahko legitimno obstaja še kak drug način.

Peta stopnja je stopnja kritičnega prebujenja. Po srečanju s samim seboj, s svojo versko skupnostjo ali svojo kulturo se človek ponovno vrne k drugemu in doživi globoke premike različnih pogledov svojega sveta. Zave se, da je njegovo srečanje z drugim pretreslo temelje njegovih prejšnjih življenjskih nazorov in prejšnje identitete. Človek se odpre pluralnosti drugih svetov in drugih perspektiv, to pa nepreklicno spremeni njegovo doživljanje samega sebe. Ob tem se čuti povezanega s svojo okolico in s širšo skupnostjo.

Šesta stopnja je stopnja globalnega zavedanja in pomeni novo paradigmo povezanosti z drugimi. Človek med različnimi nazori, religijami in kulturami odkrije globlji skupni temelj in se zave, da ga različnost drugih ne ogroža, ampak bogati. To zavedanje se dogaja na treh ravneh: na notranji, osebni ravni, na ravni njegove religije, tradicije in kulture in na globalni ravni. S takšno držo se odpre novim hor-

izontom medreligijskega, medkulturnega, medideološkega, meddisciplinarnega in medosebne dialoga.

Sedma stopnja je stopnja tako osebne kakor globalne transformacije, ki zajame vse pore življenja, vključno z vedenjem. To je stopnja novega moralnega zavedanja in prakse. Človek se zave, da najgloblja skrb zase nujno vključuje tudi skrb za druge. To je nov občutek občestva z Bogom, s seboj, z drugimi ljudmi in z okoljem, s tem pa je povezana tudi velika odgovornost za svoje lastno vedenje.

## 5. Sklep

Religije oblikujejo kulture in kulture oblikujejo religije. Spremembe kultur vplivajo na religije in narobe. To je posebno očitno v procesu akulturacije, ko religija prehaja iz enega kulturnega konteksta v drugega, pri tem pa se mora prilagoditi posebnostim nove kulture in se hkrati soočiti z izzivi že obstoječe tamkajšnje religije. Podobno tudi spremembe kulture destabilizirajo religije, ki živijo v njej, in kličejo po obnovljenem dialogu med religijo oziroma religijami in kulturo.

V procesu vzajemnega sooblikovanja kulture in religije in graditve medkulturnega dialoga ima medreligijski dialog ključno vlogo. Medreligijsko srečanje lahko religijo vodi v različne oblike sprememb in rasti. To lahko pomeni izostritev njene identitete in njenih meja ali pa novo razumevanje same sebe, širitev in obogatitev z novimi kulturnimi in verskimi pomeni.

Po zaslugi medreligijskega dialoga religije in s tem njihove širše kulture odkrivamo nove načine, kako biti religiozen in duhoven. Ob tem, ko institucionalna pripadnost vernikov in njihova osebna angažiranost v neki določeni verski skupnosti še dalje ostajata bistvenega pomena, se razvija tudi globoko zavedanje na nadkulturni in na nadreligijski ravni, ki presega priznavanje in vrednotenje zgolj svoje lastne tradicije. Govorimo o globalni duhovni povezanosti in možnosti – če ne celo potrebi – za globalno duhovnost ali tako imenovano medduhovnost, ki skozi mistično iskanje zaobsega celotno človeško družino.

Poseben izziv za kristjane je, poglobiti trinitarično teologijo in iz te izhajajoče krščansko poslanstvo. Biti danes kristjan, vernik nujno pomeni, biti odprt za medreligijski dialog. Ker pa je medreligijski dialog tudi medkulturni dialog, je pomembno, da kristjani ne samo kritično, ampak tudi načrtno iščemo in ovrednotimo pozitivne vidike kultur, v katerih živimo in ki nas preoblikujejo.

## Reference

- Arbuckle, Gerald.** 2010. *Culture, Interculturation and Theologians: A Postmodern Critique*. Collegeville, MN: Liturgical.
- Cornille, Catherine.** 2008. *The Impossibility of Interreligious Dialogue*. New York: Crossroad.
- Frančiček.** 2016. Pope Francis on Interreligious Dialogue. Dimmid: Dialogue Interreligieux Monastique / Monastic Interreligious Dialogue. [Http://www.dimmid.org/index](http://www.dimmid.org/index).
- Bevans, Stephen.** 2013. *Models of Contextual Theology: Faith and Culture*. Maryknoll, NY: Orbis.

asp?Type=B\_BASIC&SEC=%7BB56CE535-6DC7-41DA-AA53-AF4C926E2CA5%7D (pridobljeno 18. 6. 2017).

- Lumbard, Joseph.** 2009. Discernment, Dialogue, and the Word of God. V: *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*, 143–154. Ur. Catherine Cornille. Eugene, OR: Wipf&Stock.
- Niebuhr, Richard H.** 2001. *Christ and Culture*. New York: Harper&Row.
- Phan, Peter.** 2012. The Mutual Shaping of Cultures and Religions through Interreligious Dialogue. V: *Interreligious Dialogue and Cultural Change*, 13–39. Ur. Catherine Cornille. Eugene, OR: Cascade Books.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Izzivi krščanske duhovnosti danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:7–17.
- Schreiter, Robert.** 2012. Forest, Food and Fighting. V: Catherine Cornille, ur. *Interreligious Dialogue and Cultural Change*, 40–58. Eugene, OR: Cascade Books.
- Storey, John.** 2015. *Cultural Theory and Popular Culture: an Introduction*. Oxford: Routledge.
- Swidler, Leonard.** 2014. *Dialogue for Interreligious Understanding: Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tanner, Kathren.** 1997. *Theories of Culture*. Minneapolis: Fortress Press.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,311—324  
 UDK: 272-9(497.4)“19”:342.7  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Urška Lampret in Peter Rožič*

## **Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo**

*Povzetek:* Kako je in naj bi katoliška Cerkev na Slovenskem ravnala glede obrambe človekovega življenja in dostojanstva med komunistično revolucijo? Revolucija Cerkve kot edine vidnejše javne institucije ni obvladovala, je pa vzpostavila načela, ki so Cerkev prisilila v tu in tam etično sporne rešitve. Medtem ko stroka ostaja neenotna glede narave medsebojnega vpliva Cerkve in revolucije, članek za razumevanje ideološkega nasprotovanja med Cerkvijo in revolucijo najprej kontekstualizira odnos Vatikana do komunistične revolucije. Obenem preuči teološke in zgodovinske študije o komunistični revoluciji in analizira vlogo krščanskega nauka pri dolžnosti Cerkve glede obrambe življenja. Študija ugotovi, da je bila Cerkev na Slovenskem postavljena v obrambno držo, in če ne bi varovala človekovih pravic, bi samo sebe razumela, kakor da zanemarja svoje poslanstvo bolj, kakor ga je z uporabo nekaterih drž in postopkov, analiziranih v članku. Med revolucijo je Cerkev to etično dolžnost izpolnjevala ne le zaradi svojih verskih nazorov, temveč tudi zaradi poudarjanja pomembnosti krščanske drže do upora.

*Ključne besede:* revolucija, katoliška Cerkev, komunizem, obramba, človekovo dostojanstvo, Slovenija

*Abstract:* **Defender of Life: Church and Human Rights during the Communist Revolution**

How the Catholic Church on Slovenian territory acted or was supposed to act in order to protect human life and dignity during the Communist Revolution? The Communist Revolution failed to gain control over the institution of the Catholic Church. On the other hand, the revolution managed to establish some principles that forced the Church into some ethically controversial positions. While theologians do not agree on the nature of the relationship between the Church and the Revolution, this article contextualizes the attitude of the Vatican towards the Communist Revolution in order to understand the ideologic divergence between the two. The article also presents theological and historical research on the Communist Revolution and analyzes the role of the Christian teaching of the Church's duty to defend human life. The study shows that the Church on Slovenian territory was put in a defensive position and had it not protected human rights during the Communist Revolution, it would have

offended its own mission to a greater extent than it did using the inappropriate methods and attitudes analyzed in this article. During the Revolution the Church implemented its duty of protection of human rights not only for religious reasons, but also because of the importance of Christian attitude towards anti-communist resistance.

*Key words:* Revolution, Catholic Church, Communism, defense, human dignity, Slovenia

## 1. Uvod

---

Komunistična revolucija na Slovenskem pomeni mejnik odnosa med rimskokatoliško Cerkvijo in državo. Trenja med obema institucijama so obstajala že pred drugo svetovno vojno, med revolucijo oziroma v komunizmu po drugi svetovni vojni pa je državne strukture obvladoval »revolucionarni tabor«, ki pomeni enega od primarnih povodov za družbenopolitični razkol. Ne glede na to, da so bila glede odnosa med državo in Cerkvijo mnenja deljena tudi v »katoliškem taboru« (Juhant 2009), je Cerkev med komunizmom ostala edina vplivnejša javna institucija, ki je komunizem ni prevzel. Zato je vprašanje, kako je in naj bi katoliška Cerkev ravnala med komunistično revolucijo, pomembno ne samo iz zgodovinskega pogleda, temveč tudi iz teološko-filozofskega. Medtem ko stroka ostaja neenotna glede narave vpliva Cerkve na revolucijo in čeprav Cerkve revolucija ni obvladala, je revolucija vzpostavila načela, ki so Cerkev glede odnosa do države prisilila v tu in tam sporne etične rešitve.

Študija ugotavlja, da nezmožnost obvladovanja Cerkve kot družbene institucije izvira tako iz ideologije komunizma kakor iz doktrine krščanstva. Drugotni vzrok je praktični odnos med komunizmom, ki je državo »ugrabil«, in krščanstvom katoliške Cerkve med samo revolucijo. Komunizem namreč »z revolucionarno ostjo dopušča malo možnosti za alternativo«. (Juhant 1995, 24) V tem oziru je bila Cerkev med revolucijo postavljena v izrazito obrambno držo. Zato je v možnosti obrambe človekovih pravic videla eno od ključnih poti. Cerkev je postala svojevrstna braniteljica življenja. Krščanski nauk namreč nalaga Cerkvi dolžnost obrambe človeka in njegovega dostojanstva. Ta dolžnost izhaja iz religioznih načel in iz človeške soodvisnosti. (Kovačič Peršin 2014, 153)

Prvi argument te študije o dolžnosti obrambe in upora temelji na ideološki legitimaciji obrambe človeškega življenja nasproti komunistični revoluciji. Drugi argument pomeni zgodovinski problem komunistične revolucije kot zločina proti človeštvu, saj za dosego cilja upraviči uporabo človeškega življenja kot sredstva. Tretji argument se opira na analizo različnih možnih in udejanjenih načinov proti-obrambe Cerkve. Kot protiargument študija obravnava ločenost Cerkve in države ter v posameznih primerih neprimerno in krščansko nesprejemljivo delovanje nekaterih vplivnejših katoličanov.

## 2. Ideološka legitimacija obrambe nasproti komunistični revoluciji

Prvi argument o dolžnosti upora Cerkve proti revoluciji temelji na ideološkem razlikovanju.<sup>1</sup> Za jasnejše razumevanje stališča krščanstva do komunizma in narobe je potrebno metodično razlikovanje glede na krščanski nauk in glede na komunistično ideologijo. V tem poglavju bomo ob ideološki in dogmatični opredelitvi človeka in skupnosti strnjeno pokazali na bistvene podobnosti in različnosti med samim krščanstvom in komunizmom. V tem oziru je potrebna analiza obeh stališč do odnosa med osebo in skupnostjo.

Cerkev obsodi komunizem v okrožnicah Pija IX. *Qui Pluribus* (1846) in Pija XI. *Divini Redemptoris* (1937). Pij XI. v okrožnici *Divini redemptoris* komunizem obsodi, ker »je komunizem globoko sprevržen« (58), ne zaradi zgodovinskih okoliščin ali podlosti posameznikov, ampak ker sta krutost in nasilje naravna posledica sistema (21). Druga pomembna značilnost komunizma, ki jo papež Pij XI. obsodi, je brezbožnost komunizma.

»Prvič v zgodovini smo priča preišljeno hotenemu in skrbno pripravljene mu boju človeka proti vsemu, kar je božjega. Komunizem je po svojem bistvu brezbožen in smatra vero kot opij za ljudstvo, saj verski principi, ki govorijo o življenju onkraj groba, proletarca odvrtaajo od občudovanja tuzemskega sovjetskega raja.« (22)

Tretji vidik komunizma, ki je v nasprotju s krščanstvom, pa je etika komunizma. Komunizem človeka oropa njegove svobode in moralnih načel, vzame človeški osebi dostojanstvo in moralne zadržke proti širjenju zla. (9–10) Komunizem naj bi bil po Marxu edina možna rešitev socialnega vprašanja tedanjega časa. Po drugi strani pa leta 1891 v okrožnici *Rerum Novarum* papež Leon XIII., predhodnik Pija XI., predloži smernice za rešitev socialnega vprašanja. Kot rešitve ne navede revolucionarnega preobrata, temveč ponudi več drugih možnosti, vključno s konkretnimi navodili, v katerih predlaga vzpostavitev zakonov, ki bi branili delavske pravice (zlasti v paragrafu 29). Navodila, ki bi preuredila socialno problematiko, spregledajo komunizem, ki rešitev vidi zgolj v revoluciji. Okrožnica *Rerum Novarum* pokaže, da se je Cerkev še pred nastopom revolucije zavedala socialne problematike, ki je deloma tudi vodila v revolucijo.

Pomemben vidik okrožnic je njihova obvezujočnost za katoličane (Ušeničnik 1940, 11). Okrožnice, ki zadevajo socialno vprašanje, so torej obvezovale delovne kristjanov v času vojn in revolucije. Toda javnomnenjska raziskava iz leta 1969 nakazuje, da omenjene okrožnice za slovenske katoličane niso *a priori* obvezujo-

<sup>1</sup> Kakor natančno pojasnjuje Jeffrey Goodwin (2001, 3–35), se revolucija izraža na več načinov. Že Aristotel jo v petem poglavju *Politike* pojmuje na dva načina in v tej študiji je izraz uporabljen v smislu prvega tipa. Revolucija pomeni popoln preobrat na družbenopolitični ravni življenja v kratkem času in zato tudi zahteva upor (prvi tip). Če upornikov in nasprotnikov revolucije ne bi bilo, bi bila to zgolj revolucija kot sprememba političnega režima in družbenega življenja (drugi tip).

če.<sup>2</sup> Katoličani naj bi bili svobodni v sprejemanju ali nesprejemanju stališč cerkvenega učiteljstva (Toš 1969; Roter 1976). A kljub temu da je bila raziskava narejena po revoluciji, lahko rezultat prilagodimo razmeram iz časa revolucije. Kratek pregled cerkvene doktrine omogoča razumevanje odziva Cerkve na dejstvo komunistične revolucije v Sloveniji.

Komunizem za temelj novonastale družbene ureditve postavlja popolnoma svobodnega človeka, ki je osnovna celica idealne skupnosti, vendar pot do popolne uveljavitve sistema temelji na revoluciji. Greffthen v svoji knjigi *Komunizem in krščanstvo* trdi, da človek, ki sprejme Kristusa, *a priori* zavrne komunizem kot ideologijo in način življenja (1952, 16). Podobno kakor Greffthen odnos med komunizmom in krščanstvom opisuje tudi okrožnica papeža Pija XI. *Divini Redemptoris*, ki trdi, da je »komunizem nekaj bistveno slabega, zato v nobeni stvari ne bo z njim sodeloval, komur je mar krščanska kultura«. Takšno pojmovanje odnosa krščanstva do komunizma zavrača vsakršno sodelovanje s komunisti. Besançon glede odnosa med komunizmom in krščanstvom piše, da je

»komunizem imel dobre argumente, s katerimi je krščanstvo obsodil, da je opij za ljudstvo, namišljeno bežanje, nemočna tolažba pred stanjem krivice, za katero je bila krščanska vera sama po sebi odgovorna. /... / Če si postal komunist, si dobil občutek, da se je končno začela uresničevati zapoved ljubezni, pri čemer je bil razum lahko miren, saj je slonel na znanstveni osnovi.« (2014, 95–96)

Komunizem po eni strani vsebuje elemente splošnih vrednot krščanstva, kakor so poudarek na skupnosti uresničitvi bratske ljubezni ter enakost in enakovrednost. Po drugi strani pa se komunizem s specifično interpretacijo teh vrednot od krščanstva bistveno razlikuje. (Greffthen 1952, 8–10; Bennet 1948, 49–53) Ključna razlika med krščansko skupnostjo in komunistično je pogled na osebo in na razmerje do nje. Pri obeh pripadnik skupnosti prodaja/razda in deli premoženje. Vprašanje pa nastopi glede vzroka, vzgiba in namena takšnega ravnanja. Vzgeb naj bi v krščanstvu in krščanski skupnosti temeljil na notranji osebni ljubezni do Boga in do bližnjega, medtem ko v (praktičnem) komunizmu skupnost temelji na marksističnih zakonih in vzgibih od zunaj. Krščanstvo se udejanja v skupnosti, vendar ne pod prisilo in nikoli z razosebljenjem, temveč s samostojno odločitvijo in spoznanjem, ki ni odvisno od sprejetja v skupnost. V idealistični komunistični skupnosti naj bi človek resda deloval v prid skupnosti iz svojih lastnih vzgibov in osebne svobode. (Marx 1848) Toda komunizem kot temelj skupnosti ne predpostavlja zgolj posameznikov, ki naj bi jih združeval sistem, ampak tudi močno in tu in tam nasilno zunanjo prisilo sistema. Skupnost oziroma sistem v tem primeru temelji na lastno-

<sup>2</sup> Slovenska javnomnenjska raziskava leta 1969 je vsebovala vprašanje: »Gotovo vam je znano, da Cerkev objavlja različna stališča o verskih, moralnih in družbenih vprašanjih našega časa (papeške enciklike, pastirska pisma škofov, razlaga nauka v pridigah in pri spovedi). Kakšen je vaš odnos do teh Cerkvenih stališč?« 264 vprašanih je prepričanih, da so cerkvena stališča za kristjana obvezujoča v vseh vprašanjih, medtem ko jih 882 meni, da so za verne cerkvena stališča zgolj priporočila za delovanje ali pa so obvezujoča stališča o moralnih in družbenih vprašanjih ali verskih resnicah. (Toš 1969)

stih posameznika in ne na odnosnosti. V krščanstvu pa skupnost sestavljajo osebe, ki so definirane z odnosom do sočloveka. »Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od vsega delili vsem, kolikor je kdo potreboval.« (Apd 2,44–45) Za uveljavitev sistema, kakor ugotavlja Girard, je bilo v komunizmu treba žrtvovati posameznika, skupino ljudi, kajti drugače vzpostavitev novega političnega in družbeno ekonomskega sistema ni mogoča (2006). Komunizem in z njim povezana revolucija sta v nasprotnikih režima videla oviro, ki jo je bilo treba odstraniti. Posameznike je na podlagi obljub o lagodnem življenju in o osvobojeni deželi in z ustrahovanjem prepričevala, naj se pridružijo revolucionarnemu gibanju. (Griesser - Pečar 2005; Stanovnik 2009) Komunizem za svojo utemeljitev predpostavlja revolucijo, ki temelji na izničenju človeka in človekovega dostojanstva. Pot, ki bi komunizem privedla do popolne skupnosti in v kateri bi vsak posameznik deloval svobodno in za dobro skupnosti, je za krščanstvo nesprejemljiva. (Petkovšek 2015, 242; 2016, 216)

Poleg razloga, ki temelji na ideološki opredelitvi, je razlog za problematiko v odnosu tudi v praktični vlogi Cerkve v tedanji družbi. Cerkev kot pomemben dejavnik v življenju posameznika in bistven tvornik družbenega življenja tistega časa je bila, poleg politične strukture, predmet revolucionarnega gibanja. Med vojno in obenem med revolucijo etična načela skušajo biti na novo vzpostavljena, v skladu z ideologijo revolucionarnega sistema. Obstoječa etična načela so zanikana. Do drugega vatikanskega koncila je torej tudi med komunistično revolucijo na Slovenskem imela Cerkev pomembno vlogo pri udejstvovanju v politiki. Duhovniki so, na primer, na podeželju pogosto pomenili glavni vir informacij. Pomenili so moralno avtoriteto. Komunizem s svojo težnjo po obvladovanju in posredovanju resnice ni mogel dopustiti delovanja duhovnikov. Tako je s svojimi gesli in idejo prodiral v človeški čut za pravičnost. Zaradi edinstvenega krščanskega nauka o pravičnosti in ljubezni do bližnjega je komunistična revolucija v Cerkvi videla potencialno in dejansko nevarnost. V Girardovem pomenu besede ima Cerkev kot »grešni kozel« za komuniste »fantastično moč« (2006). Grešnemu kozlu je naložena krivda in z žrtvovanjem tega kozla je obnovljen družbeni red. Kakor ugotavlja Griesser - Pečarjeva, je bil

»prvotni načrt komunistične revolucije Cerkev zatreti, podobno kakor je zatrla politično opozicijo, vendar je kmalu morala spoznati, da ima Cerkev premočno podporo v prebivalstvu. Poleg tega je njena struktura mednarodna. /... / Zato so skušali njene predstavnike moralno onemogočiti.« (Griesser - Pečar 2005, 295)

Z moralno degradacijo predstavnikov Cerkve naj bi komunistična oblast omogočila in povzročila nezaupanje v samo institucijo, s tem pa bi Cerkev izgubila svoje vernike, ki so takrat pomenili večino slovenskega naroda. Obenem so Cerkev označili za sodelavko okupatorja; s tem je postala lahka in opravičljiva tarča in žrtev tako imenovanih borcev za svobodo naroda. (Lampret 2016)

Na podlagi opisanega ideološkega razlikovanja in problematičnega odnosa, ki izhaja iz faktičnih razlogov, lahko razberemo tako zavestni kakor nezavedni sovra-



žni odnos komunizma do Cerkve in narobe. Teza naše študije je, da je revolucija v Sloveniji zahtevala upornike, drugače bi govorili zgolj o uveljavitvi novega družbenopolitičnega sistema (Goodwin 2001, 3–9). Če bi se Cerkev podredila revoluciji in ji pustila, da jo upravlja, bi revolucija potrebovala drugo družbeno skupino (Vode 2004). Komunistična revolucija je bila v svojem bistvu kršitev človekovih pravic, pravice do življenja in do svobode. Za uspeh je žrtvovala posameznike in družbene skupine, ki bi revolucijo ogrozili.

### **3. Komunistična revolucija kot zločin proti človeštvu**

V tem poglavju se ustavimo ob zgodovinskih in teoloških dognanjih, ki opisujejo komunistično revolucijo, še posebno na Slovenskem. Komunistična revolucija za doseg cilja, torej uveljavitve komunizma kot družbenopolitičnega in kulturnega sistema, dovoljuje skoraj vsa sredstva, vključno z ustrahovanjem in z žrtvovanjem človeškega življenja (Besançon 2014, 51). Revolucija kot temelj komunizma negira človekovo pravico do življenja v luči zelenega revolucionarnega cilja. Morebitna predaja nasprotnikov v komunistični revoluciji ni bila mogoča, razen za ceno izgube osebne in skupnostne integritete. Če bi predaja brez drastičnih posledic obstajala, bi nasprotnik postala kaka druga družbena skupina. (Marx 1848) Drugače od komunistične revolucije krščanstvo pojmuje človeško življenje kot nedotakljivo. Življenje je človeku podarjeno. Človek ne sme odvzeti življenja drugega človeka ali mu kako drugače kratiti osebno svobodo. (Grefthen 1952) Svoboda enega človeka je omejena s svobodo drugega. Komunizem se resda v ideološki zasnovi opira na zlato pravilo, ki naj bi se v polnosti udejanjilo in uresničilo v porolucionarni in globalni skupnosti. V takšni idealni skupnosti naj bi se zapoved ljubezni v polnosti udejanjila. Opisana obljuba čiste in popolne ljubezni je zato mamljiva, tudi za kristjane. Vendar je pot, ki bi privedla do takšne skupnosti, v popolnem neskladju s krščanstvom. (Besançon 2014, 35–36)

Polno udejanjanje ljubezni v krščanskem pomenu predpostavlja brezpogojnost, samo darovanje in nesebičnost. Ljubezen v takšnem pomenu presega meje mogočega. Zlato pravilo oziroma zakon recipročnosti se v različnih oblikah drugače najde v vsaki kulturi. Samo zlato pravilo ni zgolj religijske narave, temveč ima v prvi vrsti preživetveni namen. Če bi človek zapadel v krog maščevanja, bi to lahko privedlo do izumrtja človeškega rodu. V tem smislu so kristjani dolžni spoštovati zapovedi, ki jih imajo kot kristjani (verska etika), in obenem spoštovati državne zakone. Potemtakem kristjani delujejo v skladu z normativi krščanskega delovanja v političnih in gospodarskih okvirih neke določene države. Krščanstvo poleg prepovedi maščevanja pozna tudi zapoved ljubezni do Boga, do bližnjega, do sebe in do nasprotnika oziroma sovražnika. Koliko se je omenjena zapoved uresničila v zgodovinskem dogajanju revolucije, bomo povedali pozneje.

Pravica do življenja vsebuje pravico do svobode, svobodnega odločanja, mišljenja in do verovanja. Svoboda kot temeljna pravica človeka definira z dostojanstvom. »Bistvo osebe in njenega dostojanstva je njena moralna drža, ki predpo-

stavlja svobodo, izvor svobode pa je v umskosti.« (Petkovšek 2016, 171) Kakor trdi Bonaventura, je temelj osebe dostojanstvo, ki človeka loči od drugih individuuumov. Krščanstvo temelji na odnosu, ki predpostavlja svobodno in osebno odločanje. Komunizem, kakršen se je izvajal med revolucijo na Slovenskem, pa je v praksi zavestno kršil človekovo pravico do svobodnega odločanja, mišljenja in veroizpovedi. Čeprav je bila svoboda veroizpovedi ustavna pravica (Jugoslovan 1931), so bili med drugo svetovno vojno ukinjeni vsi cerkveni prazniki. Navzočnost pri cerkvenih obredih je bila nesprejemljiva za pedagoške delavce in za druge uslužbence javnega sektorja. Skrivanje po zakristijah med obredi je postalo stalnica. Samo versko udejstvovanje pa je bilo kaznovano z odvzemom bonitet in z ustrahovanjem. (Stanovnik 2009) Iz teh in drugih revolucionarnih prijemov lahko sklepamo, da je bila kršena človekova pravica do svobodne veroizpovedi.<sup>3</sup>

Pri zagotavljanju spoštovanja človekovih pravic ima primarno odgovornost država oziroma njene institucije (Hubert in Weiss 2001). Ker so vladne institucije in nevladne organizacije med revolucijo obvladovali revolucionarji, je bila Cerkev ena od redkih institucij, ki se je lahko postavila – in morebiti edina, ki se je čutila hkrati sposobno in dolžno postaviti se – na stran človeka in človekovih pravic. Sekundarna odgovornost pri obrambi človekovih pravic je resda na posameznikih. Verniku zemeljsko življenje ne pomeni toliko, da ga ne bi žrtvoval zaradi svojega lastnega prepričanja. Če bi bila takrat večina kristjanov pripravljena žrtvovati svoje življenje, bi (morda tudi je) religija in s tem krščanstvo slavila moralno zmago nad komunistično revolucijo. Vendar so tako verni kakor neverni (moški) bili v času druge svetovne vojne pogosto postavljeni pred dejstvo izključujoče izbire med vključitvijo v »deželno samoobrambno enoto« (slovensko domobranstvo), v obvezno delovno službo (*Aufbaudienst*), v nemško vojsko (*Wehrmacht*), v Waffen SS, v organizacijo TODT ali novo italijansko vojsko. Vojaška služba je bila namreč obvezna, mesto služenja pa si je posameznik izbiral sam. (Griesser - Pečar 2007, 295) Alternativa predvidenim tipom vojaškega služenja so bili slovenski partizani kot oblika vojske (ali paravojske) v ilegali. Slovenci so se med drugo svetovno vojno borili proti okupatorju, mnogi pa tudi proti komunistični revoluciji, ki je sprožila državljansko vojno. (Granda 2008, 211) Nekateri so se partizanskim enotam priključili zaradi njene alternativnosti okupatorjevi vojski. Drugi so se partizanskim enotam priključili zaradi cilja, ki so ga označevali kot narodnoosvobodilna borba, spet drugi pa zaradi ideološke usmeritve.

Pri tem gre opozoriti na razlikovanje med po eni strani ideologijo in teorijo ter po drugi strani dejanskim uveljavljanjem komunizma v praksi. Ideologija se je v marsičem razlikovala od dejanskega udejanjanja komunizma v praksi. Bennett pravi, da »težnja revolucionarjev, ki želijo vključiti v sistem posameznike ne glede na njihov interes, spremeni v sovražnike in nasprotnike sistema vse, ki bi lahko ogrozili njihovo moč, vključno z nekaterimi bolj idealističnimi pripadniki sistemak«

<sup>3</sup> Pri tem smo vzeli v obzir zgolj navzočnost posameznih vernikov pri verskih obredih in ne duhovnikov in drugih cerkvenih dostojanstvenikov. O njih in o njihovih (prirejenih) procesih piše Tamara Griesser - Pečar v knjigi *Cerkev na zatožni klopi* (2005). Primeri, kakor jih opisuje Griesser - Pečarjeva, pričajo o zanikanju človekove pravice do svobode, do izbire. Svoboda je tista tvarina, ki človeka povzdiguje nad druga bitja.

(1948, 123). Obenem ne gre zanemariti niti razlikovanja med krščanskim naukom in krščanskim delovanjem. Tudi če nauk Cerkve temelji na načelih, ki ohranjajo človekove pravice in človekovo dostojanstvo naproti komunistični ideologiji, je bilo praktično delovanje Cerkve in kristjanov nemalokrat v samem nasprotju z naukom.

Evropski parlament je z resolucijo Evropskega parlamenta z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu (ki v Sloveniji še ni sprejeta) obsodil komunistične revolucije kot zločin proti človeštvu in človekovemu dostojanstvu. Pri tem ni bistvena delitev na ene in druge, na rablje in žrtve, temveč spoznanje praktičnega komunizma kot zmote, ki je prizadela človeštvo. Za komunistično revolucijo na Slovenskem Jože Pučnik predlaga znanstveno-strokovno oceno komunističnega obdobja. Te ocene sama politika ne more predložiti, možno in potrebno pa je sodelovanje vseh sfer političnega in družbenega življenja. (1993, 136) Na podlagi takšnega argumenta je možno sklepati, da težava ni zgolj v odnosu krščanstva in komunizma, ampak v vseh odnosih, ki so se oblikovali med revolucijo. Na podlagi ocene, ki bi povzela resnico in utrdila narodni spomin, bi ponotranjili narodno identiteto. S tem bi dobili zakonsko ureditev, ki bi obravnavala vojne in moralne krivice iz časa komunističnega režima.

#### **4. Dolžnost do upora proti revoluciji in načini obrambe**

Po razmisleku o upravičenosti obrambe človekovega življenja nasproti revoluciji na podlagi ideološkega razhajanja se postavlja vprašanje o dejanskem odzivu kristjanov in Cerkve. Kako so se na dejstvo revolucije odzvali kristjani na raznih stopnjah cerkvene hierarhije? Kateri povodi so botrovali posameznikovim odločitvam? Problem, ki je še danes srž nesoglasij, sta upravičenost uporabe tu in tam spornih sredstev za doseg nekega cilja in domnevno nesodelovanje Cerkve pri uporu proti okupatorju.

Bennet ponuja pomemben argument, ki kristjanom in drugim dovoljuje obrambno držo: »V kolikor človek ne prepreči zla, je soodgovoren za to zlo. V kolikor se trudi preprečiti to zlo, mora pri svoji odločitvi in metodi obrambe sprejeti neke kompromise.« (1948, 61) Podobno bi lahko sklepali glede delovanja Cerkve na Slovenskem med komunistično revolucijo, ko je bila Cerkev postavljena v obrambno držo. Vendar tudi če ne bi bila postavljena v obrambno držo, bi se morala upreti komunistični revoluciji. Revolucija je za uresničenje svojih ciljev kot sredstvo izbrala tudi človeško življenje (npr. Lojze Grozde, Lambert Ehrlich in mnogi drugi). Če izhajamo iz Bennetove trditve, da je vsaka obramba med komunistično revolucijo boljša kakor neobramba, potem so imeli nekateri za legitimno tudi uporabo etično neprimernih sredstev. Griesser - Pečarjeva in Šturm podrobno poročata, da se med revolucijo mnogi posamezniki niso mogli zanesti na legalno obrambo. Stranke sodnih postopkov zaradi – na primer – prirejenosti in fiktivnih obtožnic niso imele možnosti zagovora in obrambe (Griesser - Pečar 2005; Šturm 2015). Kot zgled vzemimo moralno degradacijo duhovnikov na podlagi lažnih obtožnic, ki je bila za mnoge hujša kazen kakor smrt. Ko pa legalna obramba ni več

mogoča, ostane samonikla obramba lastnine in samoobramba. Na podlagi tega vidika bomo sedaj preučili različne tipe obrambe, ki so jih kristjani uporabili med revolucijo.

#### 4.1 Krščanska drža

Prvi način obrambe je bila trdnost v osebnem prepričanju in v krščanski drži. *Divini Redemptoris* naroča kristjanom, naj se uprejo komunizmu najprej s svojo krščansko držo (1937, 4–5; 55). Podobno ta način upora in obrambe opiše škof Rožman (1936). Odnos katoličanov in kristjanov do nasprotnikov, tudi sovražnikov, naj bi temeljil na zapovedi ljubezni. Smisel krščanske religije je darovanje sebe za drugega, za nemočnega, da bi živel. (Petkovšek 2011, 12) Trdnost v veri in v svojem lastnem prepričanju je zato prva in obenem najzahtevnejša obramba in drža kristjana. Katoliška akcija, na primer, ki je med vojno delovala na območju italijanske okupacije, je svoje delovanje usmerila v vzgojo krščanskih vrednot pri mladih. Krščanska drža je bila opazna tudi pri več posameznikih in družinah, ki so vojakom – tako domačim revolucionarnim in protirevolucionarnim kakor tudi okupatorjem – pomagali preživeti bodisi z zdravniško oskrbo bodisi z živežem ali zatočiščem. Mnogi kristjani, tudi kleriki, so postali žrtve komunistične revolucije prav zaradi svoje krščanske drže. Ob tej obrambi velja posebej izpostaviti kriterij izkušnje. Kljub na videz preprostem navodilu je bila za človeka izkušnja, da bi vselej deloval v skladu s krščansko držo, večkrat nepredstavljiva in morda tudi svetniška. Bistvo krščanske obrambe bi torej morala biti vera v Boga in v božjo pravičnost. Idealna obramba v krščanskem smislu bi zato bila obrambna drža kot takšna. Vendar razum in izkušnja (ustrahovanje, boj za svoje lastno življenje in za življenje bližnjih) velevata drugače, to je: dejanje. Še več, primarni odziv na revolucijo ni nujno temeljil na verskem prepričanju ali navodilih Cerkve, temveč je pogosto izhajal iz dejanj, temelječih na preživetvenem nagonu. (Mlakar 2005, 23; Dolinar 2005, 61)

#### 4.2 Fizična obramba in sodelovanje z okupatorjem

Drugi način upora je fizična obramba. Ljudje niso mogli ali želeli dopustiti terorja, ki so ga revolucionarji izvajali nad njihovimi družinami, nad sovaščani ali someščani. Likvidacije namreč niso sprejemljive v nobenem primeru, kljub domnevnemu, morebitnemu ali celo dejanskem sodelovanju z okupatorjem. (Baraga 1991) Zato je fizična obramba ena od logičnih možnosti upora proti revoluciji. Kristjanu resda kljub obrambi za doseg cilja niso dovoljena vsa sredstva. A v nekaterih primerih so se kristjani in tudi nekristjani uprli revolucionarjem s samoobrambo, z obrambo lastnine, nemalokrat pa tudi z uporom in z napadom. (Lešnik in Tomc 1995, 173–176) Pri tem je pomembno navesti, da protipartizanskih enot ni organiziral kler ali Cerkev niti nista bila iz njih *a priori* izključena. Škof Rožman je, na primer, blagoslovil in daroval mašo za domobrance, s tem pa naj bi podprl njihovo delovanje. (Griesser - Pečar in Dolinar 1996; Mikuž 1973, 291; Lešnik in Tomc 1995, 171) Pomemben vidik fizičnega upora v vrstah domobrantskih vojaških enot pomeni tudi Slovenska katoliška akcija. Zaradi izbire med obveznimi vojaškimi služenji so se člani Slovenske katoliške akcije odločili za slovensko domobrantsko vojsko. (Pacek 2012, 232)

Sporen vidik fizičnega upora je sodelovanje upornikov z okupatorjem (Lešnik in Tomc 1995, 166). Okupator kot pravno legitimni nadzornik osvojenega območja je imel moč in željo po zaveznikih na okupiranem območju (Možina 1991). Kolaboracijo lahko tipološko razdelimo na tri tipe: izsiljena, prostovoljna, uporabljena v blaginjo okupiranemu prebivalstvu, in prostovoljna, uporabljena v skladu s cilji okupatorja. V zadnjem primeru je kolaboracija negativen pojem. Kolaboracijo v drugem pomenu besede, torej prostovoljno in uporabljeno v blaginjo naroda, pa zaznamo pri Ehrlichu. (Juhant 2009) Pri tem ne gre za »izdajstvo naroda«, temveč za posredovanje pri okupatorju za blaginjo naroda in državljanov. Včasih so zaradi osebne nemoči in zaradi terorja, ki so ga uporniki izkusili na svoji lastni koži (tudi kristjani), posegali po neprimernih metodah. (Stanovnik 2009) V teh primerih je bila kolaboracija mnogo bolj sporna. Kot primer navedimo posredovanje poimenškega spiska komunističnih revolucionarjev in vodilnih v odboru boja proti okupatorju zavojevalcu (okupatorju) zaradi deportacije ali likvidacije.

### 4.3 Sodelovanje s komunisti v OF

Tretji vidik odnosa med komunizmom in krščanstvom je sodelovanje kristjanov v Osvobodilni fronti (Repe 2008, 37). Komunistična revolucija bi imela manjše možnosti za uspeh, če vanjo ne bi bili vključeni katoličani, ki so se borili za svojo domovino. Namen sodelovanja katoličanov s partizani (večinoma) ni temeljil na ideologiji, temveč na boju proti okupatorju. Katoličani niso branili zgolj svojega prepričanja, ampak tudi svojo državo. Namesto da bi jih vpoklicali v okupatorjevo vojsko, je marsikdo vstopil v domačo vojsko oziroma paravojsko (v partizanske enote), čeprav je paravojska delovala pod komunistično oblastjo, ne samo da bi obvarovali domovino, ampak tudi zaradi revolucionarnega prevzema oblasti. Za kristjane je bil to boj proti okupatorju, za vodilne komunistične revolucionarje pa boj proti okupatorju in proti nasprotnikom režima. Eden od vidikov sodelovanja kristjanov s komunisti je temeljil tudi na koristih, ki bi jih bili deležni duhovniki za svojo službo, za vernike in za svojo lastno blaginjo. (Griesser - Pečar in Dolinar 1996)

### 4.4 Kulturni, medijski in politični upor proti komunizmu

Naslednji tip obrambe je osredotočenje tako na cerkveno kulturno in medijsko delovanje kakor tudi na bolj ozko gledano protikomunistično propagando. Duhovniki so bili med revolucijo eden od glavnih virov informacij na podeželju, saj so delovali kot učitelji, kot spovedniki in kot duhovniki; pomembno in specifično vlogo v protikomunistični propagandi pa so imele tudi pridige. Ljudje so se k duhovnikom zatekali po nasvet in se jim zaupali. Kot moralna avtoriteta so imeli veliko moč nad mišljenjem ljudi. Na drugi strani je bila cenzura v šolah in po knjižnicah, ki je privedla do usmerjenega izobraževanja v korist revolucionarni ideologiji.

»Revolucija ima sprva obliko propagandne vojne, pri čemer prednjači revolucionarna stran z obtožbami in etiketami o kolaboraciji, o izdajalski protinarodni gospodi in navsezadnje o beli gardi, kar ob drugih elementih kaže na stopnjujoče se ideološko razredno nasprotje.« (Mlakar 2005, 22)

Revolucionarna komunistična literatura in propaganda sta zahtevali medijski odgovor Cerkev in njenih pripadnikov (pridige, govori, pisma, Škofijski list, Slovenski Primorec, Slovenski (Štajerski) gospodar, Slovenec). S tem pa je bila ta literatura poleg domobranske alternativa komunistični propagandi. Propaganda in mediji imajo pomemben vpliv na odločitve posameznikov, pa naj prikazujejo resnico ali neresnico. Namen revolucije je, pokazati na upravičenost, ob tem pa mora biti zakrito dejansko stanje, in s propagando zavesti ljudi. (Cavanagh 2012) Cerkev se je torej čutila dolžno, da razkrije namen revolucionarjev in resnico, ki jo je propaganda zakrivala. Kljub poizkusom moralne degradacije mnogih katoliških duhovnikov pa je Cerkev ohranila moralno integriteto. (Stres 1998, 9–11)

#### 4.5 Ločenost Cerkev in države kot protiargument upora proti revoluciji

Protiargument uporu kot dolžnosti obrambe Cerkev in kristjanov nasproti revoluciji temelji na ločenosti Cerkev in države. Zakaj bi se Cerkev kakorkoli vmešavala v revolucijo? Cerkev in država sta v pravnem smislu ločeni, odnosi med Cerkvijo in državo pa so bili med revolucijo zaostreni. Katoličani so s svojo vero močno vplivali na državo v predvojnem obdobju. Kakor trdi Smrke, »protiklerikalni« pol ni imel enakopravnih možnosti v boju proti rimskokatoliški Cerkvi in proti tedanji Slovenski ljudski stranki, ki je po njegovem mnenju obvladovala družbeni položaj (1996, 68–69). Odnosi med državo in Cerkvijo so se še bolj zaostriili med revolucijo (Dolinar 2005, 61). Med komunistično revolucijo so se nekateri cerkveni dostojanstveniki aktivno vključili v politično življenje. Z aktivnim političnim udejstvovanjem so želeli Cerkvi pridobiti moč, glas, se boriti proti okupatorju in morda s krščanskim naukom braniti človekove pravice.

Protiargument je utemeljen, kar zadeva Cerkev kot organizacijo in njeno delovanje med komunistično revolucijo in v komunizmu. Marsikatero vmešavanje v politiko med revolucijo ni bilo dobro premišljeno, čeprav ga Cerkev ni prepovedala. Ločenost Cerkev in države je postopoma stopala v veljavo, še posebno z drugim vatikanskim koncilom, ki s teorijo o avtonomiji zemeljskih stvarnosti jasno razmeji področje vere in morale, znanosti in države. Okrožnica *Rerum Novarum* resda pozove k udejstvovanju laikov na družbenopolitičnem področju, vendar so na čelu laičkih združenj kleriki, na primer pri Katoliški akciji, katere idejna zasnova je bila predstavljena v okrožnici *Ubi arcano* (Pij XI. 1922). Na drugi strani pa imamo ljudi, kakor je bil Lambert Ehrlich, ki je s svojim posredovanjem rešil iz okupatorjevih zaporov in priporov nemalo Slovencev (Juhant 2009).

Tipološka diferenciacija obrambe in upora je eden od ključev razumevanja samega odnosa med krščanstvom in komunizmom in komunistično revolucijo. V uvodu smo povedali, da je bila revolucija prelom v odnosu med Cerkvijo in državnimi strukturami. Revolucija je prevzela obvladovanje državnih institucij, Cerkev pa je postala alternativa komunistični revoluciji. Ideologija in delovanje v konkretnih primerih sta povzročila prizadetost tako v protirevolucionarnih kakor tudi v revolucionarnih sferah. (Lešnik in Tomc 1995, 192)

## 5. Sklep – krščanstvo kot temelj prihodnosti

Čeprav je bila Cerkev med revolucijo postavljena v defenzivni položaj, ji je zanjo značilna opredelitev do komunizma naložila dejavno družbenopolitično opravljajanje poslanstva. Namen te študije je bil, prikazati samozavedanje Cerkve o problemih družbe in iskanje rešitev v revolucionarnem okolju, ki bi bile v skladu s krščanskim naukom. Hkrati je študija pokazala na neprimernost nekaterih metod širše cerkvene skupnosti v obrambi in upor, vendar te metode ne zanikajo dejstva o dolžnosti upora in obrambe, ki izhaja iz krščanskega pojmovanja in drže do sočloveka. Dolžnost temelji na krščanskem nauku, ki uči in zapoveduje ljubezen do bližnjega (tudi sovražnika), na primer skrb za ranjene med revolucijo, posredovanje resnice, vlivanje upanja in pomoč pri ohranitvi življenja. Nadaljnji in tu in tam nezavedni, večkrat ideološko utemeljeni razlog, na podlagi katerega so se kristjani uprli, je bilo razlikovanje med krščanstvom in komunizmom. Glede tega je bil upor proti revoluciji nujen zaradi kršitve človekovih pravic, kakor so, na primer, ustrahovanje, usmrnitev in fiktivne obtožnice. Ker je bila komunistična revolucija (tudi v Sloveniji) zločin proti človeštvu, se je bila Cerkev kot moralna avtoriteta dolžna postaviti nasproti revoluciji. Če ne bi varovala pravic, bi zanemarila svoje poslanstvo bolj, kakor ga je z uporabo nekateri neprimernih metod. Prvotni namen obrambe je bil tako skrb za sočloveka zaradi njegove človeškosti.

Nasprotovanja med Cerkvijo in nekaterimi državnimi strukturami na Slovenskem je viden še danes. Konflikt se nadaljuje tako v Cerkvi oziroma med kristjani kakor tudi med privrženci komunistične revolucije oziroma njenih simpatizerjev. Vloga krščanstva in Cerkve pa je toliko let po revoluciji spet etična drža dialoga ne samo s somišljeniki in akterji komunistične revolucije, ampak tudi z nasledniki voditeljev in snovalcev revolucije. S svojim edinstvenim sporočilom upanja in odpuščanja je krščanstvo dolžno pristopiti (in povabiti) k dialogu. K temu bosta bistveno pripomogla predvsem priznanje oziroma izpovedovanje zgodovine in refleksija delovanja med revolucijo. Obtoževanje in samoviktimiziranje ne moreta biti temelj prihodnosti. Odpuščanje Cerkve sami sebi glede izbire nekaterih metod obrambe in načinov upora in priznanje svojih lastnih napak omogoči resda neobvezno odpuščanje drugi (revolucionarni) strani. Obenem bi sočutno priznanje krivde Cerkvi prošnjo odpuščanja revolucionarne strani pravzaprav omogočilo. Kakor opiše Anton Stres:

»Grozodejstva in krivice, ki so se dogajale med vojno in po njej, ne obtožujejo samo njihovih storilcev. Obtožujejo nas vse Slovence in vsakega človeka. Zato ni dovolj, da smo zgolj zgroženi nad tem, kaj nosi v srcu pravzaprav vsak izmed nas. Zato je tu primerno sočutje. Tako se začenjamo zavdati svoje lastne odgovornosti.« (Stanonik 2007, 125)

## Reference

- Baraga, France.** 1991. Portret tedna: Anton Drobnič. *Delo*, 19. 3.
- Bennet, John Coleman.** 1948. *Christianity and Communism*. New York: Association Press.
- Besançon, Alain.** 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Prev. Jasmina Rihar. Ljubljana: Družina.
- Cavanagh, Michael.** 2012. *War and Morality: Citizens' Rights and Duties*. Jefferson, NC, London: Mcfarland&Company.
- Dolinar, France M.** 2005. Duhovniki v primežu revolucije. V: *Žrtve vojne in revolucije*, 61–69. Ur. Janvit Golob, Peter Vodopivec, Tine Hribar, Janko Prunk in Milena Basta. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: Kud logos.
- Goodwin, Jeffrey Roger.** 2001. *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Granda, Stane.** 2008. *Slovenija, pogled na njeno zgodovino*. Ljubljana: Littera picta.
- Greifthen, Emil A.** 1952. *Communism and Christianity*. Washington, D.C: Public Affairs Press.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2007. *Razdvojeni narod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2005. *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- Griesser - Pečar, Tamara, in France M. Dolinar.** 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.
- Hubert, Don, in Thomas G. Weiss, ur.** 2001. *The Responsibility to Protect: Supplementary Volume to the Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Jugoslovan.** 1931. 3. september. Digitalna knjižnica Slovenije. <https://dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-PN4WRQMF> (pridobljeno 10. 9. 2017).
- Juhant, Janez.** 2009. *Idejni spopad: Slovenci in moderna*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1995. Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnoma. *Bogoslovni vestnik* 55, št. 4:397–412.
- Kovačič Peršin, Peter.** 2014. Etična preobrazba kot pogoj sprave. *Stati inu obstatu*, št. 19/20:147–159.
- Lampret, Urška.** 2016. Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja grešnega kozla. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:303–313.
- Leon XIII.** 1891. *Rerum Novarum*. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor. The Holy See. [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) (pridobljeno 12. 5. 2017).
- Lešnik, Doroteja, in Gregor Tomc.** 1995. *Rdeče in črno: slovensko partizanstvo in domobranstvo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marx, Karl.** 1848. Manifesto of the Communist Party. Marx Engels Archive. 2000. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/> (pridobljeno 7. 1. 2017).
- Mikuž, Metod.** 1973. *Pregled zgodovine narodno-osvobodilne borbe v Sloveniji*. Zv. 3/4. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mlakar, Boris.** 2005. Krogi nasilja med Slovenci v vojnih letih od 1941. do 1945. leta. V: Golob idr. *Žrtve vojne in revolucije*, 22–28. Referati in razprava s posveta v Državnem svetu 11. in 12. novembra 2004, ki sta ga pripravila Državni svet Republike Slovenije in Inštitut za novejšo zgodovino v Ljubljani. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- Možina, Jožko.** 1991. Domobranci niso bili kvilingi. Pogovor z Antonom Drobničem. *Tribuna*, 9. 12.
- Pacek, Dejan.** 2012. Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:219–234.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard, *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- . 2016. *Filozofsko-antropološki pogledi na človeka*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pij IX.** 1846. Enciclica *Qui Pluribus* del Sommo Pontefice Pio IX. La Santa Sede. <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html> (pridobljeno 10. 3. 2017).
- Pij XI.** 1937. *Divini Redemptoris*. [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html) (pridobljeno 3. 2. 2017).
- . 1922. *Ubi arcano Dei consilio*. Encyclical of Pope Pius XI on the Peace of Christ in the Kingdom of Christ. The Holy See. [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19221223\\_ubi-arcano-dei-consilio.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html) (pridobljeno 24. 5. 2017).
- Pučnik, Jože.** 1993. Brema preteklosti. *Nova revija: mesečnik za kulturo* 12, št. 136/137:947–953.
- Repe, Božo.** 2008. The Liberation Front of the Slovene Nation. V: *Resistance, Suffering, Hope:*



*The Slovene Partisan Movement 1941–1945*, 36–47. Ur. Jože Pirjevec in Božo Repe. Ljubljana: National Committee of Union of Societies of Combatants of the Slovene National Liberation Struggle; Trst: Založništvo tržaškega tiska.

**Roter, Zdenko.** 1976. *Katoliška Cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

**Rožman, Gregorij.** 1936. Gospodom duhovnikom za leto 1936. *Ljubljanski škofjski list*, marec.

**Smrke, Marjan.** 1996. *Religija in politika: sprejembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

**Stanonik, Marija.** 2007. *Odpuščam in prosim odpuščanja*. Ljubljana: Družina.

**Stanovnik, Justin.** 2009. Denis pokora, pogovorni šov na Vesti: Justin Stanovnik. Vimeo, kanal Vestimo. <https://vimeo.com/3633337> (pridobljeno 10. 1. 2017).

**Stres, Anton.** 1998. *Cerkev in država*. Ljubljana: Družina.

**Šturm, Lovro, ur.** 2015. *O vzponu komunizma na Slovenskem*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.

**Toš, Niko.** 1969. *Slovensko javno mnenje 1969*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Visoka šola za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

**Ušeničnik, Aleš, ur.** 1940. *Okrožnica Pija XI. Quadragesimo anno: o obnovi družbenega reda*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.

**Vode, Angela.** 2004. *Skriti spomin*. Ur. Alenka Puhar. Ljubljana: Nova revija.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2, 325—336

UDK: 27-452

Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 8/2017

*Stanislav Slatinek*

## Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog

*Povzetek:* Družinski dialog je papež Frančišek najlepše opisal v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*). Za pristen družinski dialog papež navaja osnovne kriterije (npr. pozorno poslušanje, trenutki tišine, priznati vrednost drugega, izraziti svoje mnenje itd.), ki omogočijo, da družina v pogovoru vztraja in se ga ne naveliča. Tem kriterijem papež dodaja še nekatere posebne, ki lahko družinsko življenje in komunikacijo zelo bogatijo (npr. materina vloga v družini, vzgoja otrok za dialog, pomen vere v družini itd.). Vsi kriteriji papeža Frančiška so pomembni, da družine ostanejo odprte za dialog. Hkrati pa so papeževi kriteriji za pristni dialog koristni pri pospeševanju dialoga in miru v sodobnem svetu.

*Ključne besede:* *Amoris laetitia*, Radost ljubezni, družinski dialog, papež Frančišek, družina

### *Abstract:* Pastoral Concern of Pope Francis for the Dialogue in the Family

Pope Francis best described the family dialogue in the post-synodal apostolic exhortation *The Joy of Love (Amoris laetitia)*. The Pope lists basic criteria for a genuine family dialogue (e.g. listening carefully, moments of silence, acknowledging the value of another, expressing one's opinions, etc.) that enable the family to persevere and not get tired of conversation. The Pope adds to these criteria some special ones that can greatly enrich family life and communication, for example, the role of the mother in the family, education of children for dialogue, and the importance of faith in the family. All the criteria of Pope Francis are important for families to remain open to dialogue. At the same time, the Pope's criteria for genuine dialogue are useful in fostering dialogue and peace in the modern world.

*Key words:* *Amoris laetitia*, The Joy of Love, family dialogue, Pope Francis, family

## 1. Uvod

Papež Frančišek se bo zapisal v zgodovino kot človek miru in dialoga. Njegova dialoška drža privlači tako verne kakor neverne in drugače verne. Papež ne skriva svoje simpatije do oseb, ki živijo v neurejenih primerih. Vsakega hoče nagovoriti, nekatere tudi s humorjem ali molkom. Če italijanski novinar Mimmo Muolo (2017)

zaslužnega papeža Benedikta XVI., njegovega predhodnika, imenuje »papež poguma«, potem je Frančišek »papež dialoga«.<sup>1</sup> Njegova skrb za »dialog« (gr. *dialogos*) želi Cerkev znova narediti privlačno »Očetovo hišo, v kateri je prostor za vsakega« (2014, tč. 47).

Z okrožnico Luč vere (*Lumen fidei*) je papež Frančišek spomnil svet na povezavo med vero in resnico in poudaril, da je za človeka pomemben dialog z Bogom (2013, tč. 32). Tudi v okrožnici o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod (*Laudato si*), je za prihodnost našega planeta človeštvo ponovno spodbudil k dialogu s politiki, z znanstveniki in z ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa (2015, tč. 164–201). »Pogovor« je za papeža Frančiška najlepša oblika dialoga. To danes najbolj potrebujejo družine. Zato je med pripravami Cerkve na redno škofovsko sinodo, od 4. do 25. oktobra 2015, papež pri splošnih avdiencah največ pozornosti posvetil razlagam družinskega dialoga. Pogovor (lat. *dialogus*) in zaupanje v usmiljeno božjo ljubezen sta za papeža Frančiška prednostni nalogi za družine. (2016b) Prek družin se dialog razodeva in raste po vsem svetu.

Kako nalezljiv je družinski dialog, je papež Frančišek najlepše opisal v apostolski spodbudi Veselje evangelija (*Evangelii gaudium*) in v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*; RL). Papež zaznava, da je vprašanje družinskega dialoga temeljno v tem trenutku zgodovine. Zato bomo v tej razpravi vprašanje družinskega dialoga obravnavali dokaj izčrpno, saj določa prihodnost človeštva. Na kratko bomo opisali cerkveni nauk o družinskem dialogu in se bežno ustavili pri kriterijih, ki jih navaja *Zakonik cerkvenega prava* (1983), ko opisuje delo misijonarjev in njihovo skrb za dialog z ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa. Največ pozornosti pa bomo namenili kriterijem papeža Frančiška za pristen družinski dialog v posinodalni apostolski spodbudi RL in v sklepu nakazali posledice, ki jih lahko pristen družinski dialog ponudi sodobnemu svetu.

## 2. Cerkevni nauk o družinskem dialogu

Teologija – še posebno pastoralna teologija – si prizadeva za družinski dialog. Cerkev, predana evangelizaciji, spodbuja teologe in njihovo prizadevanje za krepitev družinskega dialoga. Dokumenti drugega vatikanskega koncila, zlasti Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, se veliko ukvarjajo s temami zakona in družine. Pri tem poudarjajo, da človek ni samotarsko bitje, marveč je do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti in ne razvijati svojih darov. (CS, tč. 25) V zvezi s tem se zdi pomembno, da je Bog ustvaril človeka kot moža in ženo. V človeka je položil potrebo po dialogu, po medsebojnem pogovoru, ki je življenjsko potreben za njegov obstoj. Ta naravnost na pogovor med dvema ali več osebami je počelo, ki človeka dela srečnega. Pogovor z drugim je temeljna

<sup>1</sup> Italijanski novinar Mimmo Muolo pravi, da je papež Frančišek človek srečevanja, in poudarja, da je dialog njegov osebni pečat. Dialog za papeža Frančiška ne pomeni samo pogovora s kulturami in religijami, ampak papež z dialogom nagovarja uboge, bolne, trpeče, šibke in išče načine, kako bi v človeško družbo zopet vrnil mir in spravo.

os za urejeno zakonsko in družinsko življenje. Človek je namreč ustvarjen za pogovor z vsemi ljudmi dobre volje, saj je to držo Stvarnik vtisnil v njegovo notranjost. Govorimo o odprtosti za pogovor o številnih vprašanjih človeškega življenja.

V družbi, ki je vse bolj individualistična, sta zakon in družina najbolj imenitna prostora pogovora. Zaradi ljubezni, po kateri lahko opišemo zakon in družino, nastajajo med ljudmi odkritosrčna srečanja in pogovori. Zakon in družina postajata tako šola dialoga oziroma šola za plemenite medsebojne odnose: za spoštovanje, pravičnost in ljubezen. Zaradi svojega posebnega poslanstva je družina kot »domača Cerkev« (*Ecclesia domestica*) učiteljica spoštljivega pogovora in skrbnega poslušanja. (C, tč. 11) S tem opravlja poslanstvo, da je prva in življenjska celica družbe. Tako so krščanske družine, prepojene z dialogom, najboljše pričevalke za Kristusa. (LA, tč. 11)

Ker je družina po svoji naravi odgovorna za vzgojo otrok, ima nenehno skrb, da otroke vzgaja za pogovor, za srečevanje, za življenje v družbi, za solidarnost in mir. Starši so še posebej odgovorni, da otroke vzgajajo v skrbni pozornosti do starejših, da jih poslušajo in se z njimi ljubeče pogovarjajo. Starostniki lahko s svojimi izkušnjami otrokom pomagajo k razjasnitvi mnogih življenjskih vprašanj in v njih krepijo dialoško držo do vseh ljudi.

Družina je hkrati tudi prostor, kjer se njeni člani učijo pogovora z nevernimi in drugače vernimi ljudmi. Veliko vernih zakoncev se prav zaradi vere v družini sooča z nasiljem in z versko nestrpnostjo (Slatinek 2014, 296). Verni zakonci in otroci pogosto živijo v strahu zaradi svoje vere, ker neverni ali drugače verni zakonec poskuša svojemu vernemu partnerju preprečiti življenje po veri. Verska nestrpnost v zakonu in družini se lahko premaga samo s spoštljivim dialogom. Zato je treba otroke vzgajati v duhu ekumenizma in jih pripravljati na bratski pogovor z nekristjani (M, tč. 16), še posebej če je eden od obeh staršev neveren ali drugače veren. (Slatinek 2015, 124–125) Spoštljiv dialog je treba gojiti tudi do ljudi, ki o verskih stvareh mislijo drugače kakor kristjani. Verne in neverne družine so poklicane h graditvi sveta, v katerem skupaj živijo. To se pa ne more uresničevati brez odkritosrčnega in razumnega pogovora. (CS, tč. 21) Pri vzgoji za strpni dialog je potrebna milost, ki jo Bog podarja vsakemu človeku, da bi mogli presegati različnosti in hrepeneti po iskrenih medsebojnih odnosih.

Družbeni nauk Cerkve zato vso pozornost namenja ljubezni, saj je ljubezen tista krepost, ki omogoča spoštljiv dialog v današnjem svetu. Ljubezen omogoča ljudem, še posebej zakoncem in družinam, da živijo v medsebojnem razumevanju in so odprti za pogovor. Pozorna ljubezen do drugega je vodilo, da se ljudje med seboj pogovarjajo, sprejemajo, cenijo in spoštujejo, ne glede na razlike in načine življenja.

### **3. Kriteriji za pristen dialog v Zakoniku cerkvenega prava**

*Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 samo na enem mestu omenja besedo »dialog«, in to v kanonu 787 tč. 1. Zakonik vabi misijonarje, »naj s pričevanjem življe-

nja in besede vzpostavijo iskren dialog s tistimi, ki ne verujejo v Kristusa, da se bodo le-tem na njihovi miselnosti in kulturi prilagojen način odprle poti, ki jih morejo privedi do spoznanja evangeljskega oznanila«. V tem kratkem besedilu ZCP navaja nekatere temeljne kriterije dialoga, ki lahko koristijo tudi družinam, na primer moč pričevanja in katehezo. Za boljšo preglednost lahko kriterije dialoga v ZCP takole nanizamo v tabelo.

Dialog z ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa				
Pričevanje z življenjem	Pričevanje z besedo	Pričevanje, prilagojeno kulturi	Pričevanje, prilagojeno miselnosti	Kateheza

**Tabela 1:** Kriteriji za pristen dialog v ZCP, kan. 787 § 1

Na prvem mestu je »pričevanje« (Arcidiocesi di Philadelphia 2017, 232). Misijonarji s »pričevanjem življenja in besede« (*vitae ac verbi testimonio*) navdušujejo ljudi, ki ne verujejo v Kristusa, za odkritosrčen dialog. Seveda je pomembno, da svoje pričevanje »prilagodijo kulturi in miselnosti ljudi«, s katerimi se srečujejo. Pri tem je pomembno, da dopuščajo različnosti, ki so med ljudmi, saj se samo tako lahko razvije iskren dialog. (Kasper 2016b, 232) Pri vzpostavljanju dialoga je pomembno, da misijonarji upoštevajo kulturne posebnosti, ki se nenehno spreminjajo. Misijonarji lahko te kulture bogatijo s tem, da svoje življenje in oznanilo opirajo na božjo besedo in na evangeljskega duha. Še zlasti je to bistveno pri oznanjevanju evangelija in pri skrbi za katoliško vzgojo otrok in mladine. Posebno skrb imajo misijonarji za ljudi, ki iščejo Boga. To veliko skrb misijonarjev, da bi vse ljudi poučili o verskih resnicah, ZCP imenuje »kateheza«, ker tako ljudi vodijo h Kristusu. Z dialogom se zdravijo tudi negativni vplivi, kakor so napetosti med ljudmi zaradi spreobrnjenja. Dialog namreč omogoča, da si vera in življenje ne nasprotujeta. Tako misijonarji razsvetljujejo svet z evangeljskim oznanilom. Vse ljudi, ne glede na to, kateri kulturi pripadajo, vabijo k dialogu. Učijo jih spoštovati medsebojno različnost in jih vzgajajo za »iskren dialog« (*dialogus sincerus*). S pomočjo misijonarjev se med ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa, oblikujejo novi kristjani, ki sredi nevernega okolja pričujejo za evangelij. (Secretariatus pro non credentibus 1968, 692)

## 4. Kriteriji papeža Frančiška za pristen družinski dialog

### 4.1 Osnovni kriteriji

ZCP navaja predvsem dva kriterija, ki sta koristna za dialog, to sta pričevanje in kateheza. Veliko več kriterijev dialoga najdemo pri papežu Frančišku, še posebno v posinodalni apostolski spodbudi RL, v kateri je zbral prispevke dveh sinod o družini (2014 in 2015) in dodal svoja razmišljanja, da bi se pospešil zakonski in družinski dialog. Papež je globoko prepričan, da je dialog v zakonu in družini temeljni steber, ki ohranja in poživlja zakonsko zvezo in zakonce varuje pred ločitvijo. V apostolski spodbudi RL je papež Frančišek navedel nekatere osnovne kriterije dialoga, ki so značilni za družino in temelj za vsak družbeni dialog.

Osnovni kriteriji za dialog					
RL	Govor		Odgovor		Sklep
136–141	Potrpežljivo in pozorno poslušati.	Govorec je izrazil vse, kar je želel izraziti.	Izraziti svoje mnenje in stališče.	Dati drugemu nasvet.	Doseči edinost v različnosti.
	V srcu in umu poslušati brez hrupa.	To zahteva askezo in tišino.	Čutiti drugega.	Priznati vrednost drugega.	Skrbeti za notranje bogastvo.

**Tabela 2:** Osnovni kriteriji papeža Frančiška za pristen dialog

Papež pravi, da je dialog posebna oblika ljubezni v zakonskem in družinskem življenju. V RL papež Frančišek kar petindvajsetkrat zapiše besedo »dialog« (*dialogus*). V četrtem poglavju z naslovom Ljubezen v zakonu je šest točk povezal v skupni naslov Dialog (tč.136–141). Na tem mestu papež poudarja, da je dialog v zakonu in družini potreben, ker omogoča, da »ljubezen v zakonskem in družinskem življenju živi, se izraža in zori« (tč. 136). Da v zakonu in družini živi dialog, se zahteva poglobljen proces učenja. Ljudje uporabljajo različne oblike pogovora. Pomembno je, kako se postavi vprašanje, kako se odgovori, kakšen ton glasu se uporablja, kdaj je treba narediti premor itd. (Frančišek 2016b, tč. 136; Conferenza episcopale tedesca 2017, 155) Vse te drže so zelo pomembne za pristen dialog.

Papež Frančišek pravi, da k družinskemu dialogu sodi »poslušanje«. Potreben je čas, da potrpežljivo in pozorno poslušamo sogovornika. Tistemu, ki govori, je treba pozorno prisluhniti, to pa je več kakor samo poslušanje. Le na podlagi spoštljivega, sočutnega poslušanja je mogoče najti pot za pristno rast. (2016b, tč. 224; 2014, tč. 171) Za takšno poslušanje je treba doseči neko zrelost, to pomeni, da je treba računati s časom in imeti neizmerno potrpljenje. Zato papež pravi, da poslušanje zahteva »askezo in tišino«, da nihče ne začne govoriti, preden ne nastopi njegov trenutek. Dialog vključuje tudi tišino in molk. Trenutki molka so navadno zgovornejši od besed. Kadar ljudje umolknejo, se srečajo obličja. Zato je družina prostor, kjer se ljudje učijo dialoga. Gre za »obrtniško« nalogo, ki se prenaša iz roda v rod. Tisti, ki govori, mora povedati vse, kar je želel. Govorica mora biti razumljiva, preprosta, jasna in pozitivna, da priteguje in prinaša upanje. Šele potem ko tisti, ki je govoril, umolkne, ko nastopi »tišina«, je čas za odgovor. (Conferenza episcopale campana 2017, 215; Frančišek 2016b, tč. 234; Frančišek 2014, tč. 158–159)

Dialog se ne dogaja samo na zunaj, z besedami, ampak tudi »v notranjosti«, na ravni čutov. Na subtilni ravni človek posluša »v srcu« in pazi na izgovorjene besede. S čuti se zazna človekova notranjost. Zato papež Frančišek pravi, da je za pristen dialog pomembno, pustiti ob strani svoje lastne potrebe in naglico in omogočiti prostor drugemu. Brez naglice moramo osebami, ki jih ljubimo, posvetiti čas. Kdor posluša samo »v umu«, misli pravzaprav na nekaj drugega in »skuša zamenjati temo, da bi zaključil pogovor«. Takrat je tišina boleča. Z njo se sporoča, da nekdo človeka »ne posluša«. Zato papež Frančišek pravi, da je treba stopiti v dramo človeka in v notranjosti spoznati resnico drugega. Lepota zakonskega dialoga se pokaže šele takrat, ko je zakonec zaznal trpljenje drugega, njegovo »razočaranje, strah, njegovo jezo, upanje in sanje«. (2016b, tč. 137) S tem se drugemu zakoncu

prizna njegova vrednost, se ceni njegova osebnost, njegova pravica bivati, samostojno misliti in govoriti. Za dober dialog moramo človeku priznati pravica, da do konca izrazi svoje stališče. Šele ko zakonec utihne, nastopi trenutek, da drugi izrazi svoje mnenje in mu ponudi svoj nasvet. Samo tako se tehnica dialoga izravna. Vsak ima pravico, da prispeva nekaj iz svoje lastne izkušnje. Najprej se posluša govor in potem sledi odgovor. Gospod polaga v usta besede, ki jih sami nikoli ne bi mogli najti. Tako se dialog dvigne na višjo raven. Papež pravi, da se v odgovor položijo »uvidi«, s katerimi se drugemu sporoča, da se razume »globina njegovega srca«. (tč. 138)

Iz pogovora tako nastane »sinteza, ki lahko oba obogati«. Papež pravi, da se v zakonskem in družinskem pogovoru išče »edinost v različnosti« ali »različnost v spravi«. S pogovorom se zakonca učita sprejemati drug drugega v različnosti, v drugačnem mišljenju in v drugačnem načinu izražanja. Tako se kaže njuna pripravljenost, preraščati potrebo po tem, da bi bila enaka. S pogovorom se bogatita in rasteta. Takšno prizadevanje ima naravo ljubezni do resnice. V tem slogu se ustvarja zakonska in družinska sreča. Zakonci, ki tako sprejemajo medsebojno različnost, se med seboj spoštujejo in cenijo. Pomembno je to, da se ceni različnost in ne želja po zmagi v diskusiji. Še posebno je to pomembno, kadar zakonca ne izpovedujeta iste vere. Prav odprtost za dialog omogoča, da je kristjan z jasno in veselo istovetnostjo trden v svojih najglobljih prepričanjih in vedno odprt, da bi razumel prepričanja drugega, vedoč, da ju more pogovor samo bogatiti in ne siromašiti. (Kasper 2016a, 725; Frančišek 2016b, tč. 139)

Verujočim zakoncem preti resnična in nenehna nevarnost, da svojega neverujočega partnerja ne poslušajo. Mnogi zakonci zapadejo vanjo in postanejo užaljeni, nezadovoljni, brez življenja in polni maščevalnosti. Za zakon in družino je bistveno, da drugega poslušamo in ljubimo. »Ljubezen premaguje najhujše prepreke.« Kdor je poln ljubezni, drugega poslušša, sliši in razume. Ko koga ljubimo, se od njega učimo in se ga ne bojimo, kakor da bi bil naš tekmeč. Če zakonci hočejo doseči medsebojno harmonijo, se morajo veliko poslušati, deliti življenje drug z drugim in si posvečati pozornost. (Turnšek 2013, 38–39; Frančišek 2016b, tč. 140)

Zato je prednostna naloga katoliških zakoncev, da nenehno iščejo svoje notranje bogastvo. Potem imajo v pogovoru vedno kaj povedati. V nasprotnem postanejo pogovori dolgočasni in neprepričljivi. To je velika umetnost, da človek skrbi za svoj notranji svet. To spretnost omogočajo pristna duhovnost, molitev, premišljevanje, branje in vsakodnevno duhovno poglobljanje. Samo na podlagi bogate duhovne notranjosti je mogoče v pogovoru vztrajati in se ga ne naveličati. (Frančišek 2016b, tč. 141)

## 4.2 Posebni kriteriji

Tukaj želimo predstaviti še nekatere posebne kriterije papeža Frančiška za pristen dialog. Našteti kriteriji so pogosto navzoči v družinah, zasledimo pa jih tudi v družbenem življenju. Posebni kriteriji papeža Frančiška opozarjajo na nekatere držbe, ki lahko bogatijo dialoške držbe vseh ljudi.

#### 4.2.1 Vloga ženske pri družinskem dialogu

Gojiti dialog je zagotovo primarna naloga globalnega sveta, v katerem živimo. Veliko lahko pri grajenju dialoga prispevajo ženske, še posebno v družini. Čeprav papež poudari, da sta v središču družine »oče in mati« (2016b, tč. 9), rad pohvali ženske, ker so po naravi obdarovane z darovi in talenti, ki so koristni za vsak medgeneracijski, medkulturni, medverski ali medreligijski dialog. To misel je papež Francišek posebej poudaril na zadnjem srečanju Papeškega sveta za medreligijski dialog dne 9. junija 2017. V pozdravu je pohvalil ženske, ker s svojim pogumom in optimizmom vsak dialog »napolnijo z življenjem« (2017). Tudi v RL namenja papež Francišek ženskam (ženam in materam) veliko pozornosti. Žene in matere imenuje »najlepše premoženje in oporni steber« vsake človeške družine. Za vsak zakon in družino je ženska »božja podoba«, možu pa »božanska družica«, ker si skupaj prizadevata za pristen družinski dialog. (2016b, tč. 12–13; Sir 36,24). Ženska je tudi podoba Cerkve, ker z možem ustvarja v družini prostor, ki je najbolj primeren za otrokov razvoj (2016b, tč. 73; 175). Ne moremo spregledati, pravi papež, da so prav ženske tiste, ki s svojim značajem, družinsko zgodovino, kulturo, izobrazbo in z mnogimi drugimi življenjskimi izkušnjami prinašajo v družino takšne prvine, da družino ohranjajo in krepijo (Semeraro 2017, 251; Francišek 2016b, tč. 286).

#### 4.2.2 Vloga otrok pri družinskem dialogu

Če so starši temelj za družinski dialog, so otroci »živi kamni«, po katerih se dialog gradi (1 Pt 2,5). Pomenljivo je, da je papež Francišek v apostolski spodbudi RL ponovno spomnil na besedo »otrok«, ki kaže na hebrejski glagol »banah« in pomeni »graditi«. Otroci so kamni, s katerimi se gradi družina, z vzgojo pa se otroci oblikujejo in gradijo za dialog. (tč. 14). Otrok, ki tega ne sprejme, je v veliki nevarnosti, da bo vse življenje brezobziren. Zadovoljeval bo le svoje potrebe, za ljudi okoli sebe pa bo gluhi. Otrok se mora naučiti, kaj pomeni obvladati se, biti samostojen, pozoren do drugih in spoštljiv. Samo tako se otrok uči spoštovati druge ljudi. Te drže sestavljajo dialoško govorico, s katero se vzpostavijo pristni odnosi za celotno družbo. (tč. 18)

#### 4.2.3 Starši vzgajajo za dialog

Družina je kraj, kjer so starši prvi učitelji dialoga za svoje otroke. To je odnos iz oči v oči, kakor pogosto beremo v Svetem pismu. Otrok se uči tišine, poslušanja, spoštljivega pogovarjanja, vse do globokih družinskih odnosov, kakor so objem, poljub in pohvala. Že majhnega otroka je treba učiti, da mora drugega sprejemati takšnega, kakršen je, nepopoln, poklican k rasti in razvoju. Dialog je nekaj, česar se otrok uči počasi, s potrpljenjem, z razumevanjem, s strpnostjo in z velikodušnostjo. Otrok izkuša, da dialog vedno vključuje pravice enega in drugega. Pri vzgoji je treba upoštevati rahločutnost in govorico, ki je značilna za otroke. Samo tako otrok sam odkrije pomen vrednot, načel in pravil, ki se mu predstavijo. Papež pravi, da otroka vzgajamo za dialog z lepimi pogovori, ki mu pomagajo pri razvoju trdnih notranjih načel in ga usmerjajo k temu, da spontano dela dobro. Zakonci, ki imajo dobro



izkušnjo medsebojnega dialoga, lahko poučujejo svoje otroke in jim pomagajo bolje komunicirati med seboj. Papež pravi, da sta starša najbolj prepričljiva učitelja s svojim zgledom. Vzgoja za dialog je neke vrste rokodelstvo: tako potrpežljivo oblikujemo drugega. (Sciicluna in Grech 2017, 149; Frančišek 2016b, tč. 28; 218; 221; Frančišek 2014, tč. 276)

#### 4.2.4 Vloga vere za dialog v družini

Za dialog v družini je zelo pomembna verska vzgoja. Papež Frančišek v RL imenuje družino »kraj poučevanja otrok v veri« (tč. 16). Začne se s krstom in se nadaljuje vse življenje, še posebno ko otrok sprejema zakramente uvajanja. Verska vzgoja v otroka odtisne misijonarsko držo, da jo bo znal živeti v odraslosti. Starši so svojim otrokom prvi učitelji v veri. To je zahtevna naloga, ki se prenaša iz roda v rod. Starši se morajo zavedati, da je včasih za otroke nadležno, če jim govorijo o Bogu. Zaradi vere lahko nastajajo v družini tudi napetosti. Samo s pogovorom se spori rešujejo. Le odkrit pogovor reši marsikatero stisko. Za pristen dialog v družini je bistveno, da se otroci naučijo strpnosti in da različnosti sprejemajo kot nekaj normalnega. (Slatinek 2017, 140; Pichierri 2016, 75; Saje 2015, 696; Frančišek 2016b, tč. 212; Frančišek 2014, tč. 66)

#### 4.2.5 Z dialogom se zdravijo družinske rane in bolečine

Za uspešen dialog v družini je pomembno, da se družina uči živeti skupaj v različnosti. To pomeni, da starši in otroci pomagajo drug drugemu, ozdravljajo rane, gradijo mostove in pletejo medsebojne odnose. Pristen družinski dialog uničujejo zlorabe, izkoriščanje mladoletnih, zanemarjanje starih in bolnih, pa tudi različne oblike korupcije in kriminala. Zato je družina že od nekdaj »bolnišnica« za vse rane in bolečine. Z dialogom, to pomeni, s poslušanjem in s spoštljivim pogovarjanjem, se lahko člani družine med seboj negujejo, podpirajo in spodbujajo. Dialoško življenje v družini ni nič drugega kakor stalen izziv Svetega Duha. Papež Frančišek pravi, da se božja ljubezen na vsako družino izliva »z besedami ljubezni«, s pogledi, z ljubkovanjem in z objemanjem. Vse to so oblike konkretnega življenja vsake družine. (Schlögel 2017, 330; Frančišek 2016b, tč. 321; 384; Frančišek 2014, tč. 66)

## 5. Sklep

Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška RL je nekakšen vodnik (*vademekum*) za krepitev dialoga. Vsi papeževi kriteriji (osnovni in posebni) za dialog se rojevajo v družinah. Prek družin se potem prenašajo na vsa področja življenja. Zato so družine, ki živijo dialog, trden temelj za stabilno družbo in vadnica, s katero se lahko ljudje učijo strpnega dialoga, z njim pa se rešujejo vse velike krize človeštva (individualizem, pohlep, zloraba otrok itd.).

Papež Frančišek v RL ugotavlja, da so vojne, preganjanja, revščine in socialne krivice posledica pomanjkanja razumnega dialoga. Lahko govorimo o spopadu med svetom bogastva in revščine. V to pogubno vojno so pahnjene mnogi narodi

in ljudstva. Skrajna revščina in druge uničujoče situacije včasih prisilijo ljudi, da zapustijo svoje domove in stopijo na pot begunstva. Zato papež opozarja, da je edina rešitev za vse človeške stiske razumen in strpen dialog, ki se mora ponovno začeti v družinah in prek njih vrniti stabilnost celotni mednarodni skupnosti.

V RL beremo, da življenje ljudi uničujejo tudi zasvojenosti, kakor so droga, alkoholizem, igre na srečo itd. Vse to pušča za seboj hude posledice: zapuščene otroke in starejše, osirotele otroke, najstnike in mlade brez orientacije in brez spoštovanja družbenih norm. Pri vsem tem najbolj trpijo otroci. Njihovo odraščanje zato nujno potrebuje princip dialoga, le tako bodo lahko otroci že v mladosti izkusili, kaj pomeni strpnost, pogovor, poslušanje in sprejemanje drugega, še posebno kadar je kdo drugačnega mnenja. Sodobni svet nujno potrebuje močne družine, ki se bodo prednostno posvetile vzgoji otrok. Samo vzgoja za strpen in spoštljiv dialog more preprečiti vse oblike vandalizma in upornosti, ki so značilna reakcija mladih na napeto družbeno klimo.

V apostolski spodbudi RL papež Frančišek našteva tudi rane sodobne družbe, kakor so zakonske ločitve, nasilje, kriminal in podobno. Vse to so pogosto znamenja površnih človeških odnosov. Treba bo veliko več pozornosti nameniti razvijanju zdravih odnosov. Zato papež svetuje, da bi se oblikovali posebni tečajji, na katerih bi se lahko mlade družine učile, kaj je zvestoba in spoštljiv odnos do drugega in podobno. (Valentan 2017, 145–155; Frančišek 2016b, tč. 206)

Tudi Cerkev ni obvarovana skušnjave, da ne bi več hodila po poti dialoga. Skrb vzbujajoči so trendi, ki jih beležimo v zadnjem času: mladi so se prenehali poročati, opažamo vedno večje pomanjkanje duhovnih (duhovniških) poklicev, med mladimi se je naselil dvom o zanesljivosti ljubezni, otroci zanemarjajo versko vzgojo, ljudje razumejo spolnost samo še kot užitek, tudi odrasli verniki opuščajo nedeljsko liturgijo in veliko duhovnikov je v krizi svoje lastne identitete. Vsi ti znaki niso nič drugega kakor pokazatelj hudih težav našega sveta. Papež Frančišek ugotavlja, da je to generacija, ki je obtežena z izkušnjo svoje lastne ranjene družine. Zato pravi, da bi morala biti v Cerkvi večja »prisotnost laikov in družin ter predvsem žensk«, da bodo z novo govorico nagovarjali sodobnega človeka in ga ponovno navdušili za vrednote. Papež pravi, da idealnih receptov ni. Zagotovo ljudje danes najbolj potrebujejo dialog z zdravimi družinami, da se bodo zopet ogreli v ljubezni do Cerkve in do njenega nauka. (Štuhec 2017, 348–351; Frančišek 2016b, tč. 203)

V zvezi s tem so duhovniki, katehisti, katehistinje in drugi sodelavci v dušnem pastirstvu najbolj potrebni misijonarskega spreobrnjenja. V času vzgoje bo treba prihodnjim duhovnikom omogočiti zorenje, da bodo duševno uravnovešeni in polni zdravega samozaupanja. Pomembno bo, da njihovo rast spremljajo družine, ki lepo vzgajajo otroke in so priče krščanskega zakona. Papež pravi, da prihodnji duhovniki potrebujejo predvsem »pozorno spremljanje z velikim spoštovanjem«. Samo z dobrohotno družinsko vzgojo se bodo okrepili in v sebi oblikovali stvaren pogled na življenje. Družinski prispevki prihodnjim duhovnikom niso nič drugega kakor praktični napotki in življenjski nasveti za njihovo službo. (Frančišek 2016b, tč. 202; 243; Frančišek 2016a; Coccopalmerio 2017, 31)

Ker sodobni svet izgublja vero, tradicijo in vrednote, imajo družine nalogo, da med ljudmi pričujejo za edinost. Dejstvo, da so kristjani še vedno razdeljeni med seboj, ni preroško znamenje za svet. Zato bo skrb za medverski dialog prednostna naloga krščanskih družin. K temu vabijo evangeliji, jubileji (npr. 500-letnica reformacije leta 2017) in božja previdnost. Samo krščanske družine, ki so polne pristnega dialoga, lahko v sodobni svet odtisnejo pečat vere v Jezusa Kristusa. Med ljudi lahko zasejejo najbolj dragoceno, kar imajo: vero v Jezusa Kristusa – to je: pogovor z Bogom in z ljudmi.

## Kratice

- C** – Koncilski odloki. 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen gentium*].
- CS** – Koncilski odloki. 1980 [Pastoralna konstitucija drugega vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu / *Gaudium et spes*].
- LA** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok drugega vatikanskega koncila o laičnem apostolatu / *Apostolicam actuositatem*].
- M** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok drugega vatikanskega koncila o misijonski dejavnosti Cerkve / *Ad gentes*].
- RL** – Frančišek, papež. 2016 [Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška Radost ljubezni / *Amoris laetitia*].
- ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

## Reference

- Arcidiocesi di Philadelphia**. 2017. *Amoris laetitia: dottrina e pastorale immutate. Il Regno – Documenti* 7:230–234.
- Coccopalmerio, Francesco**. 2017. *Osmo poglavje Posinodalne apostolske spodbude papeža Frančiška Radost ljubezni*. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- Conferenza episcopale campana**. 2017. *Linee guida per la recezione dell'Amoris laetitia. Il Regno – Documenti* 7:214–217.
- Conferenza episcopale tedesca**. 2017. *La gioia dell'amore. Il Regno – Documenti* 5:152–156.
- Frančišek**. 2017. *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. La Santa Sede*. 9. 6. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june/documents/papa-francesco\\_20170609\\_pontconsiglio-dialogo-interreligioso.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170609_pontconsiglio-dialogo-interreligioso.html) (pridobljeno 1. 7. 2017).
- . 2016a. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]*. Apostolsko pismo. Prev. Miran Špelič. Cerkevni dokumenti, nova serija 25. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2015. *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si]*. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Apostolska spodbuda. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2013. *Luč vere [Lumen fidei]*. Okrožnica. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- Kasper, Walter**. 2016a. »Amoris laetitia«: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese. *Stimmen der Zeit* 134, št. 11:723–732.
- . 2016b. *Barmherzigkeit im Kirchenrecht. Stimmen der Zeit* 134, št. 4:230–238.
- Koncilski odloki**. 1980. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

- Muolo, Mimmo.** 2017. *Il Papa del coraggio*. Milano: Ancora.
- Pichierri, Giovan Battista.** 2016. *In cammino verso la pienezza dell'amore: Lettera pastorale sull'Amoris laetitia*. Barletta: Editrice Rotas.
- Saje, Andrej.** 2015. Popolno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:691–701.
- Schlögel, Herbert.** 2017. In Beziehung: »Amoris laetitia«, Bischofsynode und Kurienreform. *Stimmen der Zeit* 135, št. 5:325–335.
- Scicluna, Jude Charles, in Mario Grech.** 2017. L'accoglienza dei divorziati risposati. *Il Regno – Documenti* 5:148–151.
- Secretariatus pro non credentibus.** 1968. Documentum quod. *Acta Apostolicae sedis* 60:692–704.
- Semeraro, Marcello.** 2017. Le »eresie« pastorali secondo Evangelii gaudium. *Il Regno – Documenti* 7:246–256.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- . 2015. Education for Interreligious Dialogue in the Family. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:117–127.
- . 2014. Verska nestrpnost med zakonci. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:295–303.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2016. »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:345–359.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po) nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 1, št. 1–2:23–40.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:145–158.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



*Mari Jože Osredkar*  
**Božje razodetje v Bibliji in Koranu**

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 127 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,337—344  
 UDK: 27-584  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Ivan Platovnjak*

## Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno

*Povzetek:* Postmoderno kulturo zaznamuje velika duhovna lakota. Ob tem fenomenu iskanja duhovnosti postavlja avtor prispevka tezo, da religija in kultura zelo vplivata na duhovnost in obratno: tudi duhovnost ima velik vpliv na religijo in na kulturo. Da bi to tezo potrdil, avtor po kratki predstavitvi temeljnih pojmov razišče najprej vpliv religije in kulture na duhovnost predvsem skozi zgodovino krščanske duhovnosti znotraj katoliške Cerkve. V tretjem poglavju prikaže, kako je duhovnost vplivala na religijo in na kulturo in kako lahko še bolj vpliva. Sodobno veliko zanimanje za duhovnost je namreč znamenje časa, da je treba začeti še bolj zavestno razvijati duhovnost, ki bo zmožna ustvarjati medreligiozni in medkulturni dialog v današnjem prostoru in času in preobraziti sedanjo kulturo v kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja vsakogar.

*Ključne besede:* religija, kultura, duhovnost, duhovna lakota, dialog

### *Abstract:* Influence of Religion and Culture on Spirituality and Vice-Versa

Postmodern culture is characterized by a great spiritual hunger. On the basis of the phenomenon of searching for spirituality the author advances the thesis that religion and culture exert strong influence on spirituality while spirituality can also have great influence on religion and culture. To confirm this thesis the author, after a short presentation of basic concepts, first investigates the influence of religion and culture on spirituality primarily by considering the history of Christian spirituality within the Catholic Church. He then shows how spirituality has influenced religion and culture, and how its influence can be even stronger. Modern interest in spirituality is in fact a sign of the times, indicating it is necessary to begin a more conscious development of spirituality that will encourage inter-religious and intercultural dialogue in the present time and space and transform the contemporary culture into a culture of mutual respect for everyone.

*Key words:* religion, culture, spirituality, spiritual hunger, dialogue

## 1. Uvod

Če obiščemo knjigarne, se sprehodimo po spletu ali po ulicah velikih mest, hitro opazimo povsod nešteto najrazličnejših ponudb, ki želijo človeku omogočiti, da

sreča različna duhovna doživetja in duhovnosti. Zakaj so potem krščanske cerkve vedno bolj prazne in pogosto zasledimo celo številna nasprotovanja in indiferentnost (nas)proti religiji in religiozni duhovnosti, posebno krščanski? Kdo spodbuja to iskanje, če ne religija? Je to odsev današnje kulture?

Ob tem današnjem fenomenu lakote po duhovnosti postavljamo tezo, da imata religija in kultura na duhovnost velik vpliv in narobe: tudi duhovnost ima velik vpliv na religijo in na kulturo. Če je v današnjem času tako veliko zanimanje za duhovnost, potem smo prepričani, da je to znamenje časa, da moramo začeti še bolj zavestno razvijati duhovnost, ki bo zmožna ustvarjati medreligiozni in medkulturni dialog v današnjem prostoru in času in preobraziti kulturo v kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja vsakogar.

Za potrditev teze bomo najprej (po prvem poglavju, v katerem bomo na kratko predstavili temeljne pojme) raziskali vpliv religije in kulture na duhovnost, predvsem v zgodovini krščanske duhovnosti znotraj katoliške Cerkve. V tretjem poglavju bomo pokazali, kako je vplivala duhovnost na religijo in na kulturo v preteklosti in kako vpliva danes. V sklepu pa, kako bi lahko duhovnost še bolj postala sredstvo in prostor večjega dialoga med religijami in kulturami.

## 2. Katka opredelitev temeljnih pojmov

Etimološke korenine ima beseda »religija« v latinski besedi »religare« (povezovati, ponovno povezati, zbirati). Religija je navadno sistem verovanja, etičnih vrednot in dejanj, s katerimi človek izraža svoj odnos do svetega, do svete resničnosti. Na subjektivni ravni pomeni religija verovanje, to je: odnos do svetega, ki se izraža v osebni odnosu prek različnih načinov češčenja svetega in življenja v skladu z njim. Na tej ravni lahko vidimo povezanost religije z duhovnostjo, kadar pomeni preprosto osebno živeto verovanje. Na objektivni ravni pomeni religija religijsko institucijo ali ustanovo, ki povezuje človeka z nadnaravnim ali svetim prek nekega določenega sistema češčenja, vedenja in prakse, prek pogleda na svet, s svetimi besedili in kraji, s teologijo in z etiko. Ti dve ravni sta komplementarni, občasno pa sta si lahko nasprotni ali celo izključujoči. (*Splošni religijski leksikon* 2007, s. v. »religija«; Rožič 2014, 6; 2015, 35–36) Pojem »religija« se je v Evropi začel uporabljati sredi 17. stoletja. Ko so spoznavali druge celine, je veljal izraz »religija« tudi za prepričanja in prakse »novih« kultur, ki so jih srečali zahodni raziskovalci. (Byrne 1998, 102)

Beseda »duhovnost« se je začela uporabljati najprej v krščanstvu. Izvira iz latinske besede »spiritualitas«. »Duhovna oseba« (1 Kor 2,14–15) je po Pavlu nekdo, v katerem biva božji Duh ali ki živi v njem in po njem, ki je Očetov in Sinov Duh. V katoliški Cerkvi se je sredi 20. stoletja z besedo duhovnost dokončno začelo označevati duhovno življenje kot živeto duhovno izkustvo, ki vključuje askezo, mistiko, dinamiko notranjega življenja, celostno živeto vero na osebni in na skupnostni ravni in tudi teološki študij. Uporaba besede duhovnost je v današnjem, sekulariziranem in postmodernem času pogosto zelo nejasna. Kljub temu da je težko na-

tančno opredeliti njen pomen, ker je vedno bolj ločena od religijskih tradicij in institucij, lahko pri različnih duhovnih avtorjih vidimo, da beseda velja za globlje vrednote in poglede na življenje, po katerih želijo ljudje živeti. Pomeni torej iskane tistega, kar je lahko človeku v pomoč, da doseže polnost življenja, da najde odgovore na svoja temeljna vprašanja in smisel svojega življenja ter da uresniči v polnosti svoje zmožnosti. (Sheldrake 2014, 6–10; Globokar 2015, 452–453) Mnogi danes raje uporabljajo pojem duhovnost kakor pa religija, tudi zato, ker je širši, manj konkreten in manj vezan na institucijo. Drugi pa menijo, da je duhovno in duhovnost srce religije, pravo središče, ki ga zaznamuje zlasti versko in mistično izkustvo. (King 1992, 16)

Kultura je po klasični Tylorjevi (1920, 1) definiciji »kompleksna celota, ki vključuje znanje, prepričanje, umetnost, moralo, pravo, običaje in vse druge značilnosti in navade, ki jih človek pridobi kot član družbe«. V najširšem pomenu je tudi način človekovega življenja. Kakor pove Bahovec (2009, 324), »je temeljna in neoločljiva človeška značilnost, je nekaj, kar v bistvu določa identiteto posameznih oseb in skupin«. Kulture so »različno utemeljene in orientirane« (2015, 337). Ključnega pomena je dejstvo, ki ga poudarja Gallagher (2003, 23),

»da poteka dvosmerna izmenjava med strukturo naših življenj in kulturami, v katerih prebivamo. Način, kako živimo ali delujemo, oblikuje način, kako mislimo in čutimo. In obratno, to, kako mislimo in čutimo, močno krepi to, kako si predstavljamo naše možnosti za spreminjanje ali nespreminjanje tega sveta.«

### 3. Vpliv religije in kulture na duhovnost

Kakor smo že videli, lahko vidimo vpliv religije na duhovnost že v tem, da je beseda duhovnost nastopila znotraj krščanstva. Fenomen dualizma med duhovnim in fizičnim ali med dušo in telesom, ki je postopoma vedno bolj zaznamoval krščanstvo in njegovo duhovnost, nikakor ne izhaja iz Pavlovega razumevanja človeške osebe ali vsega ustvarjenega (Sheldrake 1991, 34), temveč je sad vpliva grške kulture. Pod vplivom platonistov, ki so videli materijo le kot »ječo« duše, se je počasi začel izgubljeni pogled apostola Pavla na duhovnost. Takšen dualistični pogled na človeka je skušal dati prednost duši na škodo telesu. Cenjene so bile samo dejavnosti duše, telesne pa naj bi bile povsem nepomembne, če že ne škodljive in v službi zla. (Stegu 2015, 522) To pa je vodilo k pretiranemu ali pa izključujočemu spiritualizmu, ki je preziral pomen konkretne vsakdanjosti za duhovno življenje (Špidlik 1998, 25–26).

Pod vplivom sholastične »nove teologije«, ki je sprejela Aristotelovo filozofijo, je beseda »duhovno« začela označevati inteligentno naravo (človeka). Njej nasproti je bila postavljena neinteligentna narava. Pomen besede »duhovnost« se je torej povsem razdelil: na eni strani je pomenila življenje v luči vere, nadnaravno življenje, kot nasprotje življenja brez milosti; na drugi strani pa je označevala to, kar je »nematerialno«, v nasprotju z materialno, otipljivo in objektivno stvarnostjo. (Sheldrake 2014, 5–7)



V ljudskem jeziku se je pojem »duhovnost« v povezavi z duhovnim življenjem uveljavil v Franciji šele v 17. stoletju. V pozitivnem smislu je pomenila osebni, afektivni odnos z Bogom. Toda že v zgodnjem 18. stoletju je beseda duhovnost izginila iz religioznih in teoloških slovarjev katoliške Cerkve, predvsem zaradi sumljivega religioznega entuziazma in kvietizma salonske kulture. V začetku 20. stoletja se je ta pojem spet našel v Franciji v povezavi z »duhovnim življenjem«, predvsem pri debatah o naravi duhovnega življenja. Tisti, ki so videli povezanost med »običajno« (asketsko) in »izredno« (mistično) razsežnostjo krščanskega življenja, so začeli raje uporabljati besedo duhovnost. Po drugem vatikanskem koncilu se je vzpostavilo zavedanje, da duhovnost ni omejena na človekovo notranjost oziroma na osebno notranje življenje, ampak integrira vse vidike človeškega izkustva življenja in delovanja in je vedno vključena v konkretno kulturo. (Sheldrake 2014, 6–7; Maver 2013, 61–71; Valenčič 2013, 66–69)

Ko raziskujemo krščansko duhovnost, lahko odkrijemo, kako so v preteklosti različne zahodne kulture oblikovale prakso krščanske duhovnosti, na primer socialno-kulturne razmere poznega rimskega imperija in bizantinskega cesarstva, vpliv protestantizma in katoliške reformacije, razsvetljenstva ali moderne znanosti in tehnologije itd. Znotraj krščanstva so obstajale in še obstajajo različne šole duhovnosti: španska duhovnost, francoska duhovnost, ruska pravoslavna duhovnost, duhovnost puščavskih očetov, srednjeveška duhovnost, meniška duhovnost itd. Ta različnost duhovnosti razkriva, da ni ene univerzalne duhovnosti niti znotraj ene religije. Obstaja samo mnogo partikularnih duhovnosti, ki so zelo povezane s posameznimi obdobji in prostori, z različnimi socialno-politično-ekonomskimi situacijami in z različnimi oblikami zavedanja in kultur, hkrati pa vse to tudi presegajo. (King 1992, 19)

Sodobni poudarek na duhovnosti ima korenine zagotovo v zahodni kulturi, v kateri sta vedno bolj v ospredju subjekt v svoji individualnosti in pozornosti na osebni razvoj in pomembnost človekove duševnosti ter najrazličnejših psiholoških šol in terapij. Tako so se razvile različne duhovnosti, ki niso povezane z nobeno religijo in tudi neposredno ne vodijo k povezanosti človeka s transcendo. Pogosto temeljijo na filozofiji, psihologiji, teoriji spolov, estetiki itd. (Sheldrake 2014, 7–12) V sodobni sekularni družbi se je duhovnost »odkrila« kot izgubljena ali skrita razsežnost življenja v prevladujoči materialistični in potrošniški kulturi. Postala je ključna za iskanje smeri in smisla življenja. (King 1992, 18)

#### **4. Vpliv duhovnosti na religijo in na kulturo**

Ko beremo različne knjige o zgodovini krščanske duhovnosti ali pa tudi o drugih duhovnostih, lahko hitro ugotovimo, da je imela duhovnost vedno velik vpliv na religijo in na kulturo. Znotraj krščanstva je to posebno izrazito opazno pri različnih ustanoviteljih redov in pri svetnikih, pa tudi v številnih duhovnih gibanjih, ki so se večkrat z njimi začela ali pa so nanje tudi precej vplivala. V moči prejetih karizem ter z globokim čutom za Cerkev in za znamenja časa so odgovorili na duhovne potrebe takratnega časa in prostora, tudi same katoliške Cerkve in takratne kul-

ture. S svojim duhovnim življenjem in delovanjem – mnogi tudi s svojimi pisnimi deli – so začeli novo duhovno pot znotraj Cerkve in tako vplivali tudi na spremembe znotraj Cerkve same in znotraj takratne kulture. Naj omenimo samo nekatere, ki so imeli in še imajo velik vpliv: sv. Benedikt, sv. Bernard, sv. Frančišek, sv. Dominik, sv. Ignacij Lojolski, sv. Janez od Križa, sv. Angela Merici, sv. Terezija Vélika itd. Vpliv duhovnosti na globoko prenavo katoliške Cerkve je še posebno očitno viden ob drugem vatikanskem koncilu, ki je med drugim sad tudi poprejšnjega bibličnega, liturgičnega in patrističnega gibanja.

V mnogih alternativnih duhovnostih postmoderne kulture je predvsem pomembno prebujanje ljudi v večno razsežnost življenja. Veliko ljudi, ki so bili dolgo razočarani in oddaljeni od religije, je začelo po poti duhovnosti ponovno odkrivati skrivnosti notranjega življenja ter bogastvo in izzive nevidnega sveta. Z izgubo starodavne tesne povezanosti z naravo in z rahljanjem povezanosti z religijami je namreč človek postal brezdomec. In prav v tem je eden glavnih razlogov obupne duhovne lahkote. (O'Donohue 1998, 91) Po eni strani je ta lakota neke vrste znamenje obupa nad sedanjimi religijami in kulturami, po drugi strani pa je prav njim v spodbudo: bolj prisluhnejo potrebam sedanjega človeka in dopustijo, da pride v njih bolj v ospredje njihova duhovna razsežnost.

Postmoderna kultura je spodbudila tudi razvijanje filozofske duhovnosti, ki spodbuja človeka k življenju v radikalni vprašljivosti in k nenehnemu iskanju odgovorov na temeljna človekova vprašanja. Zanj ni nič na svetu samoumevno. S svojo držo spodbuja tudi religijo in njeno duhovnost, da je odprta za temeljno vprašljivost in se ne prepusti lagodni ustaljenosti in samoumevnosti, ki je na voljo njenemu verniku. Prav na tej točki lahko namreč vidimo razliko med religiozno pripadnostjo (konfesionalnostjo) in duhovnostjo, kakor pove Klun: »Lahko imamo opravka z religioznostjo – v smislu pripadnosti in veroizpovedi – ne da bi ob tem zaznali pristno duhovnost. Slednja je na delu takrat, ko je veren človek sposoben radikalnega spraševanja in iskrene pripravljenosti za nenehno spreobračanje (sebe).« (2012, 81–82)

Lahko se vprašamo, zakaj sta v današnjem času religija in religiozna duhovnost, posebno krščanska, v zahodni družbi vedno bolj marginalna fenomena. Težko je vso krivdo naprtiti vplivu sekularizirane kulture ter kulture znanosti in tehnike in s tem povezane kulture potrošništva in samoumevnosti. Potrebno je tudi kritično samoizpraševanje vseh področij duhovno-kulturnega življenja, še zlasti religije, religiozne duhovnosti in teologije (duhovnosti). Zato menimo, da je glavno vprašanje religiozne duhovnosti, kako v kulturi samoumevnosti omogočiti človeku, da pride do pristnega izkustva: nič ni samoumevno, vse je dar. Šele na podlagi takšne izkušnje se bosta v človeku prebudili hvaležnost in zmožnost kontemplacije njega, ki se mu prek vsega podarja, ker ga ljubi in mu želi razodeti svojo nežno bližino in darujočo ljubezen. Na tem temelju se lahko človek odpre za presežnost, za religiozne odgovore in s tem tudi za religiozno duhovnost. (81–82)

Če pogledamo še, kako duhovnost vpliva na kulturo, moramo priznati, da je kultura res sad človeka, njegove imaginacije (domišljije) in ustvarjalnosti ter vseh

drugih njegovih notranjih in zunanjih sposobnosti. Toda če gledamo nanjo v luči religije in njene duhovnosti, je sad tudi nečesa, kar je več kakor človek, to je: sad transcendence, duha, svetega, absolutnega, Boga. Religija in njena duhovnost v najvišjih oblikah sta imeli velik vpliv na razvoj človeške kulture. Bili sta glavni navdih za glasbo, poezijo, arhitekturo, kiparstvo in za slikarstvo. Imeli sta prevladujoč vpliv na oblikovanje klasične literature. V zgodnjih civilizacijah so bili glavni predstavniki kulture voditelji obredov. Religija in njena duhovnost sta bili mogočna sila v življenju narodov, v srcih ljudi, ki so si prizadevali za boljše stvari, za zdravo vedrino, upanje, veselje, vztrajnost pri spoprijemanju s težavami, pripravljenost za velikodušno pomoč, skratka, za duha dobronamernega optimizma, brez katerega noben narod ne more postati velik. (Knight 2012, s. v. »Religion«)

Ko govorimo torej o duhovnosti in o njenem vplivu na religijo in na duhovnost, je prav, da imamo vedno pred očmi, kako se v duhovnosti vedno prepletajo tri razsežnosti, ki so medsebojno odvisne, in kako je vsaka od njih nenadomestljiva: 1. osebno-izkustvena razsežnost duhovnosti, brez katere duhovnost ne more biti izkustvena, torej osebna in živeta vera, kadar govorimo o religiozni duhovnosti; 2. skupnostna razsežnost duhovnosti, kajti vsak človek more postajati to, kar je, le v osebni odnosu do drugih oseb in v vpetosti v neko določeno skupnost in njeno kulturo – na tej ravni lahko vidimo tudi vlogo religije in njene institucionalnosti, prav tako pa je mogoče na tej ravni najbolje prepoznati sadove duhovnosti; 3. reflektivna ali študijska razsežnost duhovnosti, ki lahko v najširšem smislu pomeni vsako osebno in skupnostno refleksijo živete duhovnosti in njeno ubeseditev, v ožjem smislu pa sistematičen, primerjalen in kritičen študij duhovnih izkustev in naukov, ki so se razvili iz njih. (Principe 2003, s. v. »Spiritualità cristiana«) Če izpade katerakoli od teh razsežnosti, potem se lahko duhovnost hitro skrči na eno ali drugo razsežnost. To pa ji onemogoči, da bi v polnosti udeležila svoje poslanstvo. Če upoštevamo ta princip, potem vidimo: povsem naravno je, da religija in kultura vplivata na živeto duhovnost in na njen študij, hkrati pa tudi živeta duhovnost in njena refleksija vplivata na samo religijo in na kulturo.

## 5. Sklep

Na podlagi dosedanje raziskave lahko potrdimo tezo, da imata religija in kultura velik vpliv na duhovnost in obratno. Duhovnost je nastala znotraj religije in vedno znova nosi v sebi tudi odsev kulture, v kateri obstaja. Seveda pa tudi duhovnost, ki nastane znotraj nekega določenega obdobja, vpliva na poseben način nazaj na religijo in na kulturo tistega časa.

Na koncu lahko rečemo, da je velika duhovna lakota v današnji postmodernej zahodni kulturi ne samo odsev te kulture in izključevanja predvsem krščanstva, ampak tudi znamenje časa za vse religije, da začnejo zavestneje iskati in razvijati duhovnost, ki bo zmožna odgovoriti na potrebe današnjega človeka in različnih skupnosti in kultur. Pri tem morajo pripadniki različnih religij in tudi institucije imeti pred očmi nujnost, da mora ta potrebna duhovnost omogočati in ustvarjati

medreligiozni in medkulturni dialog v današnjem prostoru in času in preobraziti današnjo kulturo v kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja do vsakega in vsakogar. (Priatelj 2012, 349)

Proces družbenih in kulturnih sprememb se je v zadnjih letih res pospešil in vedno več je tudi medreligiozних napetosti. V nobenem obdobju zgodovine krščanstva ni bilo toliko mučencev kakor v današnjem. Inovacije v komunikaciji, izkušnje družbenega, rasnega in religijskega pluralizma, nenehna svetovna rast prebivalstva, vse večja gospodarska konkurenca, manjšanje svetovnih virov energije in hrane, revolucionarne spremembe v geopolitičnih silah, vedno večja imigracija, globalizacija na vseh področjih, vse to je zelo vznemirljivo za številne posameznike, skupine in institucije. Vse to spodbuja celotno človeštvo, tudi svetovne religije, k prizadevanju, da bi našli vire, ki bi omogočili rešitev teh perečih izzivov. Takšen vir je lahko na poseben način »nova« duhovnost.

Nagovarja spodbuda Ewerta Cousinsa (1993, 38–41), ki je pozval svetovne religije, da bi v okviru svojih duhovnih virov odgovorile na velike globalne grožnje revščine, vojn in ekoloških nesreč. Vsaka verska skupnost bi morala preučiti svojo duhovne vire v luči perspektive, da bi razvila duhovnost, ki bo odgovorila na današnje globalne potrebe vsega človeštva. Ko se opira na učenje P. T. de Chardina, predlaga, da bi v vseh ljudeh tretjega tisočletja razvili »globalno zavest in duhovnost«. Pripadniki različnih religij in kultur naj bi tako postali zmožni razvijati globalno zavest medsebojnega spoštovanja in sprejemanja, ki ne bi izključevala nikogar in v kateri bi vsak človek postal dar drugemu. Posamezniki in manjše skupnosti naj bi začeli načrtno razvijati in udeležati osebna in skupnostna medsebojna srečevanja religij in kultur, da bi se tako vedno bolj poznali in odkrivali, kako velik dar so lahko drug drugemu. Tako lahko postaja vsak vedno bolj človek v najplemenitejšem pomenu besede. (Svetelj 2014, 72–76)

Vsi naj bi posvetili tudi večji poudarek odnosu do stvarstva, saj bi tako zagotovili stabilno in varno izhodišče za nadaljnji razvoj. V veliko pomoč bi bila lahko podpora svetovnih struktur, ki bi zagotovile pravičnost in mir med posamezniki in narodi. K duhovnosti, ki bo odgovorno odprta do vsakega človeka, do vseh njegovih potreb in tudi do vseh skupnosti ter do vsega človeštva, skupaj z vsem stvarstvom, spodbuja tudi papež Frančišek, predvsem v svoji okrožnici *Laudato si* (2015).

V današnji kulturi samoumevnosti in individualizma je treba razvijati duhovnost, ki bo omogočila vsakemu človeku in vsem skupnostim priti do pristnega izkustva, da ni nič samoumevnega, da je vse dar in da ne more noben človek postati to, kar je, sam zase, ampak le v pristnem odnosu do drugih oseb in kulture. Prepričani smo, da tudi nobena religija in nobena duhovnost ne moreta postati v polnosti to, kar sta v svojem bistvu, če se zapreta sami vase in če nista pripravljeni vstopiti v globlji odnos do drugih religij in duhovnosti in kultur, v katerih obstajata.

Izkustvo nesamoumevnosti bo prebudilo v vsakem človeku, tako religioznem kakor nereligioznem, hvaležnost in zmožnost kontemplacije tistega, ki se mu prek vsega podarja in ga spodbuja, da bi tudi sam postal dar za druge in za vse stvarstvo. Izkustvo obogatitve z drugim (s posameznim človekom, s skupnostjo, z reli-

gijo in s kulturo) in postajanja tega, kar je, pa bo v vsakem človeku prebudilo odprtost in pripravljenost za medsebojni iskreni in spoštljivi dialog in za sodelovanje v počlovečenju vsakogar in posameznih skupnosti in v gradnji sveta, v katerem bo vsakdo imel možnost za dostojno življenje in za ustvarjalno delovanje.

## Reference

- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- — —. 2009. Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo. *Bogoslovni vestnik* 69, št. 3:321–345.
- Byrne, James M.** 1998. The Category »Religion« Reconsidered. *Way Supplement* 92:102–112.
- Cousins, Ewert.** 1993. The Nature of Faith in Inter-Religious Dialogue. *Way Supplement* 78:32–41.
- Frančiček.** 2015. *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si']*. Ur. Rafko Valenčič. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Gallagher, Michael P.** 2003. *Spopad simbolov: uvod v vero in kulturo*. Prev. Drago Karl Ocvirk. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2015. Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moralthologie Klaus Demmers. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:447–460.
- King, Ursula.** 1992. Spirituality, society and culture. *Way Supplement* 73:14–23.
- Klun, Branko.** 2012. Fenomenologija duhovnega življenja. V: *Udejanjanje duhovnosti v sodobnem svetu*, 69–82. Ur. Primož Repar, Stanislava Repar in Andrej Božič. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Knight, Kevin.** 2012. s. v. Religion. V: *New Advent Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/12738a.htm#l> (pridobljeno 5. 3. 2017).
- Maver, Aleš.** 2013. Rufinova cerkevna zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda. *Edinost in dialog* 68:59–74.
- O'Donohue, John.** 1998. Spirituality as the art of real presence. *Way Supplement* 92:85–101.
- Prijatelj, Erika.** 2012. Odnos globalizacije i religije te doprinos religija, posebno krščanstva, u procesu globalizacije: dijagnoza i terapija. *Obnovljeni život* 67, št. 3:341–352.
- Principe, Walter H.** 2003. s. v. Spiritualità cristiana. V: *Nuovo dizionario di Spiritualità*. Ur. Michael Downey in Luigi Borriello. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Rožič, Peter.** 2015. De fide et re publica: epistemologija njunega razmerja. *Teorija in praksa* 52, št. 1/2:31–47.
- — —. 2014. Religion matters: quantifying the impact of religious legacies on postcommunist transitional justice. *Journal for the study of religions and ideologies* 13, št. 37:3–34.
- Sheldrake, Philip.** 2014. *Spirituality: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury.
- — —. 1999. The Study of Spirituality. *The Way* 39, št. 2:162–172.
- Splošni religijski leksikon.** 2007. Ur. Drago Bajt in Marta Kocjan - Barle. Prev. Miro Bajt, Bogdan Gradišnik in Maja Breznik. Ljubljana: Modrijan.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:515–523.
- Svetelj, Tony.** 2014. The Globalization Classroom: New Option for Becoming More Human? *Journal of Inquiry & Action in Education* 6, št. 1:67–81.
- Špidlik, Tomaš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Prev. Alojz Pirnat. Maribor: Slomškova založba.
- Tylor, Edward B.** 1920. *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Valenčič, Rafko.** 2016. Kontinuiteta in evalvacija nekaterih etičnih vprašanj v pokoncilskih cerkvenih dokumentih. *Edinost in dialog* 71:63–75.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,345—355

UDK: 2-67:37.014.523

Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Janez Vodičar*

## Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog

*Povzetek:* Medverski dialog, kakor ga razumejo njeni pobudniki, naj bi presegal zgolj strpnost. Vodil naj bi k sodelovanju in bogatenju in naj ne bi temeljil le na prenašanju drugega in drugačnega. Ricœurjeva hermenevtika, ki vsako razumevanje umesti v proces prevajanja, omogoča antropološko izhodišče za medverski dialog: temeljil naj bi na poglobljanju osebnega verovanja. Podobno izhodišče ima tudi komparativna teologija F. X. Clooneyja. Ob tej teologiji bomo pokazali na možno didaktično zasnovu pouka pri gimnazijskem predmetu vera in kultura v šoli; vodil naj bi k utrjevanju osebnega verovanja in k bogatenju ob drugače verujočih, kakor tako ali tako poudarja sam učni načrt tega predmeta. Tako didaktično zasnovani pouk lahko v veliki meri preseže sodobno površnost verovanja v plehki ponudbi novodobnih duhovnosti in konfliktnost srečevanja raznih današnjih fundamentalistično naravnanih vernikov.

*Ključne besede:* medverski dialog, vera in kultura, P. Ricœur, F. X. Clooney, komparativna teologija, pouk o verstvih

*Abstract:* **Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue**

Interfaith dialogue, as understood by its founders, is supposed to transcend mere tolerance. It is supposed to lead to cooperation and mutual enrichment and should not be based on mere coexistence with others who are different from us. Ricœur's hermeneutics, which claims that all understanding happens through translation, gives an anthropological foundation for interfaith dialogue based on strengthening of one's own faith. Comparative theology of F. X. Clooney is based on a similar idea. It will help us demonstrate a didactic plan for a high school course on Faith and Culture which will promote the strengthening of students' faith and their enrichment through people of other faiths, which is the goal of this course anyway. A course with such didactic plan can overcome the superficiality of modern believers faced with a variety of frivolous new age spiritualities, as well as the conflicts which arise when various fundamentalist believers meet.

*Key words:* interfaith dialogue, Faith and Culture, P. Ricœur, F. X. Clooney, comparative theology, religious studies

## 1. Uvod

---

Srečanje z drugo vero, širše tudi kulturo, je vedno srečanje z drugačnostjo, z nečim nemojim, nenašim. Če za to drugo nismo gluhi ali slepi, moramo, ali to hočemo ali ne, do tega zavzeti stališče. Z drugačnostjo verovanja so postavljena pod vprašaj temeljna načela mojega oziroma našega pogleda na svet. To motečo drugačnost lahko poskušamo odpraviti ali pa biti do nje tolerantni. Prvo vodi k sovraštvu do drugačnega, do druge kulture. Iz zgodovine in – žal – tudi iz sedanjosti vemo, da je sovraštvu do drugačnosti vir trpljenja za vse. Hitro se razvije v nasilje, ki končno škodi tudi tem, ki so močnejši v boju z drugačnim. Evropska zgodovina verskih in kulturnih konfliktov je pokazala na neplodnost takšne rešitve in pogosto ponuja strpnost kot rešitev. Je v soočanju s tujim, če se omejimo na verovanje, z drugačno versko resnico strpnost rešitev? Če kot učitelji vzgojitelji želimo dobro naslednjim generacijam, potem lahko hitro ugotovimo, da se temu vprašanju in vzgojnemu projektu ne moremo izogniti (Leimgruber 2007, 59), a je za gradnjo družbe nenasilja tudi tolerantnost ali strpnost premalo.

Razprava želi prek komparativne teologije F. X. Clooneyja in prek hermenevtike prevoda P. Ricœurja pomagati učiteljem verskega pouka v srednji šoli pri iskanju temeljev pravega pristopa k didaktični podpori medverskega dialoga. Pluralnost ni sama po sebi nekaj, kar bi vodilo k medverskemu dialogu, s sabo prinaša številne probleme, ki nikakor ne vodijo ne k poglobljenemu verovanju niti k večji strpnosti. (Spieker 2006) Potrebni sta pravo srečevanje s tujim verovanjem in smiselno prede-lovanje tega, kar ruši posamezniku ustaljena prepričanja. V sprejemanju nujnosti medverskega dialoga in spoštovanja vere, ki temelji na najgloblji osebni in skupnostni resnici, bomo poskušali pokazati možno pot uporabe komparativnega teološkega pristopa pri srednješolskem predmetu vera in kultura: glavna didaktična teža bo na učitelju in na njegovi zmožnosti vodenja komparativno zastavljenega pouka.

## 2. Prevod kot pot srečanja s tujostjo

---

Naj namreč zavzamemo do drugega verstva tako ali drugačno držo, najprej jo moramo »prevesti« v svoje lastno razumevanje in prav pri »prevodu« se pogosto zaplete.

»Dober prevod ne more biti drugega kot predpostavljajanje ekvivalentnosti, ne more biti utemeljen na identičnosti, ki bi jo lahko dokazali. Ekvivalentnost brez identičnosti. To ekvivalentnost pa lahko samo iščemo, delamo na njej, jo predpostavljamo.« (Ricœur 2004, 40)

Ricœur predpostavlja, da je vsako »tuje« vedno le gost v mojem biti-v-svetu in zahteva moj prevod, ki je vedno že interpretacija. Pri tolerantnosti, strpnosti govorimo o prevodu, ki drugega sprejema, se mu trudi dati prostor v svoji bližini, živeti z njim v miru, a pravega prevoda v moj lastni svet bivanja ni, saj ga le prenašam.

Kakor govorimo pri prevodih velikih tekstov človeške kulture o nenehnem napredovanju v smislu izboljševanja, ki je bliže tako izvirniku kakor sedanjemu razumevanju samega sebe, je lahko podobno tudi ob srečevanju različnih verstev. Da

lahko razumemo druge, je potreben napor razumevanja, vključevanja v naš lastni svet. Pri tolerantnosti je navzoče le mirno prenašanje drugačnosti. Če je proces »prevajanja« druge kulture v našo lastno zgrešen ali zamujen, potem bo toleranca premalo za uspešno gradnjo multikulturnega globaliziranega sveta. Temu procesu prevajanja nekega določenega verstva se ne moremo izogniti, kakor lahko vidimo tudi iz zgodovine krščanstva, ki se je srečevalo z drugimi verstvi vse od začetka prepletanja in ločevanja z judovsko skupnostjo do današnjih globalnih vplivov. Temu nehotenemu srečevanju rečemo implicitni dialog, ki ga danes pogosto povezujemo s pojmom inkulturacije. (Cornille 2001, xiii) Vendar lahko najdemo kar nekaj zgledov namernega dialoga med verstvi, ki so jasno pokazali tudi na možnost česa drugega kakor le pasivnega sprejemanja in tolerantnosti. Francis X. Clooney navaja zgled enega od prvih jezuitskih misijonarjev v Indiji, Roberta de Nobili, ki je zagovarjal »razumnost« hindujskih vernikov, saj je bil prepričan, da jih le tako lahko nagovorimo s krščanstvom (2001, 5). Z napadom njihovih poganskih stališč bi le spodbudili sovraštvo in povzročili preganjanje na novo porajajočega se krščanstva, ki se bi porodilo iz strasti, saj so domačini zrasli in gledajo na svet prav prek teh poganskih miselnih pogledov. Hkrati daje za zgled tudi apostole, ki niso kar takoj in neposredno napadali poganstva, ampak so iskali skupni miselni temelj za oznanilo Jezusa Kristusa. De Nobili (in z njim Clooney) konča: ne potrebujemo kričečih glasov in divjanja, da razsvetlimo temno sobo, za to je dovolj že drobna prižgana sveča.

Hermenevtični proces razumevanja drugega in drugačnega se začne z izstopom iz sebe. Tako lahko vidimo že v prvih civilizacijah, ki so se, hote ali nehote, morale odpirati svetu, da so izbrale nekakšno kolektivno sobivanje, v katerem je veljalo za resnično le ozko partikularno prepričanje. Resnica, prav tako verska, je bila omejena s posameznim klanom, kulturo, kraljestvom. S premikom iz zgolj neka-kšne kolektivne zavesti v individualno iskanje resnice, ki bi bila za vse veljavna, se je začel proces univerzalizacije; to je najbolj očitno pri velikih grških mislecih. (Swidler 2013, 3) Podobno je z otrokovim srečevanjem in vstopanjem v življenje bližnjih. Ko otrok začne »pripovedovati« zgodbo svojega življenja, postajajo del te zgodbe tudi njegovi bližnji, ki v njej nastopajo kot drugi, drugačni, tuji. Po mnenju Niklasa Luhmanna je temeljni proces vzpostavljanja samopodobe, identifikacije, ki povezuje v celoto vse, kar enačimo s sabo in kar tako ločujemo tudi od drugega, prav pripoved svojega lastnega življenja (2004, 267). Da je ta proces pri srečevanju z zunanjim, drugačnim tekoč in brez prevelikih nerešljivih zapletov, ko posameznik uspešno gradi odnos do sebe in do drugih, je najprej potrebna notranja drža: »Od tebe se lahko kaj naučim!« (Swidler 2013, 3)

V sodobnem času nešteti pripovedi, ki se nizajo z veliko hitrostjo in brez kakršnegakoli reda in so podobne brezvoljnemu odpiranju strani na medmrežju, je težko pripovedovati prepričljivo zgodbo življenja, ki bi posamezniku vlila zavest trdnosti in smiselnosti. Vedno bolj smo pod pritiskom, da se na novo vzpostavljamo, na novo pripovedujemo. Nenehno se postavlja zahteva po novi pripovedi in po razumevanju svoje lastne identitete, rekonfiguracije svojega lastnega življenja. To sploh ni lahko in vnaša v življenje trajno spraševanje, kdo sem in kakšno je moje mesto v vseh teh medijsko kričeče podprtih »pripovedih«. Mnogi na to zahtevo odgovarjajo z vedno



večjo pasivnostjo. Predajo se vsakokrat najbolj modni pripovedi, se identificirajo s takratnim dogajanjem in so najbliže oznaki brezobličnih verskih potrošnikov. Mnogi sklepajo, da je to posledica pogostega prepričanja, da je edini razsodnik temeljne resnice le posameznik. Na verskem področju naj bi takšna subjektivizacija resnice vodila v potrošniško razmišljanje, ki ga mnogi povezujejo s fenomenom new agea. (Cornille 2003, 44) Drugi se zatečejo v utečene identifikacijske podobe, ki so utemeljene v zgodovinskih družbenih pripovedih, ko je človek vedel, kdo je in kakšno je njegovo mesto v družbi. S tem da se zatekajo v jasno profilirane in okostenele identifikacijske modele, je njihova življenjska zgodba jasna in trdna. Ker pa danes ni mogoče ostati popolnoma izoliran pred drugačnim, ti ljudje pogosto zavzamejo držo odpora ali geta. Prvi, potrošniki medijskih zgodb, in drugi, fundamentalistični pripadniki svoje lastne zgodbe, so lahko hiter plen najprej strahu in nato sovraštva do vsega tujega.

Da bi človeka iz prve skupine, ki vsak dan nekritično sprejema zgodbe iz naslovnih tabloidov, pripravili do aktivne in kritične drže, je toleranost premalo, saj je že tako ali tako preveč strpen. Da bi v geto zaprtega in slepo zvestega svoji lastni »zgodbi« odprli svetu, bi bila tolerantnost največji kamen spotike. S sodobnim aparatom prisile, od šole do prava, lahko na neki način fundamentalistične skupine pripravimo do nekakšnega mirnega sobivanja z drugimi. Vendar če resno vzamemo pripoved svojega lastnega življenja – in kje je ne bi tako jemali bolj kakor v fluidnem svetu postmoderne –, je ta drugost še vedno na neki način moteča. Ker je težko vzdrževati nekaj, kar moti podobo o tem, kaj je dobro za moje življenje, se lahko hitro zgodi, da zahteva po tolerantnosti popusti. Bolj ko kdo konflikt s tujim težko prenaša in ga strpnost veliko stane, bolj bo potem ob primerni priložnosti nasilen do drugačnih. Zato je nujno, če želimo v globaliziranem svetu prerasti slepo zaupanje v toleranco, najti možnost, da to nevarnost najprej upoštevamo in – kolikor mogoče – tudi odidemo.

Ob najrazličnejših sodobnih poizkusih iskanja ustrezne rešitve na kulturnih, gospodarskih, socialnih, političnih in na verskih področjih se zdi za osebno in tudi skupnostno rast primerna ponudba, ki jo odpira s svojo hermenevtiko že zgoraj omenjeni francoski filozof Paul Ricœur. V pogovoru s profesorjem na Collège de France in priznanim znanstvenikom, nevrologom Jeanom-Pierrom Changeuxem Ricœur poskuša pokazati možnost srečevanja različnih pripovedi, ki ne bodo zgolj tolerirane ali se ne bodo le bežno v duhu dotaknile duhovnega potrošništva, ampak bodo razumljene in celostno vključene v pripoved teh, ki so jim bile prej tuje. Postavi se na izhodišče vsakdanjega pogovora. Če srečamo tujca in hočemo razumeti do takrat nam tuji jezik, moramo to prevesti v nam razumljivo govorico. Tudi če se naučimo tujega jezika, se to lahko le na podlagi maternega jezika. Jezik, ki ga ne razumem, mi ničesar ne more povedati. Prav za razumevanje pa je potrebno neko določeno predznanje. Zgodbi drugega prisluhnemo vedno iz svoje lastne perspektive. Kdor ne zmore vzpostaviti svoje lastne zgodbe življenja, ne bo mogel razumeti in sprejeti zgodbe drugega. Moje življenje, dokler je res moje, je parcialno, delno. Prav tako moja kultura, moja religija. Samo kot delna in omejena je, kakor moja življenjska zgodba, lahko okvir in možnost moje lastne identifikacije. Za Ricœurja je možnost različnosti

zgodb najbolj očitna in tudi najbolj vprašljiva na področju religije. Z verovanjem človek najbolj intimno vstopa v celostnost osebne in družbene pripovedi. Zato je edina pot za »človeško« srečevanje raznih »velikih pripovedi«, kakor jih imenuje, prav to, da človeku pustimo, to celo podpiramo, naj ostane človek, ki ima ime, zgodovino, svojo lastno zgodbo življenja. V vsej omejenosti osebnega bivanja mora resno vzeti to, kar je in kar oblikuje njegovo življenje.

Ricœur to možnost reševanja konfliktnosti pri srečevanju različnih religioznih pripovedi ponazori s kroglo. Predstavljajmo si to kroglo posejano po površju z različnimi religijami.

»Če poskušam teči po površju, kot nekakšen eklektik, ne bom nikoli našel univerzalne religije, saj se bom šel le nekakšen sinkretizem. Toda če se bom dovolj poglobil v lastno tradicijo, bom prerasel meje svojega jezika. Da lahko gremo k temu, kar bom poimenoval »fundamentalno« – in se mu bodo drugi pridružili po drugih poteh –, bom razdalje do drugih skrajšal z dimenzijo globine. Na površini je razdalja ogromna, toda če se poglobim na svoj način, se približam drugim, ki gredo po isti poti vsak na svojem mestu.« (Changeux in Ricœur 1998, 300–302)

Vsak mora tam, kjer je, in tisto, kar je, najprej poglobiti. V globini svoje lastne biti, svoje lastne kulture se po njegovem zagotovo zblížamo. S tem konfliktnost srečevanja ni odpravljena, celo se lahko še poveča in okrepi osebni notranji boj in osebno razklanost. (Cornille 2003, 48) Obenem pa to lahko postane pot ustvarjalnosti in poziva k osebni poglobitvi. Predpostavlja in celo zahteva zadovoljitev temeljnega bojnega vzklika vseh, ki se postavljajo na okope svojega lastnega verovanja: poglobitev in spoštovanje svojega.

V analizi pripovedi Ricœur odpravlja konfliktnost srečevanja z drugimi tako, da pokaže na nujnost »izgubljanja« v drugačnem, če res hočemo poglobiti svojo lastno pripoved. To je preplet med pripadnostjo in odtujitvijo. Prek procesa odtujitve se vračamo k sebi. Po tem vračanju smo bogatejši, podoba samega sebe je pridobila v procesu »prevajanja« zgodbe drugega. (Moyaert 2014, 173–175) Kakor pri branju tujega teksta izstopimo iz sebe, da lahko razumemo, in se potem vrne mo k sebi in to novo spoznanje, resnico vključimo v svoje lastno življenje, je podobno tudi pri razumevanju drugih verstev: s srečevanjem in sprejemanjem drugih lahko bogatimo svoje lastno verstvo. Pri tem Ricœur predpostavlja, da vstopanje v neko določeno tuje »besedilo« zaplete bralca v igro, ki ponuja nove možnosti razumevanja svojega lastnega sveta in razbija iluzije. (Prammer 1988, 143)

### **3. Komparativna teologija in učenje za medverski dialog**

Čeprav v svojem delu o komparativni teologiji Clooney (2010, 24–53) kaže že na dolgo tradicijo tega načina razmišljanja v krščanskem svetu in tudi na številne teologe, ki jih lahko povežemo s to vejo teologije, velja za njenega glavnega protagonista prav on (Moyaert 2014, 159). Zanj je to predvsem teologija, ki sledi načelu vere, ki išče razumevanje, »praksa, kjer imajo vse tri besede – vera, iskanje,

intelektualni cilj – polno moč in med sabo ostanejo vpete v rodovitno napetost« (Clooney 2010, 9). Ta tipično teološka poteza njegovega srečevanja z drugimi verstvi je posledica osebne izkušnje. Američan irskega rodu, rojen leta 1950, ki je bil vzgojen v katoliškem duhu in je odraščal v času drugega vatikanskega koncila, sedaj že več kakor štirideset let jezuit, se je v svoji formaciji srečal s popolnoma nekrščanskim okoljem. Leta 1973 so ga njegovi predstojniki poslali v Katmandu, Nepal, da bi tam učil angleščino in nekakšno moralno vzgojo. Odkril je, da ne more mladine, ki je bila v glavnem budistična in hindujska, učiti zgolj iz svoje krščanske tradicije, če jim želi res dati temeljne premisleke o moralnih načelih, potrebnih za življenje v konkretnem okolju. V svojem dvoletnem delovanju na tej šoli se je začel poglobljati v temeljne tekste teh dveh prevladujočih verstev v Nepal. (17–18) Pozneje je doktoriral iz južnoazijskih jezikov in kulture, to pa ga je večkrat vodilo nazaj na Indijski polotok. Vsakič je občutil bogastvo teh kultur in predvsem globlino verstev, s katerimi se je srečeval. Pri tem pa je odkril:

»Jasno sem videl, da nisem hindujec, niti ne bi mogel biti eden izmed njih. Že zaradi barve kože, stalnih napak pri govorjenju v tamilščini, moje irsko-katoliške vzgoje v New Yorku in končno mojega dolgoletnega študija krščanske filozofije in teologije. Ima pa to opraviti še s poglobljenim odnosom mojega srca, saj sem se vedno trudil, da bi bil eden teh, ki preprosto »pustijo vse in Mu sledijo« (Lk 5). Ne moreš preprosto trgovati te zaveze za kakšne nove.« (Clooney 2001a, v)

Zato je komparativna teologija postala odsev njegovega srečevanja s teksti (pisanimi ali govorjenimi) drugih verstev, pri njem predvsem hinduizma in delno tudi budizma. A ta teolog ostaja ves čas odprt in pripravljen sprejeti nagovor drugega, drugačnega, ki ne prihaja iz njegove lastne teološke tradicije. Temu ukvarjanju s temeljnimi teksti tujih verstev sledi aktivni del, ko prek drugačnega prepozna ponovno ali celo prvič bogastvo svojega lastnega izročila, ki ga je morda prej prezrl ali šel prehitro mimo in ga ni do sedaj nagovorilo. Zato cilj ni študij drugih verstev, to tudi ni komparativna religiologija, ampak temeljni teološki premislek svojega lastnega izročila. »Komparativni teolog v najboljšem primeru več kot le posluša druge, razlaga svoje verovanje; ona ali on mora imeti namen globlje študirati tradicijo teh drugih skupaj z lastno, k srcu si mora vzeti obe in torej vključevati modrost drugih v svojo lastno.« (2013, 53) Pri tem hotenju in teološkem študiju vedno govorimo o napetosti med odprtostjo drugačnemu, drugemu izročilu in zavezanostjo svoji lastni veri. To je nikoli dokončani hermenevtični krog med samozavestjo in odprtostjo, med prepričanjem in kritiko, med zavzetostjo in oddaljitevjo (Moyaert 2014, 159).

Clooney komparativno teologijo primerja s poglobljenim branjem, z branjem svetih tekstov: preživeli so stoletja in navdihovali skupnosti, ki so iz tega črpale za življenje v veri. »Če se želimo učiti in se spremeniti ob tem, ob čemer se učimo, bomo težko našli bolj zanesljivo, bogato in plodno pot, kot je to branje.« (2010, 58) Pri tem je pomembno, da to ni nekakšno površno branje, ki bi iskalo le zanimive primerjave, ampak dolgotrajen in natančen študij, s številnimi preizkusi, primerjavami. »Ta pristop je intelektualno zahteven; samo tako, da postanemo globoko in celostno pre-

vzeti z določeno tradicijo, nam omogoči možno razumevanje in ovrednotenje določenega religioznega teksta te druge tradicije.« (Moyaert 2014, 163) Pri tem študiju mora biti jasna zaveza Bogu oziroma božanstvom. Te teologije se ne moremo iti z nekakšnim »nepopisanim listom«. Teolog vedno priznava teološki, verski interes. (164) Lahko bi njegovo intelektualno delovanje poenostavili v trditvi, da želi le bolj celostno in celovito poznati ljubljene Boga, pa naj bo to teolog takšne ali drugačne tradicije (Clooney 2001, 7). Ko poglobljeno beremo besedila drugih verstev, moramo to delati z duhovnimi, z vero iščočimi očmi. Potem ko nas bo to besedilo nagovorilo, se moramo vrniti k ponovnemu branju svojega lastnega besedila in ob tem preudariti svoj lastni, utečeni pogled in odnos do verovanja. Ker je to teologija, moramo sedaj to povezati in spraviti v za svoje občestvo razumljivo govorico, da bo povečalo duhovno senzibilnost njenih članov. (2010, 60) Komparativni teolog je prisiljen k poglobljenemu študiju, saj se pri procesu srečevanja z drugimi tradicijami odpirajo različna temeljna vprašanja, kakor so vprašanje resnice, etične aplikacije, vključevanje spoznanj v relevantna občestva in končno tudi vprašanje o možnosti novega srečanja z Bogom prek skrbnega branja (62). Samo površno branje ne more spodbuditi celotnega hermenevitičnega kroga in ne bi bilo pošteno tako do branega teksta kakor ne do osebnega verovanja samega teologa.

Branje tujega teksta predpostavlja lojalnost svoji lastni verski skupnosti. Clooney pravi, da ne more brati hindujskega besedila brez katoliških izhodišč, čeprav se vedno trudi vstopiti v njihovega duha in tradicijo. Samo če sprejmemo svoje lastne izhodiščne nagibe, izdelane poglede, se osvobodimo za ranljivost, občutljivost, ki je nujno potrebna za takšno branje. Prav zaradi občutljivosti svetih tekstov je to priznanje nujno. Hkrati mora moje branje iskati možnost, da berem s teologi te druge tradicije, da bi se tako izognil podreditvi besedila zgolj svojim lastnim željam in predstavam. To navzkrižno branje mora vseskozi vztrajati v duhovno-teološki in hkrati študijski razsežnosti. (64)

Takšen način branja, ki teži k poglobljenemu razumevanju drugačnega verovanja, se mora izogibati posplošitvam in stereotipom, kakor prepogosto to dela liberalni pluralizem. Prav tako se moramo izogibati temu, da bi drugo izročilo prikazali preveč tuje; tako ga ne bi bilo mogoče razumeti ali vključiti v naš lastni miselni svet, kakor to pogosto stori postliberalni partikularizem. (Moyaert 2014, 167) Da bi to lahko dosegli, je v izhodišču treba priznati in sprejeti drugačnost, drugost tuje religije. Pri srečanju s to drugostjo ne smemo biti preveč navdušeni, se temu v polnosti prepustiti, ampak je potrebna neka določena zadržanost, saj le tako ohranjamo zgovorno to drugost. Potrebna je tista hermenevitična odprtost, izhodiščno prepričanje, ki smo ga omenili že na začetku, da nam tuje besedilo lahko spregovori. Končno se je treba besedilu prepustiti, pretrgati željo po obvladanju, kontroliranju branja. Samo če se besedilu prepustimo in smo »ranljivi« v svojih lastnih prepričanjih, bo to branje plodovito. Besedilo mora biti učitelj, bralec učenec, da bomo lahko na novo govorili, delali in pisali z novim duhovnim vpogledom in močjo. (167–170)

Čeprav so besedila samo del verstev in verovanja v mnogih tradicijah, Clooney za-trjuje, da je branje temeljnih religioznih besedil edini in najboljši vir, poleg številnih drugih dobrih virov, ki nam zagotavlja, da bomo neko določeno versko tradicijo pre-

poznali v vsej globini in subtilnosti (2010, 67). Pot do takšnega poglobljenega branja je dolga in le redki jo zmorejo. Vendar so tisti, ki jim uspe obogatiti branje svoje lastne teologije s temeljitim poglobljanjem v druga besedila, temelj za občestveno rast v posameznih verstvih. Elitizem komparativnih teologov lahko prispeva k večjemu duhovnemu bogastvu osebnega verovanja in k oplemenitvi odnosov z drugimi verstvi. Kljub temu Clooney poudarja, da sama komparativna teologija ni že medverski dialog. »Komparativna teologija je v osnovi in najpogosteje branje, medverski dialog pa je navadno v obliki pogovora.« (2013, 54) Čeprav govorimo pri komparativni teologiji o študiju, bi moral biti študij v srčiki medverskega dialoga. Prav tako pa pravi medverski dialog omogoča in spodbuja komparativni pristop teologov različnih verskih tradicij. Pri medverskem dialogu se porajajo vprašanja, ki nanje lahko s svojo občutljivostjo in duhovno naravnostjo odgovarja prav komparativni teolog, to pa spet pospeši dialog. Predvsem mlade teologe medverski dialog lahko obvaruje sodobnega nagiba, da bi brisali meje med verstvi – ali na drugi strani, da bi te meje preveč poudarjali, saj če več veš o drugih verstvih, laže poudarjaš svojo specifičnost in vzvišenost. (59)

#### **4. Vključevanje komparativne teologije v pouk predmeta vera in kultura**

Odločitev katoliških gimnazij, da pripravijo skupni predmet, ki bo pokrival takšno zorenje mladega človeka, vključevanje v kulturno okolje in religiozno razsežnost, je sledila želji, da bi dijaki imeli možnost, »da razširijo, dopolnijo in kritično ovrednotijo izkušnje in znanje, ki ga imajo na področju verskih in etičnih vprašanj« (Globokar 2010, 10). To je predmet, ki je torej že v sami naravi dialoški in zahteva neki določen komparativni pristop, saj le tako lahko razumemo zahtevo po razširitvi, dopolnitvi in kritičnosti. Takšna naravnost naj bi veljala v odnosu do drugih predmetov, pa tudi v odnosu do drugih kultur, verstev, etičnih nazorov in končno do konkretnega drugega človeka tako v sebi kakor v drugem. »Verski pouk tako temelji na dialogu s kulturnim okoljem in na interdisciplinarnem dialogu z drugimi predmeti, je pripravljen na odločitev za evangelij in ima dialoški, ekumenski in medverski značaj.« (Šverc in Jamnik 2003, 3)

Nas bo predvsem zanimala zadnja predvidena oznaka, ki jo omenja učni načrt predmeta. Medverski dialog je ne le zahteva učnega procesa vere in kulture, ampak je že v temeljni usmeritvi, kakor so to predvideli načrtovalci:

»Verski pouk naj bo vključujoč in ne izključujoč. Podpira notranji – religiozni dialog in razumevanje med ljudmi. Prispeval naj bi k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev rasteta iz pridobljenih informacij, iz primerjav analognih rešitev, iz razumevanje religioznih pojavov in iz ideološke nepogojenosti.« (8)

Če hočemo zagotoviti vključevanje in svobodno, a hkrati kritično odločanje na področju verovanja, mora biti to podprto tudi z ustreznim metodološkim pristopom k verstvom. K temu moramo dodati še zahtevo, da mora biti pouk »bolj izkustven

kot doktrinalen« in »razvojen in ne statičen« (10), to pa še poveča nujno po ustrezni didaktični umestitvi verstev v učni proces.

Da bi zagotovili možnost srečevanja in s tem vključevanja drugačnega pristopa pri verovanju, spodbujali nenehno odločanje za samostojno verovanje in težili k izkustvenemu in razvojnemu pristopu, so oblikovalci učbenikov vključili v snov ob posameznih temah poleg krščanstva tudi poglede štirih drugih velikih verstev: islama, hinduizma, budizma in judovstva. Osredotočili se bomo samo na prvi letnik (Marenk et al. 2004), ki se vrti okrog vprašanja, kdo je sploh človek. »Prvi letnik je tako zastavljen eksistencialno, v dijakih želi prebuditi zanimanje in navdušenje za življenje, kar v mladih prebudi senzibilnost in zanimanje za osebno rast, ki v sebi že nosi religiozno spraševanje.« (Šverc in Jamnik 2003, 6) Razumljivo je, da, denimo, v tretjem letniku, ko govorijo o drugih krščanskih skupnostih in verstvih, vključujejo medverski dialog. Prav tako je smiselno, da je v zadnjem letniku, ki je usmerjen v prihodnost, nujna tema globalna pluralnost verovanja. V drugem letniku je ob biblični antropologiji in ob poudarku na obravnavanju Svetega pisma že v snov vključen vpliv zunanjih verskih tokov. Zato je prvi letnik, ki poudarja osebno spraševanje in počasno odpiranje religioznosti, še kako pomemben v sledenju temeljnim zahtevam učnega načrta po dialoški in v nenehnem vključevanju drugačnega verovanja v osebno izhodiščno prepričanje.

V učbeniku za prvi letnik (Marenk et al. 2004) so pogledi drugih verstev vključeni devetkrat. Vsakokrat je na koncu obravnavane teme (o duši, 28; o človeku, 35; o ljubezni, 105; o spolnosti, 112; o splavu, 116; o homoseksualnosti, 120; molitve raznih ljudstev, 131; o praznikih, 142; o mamilih, 182) kratek in preprost povzetek pogleda teh štirih verstev na predelano snov. Govorimo o pozitivnem pogledu, ki se trudi vključiti tudi razloge, zakaj imajo posamezna verstva takšno stališče. Judovstvo o spolnosti: »V okviru zakona velja spolnost za dar; spolno poželenje je od Boga, tudi če ga ljudje nimajo v oblasti.« (112) S tem ne le učijo posamezne poglede, ampak omogočajo tudi razumevanje drugačnosti, to pa je temelj dialoški. Ob drobnem zapisu, denimo, judovskega pojmovanja se sama po sebi postavljajo vprašanja o smiselnosti našega – katoliškega – pogleda na spolnost (Stegu 2015, 520). To spodbuja kritičnost, ponovno izbiranje in odločanje, vzpostavlja že tematsko odprto šolsko polje in spodbuja rast v osebno prepričanje.

Komparativna teologija predvideva podobna srečevanja s tujimi verskimi besedili. Ker je vera in kultura šolski predmet, ki temelji na študijskem pristopu, bi vključevanje zahtevnejših besedil lahko vneslo resnost prav na učnem področju. Sedanji pristop, ki snov zgolj ponazori z zgledi drugih verstev, in to šele na koncu obravnavane teme, poskuša podobno kakor komparativna teologija vstopiti v svet drugega, tujega. Pri tem premalo vztraja na temeljnih in izvirnih verskih besedilih. Manjka tudi didaktično zasnovan korak, ki bi po nekakšni potopitvi v tuje besedilo vrnil dijakove premisleke njihovega lastnega verskega, vedno bolj pa tudi neverškega prepričanja. Če resno vzamemo vsaj dva splošna cilja učnega načrta: »pomaga dijaku pri premagovanju otroških modelov vere in predsodkov ter spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivni dejstev« in »omogoča, da v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in

različnimi vrednostnimi sistemi« (Šverc in Jamnik 2003, 4), bi ta zadnji korak, ko govorimo o prevrednotenju in poglobitvi svojega lastnega verovanja, komparativne teologije še kako prišel prav. Zorenje v veri in premagovanje otroških modelov verovanja bosta ob že sedaj pozitivnem srečanju s tujimi verstvi, a zelo bežnem, in že po predelani temi – težki. Če temu damo večjo težo in vse skupaj obogatimo s komparativno metodiko, bo branje besedil k temu zagotovo usmerjalo.

Kot didaktični zgled obravnavamo vprašanje praznikov in praznovanja (Marenk et al. 2004, 142). Pri budizmu je navedeno, da nimajo prazničnega svetega dne in se zato ne zbirajo enkrat v tednu. Sama trditev ni podprta z nobenim besedilom iz budizma, ki bi dalo obravnavani snovi večjo verodostojnost. Ob tako navedenem odnosu budizma to zgolj vzamemo na znanje. Če bi se srečali s teološkim tekstom, ki utemeljuje njihov odnos do praznovanja, bi bila večja možnost premisleka. Krščansko praznovanje nedelje in praznikov vedno bolj izgublja kulturno-religiozni pomen. Ob srečanju z budistično tradicijo, z njihovo odločitvijo za takšen odnos do praznikov, ki bi bila podprta z njihovimi svetimi teksti, bi v oddaljivni od ukoreninjenega pojmovanja nedelje doživeli prevertitev vrednote tedenskega praznovanja. Ob vsej kritičnosti do »zapovedanega« nedeljskega počitka bi morali na novo postaviti razloge za krščansko obliko praznovanja. Pri tem staro, morda zgolj naučeno stališče ne bi ostalo enako, bi pa novo imelo večjo osebno in tudi skupnostno težo. Hkrati bi se poglobilo razumevanje tistih, ki praznike obhajajo drugače kakor mi, to pa je temelj medverskega sodelovanja in dialoga.

Voditi uspešno komparativno didaktično zastavljen pouk vere in kulture zahteva usposobljenega učitelja. Kakor Clooney poudarja, je komparativna teologija zahtevna in primerna za redke strokovnjake. Učitelj verskega pouka v srednji šoli bi moral biti strokovnjak, kakor so to učitelji drugih predmetov. Pri tem sta okolje in čas, v katerih poučuje, zaznamovana s postmoderno pluralnostjo verovanja, to pa zahteva redno preverjanje verskih resnic, ki jih razlaga. Da bi komparativni teološki pristop pozitivno usmerjal verski pouk danes, mora biti najprej za to usposobljen učitelj. Clooney ne pričakuje, da bomo poznali dobro vsa verstva. Sam se je osredotočil na hinduizem in iz njega črpa vire za poglobitev svojega lastnega verovanja. Učitelj bi poleg krščanstva v slovenski katoliški obliki moral dobro poznati vsaj še eno verstvo, da bi lahko vodil dijake od golega spoznavanja k osebni rasti tako v svojem lastnem verskem prepričanju kakor v sprejemanju drugih verstev.

## 5. Sklep

Verski pouk, ki bi vključeval komparativno teologijo, ne bi prispeval zgolj k razumevanju drugega, ampak bi omogočal predelovanje osebnega pogleda na življenjsko zgodbo in na versko prepričanje tako posameznika kakor skupnosti. Predvsem pa je pomembno učenje. Šele tisti, ki ve, da se mora in se lahko česa novega nauči, bo to tudi storil. Za sprožitev tega procesa je nujno razbijanje svojih lastnih iluzij, kakor je to delal Sokrat. Šele takrat, ko si priznamo neznanje, nespretnost, nevednost, lahko v znanju, v spretnosti, v veščini drugih odkrijemo možnosti zase: »Kdor ne ve, da lahko plava, tudi ne bo plaval.« (Luhmann 2004, 275) Človek ima

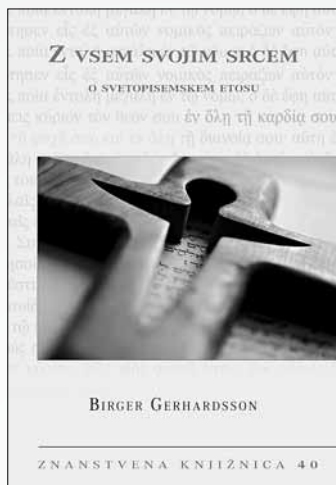
le malo prirojenih spretnosti, zato je temeljni princip kulture in končno tudi vseh razodetih religij prav učenje iz ustvarjanja in izkušen drugih. Da pri tem ne bo odpora, strahu, napačnega interpretiranja, je nujno, da preidemo ves proces učenja; za to pa je nujno potreben usposobljen in moder učitelj.

Ni dovolj, biti navdušen nad drugim verstvom, saj se lahko v njem izgubimo in hitro se bodo našli takšni, ki bodo pozvali k sveti vojni za ohranitev očetnjave. Prav tako ni mogoče ostati zaverovan v svoje lastno prepričanje. Prvič, to je nemogoče, drugič, samo ob drugačnem pogledu lahko odkrivamo in prepoznavamo svojega in v njem razbijamo iluzije, ki zavirajo osebno ustvarjalno rast. Kot učitelji in vzgojitelji bi se morali truditi, da v mladih ohranjamo zanimanje za drugačno, tuje in ob tem pomagamo k poglobljanju njihovega lastnega verovanja. Z leti pa jih moramo privedi k razumevanju celotnega procesa vzpostavljanja osebne in družbene identitete: vztrajno poglobljanje in spoštovanje svoje lastne veroizpovedi, ki je danes mogoča le s plodovitim srečevanjem s »prevodi« temeljnih besedil drugih verstev. Cilj verskega pouka ni toliko učenje o verstvih, ampak poglobljanje svojega lastnega življenjskega pogleda. (Leimgruber 2007, 61) Prav komparativna teologija, kakor jo razume Clooney in obogatena s hermenevitičnim pristopom P. Ricœurja, lahko prispeva k medverskemu dialogu, to pa »nam bo pomagalo videti druge, sebe in našo situacijo v pojmih sveta, kjer bi lahko živeli« (Moyaert 2014, 176).

## Reference

- Changeux, Jean-Pierre, in Paul Ricœur.** 1998. *La nature et la règle*. Pariz: Editions Odile Jacob.
- Clooney, Francis X.** 2013. Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue. V: Cornille 2013, 51–63.
- . 2010. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Chichester: John Wiley&Sons.
- . 2001. *Hindu God, Christian God: how reason helps break down the boundaries between religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Cornille, Catherine.** 2013. Introduction. V: Cornille 2013, xii–xvii.
- . 2003. Double Religious Belonging: Aspects and Questions. *Buddhist-Christian Studies* 23:43–49.
- Cornille, Catherine, ur.** 2013. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: John Wiley&Sons.
- Globokar, Roman.** 2010. Verski pouk v slovenskem šolskem prostoru. V: *Verski pouk v slovenskih šolah: Ovrednotenje in perspektive*, 7–11. Ur. Roman Globokar. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Leimgruber, Stephan.** 2007. *Interreligiöses Lernen*. München: Kösel-Verlag.
- Luhmann, Niklas.** 2004. *Schriften zur Pädagogik*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Marenk, Jernej, Albin Kralj, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kdo sem?: učbenik za predmet Vera in kultura za 1. letnik gimnazij*. Celje: Mohorjeva družba.
- Moyaert, Marianne.** 2014. *In Response to the Religious Other. Ricœur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Prammer, Franz.** 1988. *Die Philosophische Hermeneutik Paul Ricœur in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Innsbruck-Dunaj: Tyrolia.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Sur la traduction*. Pariz: Bayard.
- Spieker, Manfred.** 2006. Medverstveni dialog. Prev. Bogdan Dolenc. *Communio* 16, št. 3:204–219.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:515–523.
- Swidler, Leonard.** 2001. The History of Inter-Religious Dialogue. V: Cornille 2013, 3–19.
- Šverc, Alenka, in Anton Jamnik, ur.** 2003. *Verski pouk na katoliških gimnazijah: učni načrt Vera in kultura*. Celje: Mohorjeva družba.





*Birger Gerhardsson*  
**Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,357—368  
UDK: 2-67:37.091.3  
Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

## *Roman Globokar in Tadej Rifel* **Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji**

*Povzetek:* Katoliške gimnazije v Sloveniji so leta 2003 skupaj oblikovale enoten učni načrt za predmet vera in kultura. Predmet je resda opredeljen kot konfesionalni religijski pouk, vendar sta že v izhodišču poudarjeni dialoška naravnost in odprtost za medversko sodelovanje. Po trinajstih letih izvajanja pouka je bila aprila 2016 opravljena temeljita raziskava o kakovosti izvajanja religijskega pouka in o doseganju zastavljenih ciljev. V članku so predstavljeni rezultati raziskave med dijaki in učitelji s posebnim poudarkom na vprašanju o dialoški in medverski naravi predmeta. Ugotavljamo, da dijaki in učitelji zelo visoko ocenjujejo pomen in izvedbo medverskih vsebin in tudi drugače pozitivno izpostavljajo izrazito dialoško naravo religijskega pouka. Dajejo pa tudi nekaj predlogov za izboljšave, kakor je, na primer, neposredna vključenost pripadnikov drugih verstev v pouk. Avtorja prispevka ugotavljata tudi pomanjkljivost same teoretske podlage za medverski dialog, ki je povsem odsotna iz učnega načrta.

*Gljučne besede:* medverski dialog, religijski pouk, katoliška šola, učni načrt, vera in kultura, raziskave

### *Abstract:* **Inter-religious Dialogue in Religious Education in Slovenia**

Catholic secondary schools in Slovenia developed in 2003 a unified syllabus for the course called Faith and Culture. Although the course is defined as denominational religious education, it is aimed at promoting dialogue and inter-religious cooperation. After 13 years of teaching the course according to the syllabus, a thorough survey on the quality of the classes and fulfillment of the objectives was carried out in April 2016. It reveals that both students and teachers highly appreciate inter-religious content, the way it is carried out and describe the dialogic character of religious education as something positive. Nevertheless, they suggest some improvements, such as active involvement of representatives of other religions in the classes. The authors also point to the shortcomings of the theoretical foundation of the inter-religious dialogue, which is totally absent from the syllabus.

*Key words:* inter-religious dialogue, religious education, Catholic school, syllabus, Faith and Culture, surveys

## 1. Dialoška in medverska narava predmeta vera in kultura

---

Pri oblikovanju učnega načrta za predmet vera in kultura na katoliških gimnazijah v Sloveniji leta 2003 so se snovalci močno zavedali potrebe po dialogu s sodobno kulturo in po medverskem dialogu. Ker se predmet izvaja zgolj v katoliških gimnazijah in v javnih šolah v Sloveniji ni nikakršne oblike religijskega pouka (Globokar 2010), je sama narava tega predmeta v našem kulturnem in družbenem okolju specifična. V bistvu predmet podpira katoliško vzgojno usmeritev šol in ima zato naravo konfesionalnega religijskega pouka. Že samo dejstvo, da se na katoliške šole v Sloveniji vpisujejo tudi dijaki, ki niso bili vzgojeni v katoliškem duhu, in da je religijski pouk obvezen za vse dijake, je snovalce učnega načrta usmerilo v dialoško in medversko zasnovo tega predmeta. Učni načrt jasno poudari, da pri religijskem pouku v šoli ne govorimo o katehezi, torej o uvajanju v krščanstvo, ampak o razlaganju krščanskega pogleda na svet in pogleda tudi drugih religij; to dijakom omogoča, da prepoznajo pomen religij za osebno in za družbeno življenje in za zgodovino našega naroda in vseh civilizacij. Že pri katehezi ni pomembna zgolj razlaga krščanskih vsebin: »S tem ne gre več le za postopek poučevanja, kjer bi se enostavno posredovalo določene oblike krščanskega verovanja, ampak za uvajanje, poučevanje, učenje in pustolovščino hkrati.« (Vodičar 2005, 64) Pri religijskem pouku pa govorimo o drugačnih ciljih, saj je zavezan istim kriterijem in ciljem kakor drugi šolski predmeti. Še posebno je poudarjena interdisciplinarna zasnova religijskega pouka. »Verski pouk tako temelji na dialogu s kulturnim okoljem in na interdisciplinarnem dialogu z drugimi predmeti, je priprava na odločitev za evangelij in ima dialoški, ekumenski in medverski značaj.« (Šverc in Jamnik 2003, 3) Dijakom naj bi ponujal možnost, »da razširijo, dopolnijo in kritično ovrednotijo izkušnje in znanje, ki ga imajo na področju verskih in etičnih vprašanj« (3). Pri tem se snovalci učnega načrta jasno zavedajo, da se sodobni svet zelo hitro spreminja in da se morajo tudi religije soočiti z novimi izzivi. Prav religiozne vsebine in čustva so v veliki nevarnosti za zlorabo in za spodbujanje nasilja, lahko pa so tudi nenadomestljiv vir sožitja in ustvarjanja miru.

Danes so izzivi medverskega dialoga še mnogo večji in pomembnejši kakor pred petnajstimi leti. Že takrat pa najdemo med splošnimi cilji predmeta vera in kultura tudi spoznavanje drugih verstev in spodbujanje medverskega dialoga, medsebojno spoštovanje drugačnosti in sodelovanje med različno mislečimi. Že ob bežnem pogledu v učbenike za vero in kulturo, ki so izšli v letih 2003 in 2004, se kaže pozornost do stališča drugih religij, kadar govorimo o temeljnih življenjskih in etičnih vprašanjih. V preglednicah so na kratko zapisana stališča drugih verstev glede posameznih tem, ne da bi ta stališča avtorji pozneje vrednotili v luči krščanskega nauka. Dijaki lahko ob katoliškem pogledu dobijo še verodostojen pogled drugih verstev o nekem določenem vprašanju. Tako so v učbeniku za 1. letnik predstavljeni pogledi drugih verstev o duši (Marenk et al. 2004, 28), o človeku (35), o ljubezni (105), o spolnosti (112), o splavu (116), o homoseksualnosti (120), o praznikih (142) in o mamilih (182–183). V učbeniku za 2. letnik so pogledi drugih verstev o naslednjih temah: sveti spisi drugih verstev (Zorec 2004, 55), odrešenje (91) in smrt (146). V učbeniku za 4. letnik so predstavljene razpredelnice,

kako druga verstva gledajo na naslednja vprašanja: dobrodelnost (Globokar et al. 2003, 23), etična odgovornost posameznika (79), umetna oploditev (94), različna bioetična vprašanja (105), smrtna kazen in varstvo okolja (138) ter zakon in družina (164).

V 3. letniku pa snov v celoti posvečena pomenu religije za osebno in za družbeno življenje ter spoznavanju vsebine krščanstva in drugih religij. Vstopno mesto so vprašanja o človekovi religiozni naravi, o razvoju verstev in o njihovem znanstvenem preučevanju. (Svetelj et al. 2004, 5–50). Sledi predstavitev krščanstva kot verstva okolja (51–130), pri tem pa je velik poudarek namenjen tudi spoznavanju drugih krščanskih Cerkev (100–130). Nato so predstavljene sekte in novodobna gibanja (131–168). Zadnji del je obširno posvečen velikim živim verstvom: judovstvu (170–187), islamu (188–205), hinduizmu (212–227), budizmu (228–241), konfucianizmu (242–252) in daoizmu (253–260). Ob koncu je še poglavje z naslovom Krščanstvo in druge religije (268–276). V učbeniku najdemo zelo veliko razpredelnic, ki kažejo primerjave in vzporednice med različnimi religijami. Zanimivo je, da je toliko prostora namenjenega novodobnim duhovnim gibanjem in da je to poglavje umeščeno pred velikimi živimi verstvi. Po našem prepričanju bi bilo bolj ustrezno, da se najprej predstavijo tradicionalna verstva in se ob koncu omenijo še novodobna gibanja, ki velikokrat vsaj delno črpajo tudi iz bogastva tradicionalnih verskih izročil. Učbenik za 3. letnik je zelo zajeten, besedilo je analitično in v glavnem sledi metodi komparativne religiologije. Dijakom omogoča, da spoznajo osnovna dejstva o krščanstvu, o različnih krščanskih Cerkvah ter o drugih živih verstvih in novih duhovnih gibanjih. Po naši oceni pa je premalo poudarka na pomenu ekumenskega gibanja in medverskega dialoga. Celotna tema je predstavljena v glavnem na idejni in konceptualni ravni, ne izkorišča pa se bogastvo osebnih zgodb in pričevanj, ki kažejo na medsebojno bogatenje v procesu medverskega sodelovanja. Učbenik tudi ne prikazuje v zadostni meri sedanjega stanja v preostalih verskih skupnostih, saj pretežno govori samo o zgodovini in o nauku. Nekaj več o priporočilih za izboljšanje medverske narave religijskega pouka na katoliških šolah bomo spregovorili v zadnjem delu tega prispevka.

Kar zadeva medversko naravo religijskega pouka na katoliških gimnazijah, so zelo pomenljiva didaktična priporočila v učnem načrtu iz leta 2003: »Učne vsebine o verstvih naj se obravnavajo objektivno in kritično. Učenci naj spoznajo svoje versko izročilo ter ga primerjajo z izročilom drugih verstev in vrednostnih sistemov.« (Šverc in Jamnik 2003, 21) Za doseg te ciljeve je pomembno, da se uporabljajo avtentična besedila in zgledne osebnosti posameznih verstev. Hkrati pa priporočila spodbujajo tudi problemski in dialoški pristop do sodobnih življenjskih in etičnih vprašanj, ki naj bi razvijal dijakovo samostojno in kritično razmišljanje. Ob tem priporočila eksplicitno poudarijo:

»Učitelj naj bo zgled dialoškega, odprtega in argumentiranega obravnavanja krščanstva, drugih verstev in nazorov. Izogiba naj se zvanju vseh verstev na skupni imenovalec, pojasnjevanju družbenih pojavov kot zgolj družbeni ali psihološki pojav in relativiziranju resnice.« (21)

Pri ocenjevanju pa naj učitelj ne ocenjuje učenčevih vrednostnih stališč, ampak njegovo znanje, razumevanje in sposobnost argumentacije.

Dejstvo je, da velika večina dijakov na katoliških gimnazijah prihaja iz družin, v katerih so prejeli katoliško vzgojo, kakor je pokazala tudi naša raziskava,<sup>1</sup> ki jo bomo podrobneje predstavili v nadaljevanju. V tem oziru je tudi v veliki meri določeno izhodišče za razmišljanje o medverskem dialogu, saj so drugače misleči predvsem neverni in versko neopredeljeni dijaki, ne pa pripadniki drugih religij.<sup>2</sup> V svetu, v katerem živimo, pa postaja medverski kontekst čedalje bolj izrazit, zato je pomembno, da se tudi dijaki na katoliških gimnazijah ustrezno usposobijo za medverski dialog in za spoštovanje različno mislečih. Samo tako lahko namreč upamo na resnično plodno srečevanje in sobivanje.

Kar zadeva samo medversko naravo pouka, ga lahko izvajamo v ožjem ali v širšem pomenu. V širšem pomenu zajema vsako spoznanje o nekem določenem verstvu in o njegovih pripadnikih, spoznanje, do katerega lahko pridemo, na primer, prek otroške pripovedi o judovskem dečku iz Jezusovega obdobja ali pa prek filma o tibetanskih menihih. O medverski naravi pouka v ožjem pomenu besede pa govorimo takrat, ko se zgodi neposredno srečanje s pripadniki drugega verstva, resnični dialog, v katerem se sogovornika medsebojno spoštujeta in se poskušata razumeti, to pa vodi v sožitje in sobivanje v različnosti. (Sajak 2017, 143) Medverska narava pouka v ožjem smislu besede se udejanji takrat, ko se ustvari dialog med predstavniki različnih verstev. To je učenje prek pričevalcev drugih religij. Seveda pa je za rodoviten dialog potrebna tudi priprava prek osnovnih informacij o drugih verstvih (medverska narava pouka v širšem pomenu besede).

## 2. Rezultati raziskave o predmetu vera in kultura, april 2016

### 2.1 Nekaj splošnih podatkov in rezultatov

Raziskava o stanju verskega pouka<sup>3</sup> na katoliških gimnazijah temelji na spletnem vprašalniku, ki sta ga pripravila vodja raziskave, Roman Globokar in raziskovalec Tadej Rifel. Spletna anketa prek aplikacije 1ka ([www.1ka.si](http://www.1ka.si)) se je izvajala v aprilu 2016 in je bila poslana vsem sedanjim dijakom in učiteljem ter tudi nekaterim nekdanjim dijakom in učiteljem. Struktura obsežnega vprašalnika je izhajala iz strukture učnega načrta. S tem smo sledili namenu, da čimbolj natančno ocenimo zastavljene okvire, ki jih je treba po več kakor trinajstih letih od nastanka enotnega učnega načrta ustrezno razširiti in nadgraditi.

Najprej smo postavili nekaj vprašanj o splošnih značilnostih in pomenu predmeta. V osrednjem delu smo želeli sistematično preveriti, v kakšni meri so dose-

<sup>1</sup> Takšnih, ki so prejeli vzgojo »na temelju krščanskih vrednot in verske prakse (molitev, obredi)« je bilo v raziskavi 70 %. Še nadaljnjih 15 % je prejelo vzgojo »v skladu s krščanskimi vrednotami, vendar izven skupnosti Cerkev«. Zelo zanimiv je tudi podatek, da je 47 % vprašanih sedanjih dijakov v katoliški Cerкви zelo dejavnih, 22 % pa jih občasno sodeluje.

<sup>2</sup> V raziskavi se je 9 % odstotkov sedanjih dijakov opredelilo za neverne, 14 % pa za neopredeljene.

<sup>3</sup> Izraz »verski pouk« smo prevzeli iz učnega načrta. V članku uporabljamo izraz »religijski pouk«, saj se bolj jasno razlikuje od izraza »verouk«, s katerim poimenujemo katehezo na župnijah.

ženi zastavljeni splošni cilji, ki so opredeljeni v učnem načrtu, in kako anketiranci ocenjujejo pomen in kakovost izvedbe posameznih vsebin. V zadnjem delu nas je zanimal še pedagoški, didaktični in metodološki vidik izvedbe religijskega pouka in raven doseganja specifičnih ciljev glede na posamezni letnik. Anketiranci<sup>4</sup> so imeli večkrat možnost, da komentirajo in utemeljijo svoje odgovore. Odgovori so posebno dragoceni in zaradi številčnosti dajejo numeričnim rezultatom te raziskave dodano vrednost. Vseh vprašanj skupaj v anketi je bilo 87. Povprečni čas reševanja ankete pa je znašal 12 minut, to pa je manj od predvidenih 20 minut, ki smo jih napovedali v spremnem besedilu, ko smo anketirance pozvali k potrpežljivemu reševanju. Namenoma smo nekatera demografska in s tem manj naporna vprašanja zastavili povsem na koncu, to pa je naletelo na pozitiven odziv. Zavedamo pa se, da je bil obseg vprašalnika na zgornji meji, a kakor rečeno, smo se odločili za okvire, ki nam jih postavlja učni načrt.

Spletno anketo je v celoti ali delno rešilo 978 udeležencev,<sup>5</sup> pri opredelitvi statusa vprašanih (dijak, nekdanji dijak, učitelj, nekdanji učitelj) pa smo zabeležili 970 odgovorov. V to število je zajetih 808 sedanjih dijakov, 145 nekdanjih dijakov, 11 sedanjih učiteljev in 6 nekdanjih učiteljev.<sup>6</sup> Število skupnih odgovorov nato pri posameznih vprašanjih niha. Kar zadeva število udeleženih dijakov, je bilo aprila 2016 na katoliških gimnazijah skupaj vpisanih 1534 dijakov, to pa pomeni, da jih je v raziskavi sodelovalo 52,7 %. Vprašanja o profilu anketiranca (npr. spol in pripadajoča gimnazija) so bila, kakor že omenjeno, postavljena ob koncu raziskave, in ker nekateri na ta vprašanja niso odgovorili,<sup>7</sup> tudi seštevek udeležencev po posameznih gimnazijah ne ustreza povsem odstotku glede na skupno število vseh takrat vpisanih dijakov. Kljub temu za boljše ponazoritev udeleženosti sedanjih dijakov v raziskavi navajamo število po posameznih gimnazijah in odstotek glede na celotno populacijo šole: Škofijska gimnazija Vipava (ŠGV): 129 dijakov (47,2 %), Gimnazija Želimlje (GŽ): 134 dijakov (45,4 %), Škofijska gimnazija Antona Martina Slomška Maribor (ŠGAMS): 181 dijakov (53,5 %) in Škofijska klasična gimnazija Ljubljana (ŠKG): 277 dijakov (44,1 %).<sup>8</sup>

Glede samih rezultatov lahko rečemo, da so anketiranci na splošno visoko ovrednotili pomen predmeta vera in kultura. Na petstopenjski lestvici so namenili visoke povprečne ocene doseganju naslednjih vidikov religijskega pouka: spoznavanje novih vsebin, poglobitev znanja in izkušenj ter njihovo kritično ovrednotenje. Nekoliko boljše povprečne ocene so omenjenim trem vidikom resda namenili učitelji, najvišjo, 4,1, za spoznavanje vsebin, medtem ko so dijaki temu vidiku v povprečju namenili oceno 3,7. Pri obeh skupinah je najnižje ocenjeno kritično vrednotenje, in to 3,5 pri dijakih in 3,9 pri učiteljih. Sedanjim in nekdanjim dijakom je religijski pouk večinoma v pre-

<sup>4</sup> Če ne bo drugače poudarjeno, so s tem in z izrazom »vprašani« v nadaljevanju mišljene vse štiri ciljne skupine (sedanji in nekdanji dijaki ter sedanji in nekdanji učitelji).

<sup>5</sup> To pomeni, da so odgovorili vsaj na eno vprašanje.

<sup>6</sup> Čeprav je število učiteljev majhno, govorimo pri tem o večini te drugače precej majhne skupine.

<sup>7</sup> Za opredelitev spola smo prejeli 868 odgovorov, za pripadajočo gimnazijo pa 865.

<sup>8</sup> Upoštevali smo podatke za število vpisanih dijakov v aprilu 2016.

cejšnji ali v zelo veliki meri pomagal, da so celoviteje razumeli sebe in soljudi, kritično ovrednotili dogajanje v družbi in postali bolj usposobljeni pri zavzemanju za reševanje perečih osebnih, medosebnih in življenjskih problemov. Takšnega mnenja je 53 % dijakov pri odgovoru za celovitejše razumevanje, 54 % pri kritičnem razumevanju in 46 % pri usposobljenosti. Pri naslednjem vprašanju se je nekaj več anketirancev odločilo, da je pomembnost religijskega pouka glede na druge šolske predmete prejel velika (28 %) kakor majhna (22 %), medtem ko preostala slaba polovica meni, da je pomembnost srednja. Posebej velja izpostaviti tale rezultat: 68 % sedanjih dijakov meni, da bi bilo podoben predmet kakor vera in kultura smiselno uvesti v predmetnik javnih šol.<sup>9</sup> To zagotovo pomeni, da so ga prepoznali kot zelo smiselnega in pomembnega in bi ga privoščili celotni populaciji gimnazijcev. Nekdanji dijaki in pa dijaki 4. letnikov, torej posebna skupina, ki ima za seboj štiriletno izkušnjo predmeta, večino (64 %) ocenjuje, da so verske in etične vsebine predstavljene z enako strokovnostjo in globino, kakor je to pri drugih predmetih. Posebno pozornost si zasluži tudi ocena o ustreznosti razlaganja verskih vsebin glede na zrelost dijakov. Več kakor 80 % sedanjim in nekdanjim dijakom se razlaganje zdi ustrezno prilagojeno njihovi zrelosti. Pri sedanjih in nekdanjih učiteljih predmeta je ta odstotek nekoliko nižji (71 %). Zelo zanimivi pa so odprti odgovori tistih dijakov, ki so pri vprašanju o primernosti vsebin zrelosti dijakov izbrali možnost drugega odgovora. Teh je bilo 5 %. Pod oznako drugo dijaki v pojasnilu večkrat<sup>10</sup> navedejo, da je razlaganje verskih vsebin prezahtevno, ker je preveč teološko, filozofsko ali pa preprosto neprimerno. Hkrati opozorijo, da je veliko odvisno od posameznega dijaka (za nekoga je neka razlaga prezahtevna, za drugega pa ista razlaga premalo zahtevna) in od učitelja. Med večkrat ponovljenimi odprtimi odgovori pa najdemo tudi mnenje, da je razlaganja verskih vsebin preveč, da je poenostavljeno in premalo poglobljeno. Vse omenjeno zagotovo pomeni izziv za prihodnje načrtovanje izvajanja predmeta. Za splošno predstavitev rezultatov raziskave je zanimiva tudi odločna večina anketirancev (63 %), ki meni, da predmet vera in kultura odločilno ali v veliki meri podpira vzgojno dejavnost šole. K temu vidiku se bomo v nadaljevanju še na kratko vrnil.

Pomembno razsežnost, ki vpliva na pomen predmeta vera in kultura, pomeni tudi vključenost dijakov v pripravo in izvedbo pouka. 74 % sedanjih dijakov ocenjuje, da jih je učitelj v veliki meri smiselno vključil pri načrtovanju dela; to mnenje je povsem primerljivo z oceno, ki so jo z nekim določenim odmikom od izkušnje predmeta dali tudi nekdanji dijaki. Pri njih je delež tistih, ki so ocenili, da je bila vključenost velika, 77 %. Po mnenju sedanjih učiteljev pa je ta odstotek nekoliko manjši (60 %). V celoti gledano, imamo torej zelo dejavno raven vključenosti dijakov v pripravo in izvedbo pouka, to pa je pomembno upoštevati tudi pri dialoški razsežnosti predmeta. Dobri medosebni odnosi in dialoška naravnost med učitelji in dijaki ustvarjajo neobhodno potrebno podlago za uspešno predstavitev vsebin medkulturnega in medverskega dialoga. Čim večja je dialoška razsežnost v razredu, bolj

<sup>9</sup> V raziskavi med nekdanjimi dijaki Škofijske klasične gimnazije v Ljubljani, ki je potekala oktobra 2016 in je zajela 20 generacij maturantov, samo 7 % vprašanih zelo zavrača uvedbo podobnega predmeta v javne šole. Kratko poročilo o rezultatih raziskave: Srečanje 2017.

<sup>10</sup> Vsaj dvakrat, to pomeni 0,25 % vseh dijakov, in največkrat osemkrat, to je 2 % vseh dijakov.

bodo dijaki dojemljivi za medverski dialog. Sedanji dijaki in učitelji so tudi približno ocenili (v odstotnih točkah), koliko ur pouka sooblikujejo dijaki (npr. z debatami in referati) in koliko jih pretežno oblikujejo učitelji. Rezultati so pokazali, da je tretjina ur takšnih, ki jih sooblikujejo dijaki, dve tretjini pa jih pripravijo učitelji.

Preden se posvetimo specifičnim ciljem o dialoški razsežnosti in medverskem dialogu, si pogledjmo še rezultate glede doseganja splošnih ciljev. Vprašanje smo postavili tako dijakom kakor učiteljem. Predpostavljali smo, da večjih razlik ne bo. Res jih ni bilo, kljub temu pa so posamezne razlike v dojemanju doseganja ciljev; to je lahko v pomoč odgovornim za religijski pouk v prihodnje. Izkazalo se je, da učitelji najbolj precenjujejo vpliv, ki ga ima predmet na osebni svet dijakov. Največje razhajanje je pri ovrednotenju cilja, da religijski pouk pomaga oblikovati pozitivno podobo o sebi, o svetu, o Bogu. Ocena dijakov pri tem vprašanju je 3,4, ocena učiteljev pa 4,2. Po drugi strani pa dijaki precej više kakor učitelji ocenjujejo raven pridobljenega znanja o Svetem pismu in pomoč pri preseganju otroških modelov vere.

Cilj	Dijak	Učitelj
Pomaga dijakom pri iskanju smisla življenja, pri oblikovanju pogleda na svet in idealov, ki navdihujejo človekovo delovanje.	3,4	4,0
Seznani z vero kot fenomenom v človeštvu nekoč in danes.	3,8	4,0
Pomaga mladim pri oblikovanju njihove osebnosti in pri gradnji medčloveških odnosov.	3,7	4,4
Pomaga oblikovati pozitivno podobo o sebi, o svetu, o Bogu.	3,4	4,2
Pomaga pri prepoznavanju človeka kot transcendentnega in religioznega bitja.	3,5	3,7
Vodi k spoznavanju verske govornice, ki omogoča komunikacijo o religiozni in notranji stvarnosti človeka.	3,4	3,8
Pomaga dijakom pri premagovanju otroških modelov vere in predsodkov ter spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivnih dejstev.	3,8	3,7
Omogoča dijakom poznavanje Svetega pisma in drugih temeljnih dokumentov krščanstva	3,7	3,4
Pomaga dijakom pridobivati objektivno in sistematično znanje o bistvenih sestavinah katolištva in o njegovih glavnih zgodovinskih smereh razvoja.	3,7	3,8
Osvetljuje pomen praznovanja cerkvenih in osebnih praznikov.	3,4	3,8
Pomaga odkrivati vlogo krščanstva pri razvoju slovenskega naroda in evropske kulture.	2,9	3,4
Omogoča sposobnost za primerjavo med krščanstvom in drugimi verami in spodbuja medverski dialog.	3,8	4,0
Vzgaja za medsebojno spoštovanje človekovih pravic in svobodčin in spodbuja sodelovanje z drugimi.	3,9	4,1
Omogoča razmišljanje o verskih vrednotah na osebni in na družbenem področju življenja.	3,8	4,1
Vodi k odkrivanju moralnih vrednot in k iskanju resnice, ki pomaga oblikovati življenjske odločitve.	3,8	3,9
Pomaga odkrivati vero kot osebni odnos do Jezusa Kristusa.	3,2	3,8
Prípravljá dijake na kritičen, odgovoren in konstruktiven vstop v Cerkev ter v pluralno in demokratično družbo.	3,7	4,0

**Tabela 1:** Primerjava doseganja ciljev po ocenah dijakov in profesorjev



## 2.2 Dialoška razsežnost in medverski dialog

Kakor smo že uvodoma omenili, je učni načrt iz leta 2003 izpostavil dialoško ter ekumensko in medversko naravo predmeta. Omenili smo tudi vidik priprave na življenje po evangeliju in medpredmetno povezovanje, ki sta tudi zapisana v uvodnih vrsticah učnega načrta. Tako smo v raziskavi z izhodišnim vprašanjem izpostavili to četverno naravo predmeta. Pri odgovorih nanj se je že takoj pokazalo, kako pomembno vlogo pri religijskem pouku igrata dialoška razsežnost in medverski dialog. Pri opredelitvi, v kolikšni meri je bil pri religijskem pouku poudarjen dialog z družbenim oziroma kulturnim okoljem, v katerem živimo, je kar 65 % anketirancev menilo, da precej ali zelo veliko. Povprečna ocena na petstopenjski lestvici je bila 3,7. Glede ekumenske in medverske narave predmeta je 51 % vprašanih menilo, da je bilo tega precej ali zelo veliko, samo 15 % pa, da tega ni bilo oziroma zelo malo. Povprečna ocena tega vidika je bila 3,4. Zanimivo je, da je bila povprečna ocena glede priprave na življenje po evangeliju nižja, in to 3,3. Ta podatek kaže, da se pouk dejansko ne osredotoča na katehezo oziroma uvajanje v versko življenje, ampak na širše znanje in izkušnje o religiji. Izpostaviti velja tudi najslabšo povprečno oceno (2,8), ki so jo dijaki namenili povezanosti z drugimi predmeti. Ta vidik sem nam zdi zanimiv, saj učni načrt spodbuja »interdisciplinarni dialog«. Če ta podatek povežemo s prej omenjeno ugotovitvijo, da religijski pouk po mnenju dijakov pomembno podpira vzgojno dejavnost šole, potem se velja posvetiti ugotovitvi, da pri takšne vrste dialogu verjetno ne govorimo samo o povezovanju z drugimi predmetnimi področji po strokovni plati, saj je to naloga vseh predmetov, temveč tudi o priložnostih, ki jih religijski pouk prav po svoji dialoški naravnosti zagotavlja. Z drugimi besedami, to ni zgolj še neki nov predmet na predmetniku, ampak tudi poseben način razmišljanja in delovanja v družbi in kulturi, pa čeprav nista nujno utemeljeni na verskih temeljih. Tudi v sodobni sekularni družbi ima religija svoje legitimno mesto in tudi teologija je sogovornik v interdisciplinarnem dialogu na področju znanosti. V tem oziru je treba v prihodnje nameniti večjo pozornost temu dialogu tudi pri predmetu vera in kultura. Poglejmo si sedaj še podrobnejše rezultate za štiri glavne poudarke religijskega pouka, ki so bili do sedaj na kratko pokomentirani.

Podvprašanja	Odgovori						Veljavni	Št. enot	Povp.	Std. odklon
	Splohne	Zelo malo	Nekoliko	Precej	Zelo veliko	Skupaj				
Dialog z družbenim okoljem, v katerem živimo	29 (3 %)	83 (9 %)	229 (24 %)	459 (48 %)	163 (17 %)	963 (100 %)	963	978	3,7	1,0
Povezanost z drugimi predmeti	69 (7 %)	248 (26 %)	446 (47 %)	171 (18 %)	21 (2 %)	955 (100 %)	955	978	2,8	0,9
Ekumenska in medverska narava	41 (4 %)	105 (11 %)	324 (34 %)	359 (38 %)	126 (13 %)	955 (100 %)	955	978	3,4	1,0
Priprava na življenje po evangeliju	63 (7 %)	119 (12 %)	336 (35 %)	345 (36 %)	92 (10 %)	955 (100 %)	955	978	3,3	1,0

**Tabela 2:** V kolikšni meri je bilo to pri religijskem pouku poudarjeno?

Učni načrt v poglavju o pedagoški in didaktični usmeritvi opredeli vlogo religijskega pouka glede na način razlaganja z besedami: »Verski pouk je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede. Tako naj bi vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do verskih in etičnih odločitev.« (Šverc in Jamnik 2003, 9) V raziskavi nas je zato posebej zanimala tudi splošna raven dialoški in odprtosti za različne poglede. 56 % od 919 anketirancev, ki so odgovorili na to vprašanje, je na petstopenjski lestvici izbralo najvišji dve oceni in le 14 % je raven ocenilo z najnižjima ocenama. Povprečna ocena pri tem vprašanju je bila 3,6. Doseženi rezultat znova potrjuje osrednjo vlogo dialoške razsežnosti predmeta. To je mogoče še bolje opazovati nadalje pri ocenah doseganja splošnih ciljev predmeta. Posebej velja izpostaviti dva, ki sta od skupaj 17 ciljev prejela najvišji povprečni oceni ravni uresničevanja ciljev. Odgovore so tokrat dali nekdanji dijaki, od sedanjih pa zgolj dijaki 4. letnika, saj imajo najbolj celostno sliko o štiriletni izkušnji izvajanja religijskega pouka. Omenjena cilja sta v učnem načrtu opredeljena z besedami:

»Verski pouk:

1. omogoča, da v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in različnimi vrednostnimi sistemi;
2. vzgaja za medsebojno spoštovanje drugačnosti in za sodelovanje z drugimi, spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin.« (4–5)

Oba cilja temeljita na dialoški razsežnosti človeka. Prvi, ki bolj zadeva medverski dialog, je prejel povprečno oceno 3,9. Za bolj celostno razumevanje ga moramo interpretirati skupaj s specifičnim ciljem pri vsebinah 3. letnika, pri katerih je bil med sedanjimi dijaki najvišje ocenjeni cilj spoznavanje pomena in vloge živih verstev ter potrebe po medverskem dialogu, in to s povprečno oceno 3,6. Tudi učitelji so najvišjo povprečno oceno namenili istemu cilju in ga ocenili še više kakor dijaki, namreč s 4,5. Kljub visoki oceni pa po pregledu vsebin v učbeniku ugotavljamo, da bo v prihodnje treba izdelati tudi teoretično podlago za medverski dialog.

Še višjo oceno (4,0) je prejel cilj, ki spodbuja dialog v njegovi družbeni in kulturni razsežnosti. Dijaki izpostavljajo izjemno vlogo predmeta pri usposabljanju za temeljno vrednoto sodobne demokratične družbe, to je, za spoštovanje drugačnosti. Pri tem posebej velja izpostaviti pomen solidarnosti z najšibkejšimi člani šolske in občne človeške skupnosti; temu katoliške šole posvečajo veliko pozornost pri njihovi vzgojni usmeritvi. Dosedanje bogate izkušnje v vseh šolah kažejo na vsestransko uresničevanje tega cilja (prostovoljstvo, medgeneracijska solidarnost, delovni tabori, dobrodelne akcije, sklad za pomoč družinam ...).

### **3. Priložnosti za nadgradnjo medverskega dialoga pri predmetu vera in kultura**

Rezultati raziskave nas med drugim vodijo k jasnemu spoznanju, da medverske vsebine pri religijskem pouku v Sloveniji ne igrajo zgolj obrobne vloge, kakor to ugotavljajo drugod (Sajak 2017, 140). Kljub vsemu pa predlagamo nekatere izbolj-

šave. Predvsem predlagamo premik od informiranja o drugih verstvih k neposrednemu dialogu s predstavniki drugih verstev. Učni načrt iz leta 2003 je glede odnosa do kulture in religije drugih opozoril tudi na biografijo učencev: »Šele poznavanje drugih pogledov dovoljuje njihovo kritiko.« (Šverc in Jamnik 2003, 11) Številni predsodki o pripadnikih drugih religij namreč izhajajo iz nepoznavanja njihovih verskih vsebin. Posebej dragoceni za nadaljnji razmislek o izvajanju predmeta so predlogi, ki so jih v odprtih odgovorih dali sedanji in nekdanji učitelji. To ocenjujemo kot smiselno izhodišče za prihodnjo nadgradnjo predmeta.

Kar 13 od 16 vprašanih učiteljev meni, da posamezni vsebinski poudarki pri religijskem pouku potrebujejo prevetritev. Izrazili so tudi pripravljenost, da sodelujejo pri prenovi učnega načrta in pri pripravi novih vsebin za pouk. Konkretni predlogi, ki so jih dali v raziskavi, zadevajo tako področje splošnih posodobitev kakor tudi zanimive vsebinske poudarke dialoga in večkulturnosti. Omenjajo se vsebinski moduli, ki bi lahko prispevali k temu, bi v vsakem letniku imeli neki določen nabor ur, namenjen medverskemu dialogu. S tem bi omogočili, da bi se razlaganje snovi prilagodilo aktualnim družbenim vprašanjem in osebnemu zanimanju dijakov. Glede aktualnih tem je bila večkrat izpostavljena tema migracij, ki ob nastajanju učnega načrta 2003 pri nas še ni bila pereča. Glede medverskega dialoga je med učitelji navzoče tudi prepričanje, da bi bilo treba glede na aktualno stanje še več časa posvetiti vprašanju islamske kulture in religije. Hkrati bi se bilo po mnenju nekaterih drugih vredno posvetiti tudi vprašanju osnov krščanskega nauka in s tem iskanju svoje lastne identitete znotraj sodobnega sveta, ki se naglo spreminja. Predlagano je bilo tudi, da se opravi temeljni premik od faktografskega razlaganja vsebin drugih verstev k izkustvenemu medverskemu dialogu. Za pristno izkušnjo z drugimi verstvi bi bilo treba, da bi v pouk vključili pripadnike drugih verstev in jim omogočili, da predstavijo svoj pogled na življenje. Osebnostno srečanje z drugače verujočimi bi pri dijakih odpravilo neutemeljeni strah in predsodke, hkrati pa tudi omogočilo, da odkrijejo sorodnosti in razlike med različnimi religioznimi izročili. Še posebno bi bilo dobrodošlo srečanje z mladimi predstavniki drugih religij.

Kakor smo omenili, je potrebna v učnih gradivih tudi nadgradnja same utemeljitve, zakaj je danes nujno učiti in izkusiti medverski dialog in kakšne pozitivne posledice ima to za našo družbo. Prav tako pa moramo poglobiti sama teoretična izhodišča medverskega dialoga. Kaj pomeni medverski dialog? Kakšen je odnos med resnico in spoštovanjem različnosti? O tem je 2. vatikanski koncil prispeval mnogo aktualnih izhodišč, ki ostajajo velik izziv za Cerkev (Osredkar 2016, 14–24). V učbeniku za 3. letnik predmeta vere in kulture so v kratkem poglavju dane temeljne informacije o zgodovini ekumenskega gibanja in o njegovem pomenu za dialog med kristjani (Svetelj et al. 2004, 127–130), manjkajo pa sodobni izzivi na tem področju in konkretna spodbuda za ekumenski dialog. Ob koncu učbenika je poglavje o medverskem dialogu z naslovom Krščanstvo in druge religije (268–276), v katerem so poleg zgodovinskega pregleda navedena tudi nekatera temeljna načela za medverski dialog danes. Vsekakor bi bilo treba dati večji poudarek samemu pomenu medverskega dialoga, da ne bi ostali zgolj pri informacijah o drugih religijah, ampak iskali skupne prvine vseh religij in njihov pomen za mir in sožitje v sodobnem sve-

tu. To vprašanje v precejšnji meri obravnava učbenik za 4. letnik pri predmetu vera in kultura, ko znotraj sodobnih izzivov družbene etike predstavi tudi projekt »svetovni etos« (Globokar et al. 2003, 120–123), ki poudarja skupno etično podlago vseh velikih verstev.

Zgledi katoliških šol po Evropi kažejo po eni strani zahtevnost soočanja z izzivi medkulturnega in medverskega dialoga, po drugi strani pa lepoto pozitivnih izkušenj in zgodb. To je lahko podlaga za načrtovanje dejavnosti medverskega dialoga tudi v Sloveniji.<sup>11</sup> Posebno dragocene so zgodbe iz okolij, v katerih brez medverskega dialoga praktično ni mogoče živeti, kakor je, na primer, v katoliških šolah v Bosni in Hercegovini, kjer je pomembna njihova odprtost za pripadnike različnih verstev. V programu »šol za Evropo«, kakor je naziv katoliških šol v Bosni in Hercegovini, lahko učenci izberejo med konfesionalnim katoliškim, islamskim in pravoslavnim religijskim poukom in etiko, vsi pa imajo kot obveznega še skupni predmet zgodovina religij, ki je namenjen spoznavanju vseh religij in graditvi medverskega dialoga. Takšno medversko perspektivo ponujajo samo katoliške šole, medtem ko se javne šole ločijo glede na nacionalno in versko pripadnost učencev. Paradokсно ponujajo katoliške šole izkušnjo verskega in nacionalnega pluralizma, medtem ko so javne šole v pretežni meri nacionalno in versko homogene. Precej bi bile vsebine predmeta zgodovina religij dobrodošle tudi v slovenskih javnih in katoliških šolah. Ob tem je treba izpostaviti, da tu ne govorimo zgolj o zgodovinskem pregledu, ampak o prikazu tega, kakšen pomen so imele religije pri ustvarjanju kulture in kakšen je njihov prispevek pri zagotavljanju miru in sožitja danes.

Tudi aktualno temo migracij je mogoče obravnavati znotraj okvira medverskega dialoga. Zavedati se je treba, da bo verjetno tudi slovenska družba v prihodnje bolj heterogena, to pa pomeni izziv tudi za religijski pouk. Kakor smo že poudarili, je veliko strahu v družbi zaradi nepoznavanja migrantov in njihovega verskega izročila. V sosednji Avstriji sta teologa Regina Polak in Paul Zulehner razvila posebno teologijo migracij (Zulehner 2016). Prepričana sta, da lahko teologija ob nastopu množičnih migracij prodre v globine, kamor druge znanosti ne sežejo. Teologija razlaga fenomen migracij z vidika religioznega pogleda na človeka kot popotnika in z vidika zgodovine odrešenja: razodeva božje spremstvo izvoljenega ljudstva, ki je vseskozi na poti. Drugi vatikanski koncil je v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* Cerkev opredelil kot »potujoče božje ljudstvo«. Tudi aktualni papeški dokumenti, kakor je navdilo *Erga migrantes caritas Christi* (Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih 2005) poudarjajo evangeljsko držo odprtosti do migrantov.

Ob koncu predlagamo še nekaj konkretnih aktivnosti za pospeševanje medverskega dialoga znotraj šolskega prostora: priprava medverskega molitvenega srečanja ob svetovnem dnevu miru z mladimi drugih religij, priprava srečanj med mladimi v ekumenski osmini in oblikovanje skupnega bogoslužja, praznovanje praznikov drugih verskih skupnosti, obisk verskih prostorov drugih religij in okroglo mize o družbenih vprašanjih s predstavniki drugih religij.

<sup>11</sup> Denimo projekti v organizaciji Global Network of Religions for Children (2017) ali pa projekti, ki jih razvijajo na Katoliški univerzi v Leuvnu v okviru tako imenovane dialoške šole (Katholieke Dialogschool 2017). Omenjena univerza veliko časa namenja tudi refleksiji procesa izvajanja religijskega pouka in nasploh katoliške oziroma krščanske identitete šol.

## Reference

- Global Network of Religions for Children.** 2017. Arigatou International. <https://gnrc.net/en/> (pridobljeno 14. 6. 2017).
- Globokar, Roman, Stanko Fajdiga in Alenka Šverc.** 2003. *Za človeka gre: učbenik za predmet Vera in kultura za 4. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Globokar, Roman, ur.** 2010. *Verski pouk v slovenskih šolah: ovrednotenje in perspektive.* Zbornik mednarodnega simpozija v Zavodu sv. Stanislava, 26. in 27. november 2009. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Katholieke Dialoogschool.** 2017. KU Leuven: Faculteit Theologie & Religiewetenschappen. <https://www.kuleuven.be/thomas/page/dialoogschool/> (pridobljeno 14. 6. 2017).
- Marenk, Jernej, Albin Kralj, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kdo sem?: učbenik za predmet Vera in kultura za 1. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71:13–25.
- Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih.** 2005. *Navodilo Kristusova ljubezen do migrantov.* Cerkveni dokumenti 109. Ljubljana: Družina.
- Sajak, Clauß Peter.** 2017. Katholische Schulen als Lernorte interreligiöser Bildung? Erfahrungen und Perspektiven von Schulen in kirchlicher Trägerschaft. V: *Bildung – Zukunft – Hoffnung: Warum Kirche Schule macht*, 140–152. Ur. Michael Reitemeyer in Winfried Verburg. Freiburg: Herder.
- Srečanje ob predstavitvi rezultatov raziskave alumnov.** 2017. Škofijska klasična gimnazija, Zavod sv. Stanislava. 1. 4. [http://www.stanislaw.si/wp-content/uploads/2017/04/Predstavitvev-rezultatov-raziskave\\_1.-april-2017-1.pdf](http://www.stanislaw.si/wp-content/uploads/2017/04/Predstavitvev-rezultatov-raziskave_1.-april-2017-1.pdf) (pridobljeno 12. 6. 2017).
- Svetelj, Tone, Marjan Turnšek, Damjana Krivec, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kaj verujemo?: učbenik za predmet Vera in kultura za 3. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Šverc, Alenka, in Anton Jamnik, ur.** 2003. *Verski pouk na katoliških gimnazijah: učni načrt Vera in kultura.* Celje: Mohorjeva družba.
- Vodičar, Janez.** 2005. Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 1:59–72.
- Zorec, Franc, Alenka Šverc, Peter Končan in Roman Globokar.** 2004. *Pot iskanja: učbenik za predmet Vera in kultura za 2. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Zulehner, Paul.** 2016. *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland.* Ostfildern: Patmos.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,369—381  
 UDK: 27-22:378.6:2(497.4 Ljubljana)  
 Besedilo prejeto: 10/2016; sprejeto: 12/2016

*Nik Trontelj in Mari Jože Osredkar*  
**Sto let osnovnega bogoslovja  
 na Teološki fakulteti v Ljubljani**

*Povzetek:* Glavni cilj prispevka je, predstaviti zgodovino katedre za osnovno bogoslovje in njene predavatelje, ki so preučevali, poučevali in osvetljevali to teološko panogo z dveh zornih kotov: s stališča veroslovja in s stališča nauka o Cerkev. V prvem delu članka sta najprej predstavljeni vsebina osnovnega bogoslovja in vloga katedre na ljubljanski Teološki fakulteti. V nadaljevanju so predstavljeni vsi predavatelji osnovnega bogoslovja, ki so se zvrstili v letih delovanja Teološke fakultete. V skoraj sto letih obstoja ljubljanske Teološke fakultete so na njej delovali dobro usposobljeni predavatelji, ki so veliko prispevali k razvoju slovenske teološke znanosti.

*Ključne besede:* teološka fakulteta, osnovno bogoslovje, predavatelji, apologetika, ekleziologija

*Abstract:* **Hundred Years of Basic Theology at the Faculty of Theology in Ljubljana**

This article discusses the history of the Department of Basic Theology and its professors who studied, taught and illuminated this discipline from two perspectives, the study of religion and the teaching of the Church. The first part of the article describes the content of fundamental theology and the role of the Department in the Faculty of Theology in Ljubljana. The second part presents all the scholars of basic theology who have worked at the Faculty of Theology. Through the century of its existence the Faculty has had highly qualified individuals who have played major roles in contributing to the development of theology in Slovenia.

*Key words:* Faculty of Theology, basic theology, professors, apologetics, ecclesiology

## 1. Uvod

Študijski predmeti, ki sodijo na področje »fundamentalne teologije«, se danes izvajajo v okviru katedre za osnovno bogoslovje in dialog. Osnovno bogoslovje je temeljno področje teološkega študija in je navzoče pri nas od ustanovitve univerze in znotraj nje v okviru Teološke fakultete v Ljubljani. Ves ta čas, tako tudi danes, ima fundamentalna teologija dve poslanstvi: spregovoriti o razlogih za verovanje in predstaviti Cerkev kot občestvo kristjanov, med katerimi se krščansko verovanje

uresničuje. Zato se tudi vsebina osnovnega bogoslovja deli na dva dela. Predmet, ki se, tako kakor teološka disciplina, imenuje osnovno bogoslovje, išče odgovor na vprašanje: »Kako je sploh možno verovati v Boga?« Pri tem predmetu iščemo evangeljsko podobo Boga z nami in med nami. Govorimo torej o ideji, da se in kako se Bog razodeva; da nas in kako nas Bog odrešuje. Drugi temeljni predmet katedre za osnovno bogoslovje pa je nauk o Cerkv, katerega poslanstvo je, pokazati, da se v katoliški Cerkv živi in uresničuje evangelij Jezusa Kristusa. Oba temeljna predmeta katedre imata danes celo vrsto »pomožnih« predmetov, ki pripomorejo k razumevanju krščanskega verovanja v katoliški Cerkv. Ti predmeti se na eni strani ukvarjajo z nekatoliškimi krščanskimi Cerkvami, z njihovim verovanjem in versko prakso, na drugi strani pa z nekrščanskimi religijami. Skratka, osnovno bogoslovje išče razloge za človekovo verovanje in zagovarja katoliško versko dejavnost v sodobnem svetu.

Če pogledamo predmetnik ljubljanske teološke fakultete iz akademskega leta njene ustanovitve, med naslovi predmetov, ki so se predavali v letu 1919/1920, najdemo tudi osnovno bogoslovje. Predaval ga je dr. Franc Grivec. Toda iz predavane vsebine hitro razberemo, da je profesor Grivec predaval nauk o Cerkv. Predmet, ki je študentom posredoval odgovor na vprašanje, kako je mogoče govoriti o Bogu in zakaj je to potrebno, pa je prof. Ehrlich predaval pod imenom apologetika, ki je staro ime za predmet osnovno bogoslovje. Beseda pomeni »zagovor«. Njen cilj je bil, usposobiti kristjane v prvih stoletjih preganjanja, ki so se morali zagovarjati pred sodiščem zaradi krščanstva, da so bili pripravljene predstaviti razloge za svojo vero v Kristusa. Pozneje, ko kristjani niso bili več preganjani, pa je postala naloga osnovnega bogoslovje, vernikom samim pomagala najti razloge za krščansko verovanje. Zagotovo pa je poslanstvo osnovnega bogoslovje tudi, nevernim odgovoriti, zakaj in kako krščanska skupnost v osebi Jezusa Kristusa prepoznava razodetega Boga in Odrešenika človeka. Danes pri osnovnem bogoslovju ne poudarjamo več »obrambnega stališča«, temveč raje govorimo, da je osnovno bogoslovje razmišljanje vernega človeka o temeljih krščanske vere.

Osnovno bogoslovje je bilo v zadnjem stoletju deležno živahnega razvoja, saj se je število predmetov pogosto povečevalo in oplajalo, spreminjalo vsebinske poudarke in doživljalo mnoge organizacijske spremembe. V skoraj stoletnem obdobju delovanja naše najvišje teološke izobraževalne ustanove so se tako na fakulteti zvrstili številni predavatelji, ki so raziskovali in poučevali osnovno bogoslovje.

V prispevku bomo predstavili katedro za osnovno bogoslovje in njene predavateljce na Teološki fakulteti v treh obdobjih njenega delovanja: od njene ustanovitve in v življenju pod okriljem univerze v času Kraljevine Jugoslavije, prek povojnega socialističnega obdobja, v katerem je delovala kot zasebna ustanova, do njene ponovne vključitve v državni univerzitetni visokošolski sistem ob nastopu samostojnosti slovenske države. Predavateljca, ki sta začela predavati osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti, sta bila ekleziolog Franc Grivec in veroslovec Lambert Ehrlich. Osnovno bogoslovje sta osvetljevala z ekleziološkega in z apologetskega gledišča. Po Ehrlichovi nasilni smrti je njegovo delo nadaljeval Vilko Fajdiga. Pokojnega Grivca je leta 1964 nasledil Franc Perko, nekaj let zatem pa sta na fakul-

teti začela predavati tudi Franc Rode in Stanko Janežič. Janežič je dolga leta deloval predvsem na mariborskem oddelku. Z odhodom Franca Rodeta na službeno mesto v Rim je profesuro v Ljubljani nastopil Drago Karl Ocvirk, ob Perkovem imenovanju na škofovsko mesto v Beogradu pa je njegove študijske predmete prevzel Bogdan Dolenc. Od leta 2003 pri katedri za osnovno bogoslovje in dialog deluje tudi Mari Jože Osredkar. Pomemben delež k delovanju in razvoju katedre za osnovno bogoslovje in dialog je prispeval tudi profesor dogmatične teologije Vekoslav Grmič, ki je leta 1962 začel predavati na Teološki fakulteti, v naslednjih desetletjih pa je bil nosilec različnih predmetov fundamentalne teologije na oddelku v Mariboru.

V nadaljevanju si bomo v glavnih potezah ogledati vlogo posameznih profesorjev pri predavanju osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani.

## **2. Zgodovina katedre za osnovno bogoslovje in dialog na ljubljanski Teološki fakulteti**

V teku časa se je vsebinska snov predmetov današnje katedre za osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti širila in dograjevala, postopno pa sta se spreminjali tudi imeni glavnih predmetov, ki jih danes poznamo kot osnovno bogoslovje in nauk o Cerkvi. Na tem mestu velja opozoriti na nezanemarljivo posebnost. Študijski predmet osnovno bogoslovje je imel v letih po ustanovitvi Teološke fakultete drugačno vsebino, kakor jo ima danes. Znotraj predmeta osnovno bogoslovje se je namreč tedaj predaval nauk o Cerkvi. Vsebina današnjega predmeta osnovno bogoslovje pa bolj ustreza tedanji apologetiki, ki se je posvečala vprašanju govornice o Bogu in tematikam, ki postavljajo temelje teološkemu razmišljanju. Snov predmeta primerjalno veroslovje, ki je tudi sodil k apologetskemu delu osnovnega bogoslovja, pa je v nekaterih potezah sorodna današnjemu predmetu o verstvih.

V prvi uredbi Teološke fakultete, ki je stopila v veljavo leta 1920, je med glavnimi predmeti, ki so obvezni in jih mora opraviti vsak študent teologije, navedeno tudi osnovno bogoslovje in primerjajoče veroslovje (NŠAL, Uredba Teološke fakultete v Ljubljani 1920, čl. 14). Kakor je razvidno iz nekaterih dokumentov, je bila takšna ureditev značilnost Teološke fakultete v Ljubljani. V ljubljanskem Nadškofijskem arhivu najdemo dokument iz leta 1943, ki zadeva državno Uredbo o katoliški bogoslovni fakulteti v Zagrebu in Ljubljani iz leta 1935, ki je urejala delo dveh katoliških fakultet v Kraljevini Jugoslaviji. To so spremembe in dopolnitve fakultetne uredbe oziroma njena prilagoditev Teološki fakulteti v Ljubljani, ki se je v nekaterih pogledih v organizaciji predmetov in v njihovi razporeditvi razlikovala od zagrebške fakultete. V dokumentu sta navedeni stolici za krščansko in primerjalno veroslovje ter za osnovno in vzhodno bogoslovje. Vidimo torej, da sta takrat obstajali dve katedri, prva apologetična, druga pa ekleziološka. (NŠAL, Izpremembe in dopolnila fakultetne uredbe 1942, čl. 7) Takšna razdelitev stolic na Teološki fakulteti v Ljubljani je bila v tistem času značilnost ljubljanske Teološke fakultete, ki se je razlikovala od opredelitev skupne uredbe z zagrebško fakulteto.



K vsebinam osnovnega bogoslovja, ki dajejo temelje teološkemu razmisleku, je dolga leta sodil tudi uvajalni predmet v študij teologije. Uvodni predmet predvide že omenjena državna uredba iz leta 1935, ki je urejala delo dveh katoliških fakultet v Kraljevini Jugoslaviji. Apologetična stolica za krščansko in primerjalno veroslovje in poznejša katedra za osnovno bogoslovje je uvajalni predmet, razen nekaj študijskih let v osemdesetih letih, izvajala do leta 1995, ko je ponovno nastopila reorganizacija kateder.

Osnovnemu bogoslovju na Teološki fakulteti v Ljubljani lahko pripišemo še več posebnosti in dosežkov. Široko področje znanstvenega zanimanja za nekrščanska verstva je bilo pri naših predavateljih navzoče že v času, ko je bil ekumenski dialog še v povojih in cerkvene oblasti še niso uradno spodbujale k študiju nekrščanskih verstev. Profesor Franc Grivec je že leta 1921 predaval »dialoško«  
vzhodno bogoslovje, ažurni Lambert Ehrlich pa se je pri predmetu primerjalno veroslovje od svojega prihoda na Teološko fakulteto leta 1922 dalje posvečal nekrščanskim verstvom. Od tedaj se je Teološka fakulteta redno poglobljala v študij nekrščanskih verstev, »vselej na visoki znanstveni in pedagoški ravni«  
(Petkovšek 2009, 263). Ehrlich je bil pred časom tudi s predavanji misiologije. Konstitucija o visokem cerkvenem šolstvu z naslovom *Deus scientiarum Dominus* je leta 1931 na teološke fakultete uvedla poučevanje predmeta misiologija (Perko 1990, 127), Ehrlich pa jo je na ljubljanski Teološki fakulteti predaval že leta 1924, kakor razodevajo učni načrti (Benedik 2002, 101).

Osnovno bogoslovje je na Teološki fakulteti skozi čas doživelo različne oblike organiziranosti svojih študijskih predmetov. Od začetka delovanja fakultete je živel katedra za traktat o Cerkvi, ki je pozneje postala stolica za osnovno in vzhodno bogoslovje. Z Ehrlichovim prihodom na fakulteto je začela delovati tudi apologetska stolica za primerjalno veroslovje, ki jo je Fajdiga preimenoval v stolico za krščansko in primerjalno veroslovje. Glavna predmeta obeh vej, osnovno bogoslovje (nauk o Cerkvi) in apologetika, sta sodila v filozofsko-dogmatično študijsko skupino, od leta 1940 dalje pa sta z razdelitvijo skupine postala del dogmatske skupine. (Ocvirk in Dolenc 1990, 63)

Leta 1963 je bila na ljubljanski Teološki fakulteti ustanovljena katedra za osnovno bogoslovje. Nastala je bila prav z združitvijo obeh omenjenih stolic, ki sta imele za seboj že dolgo obdobje delovanja. To je pomenilo, da se je tudi znotraj nove katedre, ki je zaživela prav med trajanjem koncila in je bila sad novih časov, osnovno bogoslovje obravnavalo z dveh temeljnih izhodišč.

Drugi vatikanski koncil je korenito prevetрил življenje Cerkve in prečistil njeno samopodobo. Potrebe časa so koncilu, ki je želel biti res ekumenski, nalagale neobhodne naloge. Ena bistvenih poklicanosti, ki jim je morala v sodobnosti slediti katoliška Cerkev, je bila dialoška odprtost sredi živahno pluralističnega sveta, to pa je klicalo tudi k dialogu z drugimi verstvi in celo z neverujočimi. Seveda se je moralo za uresničevanje začrtanih smernic reformirati tudi visoko cerkveno šolstvo. Leta 1973 je bila v postopkih splošne reforme teološkega študija na Teološki fakulteti v Ljubljani ustanovljena katedra za dialog (Perko 1990, 127). Pri tej katedri je s svojim

delovanjem velik pečat pustil Stanko Janežič. Po njegovi zaslugi je bil na mariborskem oddelku Teološke fakultete vsa leta močno navzoč ekumenski duh.

Prav tako so se po koncilu prerazdelile vsebine predmetov osnovnega bogoslovja. Dotedanja ekleziološka tvarina o Cerkv, ki se je predavala pod tem imenom, se je odtlej imenovala izključno nauk o Cerkv, medtem ko je prenovljeni predmet osnovno bogoslovje dobil vsebino nekdanjega krščanskega in primerjalnega veroslovja. Tudi predmet vzhodno bogoslovje, ki ga je Perko še »podedoval« od predhodnika Grivca, je po koncilu dozorel v ekumensko bogoslovje. (Perko 1990, 127)

Osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti v Ljubljani je bilo torej zopet zastopano v dveh sestrskih katedrah. Če se je katedra za osnovno bogoslovje prek apologetičnih in eklezioloških vsebin v veliki meri ukvarjala z raziskovanjem in utemeljevanjem krščanskega razodetja in življenja Cerkve, je katedra za dialog ob preučevanju nekatoliških Cerkva in drugih verstev ta spoznanja uporabljala za delovne navzven. Tako je ostalo več kakor dve desetletji, dokler se nista v študijskem letu 1995/1996 katedri združili in je nastala katedra za osnovno bogoslovje in dialog, ki odtlej posreduje vsebine obeh nekdanjih kateder. Po bolonjski reformi študija se je število predmetov, ki jih izvaja katedra za osnovno bogoslovje in dialog, še povečalo, to pa je posledica pestre študijske ponudbe programov, ki jih ponuja Teološka fakulteta.

### 3. Predavatelji osnovnega bogoslovja

Kljub povsem avtonomnemu statusu obeh vej osnovnega bogoslovja sta apologetika in ekleziologija močno prepleteni znanstveni panogi. Njuna bližina je opazna že v znanstvenoraziskovalnem delu predavateljev osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti. Čeprav se predavatelji v bistvu delijo na preučevalce Cerkve v širšem smislu in na apologetike z religiologijo, se v njihovem delu mnogokrat kaže vzajemni odnos med obema vidikoma. Zlasti je to opazno pri zgodnejših predavateljih na Teološki fakulteti. Znano je, da se je Franc Grivec pri svojem predavateljskem delu na bogoslovnem učilišču pred prihodom na novoustanovljeno Teološko fakulteto pri osnovnem bogoslovju veliko posvečal tudi apologetiki in pisal razprave iz apologetike (Kovačič 1983, 7). Tudi po prihodu na Teološko fakulteto in ob omejitvi svojega raziskovanja na ekleziologijo je pozneje še pisal o Cerkv tudi z apologetskega stališča. Prav tako se je na drugi strani apologet Lambert Ehrlich v svoji teologiji posvečal tudi ekleziologiji; pri tem se je posebno izkazal s svojim obširnimi delom *Katoliška Cerkev, kraljestvo božje na zemlji*. V naslednji generaciji predavateljev si je Vilko Fajdiga pri praktični apologetiki tudi doktrinalno prizadeval za večje upoštevanje dejstva Cerkve. S svojim govorom o Cerkv kot dokazu za resničnost krščanskega razodetja je bil eden prvih teologov, ki je v apologetiki v večji meri upošteval ekleziološki moment. Prepletenost obeh ved je očitna tudi v novejšem času, ko se rado zgodi, da predavatelj vsaj nekaj časa predava kak študijski predmet drugega pola fundamentalke.

Kljub vsemu pa obe usmeritvi ohranjata svojo vsebino in znanstveno zanimanje, zato so tudi obravnavani predavatelji svoje sledi puščali predvsem pri svojih primarnih predmetih. V našem pregledu si posebej oglejmo predavatelje ekleziološke smeri in predavatelje apologetskega dela osnovnega bogoslovja.

### 3.1 Predavatelji nauka o Cerkvi

#### 3.1.1 Franc Grivec

Pripravljanje eklezioloških vsebin je bilo na Teološki fakulteti najprej v pristojnosti predavatelja osnovnega in vzhodnega bogoslovja dr. Franca Grivca (1878–1963). Grivec je že v gimnazijskih in študijskih letih kazal veliko zanimanje za slovanske jezike in za vzhodno Cerkev. Podiplomski študij teologije je nadaljeval v Innsbrucku, kjer je pod vodstvom jezuitskega profesorja Nikolaja Nillesa, predavatelja cerkvenega prava na tamkajšnji teološki fakulteti, drugače pa poznavalca vzhodnega bogoslužja in ekleziologije, pridobil dobro znanje o vzhodni teologiji. Leta 1905 je z delom o zgodovinskih poskusih zedinjenja med Vzhodnimi Slovani in katoliško Cerkvijo končal študij v tirolski prestolnici in se specializiral za vzhodno teologijo. Po predavateljskem delu na ljubljanskem bogoslovnem učilišču, kjer je predaval filozofijo in osnovno bogoslovje, in po enoletnih predavanjih vzhodnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Zagrebu je bil po ustanovitvi ljubljanske univerze med prvimi imenovan za rednega profesorja na Teološki fakulteti; prevzel je katedro za traktat o Cerkvi. Seznan s predavanjem iz obdobja po koncu druge svetovne vojne pričujejo, da je Grivec poleg nauka o Cerkvi in vzhodne teologije predaval staro cerkveno slovanščino in vsaj nekaj časa tudi predmete z dogmatično vsebino. Profesor Grivec je dvakrat opravljal tudi službo dekana.

Grivec je bil med prvimi slovenskimi teološkimi profesorji, ki so spisali akademski priročnik. Menil je, da bi moral vsak profesor napisati učbenik za svoje področje raziskovanja. Za svoje delo *Cerkev* – prvič je izšlo leta 1924 in je pomenilo prvi katoliški priročnik, ki v zadostni meri upošteva tudi pravoslavno teologijo – je prejel celo pohvalno pismo papeža Pija XI. (Dolinar 1993, 252–253) Njegovi ekleziološki nazori, ki so se izklesali v dialogu z vzhodnimi teologi, so bili v znamenju razmišljanja, da Cerkev ni samo pravna hierarhična ustanova, ampak je njena vsebina globlja; s tem je nekako že napovedal drugi vatikanski koncil. Snov Grivčevih predavanj o Cerkvi je zajeta v njegovih publikacijah *Cerkev* in *Kristus v Cerkvi*, podobno pa je v posebnih učbenikih predstavil tudi študijsko snov vzhodnega bogoslovja. Spoznavanje vzhodne teologije in njene primerjave in sorodnosti s katolištvom<sup>1</sup> je temeljilo na življenju in delu sv. Cirila in Metoda, bratov, ki sta delovala pred vzhodno-zahodnim razkolom in jima je Grivec posvetil nešteto razprav.

Grivčeva bogata bibliografija vsebuje spise z njegovih osnovnih področij ekleziologije, ekumenizma in cirilmetodijskih vprašanj. Poleg tega je pisal tudi o temah iz književnosti, iz zgodovine ter iz filozofije in iz teologije. (Kovačič 2003, 39) Grivec

<sup>1</sup> Dr. Grivec je nekaj časa poučeval tudi predmet primerjalno bogoslovje, pri katerem je vzporejal zlasti pravoslavni in katoliški cerkveni nauk.

je znanstveno revijo, ki jo je leta 1920 začela izdajati Teološka fakulteta, poimenoval *Bogoslovni vestnik*. Zaslužen je za razvoj slovenskega teološkega in ekleziološkega jezika.

### 3.1.2 Franc Perko

Pokojnega Franca Grivca je na Teološki fakulteti nasledil njegov študent, dr. Franc Perko (1929–2008), ki je prav po prigovarjanju svojega mentorja v Ljubljani nadaljeval podiplomski študij. Doktorski študij je končal leta 1963 z disertacijo o filozofiji in teologiji solunskih bratov, s tem pa je že nakazal nadaljevanje znanstvenega dela svojega predhodnika Grivca. Franc Perko je bil februarja 1964 imenovan za fakultetnega predavatelja in je v poletnem semestru tekočega študijskega leta začel poučevati predmeta nauk o Cerkv in vzhodno bogoslovje in tako v celoti nadomestil pokojnega Grivca. V letih 1965–1968 je študij nadaljeval v Rimu, kjer je dosegel licenciat iz vzhodnega bogoslovja. S poglobljenim znanjem se je vrnil na Teološko fakulteto in leta 1976 postal izredni profesor za osnovno in ekumensko bogoslovje pri katedri za osnovno bogoslovje in pri katedri za dialog.

Perko je v letih svojega predavateljskega dela na Teološki fakulteti predaval različne predmete. Njegovo osnovno znanstveno zanimanje je bilo osnovno bogoslovje (nauk o Cerkv) ter vzhodno in ekumensko bogoslovje. Poleg svojih osnovnih in primarnih predmetov je predaval tudi več stranskih in izbirnih predmetov in izvajal seminarje. Pri tem se je rad loteval aktualnih tem in izzivov v življenju Cerkve. Kadar je nastala potreba, je večkrat priskočil na pomoč in nekaj časa predaval tudi nekatere predmete drugih disciplin. Predvsem sta mu bili pri srcu zgodovina in filozofija. Obe vedi je občasno predaval na Teološki fakulteti, poleg njiju pa tudi nekaj psihologije. Perko je v več kakor dveh desetletjih predavateljskega dela na Teološki fakulteti v Ljubljani z oddelkom v Mariboru predaval naslednje obvezne predmete: osnovno bogoslovje o Cerkv (do 1971), nauk o Cerkv (od 1971), uvod v vzhodno bogoslovje, ekumensko bogoslovje (po koncilu), temelji ekumenizma, teologija nekatoliških Cerkva in teološke osnove dialoga (uvod). S pokoncilsko prenovo teološkega študija je bil narejen velik korak v smeri dialoške odprtosti, kakor je razvidno že iz nazivov posameznih predmetov, ki jih je predaval Perko. Njegova predanost koncilski teologiji je razvidna iz nekaterih njegovih specialnih predavanj in seminarjev, ki jih je izvajal. Nekaj jih omenimo le za vtis: sodobne smeri v ekleziologiji (spec. pred.), pastoralna uporabnost dogmatične konstitucije »Lumen gentium« (sem.), ekumenski koraki po drugem vatikanskem koncilu (sem.). Skozi vse svoje obdobje je izvajal tudi predmet stara cerkvena slovanščina.

Na Teološki fakulteti je poleg predavateljske dejavnosti več let opravljal službo predstojnika katedre za osnovno bogoslovje in bil trikrat izvoljen za dekana. Njegovo dolgoletno predavateljsko delo na Teološki fakulteti je bilo prekinjeno, ko je bil decembra 1986 imenovan za beograjskega nadškofa in prvega beograjskega metropolita. Bogato je Perkovo publicistično delo. Največ je objavljaval v različnih serijskih publikacijah doma in v tujini, napisal pa je tudi več skript, knjižic in eno knjigo. Ukvarjal se je predvsem z ekleziološkimi, ekumenskimi in družboslovnimi temami.

### 3.1.3 Stanko Janežič

Predavatelj mariborskega oddelka Teološke fakultete dr. Stanko Janežič (1920–2010) je leta 1960 doktoriral iz vzhodnega bogoslovja. Disertacijo o ruski duhovnosti »starca« in svetnika Tihona Zadonskega, ki je živel v 18. stoletju, je napisal pod mentorstvom češkega jezuita Tomaša Špidlika. Z njo je želel na podlagi duhovnega bogastva ruskega teologa in duhovnega pisatelja Tihona Zadonskega prispevati k tesnejši povezanosti med vzhodnimi in zahodnimi kristjani. (Škafar 2010, 164)

Izredni fakultetni svet v Mariboru je Janežiča junija 1970 imenoval za predavatelja vzhodnega (ekumenskega) in osnovnega bogoslovja (ATF, Zapisnik seje fakultetnega izrednega sveta, 26. 6. 1970, Maribor, 8). Janežič je s študijskim letom 1970/1971 začel službovati na mariborskem oddelku ljubljanske Teološke fakultete in po potrebi občasno predaval tudi v Ljubljani. Janežič je v letih svojega predavateljskega dela na fakulteti predaval naslednje glavne predmete: ekumensko bogoslovje, nauk o Cerkvi, temelji ekumenizma, zgodovina in teologija nekrščanskih verstev, teologija nekatoliških Cerkev, pastoralna apologetika. Redno je organiziral tudi seminarje in specialna predavanja, ki jih je vselej zelo rad navezoval na ekumenizem. Na Teološki fakulteti je bil deset let predstojnik katedre za dialog (1980–90).

Janežičeva ekumenska vnema je bila očitna pri pripravah teoloških ekumenskih simpozijev, ki so potekali v letih 1974–1990 v izmenični organizaciji katoliških teoloških fakultet v Ljubljani in v Zagrebu in pravoslavne fakultete v Beogradu. Med organizatorji sta bila vedno tudi Janežič in Perko. Na simpozijih je Janežič predstavljal različne teme s področja ekumenizma.

Dr. Janežič je bil izvrsten pisec, zato posebej omenimo še njegovo publicistično delo. Ustvarjal je leposlovna in teološka dela. Izdal je devetnajst pesniških zbirk, enajst knjig proze in štiri knjige pesmi v prozi. Na področju teologije je veliko pisal o ekumenskih vprašanjih in o vzhodnem bogoslovju. Posebej velja omeniti tri Janežičeva dela, ki pomenijo vrhunec njegove ekumenske misli. To so *Ekumenski leksikon* (1986), *Ekumenizem* (2003) in *Ekumenski dialog* (2006).

### 3.1.4 Bogdan Dolenc

Dr. Bogdan Dolenc (1953) je po opravljenem magisteriju nadaljeval študij dogmatike v Rimu na Teološki fakulteti Papeške univerze Urbaniana. Študij teologije v Rimu je sklenil leta 1985 z doktorsko disertacijo, v kateri je obravnaval nekatere vidike iz teologije angleškega kardinala Johna Henryja Newmana.

Ko je bil Perko imenovan za beograjskega nadškofa in je leta 1987 nehal predavati na Teološki fakulteti, je nastala potreba po novem predavatelju ekleziologije in ekumenske teologije. Za Perkovega naslednika je bil maja 1987 izvoljen dr. Dolenc, ki je postal predavatelj pri katedri za osnovno bogoslovje in je prevzel izvajanje predavanj za ekleziologijo, za teologijo dialoga, za teologijo nekatoliških Cerkev in za predmet novodobna verska gibanja. Poleg glavnih predmetov izvaja danes mnoge izbirne predmete in seminarje s področja ekleziologije, ekumenske teologije in sodobnih duhovnih gibanj.

Dr. Dolenc je na Teološki fakulteti poleg osnovne predavateljske dejavnosti opravljal tudi druge službe. Povejmo le, da je bil od leta 1989 do leta 1993 glavni urednik *Bogoslovnega vestnika*, v obdobju od leta 2001 do leta 2009 pa predstojnik katedre za osnovno bogoslovje in dialog. Profesor velja za dejavnega ekumenskega delavca. Z ekumenskimi vprašanji se ukvarja strokovno v okviru fakultetnega dela, poleg tega pa kot tajnik Slovenskega ekumenskega sveta organizira medkrščanska srečanja in s svojimi prispevki tudi drugače nastopa v javnem prostoru. Pomembna dejavnost njegovega strokovnega delovanja je tudi prevajalsko delo, saj prevaja različne cerkvene dokumente.

Dolenčeve prispevke najdemo v mnogih teoloških revijah ter v verskih in drugih časopisih, v katerih se poleg ekumenskih, religioloških in duhovnih tem dotika tudi drugih področij.

## **3.2 Predavatelji osnovnega bogoslovja (apologetike)**

### **3.2.1 Lambert Ehrlich**

Dr. Lambert Ehrlich (1878–1942) je doktoriral v Innsbrucku leta 1903. Predavateljsko kariero je začel že med bivanjem v Celovcu, kjer je v tamkajšnjem semeniškem bogoslovnem učilišču predaval filozofijo in apologetiko (Fajdiga 1942, 218). Svoje apologetsko znanje je še obogatil z nadaljnjim študijem po koncu prve svetovne vojne, ko je študiral v Parizu in v Oxfordu, kjer se je specializiral za primerjalno veroslovje in etnologijo. Že v prvem letu delovanja Teološke fakultete v Ljubljani (1919/1920) je bil Ehrlich na seznamu obravnavanih kandidatov za nastop profesorske službe. Naveden je bil kot kandidat za predavatelja primerjalnega veroslovja, religiologije in misiologije, vendar je v tem času dr. Ehrlich večino časa preživel v Parizu. (Kolar 2009, 61) Leta 1922 je s pridobljenim znanjem zares prišel na Ljubljansko Teološko fakulteto in tedaj postal profesor primerjalnega veroslovja; to je ostal vse do smrti. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je v treh mandatih opravljal tudi službo dekana.

Na podlagi njegovih raznovrstnih publikacij lahko rečemo, da se je Ehrlich znotraj teologije veliko posvečal veroslovju, misiologiji, pa tudi ekleziologiji. Pri vseh teh obravnavanjih pa je bila vedno očitna njegova prvenstvena apologetska usmerjenost. Pri primerjavi krščanskega nauka z drugimi, zlasti verstvi primitivnih narodov, zagovarja krščanstvo in poudari, da je samo katoliška Cerkev prava posredovalka božjega razodetja. Njegova apologetika odseva cerkvene nazore prve polovice 20. stoletja, ki so bili povsem v skladu s prvim vatikanskim koncilom, današnjemu času pa v marsičem tuji. Zanimivo je, da je še nasprotoval ekumenizmu in medreligijskemu dialogu.

Dr. Ehrlich je s svojimi znanstvenimi spisi posegal na področja filozofije, etnologije in omenjenih smeri v teologiji. Poleg znanstvenih objav v njegovi bibliografiji najdemo tudi politične in družbene spise, ki so bili plod dejavnosti, zanj v nekem smislu tudi usodne.

### 3.2.2 Vilko Fajdiga

Dr. Vilko Fajdiga (1903–1984) je po opravljeni diplomi iz teologije na ljubljanski Teološki fakulteti študij teologije nadaljeval na Katoliškem inštitutu v Parizu, kjer se je usmeril v apologetiko in leta 1929 doktoriral z disertacijo o primerjavi posameznih vidikov v budističnem in krščanskem nauku. Že leto poprej je na Sorboni dosegel diplomu iz etnologije.

Svojo predavateljsko pot je začel leta 1934, ko je postal profesor verouka na ljubljanski bežigrasjski gimnaziji. Z Ehrlichovim umorom je nastala potreba po novem predavatelju. V letu 1942 je Fajdiga objavil habilitacijsko razpravo o moralnih čudežih, s tem pa je lahko začel poučevati na fakulteti. (Rode 1976, 10) Novembra 1943 je bil imenovan za univerzitetnega docenta na Teološki fakulteti, kjer je na izpraznjeni stolici za krščansko in primerjalno veroslovje nasledil umrlega profesorja Ehrlicha in začel predavati apologetične vsebine. Svoj glavni predmet je poimenoval krščansko in primerjalno veroslovje, v akademskem letu 1970/1971 pa ga je razdelil na teoretično in na praktično (pastoralno) apologetiko. Fajdiga je v nadaljnjih letih predaval le še praktično apologetiko in veroslovje, predavanje teoretične apologetike pa je prevzel Franc Rode. (Ocvirk in Dolenc 1990, 63) Fajdiga je na Teološki fakulteti predaval do leta 1980. Na Teološki fakulteti je kar osemnajst let opravljal službo prodekana, dve leti je bil dekan.

Profesorjevo znanstveno delo je zajemalo področja apologetike, primerjalnega veroslovja, misiologije, duhovnosti in pastoralke. Pri primerjalnem veroslovju se je s posebno pozornostjo posvečal vprašanju izvora in razvoja religije. Napisal je več knjižnih del z duhovno vsebino, sodeloval pri sestavljanju veroučnih učbenikov, napisal več skript za predmete svoje stroke in veliko pisal predvsem v revije, ki jih je urejal sam. Poleg prispevkov različnih tematik je pisal tudi recenzije in ocene sodobnih domačih in tujih izdaj, ki jih je skrbno spremljal in pregledoval. Njegovo glavno delo je *Praktična apologetika*..

### 3.2.3 Franc Rode

Dr. Franc Rode (1934) je po študiju v Escobarju, v Rimu in v Parizu leta 1960 diplomiral in nadaljeval doktorski študij na pariškem Katoliškem inštitutu, se specializiral iz osnovnega bogoslovja in leta 1963 doktoriral s tezo *Čudež v modernistični kontroverzi*. V letih 1967–1981 je Franc Rode vestno opravljal svojo profesorsko službo na ljubljanski Teološki fakulteti, kjer ostaja v spominu kot pronicljiv predavatelj. Naloženih pa mu je bilo tudi mnogo drugih služb v Cerkvi.

Profesorjeva akademska svežina se opazi že ob pregledovanju njegovih predmetov: opazna je njegova velika širina in ustvarjalnost že pri nazivih predmetov in temah, ki jih je predaval. Dr. Rode je na fakulteti izvajal apologetske predmete osnovnega bogoslovja: obvezne predmete misiologija, krščansko in primerjalno veroslovje (do leta 1971), osnovno bogoslovje (od leta 1971), nauk ateizma in marksizma, nauk o ateizmu, moderni ateizem, zgodovina in teologija nekrščanskih verstev, pastoralna apologetika in praktično osnovno bogoslovje.<sup>2</sup> Vidimo, da je

<sup>2</sup> Dr. Rode je začel predavati pastoralno apologetiko oziroma praktično osnovno bogoslovje po tem, ko je dr. Fajdiga leta 1980 končal predavateljsko delo.

poleg osnovnega bogoslovja predaval tudi dialoške vsebine. Rodetova ustvarjalnost je posebej opazna pri številnih specialnih predmetih in seminarjih, ki jih je izvajal. Navedimo jih le nekaj: misijonske metode p. Lebbeja (spec. pred.), spreobrnjenje Paula Claudela (sem.), teološki svet R. Guardinija (spec. pred.), Guardinijeva antropologija (spec. pred.), kristjan v zgodovini (sem.) in drama krščanske zavesti pri Pascalu (I. in II. del) (spec. pred.). Vidimo, da je dr. Rode v svoji apologetiki zelo upošteval tudi njen praktični vidik, saj je študijsko snov navezoval na zglede iz zgodovine.

Franc Rode je bil na fakulteti več let predstojnik katedre za dialog. V letih svojega predavateljskega dela je urednikoval in objavil veliko člankov v različnih znanstvenih revijah in v drugem tisku. Ti članki so zaradi občasnega poseganja na širše družbeno področje nemalokrat izzvali odzive pri tedanjih oblasteh. Med drugim je bil v letih 1974–1981 glavni urednik *Bogoslovnega vestnika*.

### 3.2.4 Drago Karl Ocvirk

Dr. Drago Karl Ocvirk (1951) je začel študirati teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Tu je končal tri letnike študija, nato pa odšel v Pariz, kjer je na Katoliškem inštitutu opravil preostale letnike teologije in diplomiral. V letu 1980 je dosegel magisterij, leta 1984 pa je doktoriral. To pomeni, da je dr. Ocvirk vse akademske stopnje pridobil na pariškem Katoliškem inštitutu. Ob študiju teologije se je hkrati poglobljal v študij biblične grščine in hebrejščine. (Ocvirk in Dolenc 1990, 70)

Takoj po opravljenem magisteriju iz teologije je leta 1980 postal asistent za krščansko antropologijo na Katoliškem inštitutu, leta 1981 pa je kot asistent za osnovno bogoslovje, nekrščanska verstva in misiologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani nasledil profesorja Rodeta, ki je odšel v Rim. Veliki kancler Teološke fakultete ga je julija 1981 imenoval za asistenta za osnovno bogoslovje. Tako je dr. Ocvirk nekaj let hkrati predaval v Parizu in v Ljubljani, dokler ni bil leta 1987 imenovan za docenta v Ljubljani in se je povsem posvetil predavanjem doma. Na Teološki fakulteti je poleg predavateljskega dela opravljal tudi druge službe. Od leta 1987 do leta 2001 je bil predstojnik katedre za osnovno teologijo (in dialog). Leta 2013 se je upokojil.

Drago Ocvirk se je pri osnovnem bogoslovju ukvarjal z apologetiko. V letih svojega dela na Teološki fakulteti je predaval naslednje obvezne predmete: osnovno bogoslovje, zgodovina in teologija nekrščanskih verstev, praktično osnovno bogoslovje,<sup>3</sup> misiologija, zgodovina in nauk nekrščanskih verstev, verstva. Drago Ocvirk je v dolgih letih svojega predavateljskega dela izvajal tudi mnoga specialna predavanja, izbirne predmete in seminarje. Kakor je razvidno, je prek njih študijske teme osvetljeval z najrazličnejših zornih kotov; to izkazuje živahnega predavateljskega duha. Za boljšo predstavo jih le nekaj naštejmo: Cerkev in francoska revolucija (spec. pred.), Cerkev v ciklonu kulturno-družbenih sprememb (izb. pred.), branje Wittgensteinovih filozofskih raziskav (I. in II. del) (sem.) in odrešenje v od-

<sup>3</sup> Dr. Ocvirk je predmet praktično osnovno bogoslovje predaval do leta 1983. Kmalu zatem je bil predmet ukinjen in priključen k predmetu osnovno bogoslovje.



nosih (sem.). K izvajanju svojih študijskih predmetov je Ocvirk rad pristopal interdisciplinarno.

Dr. Ocvirk se je strokovno veliko ukvarjal z misiologijo in z nekrščanskimi verstvi. Kot teolog je izhajal iz krščanstva in pripadal Cerkvi, zato so se Ocvirkovi nastopi v javnosti pogosto kazali v kritičnih obravnavah moderne (slovenske) družbe. Tudi po upokojitvi ostaja aktiven pisec in komentator aktualnega verskega dogajanja po svetu in doma. Njegova bibliografija obsega prek 1500 enot in pomeni svojevrsten dosežek.

### **3.2.5 Mari Jože Osredkar**

Dr. Mari Jože Osredkar (1963) je diplomiral in leta 1993 magistriral na Teološki fakulteti v Ljubljani. Podiplomski študij teologije je nadaljeval na Katoliškem inštitutu v Parizu, kjer je leta 2002 dosegel doktorat iz teologije. Istega leta je bil na ljubljanski Teološki fakulteti izvoljen v naziv asistenta, v študijskem letu 2003/2004 pa je začel tam predavati; leta 2009 je bil izvoljen v naziv docenta in istega leta postal tudi predstojnik katedre za osnovno bogoslovje in dialog.

Dr. Osredkar je na Teološki fakulteti habilitiran za področje religiologije in religijske antropologije. Kakor je razvidno s seznama predmetov, ki jih predava, se poleg osnovnega bogoslovja veliko ukvarja z nekrščanskimi verstvi. Kot posameznik ali član delegacij Teološke fakultete se redno srečuje s predstavniki drugih religij, predvsem z muslimani. Njegove znanstvene prispevke najdemo v različnih strokovnih publikacijah, objavlja pa tudi v nekaterih poljudnih časopisih. Z javnimi obravnavami aktualnih perečih religijskih in družbenih fenomenov v strokovni in v širši javnosti teži k boljšemu poznavanju verstev in religijskega fenomena v sodobni družbi.

## **4. Sklep**

Katedra za osnovno bogoslovje in dialog je vselej ohranjala notranjo delitev osnovnega bogoslovja na dva pola, na apologetiko in na ekleziologijo, zato so bili tudi študijski predmeti ob tesnem povezovanju znanstvenih dognanj enega in drugega pristopa deležni osvetljevanja z obeh zornih kotov. Vsebine osnovnega bogoslovja so se po koncilu izvajale prek delovanja sestrskih kateder za osnovno bogoslovje in dialog. Njuna sorodnost in neločljivost je končno privedla do organizacijske združitve.

Pregled in obravnava predavateljev osnovnega bogoslovja, ki so na Teološki fakulteti delovali od njene ustanovitve do danes, pričujeta o njihovi študijski predanosti in visoki strokovni usposobljenosti. Njihovo delo pogosto presega ozke stene predavalnic in je usmerjeno navzven, k družbi in k človeku, tudi če zgodovinske okoliščine temu niso bile vedno najbolj naklonjene.

## Arhivski viri

**ATF, Zapisnik seje fakultetnega izrednega sveta, 26. 6. 1970, v Mariboru.** 1970. Arhiv Teološke fakultete, Redni fakultetni svet 1919–1970, fascikel 4, mapa 1969/1970.

**NŠAL, Uredba teološke fakultete v Ljubljani.** 1920. Nadškofijski arhiv Ljubljana, 5/ŠAL 5, šk. 276, mapa 1920.

**NŠAL, Izpremembe in dopolnila fakultetne uredbe.** 1942. Nadškofijski arhiv Ljubljana, 5/ŠAL 5, šk. 276, mapa 1942.

## Reference

**Benedik, Metod.** 2002. Lambert Ehrlich – profesor. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 97–111. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Dolinar, France.** 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–264.

**Fajdiga, Vilko.** 1942. Dr. Lambert Ehrlich. *Bogoslovni vestnik* 22:218–220.

**Kolar, Bogdan.** 2009. Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919 in 1952. V: *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 58–75. Ur. Bogdan Kolar. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Kovačič, Lojze.** 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju eklesiologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.

— — —. 2003. Grivčeva bibliografija. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 39–68. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

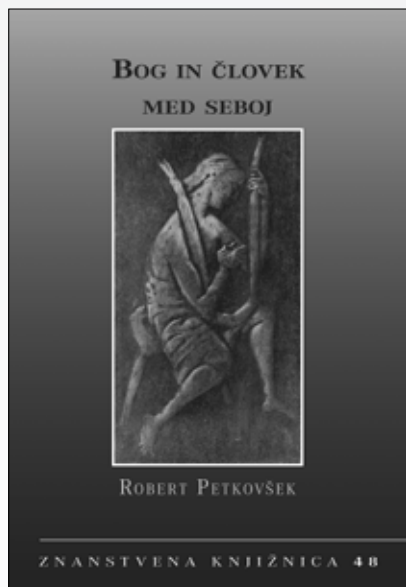
**Ocvirk, Drago, in Bogdan Dolenc.** 1990. Katedra za osnovno teologijo. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1/2:63–72.

**Perko, Franc.** 1990. Katedra za dialog. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1/2:127–128.

**Petkovšek, Robert.** 2009. Teologija v procesu bolonjske prenove. V: *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 247–266. Ur. Bogdan Kolar. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Rode, Franc.** 1976. Zvestoba in odprtost. *Družina*, št. 26–27.

**Škafar, Vinko.** 2010. Stanko Janežič – ekumenski teolog. V: *Med zemljo in nebom*, 163–169. Ur. Stanko Janežič. Maribor: Slomškova založba.



*Robert Petkovšek*

## **Bog in človek med seboj**

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

---

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

---

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,383—394

UDK: 272-72-1

Besedilo prejeto: 9/2017; sprejeto: 9/2017

*Janez Ferkoj***Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev**

*Povzetek:* V treh poglavjih pričujočega besedila skušamo zajeti glavne poteze Cerkev – Matere. Skrivnost Cerkve je zapisana že v prvem, najbolj osnovnem simbolu vere: *Credo /... / sanctam Ecclesiam catholicam*. Najprej se omenja Očeta Stvarnika, nato Sina Odrešenika in Svetega Duha posvečevalca. Cerkev sledi Svetemu Duhu, Cerkev je prvo delo Svetega Duha, je pred občestvom svetnikov, odpuščanjem grehov, vstajenjem od mrtvih in večnim življenjem. Ko pravimo »Verujem sveto katoliško Cerkev«, izrekamo vero ne »v Cerkev«, temveč »Cerkvi«, njenemu obstoju, njeni nadnaravnosti, edinosti. Izpovedujemo, da je Cerkev oblikovana po Svetem Duhu in je njegovo lastno delo, orodje, po katerem nas posvečuje. Po njej imamo delež pri občestvu svetih, pri odpuščanju grehov in vstajenju za večno življenje. Verujemo, da Cerkev ne obstoji sama zase, ampak je prvo delo Boga za odrešenje ljudi – *finis omnium Ecclesia*. Božja Mati Marija je podoba, *typus* Cerkve. Marija v vsakem trenutku svojega obstoja govori in dela v imenu Cerkve, *figuram in se sanctae Ecclesiae demonstrat*, saj jo »nosi« in jo ima »vso v sebi«. Marija je Cerkev, kraljestvo in duhovništvo v eni osebi. Kar je bilo preroško napisano o Cerkvi, se odraža v Devici Mariji; kar evangelij govori o Devici, je predpodoba narave in življenja Cerkve, s katero smo po milosti krsta eno telo: »V enem Duhu smo bili namreč vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha.« (1 Kor 12,13)

*Ključne besede:* Cerkev, Mati, vera, Henri de Lubac, Sveti Duh, Devica Marija, skrivnost

*Abstract:* **The Church – the Mother Who Gave Birth to the Church**

In this article we try to describe the main traces of the Mother Church. The mystery of the Church is outlined in the most basic symbol of faith: *Credo /... / sanctam Ecclesiam catholicam*. The first mentioned is the Father the Creator, then the Son the Savior, and the Holy Spirit the Sanctifier. The Church follows the Holy Spirit, for it is the first work of the Holy Spirit, before the communion of saints, forgiveness of sins, resurrection from the dead and the eternal life. When we say »I believe the holy Catholic Church,« we express our faith not »in the Church,« but »to the Church,« to its existence, supernaturalness, unity. We confess that the Church is formed by the Holy Spirit and is His own work and

His instrument for our sanctification. Through the Church we participate in the communion of saints, in the forgiveness of sins and in the resurrection from the dead for eternal life. We believe that the Church does not exist for itself but is rather the first work of God for the salvation of people – *finis omnium Ecclesia*. Mary the Mother of God is the image and prototype of the Church, as she speaks and works in the name of the Church at every moment of her life, *figuram in se sanctae Ecclesiae demonstrat*, for she bears and holds it in herself. The Holy Virgin is the Church, the kingdom and the priesthood in one person. What has been prophetically written about the Church is reflected in the Blessed Virgin; what the Gospel says about the Virgin prefigures the Church's nature and life. We have become one body with the Church through baptism: »For in one Spirit we were all baptized into one body, whether Jews or Greeks, slaves or free persons, and we were all given to drink of one Spirit« (1 Cor. 12,13).

*Key words:* Church, Mother, faith, Henri de Lubac, Holy Spirit, Virgin Mary, mystery

## 1. Uvod

---

Sveta Cerkev je mati. Za novo življenje nas rojeva s tem, da nas sprejme v svoje naročje. Rečemo lahko, da je mati, ki je rodila vero. Njeno srce je začelo utripati na veliki petek. Ko je zadnjikrat utripnilo srce križanega Božjega Sina Jezusa Kristusa, je prvokrat utripnilo srce Cerkve. Tudi vsa lepota Cerkve je odsev lepote njenega Ženina, ta odsev pa prepoznajo samo oči vere. Skozi verno srce koncilskega očeta kardinala Henrija de Lubaca (1896–1991) se bomo v tem besedilu poglobljali v skrivnost Cerkve, nato v poduk, da je Cerkev prvo delo Svetega Duha in da ji izrekamo ne vero »v Cerkev«, temveč »vero Cerkvi«. Nato se bomo zazrli v podobo Cerkve, ki se odraža v Božji Materi Devici Mariji, ki je bila najboljši del stare Cerkve pred Kristusom in je zaslužila biti nevesta Boga Očeta, da bi postala tudi vzor nove Cerkve, neveste Božjega Sina.

## 2. Skrivnost Cerkve

---

Skrivnost Cerkve ni samo duhovna, nebeška ali notranja. Je tudi skrivnost družbene in vidne Cerkve, ki biva sredi sveta, deluje po ljudeh, njeno materinstvo pa se izvršuje po besedi in zakramentu v njuni medsebojni neločljivosti. Oznanjevanje Besede ni zgolj poučevanje, temveč posreduje življenje tistemu, ki odpre svoje srce Bogu. Beseda in zakrament sta »dvoedini kanal«, po katerem se priobčuje Gospodov Duh. Ko gledamo na materinsko vlogo Cerkve, moramo razlikovati med dvema prvinama: med Besedo in zakramentom, rojstvom in vzgojo. Razumeti moramo, da je Beseda že zakrament in zakrament že Beseda. Izvrševanje trojne duhovniške službe oznanjevanja, bogoslužja in vodstva ima naposled en sam izvor, eno samo počelo, Jezusa Kristusa, Besedo, duhovnika in pastirja. Če je materinstvo

Cerkve stvarnost, obstaja tudi veliko podobnosti in nepodobnosti v odnosu do telesnega materinstva. To se odraža v paradoksnih podobi: medtem ko se pri telesnem materinstvu otrok loči od naročja svoje matere, odraščča in postaja samostojen, nas Cerkev »rojeva« za novo življenje, ki ga nosi, in sicer s tem, da nas sprejme v svoje naročje. Čim bolj napreduje naša vzgoja za Božje življenje, toliko pristrčneje smo s Cerkvijo povezani. Nikoli ne moremo trditi, da je Kristus v nas »dovršen«. Materinsko delovanje Cerkve v odnosu do nas nikoli ne preneha. To delovanje se za nas vedno vrši v njenem naročju. Starokrščanska ikonografija je v podobi pelikana izrazila isto skrivnost: Kristus in tudi Cerkev hranita svoje otroke z lastnim telesom. Čim bolj odrasel postaja kristjan v Gospodu, toliko globlje se v njem razvija duh otroštva. Čim bolj se kristjan pogloblja v duha otroštva, toliko čvrsteje napreduje v svoji odraslosti, ko pravzaprav vedno globlje prodira v naročje svoje matere. »Kristjanova odraslost je njegovo ostajanje v neprestani rasti iz Boga.« (Balthasar 1995, 360) Pisatelj Gilson Cesbron je zapisal: »Vsa naloga je, da postaneš popolnoma odrasel, medtem ko ostaneš povsem otroški.« (1970, 208) To je zares skrivnost in naše človeške misli tega niso zmožne odkriti in izraziti. Zato tako zelo velja: »Slavim te, Oče, da si to prikril modrim in razumnim in razodel malim.« (Mt 11,25) V našem naravnem življenju je vsak korak k odrasli dobi odmik od otroštva, »izguba raja«, korak proti starosti in propadu. V duhovnem življenju pa je, nasprotno, vsak napredek prenova v pravem pomenu. Kdor živi pod vzgibi Kristusovega Duha, hodi »od začetkov k začetkom«, hodi novi mladosti in novi pomladi naproti. (Štrukelj 1996, 36–40)

V dvajsetih stoletjih obstoja se je Cerkev velikokrat izkazala za nevredno Jezusa Kristusa, ki ga oznanja. Želja po dobrem ne preprečuje tragičnih udarcev. Kako nenavadne in globoke rane so lahko mogoče. Henri de Lubac v svoji knjigi *Méditation sur l'Eglise* opominja, da obstajajo ljudje »ne le v politiki, ampak tudi v Cerkvi, ki skušajo Kristusovo nevesto narediti za orodje svojih spletk« (2006a, 187). Včasih »Jeruzalemu vladajo državljani Babilona« (1984, 268). Navkljub »gobavi nečistnici«, ki jo je včasih tako kruto zmaličila, Cerkev ostaja Kristusova nevesta, eno z njim, neločljivo povezana z njim v Svetem Duhu (2006a, 327).

Ljubezen do Cerkve se ne sme izroditi v čaščenju. »V Cerkev ne verujemo tako, kakor verujemo v Boga.« (2003, 49) Staro izročilo je obravnavalo Cerkev kot *mysterium lunae*, Kristusa pa je označevalo za sonce. Lepota Cerkve je odsev lepote njenega Ženina; odsev, ki ga prepoznajo samo oči vere. »Ta Kristusova nevesta, ki jo je Ženin želel popolno, sveto in brezmadežno, pa je taka le v svojem začetku.« (2006a, 249) Nekateri so hoteli Cerkev omejiti na elito in so zapustili veliko Cerkev. V resnici so to paraziti, kljub njihovi gorečnosti in očitkom, ki živijo le iz zaklada, ki jim ga je podarila Cerkev. (Emile iz Taizéja 2012, 246)

Najjasnejši odgovor na vprašanje, zakaj se uklanjamo avtoriteti Cerkve v vprašanih in razvoju vere je ta, da mora obstajati neka avtoriteta, če je bilo dano razodetje, in da ne more obstajati nobena druga avtoriteta kakor samo ta. Razodetje sploh ne bi bilo dano, če ne bi obstajala avtoriteta, ki naj bi odločala, kaj je pravzaprav bilo razodeto. Prav tako ne smemo pozabiti, da v potrditev tega Sveto pismo imenuje Cerkev »steber in temelj resnice« in ji obljublja kakor na podlagi

zaveze: »Duh Gospodov, ki je na njej, in moje besede, ki sem ji jih položil v usta, naj se ne umaknejo iz njenih ust, ne iz ust njenega zaroda, ne iz ust potomcev njenega zaroda, od zdaj in na veke.« (1 Tim 3,15; Iz 59,21; Newman 1998, 23) O Cerkv, njeni katoliškosti in prenovi skozi čas je razpravljaj tudi kardinal Yves Congar. Congar je dobro vedel, kakor je večkrat pripomnil de Lubac, da Cerkev ni sužnja nobene dobe in nobene posebne oblike kulture. Ni si mogel predstavljati, enako kakor de Lubac, da bi se Cerkev sprijaznila s tem, da bi jo kdo odtrgal od tistih, ki je še ne poznajo, zgolj in samo zaradi dobrega počutja tistih, ki so ji tradicionalno zvesti. Congar je bil človek reform – bil je apostol in je skrbel za to, da svojim sodobnikom oznani evangelij tako, da ga bodo res slišali. Vedel je, da je človeška zgodovina podobna kamnolomu, v katerem mora apostolska služba nabirati kamne za gradnjo Božjega svetišča. Hotel je biti pozoren na tisto, kar sebe šele išče in teži k nastanku, saj je vedel, da utegne rasti duhovnega organizma najbolj koristiti tisto, kar se šele išče in teži k nastanku. V zgodovini je našel potrditev tega dejstva. (Emile iz Taizéja 2012, 246)

Ko je Kristus svoji Cerkv obljubil nezmotnost v njenem izrecnem učenju, jo je neposredno obvaroval tudi pred resno zmoto v bogočastju in javnem delovanju. A naj bo ta pomoč še tako velika, je vendar ne zavaruje pred vsemi nevarnostmi glede na problem, ki ga mora Cerkev rešiti. Le če bi bil njenim nosilcem avtoritete podeljen dar odsotnosti grešnosti, bi jih to obvarovalo pred slehernim nagnjenjem k napakam v njihovem ravnanju, javnem delovanju, besedah in odločitvah, v njihovi zakonodajni in izvršilni oblasti, v cerkvenih in disciplinarnih podrobnostih. Takega daru pa niso prejeli. (Newman 1998, 24)

Ljudje, ki zanikajo apostolom izročeno nalogo, preidejo k temu, da evharistijo ponižajo z zakramenta na zgolj spominski obred ali razglasijo krst za zgolj zunanjo obliko in za veroizpovedno znamenje. Pri tem gredo še dlje: ko zanikajo krstno milost, zanikajo tudi nauk o izvirnem grehu, za katerega je ta milost zdravilo. Z zanikanjem nauka o izvirnem grehu nujno povzročijo, da nauk o Kristusovem zadostilno-spravnem delu izgubi svojo moč. Tako pripravijo pot k zanikanju božanstva našega Gospoda. Brž ko zanikajo moč zakramentov na podlagi njihove skrivnostnosti, je naravno, da preidejo k ugovoru zoper nauk o Sveti Trojici. Ko so tako končno odvzeli strah vzbujajočo čistiljivost Božjim zdrvilom zoper greh in spokornemu ravnanju, ki je za grešnika nujno potrebno, ter ko so celoten načrt odrešenja napravili za nekaj tako razumljivega in navadnega, kakor da bi šlo za popravilo kakšne nesreče pri človeških dejavnostih, ko so oropali vero njenih skrivnosti, zakramente njihove nadnaravne moči, duhovništvo njegovega posebnega poslanstva, potem se ni treba čuditi, da ljudje na greh kot tak kmalu gledajo kot na nekaj opravičljivega, na moralno zlo kot na golo nepopolnost, na človeka, kakor da ni zapleten v nikakršno veliko nevarnost ali bednost, in na njegove dolžnosti, kakor da nikakor niso resnično težavne in odgovorne. Z eno besedo: vernost kot taka je tedaj v položaju, da docela izgine iz zavesti človeštva in da na njeno mesto pride mrzla svetna etika, ustrežljivo upoštevanje družbenih zahtev, gojitev dobrohotnih čustev in prijaznost ter olikanost zunanjega vedenja. To naj bi, tako menijo, sestavljalo celoto obveznosti tistega bitja, ki je bilo spočeto v grehu in je »otrok jeze«,

ki je odrešeno z dragoceno krvjo Božjega Sina, prerojeno v Svetem Duhu in ga isti Sveti Duh podpira z nevidno močjo zakramentov, ki je poklicano, da s samozatajevanjem in posvečevanjem notranjega človeka dospe k večnemu gledanju Očeta, Sina in Svetega Duha. Tak je potek in izid nevere, čeprav se začne z nečim, kar svet imenuje »malenkosti«. (1998, 56–57)

Bistvo Cerkve je lepo prikazano zlasti v podobi svatbe. Svatbenost med Kristusom in Cerkvijo ostane najgloblja skrivnost Cerkve, saj ta skrivnost vedno znova dobiva svoj izvor ob aktualnosti križa. Vsa rodovitnost izvira iz te enote Duha med Kristusom in Cerkvijo. Romano Guardini pravi:

»Če bi človeka iz prvih stoletij vprašali ›Kaj pomeni v tvoji veri Cerkev?‹, bi morda odgovoril: ›Cerkev je mati, ki je rodila mojo vero. Cerkev je zrak, ki ga vera diha, in tla, na katerih stoji vera. Pravzaprav je Cerkev tista, ki veruje. Cerkev veruje v meni ...‹ Ono mišljenje moramo razumeti in ga imeti za resnično, toda mi moramo začeti drugače. Za seboj puščamo zahodni proces individualizacije, s katerim se je posameznik izločil iz neposrednih občestvenih povezav in se postavil v samega sebe.« (1983, 73)

### 3. Verujem /... / Cerkev, Credo /... / Ecclesiam

Za bistvo in notranjo obliko Cerkve ni človeške besede, ki je ne bi bilo mogoče takoj napačno razumeti. Kristusovo telo in Kristusova nevesta sta dve podobi, ki se deloma izključujeta, deloma dopolnjujeta, a kot prisposodbi. Cerkev je prostor, v katerem hoče biti polnost Božje milosti v Kristusu dosegljiva za svet, prostor, ki je hkrati zaprt (zgradba) in odprt ter prehodni (poslanstvo), ki je hkrati neposredna navzočnost Jezusa Kristusa (in Boga v njem) ter tisto, kar stoji pred njim. Če Cerkev ni samo telo, temveč tudi nevesta, potem ni samo nekaj, ampak nekdo. Cerkev je subjekt, je oseba. Ni pravilno vprašati »Kaj je Cerkev?«; vprašanje se mora namreč glasiti »Kdo je Cerkev?«. Staro izročilo je imelo navado odevati skrivnost Cerkve v simbolično govorico. Kristus je »sonce pravice«, edini vir luči. Cerkev kakor luna v vsakem trenutku prejema od njega ves svoj sijaj. Kakor luna ponoči, tako žari Cerkev v temo vsakega časa in razsvetljuje noč naše nevednosti, da bi nas usmerjala na pot odrešenja. Luč, ki jo Cerkev v celoti prejema, pa je le motna svetloba. Medtem ko sonce zmeraj ostane v svojem sijaju, luč Cerkve teče neprestano skozi različne mene, zdaj je naraščajoča, zdaj pojemajoča – bodisi glede na njeno merljivo zunanjo razširjenost ali glede na njen neizmerljivi notranji žar, saj Cerkev stalno trpi zaradi spremenljivih človeških usod. Vendar pa ta luč nikoli ne pojenja tako močno, da bi povsem izginila. Včasih sicer utegne pričevanje Cerkve otemneti – »sol zemlje« postane plehka, to, kar je preveč človeško, prevlada, vera v srcih omahuje, vendar imamo gotovost: »Svetniki se bodo vedno znova pojavljali.« (Štrukelj 2000, 104–107)

Skrivnost Cerkve je zapisana že v prvem, najbolj osnovnem simbolu vere: *Credo /... / sanctam Ecclesiam catholicam*. Najprej se omenja Očeta Stvarnika, nato Sina



Odrešenika in Svetega Duha posvečevalca. Cerkev sledi Svetemu Duhu, Cerkev je prvo delo Svetega Duha, je pred občestvom svetnikov, odpuščanjem grehov, vstajenjem od mrtvih in večnim življenjem. Ko pravimo »Verujem sveto katoliško Cerkev«, izrekamo vero ne »v Cerkev«, temveč »Cerkvi«, njenemu obstoju, njeni nadnaravnosti, edinosti. Izpovedujemo, da je Cerkev oblikovana po Svetem Duhu in je njegovo lastno delo, orodje, po katerem nas posvečuje. Po njej imamo delež pri občestvu svetih, pri odpuščanju grehov in vstajenju za večno življenje. Verujemo, da Cerkev ne obstoji sama zase, ampak je prvo delo Boga za odrešenje ljudi: *finis omnium Ecclesia*. Znana beseda Klemenca Aleksandrijskega povzema to gledanje takole: »Kakor je Božja volja delo in se imenuje svet, tako je njegov namen odrešenje in zveličanje ljudi in ta namera se imenuje Cerkev.« (KKC 1993, 240; Schönborn 1997, 17) Tudi vera v najmočnejšem pomenu besede se nanaša le na Boga, le zanj lahko rečemo, da verujemo vanj. Vera, *Credo* v svoji korenini vsebuje osebno prvino, ki se lahko nanaša le na Boga. Cerkvena vera pa je v svojem načinu, svojem objektu in načelu teologalna.

»Verovati, da je Cerkev sveta in katoliška ter da je ena in apostolska (kakor dodaja nicejsko-carigrajska veroizpoved), je neločljiva od vere v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha. V apostolski veri izpovedujemo, da verujemo sveto Cerkev (*Credo ... Ecclesiam*) in ne v sveto Cerkev, da ne bi na isto raven postavljali Boga in njegovega dela in da bi jasno pridevali dobroti Boga samega vse darove, ki jih je položil v svojo Cerkev (*in ecclesiam collecta sunt*).« (KKC 1993, 211)

Samo Bogu pripada pokorščina vere. Razlikovanje, ki ga je izpeljal sv. Avguštin, je še vedno veljavno. De Lubac ga pojasnjuje takole:

»V nasprotju s preprostim dejstvom, da verujemo v obstoj neke stvari ali nekega bitja (*credere Deum*), prav tako v nasprotju s preprostim dejstvom, čeprav že bolj posebnim, da verujemo v avtoriteto nekoga, se pravi, da njegovi besedi priznavamo resnico (*credere Deo*), je vera v Boga (*credere in Deum*) edinstvena: vsebuje namreč iskanje, pot, gibanje duše (*credendo in Deum ire*), osebni polet ter končno privolitev, ki svojega cilja nikakor ne bi mogla imeti v nečem ustvarjenem.« (2006a, 17–18)

Če je samo Bog vreden naše vere, popolne prepustitve, kakšen pomen potem pripisujemo izrazu »verovati Cerkev«? Preprost pogled na apostolsko veroizpoved takoj pojasni razliko med trditvijo verovati »v Boga« in »verovati Cerkev«. Ker je Cerkev omenjena za vero v Svetega Duha (»verujem v Svetega Duha«), je jasna volja, da imamo Cerkev za njegovo delo, za njegov prvi učinek, ki pripoji druge, ki sledijo: občestvo svetnikov, odpuščanje grehov, vstajenje mesa in večno življenje. Henri de Lubac v svojem *Premišljevanju o Cerkvi* iz leta 1952 razlaga takole:

»Ko rečemo ›Verujem sveto katoliško Cerkev«, ne razgllašamo svoje vere ›v Cerkev«, ampak ›Cerkvi«, se pravi v njen obstoj, v njeno nadnaravno resničnost, v njeno edinost in njene bistvene značilnosti. Kakor smo razgla-

sili svojo vero v stvarjenje neba in zemlje po Bogu vsemogočnem Očetu, potem v učlovečenje, smrt, vstajenje in vnebohod Jezusa Kristusa, našega Gospoda, tako sedaj na isti način izpovemo, da je našo Cerkev oblikoval Sveti Duh, da je njegovo lastno delo (Albert Veliki), orodje, s katerim nas posvečuje.« (2006a, 14–15)

Ko pravimo, da verujemo v Boga, ga izpovedujemo, mu izkazujemo čaščenje, ga ljubimo, se mu v celoti izročamo in mu posredujemo vso svojo ljubezen. Vera v Boga je posebna: zahteva iskanje, hojo, vzgib duše (*credendum in Deum ire*), osebni zanos, pridružitve, ki se nikakor ne more končati pri neki stvari. Vse, kar nam pomaga k večji zavesti tako preproste, a tako temeljne resnice, je dragoceno verujoči duši. Cerkev ni Bog, ampak je Božja Cerkev: »*Credimus ergo in Deum. Credimus et sanctam eius Ecclesiam esse. Non autem credimus in Ecclesiam sicut in Deum, quia Ecclesia non est Deus. Credimus autem singulariter in Deum. Credimus et sequenter Ecclesiam eius esse* (sv. Idelfonz).« (21–29)

Cerkev je »ovčji hlev«, katerega edina in nujna vrata so Kristus (Jn 10,1-10). Je tudi čreda, glede katere je sam Bog napovedal, da bo njen pastir (Iz 40,11; Ezk 34,11). Čeprav njenim ovcam vladajo človeški pastirji, jih vendar neprestano vodi in hrani Kristus sam, dobri pastir in prvak pastirjev (Jn 10,11; 1 Pt 5,4), ki je svoje življenje dal za ovce (Jn 10,15). Pogosto se Cerkev imenuje Božja zgradba (1 Kor 3,9). Gospod sam se je primerjal s kamnom, ki so ga zidarji zavrgli in je postal vogelni kamen (Mt 21,42). Na tem temelju apostoli zidajo Cerkev (1 Kor 3,11) in od njega Cerkev prejema stalnost in trdnost. Ta stavba ima različna imena: Božja hiša (1 Tim 3,15), saj v njej prebiva Božja družina, Božje bivališče v Duhu (Ef 2,19-22), prebivališče Boga med ljudmi (Raz 21,3), zlasti pa sveti tempelj, ki ga cerkveni očetje slavijo kot predstavljenega v svetiščih iz kamna, liturgija pa ga po pravici primerja s svetim mestom, novim Jeruzalemom. Vanj se že na zemlji vzdavamo kot živi kamni (1 Pt 2,5). To sveto mesto gleda Janez v svojih videnjih, kako ob prenovitvi sveta prihaja iz nebes od Boga, »pripravljeno kakor nevesta, ozaljšana za svojega ženina« (Raz 21,1). Cerkev se imenuje tisti »Jeruzalem, ki je zgoraj« in »naša mati« (Gal 4,26; Raz 12,17); opisana je tudi kot neomadeževana nevesta brezmadežnega Jagnjeta (Raz 19,7; 21,2.9; 22,17), ki jo je Kristus »ljubil in dal zanjo samega sebe, da bi jo posvetil« (Ef 5,29). Potem ko jo je očistil, jo je hotel imeti združeno s seboj, da bi mu bila podrejena v ljubezni in zvestobi (Ef 5,24). Končno jo je za večno obsul z nebeškimi darovi, da bi mogli razumeti vse spoznanje presegajočo Božjo in Kristusovo ljubezen do nas (Ef 3,19).

Vključitev Cerkve v apostolsko veroizpoved nakazuje, da je Cerkev za nas predmet vere, vendar ne v dejanskem pomenu, kakor je to Bog. Cerkve ne molimo, tudi od daleč ne mislimo nanjo kot na neodvisen in popoln sedež resnice, niti ne kot na prvi ali vsaj glavni vzrok našega zveličanja. Ista veroizpoved se zato razkriva kot najboljši protistrup proti trajni skušnjavi poveličevanja samega sebe. Ta skušnjava je vedno ogrožala krščansko občestvo, tudi če ji nikdar ni uspelo prizadeti nauka. Verujemo v Boga in izpovedujemo, da je Cerkev od Boga in za Boga.

Kdo je tisti jaz, ki lahko vedno s ponižno gotovostjo trdi »jaz verujem v Boga, verujem v Jezusa Kristusa«? Odgovor je lahko samo: Cerkev, Kristusova nevesta.

To ne sme pomeniti, da iz Cerkve napravljamo nekakšno stvar, kakor da bi mogla obstajati neodvisno od verujočih – Cerkev namreč živi v krščelih. Ko govorimo o osebi Cerkve, imamo pred seboj občestvo verujočih, ki ga poraja moč Besede in zakramenta ter ga oživlja Kristusov Duh, ki je podeljen vsakemu od nas. Cerkev je »oseba vere«: Cerkev veruje, Cerkev izpoveduje Sveto Trojico, jo hvali in poveljuje ter pričakuje Gospodov ponovni prihod. Gospodov Duh gradi in ohranja Cerkev v edinosti, Duh jo vodi na potovanju zgodovine. V tem smislu se naša poslušnost vere uteleša v našem odnosu do Cerkve, Gospodove neveste in naše matere: mi, udje njegovega telesa, smo deležni popolne pokorščine Cerkve, Gospodove dekle. Zato je Cerkev oseba, ki kristjanu dovoljuje izpovedovanje vere. Svojo vero lahko izpovedujemo, samo če smo del osebe Cerkve, ki ustrezno izpoveduje vero. Posamezen vernik je tak, samo če vero Cerkve vsakokrat sprejema za svojo. Zato je Cerkev, kolikor je *convocatio vel congregatio christianorum, domus Dei*, predstavljena kot živ organizem, ki izpoveduje Sveto Trojico, Jezusa Kristusa, Svetega Duha. (Scola, 2010, 277–279)

Cerkev je oseba, ki kristjanu dovoljuje izpovedovanje vere. Svojo vero lahko izpovedujemo samo, če smo del osebe Cerkve, ki ustrezno izpoveduje vero. Posamezen vernik je tak, samo če vero Cerkve vsakokrat sprejema za svojo. Verovati Cerkev pomeni priznati, da je Sveti Duh nenehno navzoč v človeški zgodovini; pomeni priznati, da je ljubezen – in on je ljubezen, ki jo ljudje potrebujejo – ljudem podarjena v zakramentu skrivnosti, ki je Cerkev, in v njej po njenih zakramentih. V moči te vezi med Svetim Duhom in Cerkvijo je bogoslužje prej nebesa na zemlji (Janez Pavel II. 1996, 11), kar rado ponavlja bizantinsko izročilo, kakor pa dolžnost ali primerno čaščenje, ki ga moramo dajati Bogu.

#### 4. Cerkev in Devica Marija

Cerkveni očetje so govorili, da kdor nima Cerkve za mater, ne more imeti Boga za očeta. Rojstvo iz Boga, ki nas napravi za Božje otroke, ni naključno dejanje, ampak skupek najsvobodnejše, stvariteljske milosti. Za to dejanje pa si Bog izbere roditveno naročje. Kakor si je izvolil, da bi na človeški način postal človek, tako si tudi izvoli, da v nas zarodi svoje življenje, in to v zakramentu, ki je Kristusova navzočnost v Cerkvi, ki ji je podeljena ne samo rodovitnost, ampak tudi avtoriteta matere. Za Marijo veljavna besedna zveza *prius concepit mente quam ventre* razbije vsako zgolj fiziološko predstavo o materinstvu v korist celostno osebnostnemu materinstvu: njeno celotno bitje, od konice duha navzdol, prav do nezavesti izreka pritrditev Božji obljudi. Pri tem pa je to materinstvo le najvišji primer humane rodovitnosti, ki v dejanju spočetja in rojstva priključuje na dan polno človeško odgovornost. Če naj bi ljudje to pozabili, pozabili tudi v primeru Cerkve, ostaja vendarle prekipevajoče očetovstvo Boga samega, da nam to kliče v spomin. Katoliško milost prejme posameznik od Kristusa, vendar iz Cerkve in v Cerkev. V Cerkev smo rojeni po Kristusu in po Cerkvi, pri čemer rodovitnost obeh kaže naprej na prazvir vsakega očetovstva v nebesih. (Balthasar 1995, 70–71)

Henri de Lubac zelo rad uporablja izraz »materinstvo Cerkve«. Nekemu nevernemu dopisovalcu je odgovoril, da je Cerkev,

»za katero se na zunaj včasih zdi, da nalaga svojim vernikom zelo avtokratske zahteve, do tistih, ki se potrudijo, da bi živeli iz njenega duha, Duha Jezusa Kristusa, kakor veliko materino naročje, kjer je vse, kar je pristno človeško, sprejeto z isto ljubeznijo, ne glede na razlike in izvor. Materinstvo, ki sprejema in predvsem daje življenje: krščanstvo je Kristusova nevesta.« (2006b, 37; 137)

Tudi bogoslužje je prav tako pomembno za njeno življenje. Zaradi službenega duhovništva, postavljenega od Jezusa Kristusa, so vse daritve njegove. Dajejo življenje in rojevajo nove kristjane, ude Kristusovega telesa. Materinstvo Cerkve je podobno materinstvu Marije, ki je rodila Glavo telesa. (137–138; 355)

Spet na drugem mestu Henri de Lubac izpoveduje:

»Cerkev je moja mati, ker mi je podarila življenje. Ona je to, ker me stalno ohranja pri življenju in me, če se tudi samo malce bolj poglobim, vodi vedno globlje v življenje ... Seveda slišim vse očitke, ki se pojavljajo zoper mater Cerkev. So dnevi, ko mi po ušesih zvoni od tega. Tudi nikakor ne maram trditi, da so vsi očitki neupravičeni. Toda vsi očitki in vsi tisti, ki bi jih ljudje utegnili še pridružiti, ostanejo večno brez moči nasproti očitnim dejstvom, o katerih sem pravkar govoril ... Srečen je, kdor se je že kot otrok od lastne matere naučil gledati na Cerkev kot na mater. Srečen, še srečnejši je, kogar je življenjska izkušnja, vseeno kakšne vrste, potrdila v tem začetnem pojmovanju. Srečen, kdor se nekega dne zave in potem vedno bolj zaveda nepredstavljive novosti, obilja in globine tega življenja, ki mu ga je ta mati priobčila.« (Štrukelj 2000, 108)

*Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Cerkev in Devica Marija – obe sta nova Eva; raj, drevo sredi raja, drevo, katerega sad je Jezus; veliko drevo, zasajeno sredi zemlje, ki ga je v sanjah videl Nebuhodonozor; skrinja zaveze, Jakobova lestev, vrata nebeška, vzhodna vrata, skozi katera vstopa naš Veliki duhovnik. Cerkev in Devica Marija sta hiša, zgrajena na vrhu gora; tabernakelj Najvišjega, Salomonov prestol, nepremagljiva utrdba, Mesto Boga, Mesto Velikega kralja; obe sta močni ženi iz knjige Pregovorov; okrašena nevesta, da se prikaže pred svojim Ženinom; žena, ki je sovražnica kače, veliko znamenje, ki se je prikazalo na nebu in ga opisuje knjiga Razodetja – žena, obdana s soncem in zmagovalka nad zmajem. Cerkev in Devica Marija sta prebivališče Modrosti, novo nebo in nova zemlja; obe počivata v Kristusovi senci. (de Lubac 2006a, 275–278)

Cerkev vsak dan daje svetu Tistega, ki ga je nekoč rodila Marija. Vsakokrat, ko nekdo prejme krst, se ponovno rodi Kristus. Marijina materinska vloga je, da podari svetu Boga-človeka. Materinska vloga Cerkve dosega vrhunec v obhajanju evharistije, ko nam prav tako daje Kristusa. Kakor Marija rojeva zemeljskega Kristusa, tako Cerkev rojeva evharističnega Kristusa. Kakor je vse Marijino življenje

osredotočeno na rast in varovanje Kristusa, tako sta globoko življenje in skrb Cerkev osredotočena na evharistijo. Kakor Marija daje svetu zemeljskega Kristusa in se iz tega daru rodijo Božji otroci, tako morata evharistična meso in kri, ki nam ju daje Cerkev, oblikovati žive Božje otroke. Kakor Marija pod križem prejema ves zaklad milosti, tako ga Cerkev ponovno prejema pri vsaki sveti maši. Marija je zemlja, na kateri je bila posejana Cerkev.

Ker je Cerkev cilj vseh stvari, *finis omnium Ecclesia*, je ekumenska razsežnost v najširšem pomenu istovetna z njenim bistvom in poslanstvom, ki ji pripada kot vesoljnemu zakramentu odrešenja. Če danes radi govorijo, da je Cerkev ikona Trojice, moramo obenem poudariti, da je preblažena Devica Marija najpopolnejša podoba Cerkev. V tem smislu so naslednje vrstice nekakšna razgledna točka, s katere se odpira pogled na celoto in zlasti v prihodnost.

V vsem tem je veliko več kakor le vzporednost ali izmenično navajanje dvopomenskih simbolov. Krščanska zavest je že zelo zgodaj odkrila in nato v stoletjih na tisoč načinov oznanjala in upodabljala v umetnosti, bogoslužju in slovstvu: Marija je idealna podoba Cerkev, je njen zakrament, zrcalo, v katerem odseva celotna Cerkev. Cerkev najde v Mariji svoj pravzor, kraj svojega izvora in popolnost svojega cilja.

Cerkev je mati, kakor je mati tudi Marija. Obe sta materi, zrcalni podobi druga druge. Vendar gre Marijinemu materinstvu prvenstvo, saj je postala mati pred Cerkvijo in je mati v polnejšem pomenu.

»Devica Marija je po daru in nalogi materinstva, ki jo združuje z njenim Sinom in Odrešenikom, ter po svoji edinstveni milosti in nalogah najtesneje združena s Cerkvijo. Božja Porodnica je, kakor je učil že sv. Ambrož, podoba Cerkev glede vere, ljubezni in popolnega zedinjenja s Kristusom.« (C 63)

Marija je popolna vzornica materinstva Cerkev, sama pa je obenem najpopolnejše posnemanje ali ikona očetovstva Boga.

»Ko je z vsem srcem in neovirano od kakršnegakoli greha sprejela odrešitveno Božjo voljo, je samo sebe kot Gospodovo deklo popolnoma posvetila osebi in delu svojega Sina in je tako pod njim in z njim služila po milosti vsemogočnega Boga skrivnosti odrešenja. Po pravici torej menijo cerkveni očetje, da je Bog Marijo uporabil ne kot zgolj pasivno orodje, temveč da je s svobodno vero in pokorščino sodelovala pri odrešenju človeštva. Marija je namreč, kakor pravi sv. Irenej, »s svojo pokorščino postala zase in za ves človeški rod vzrok odrešenja«. Zato neredki stari cerkveni očetje v svojem oznanjevanju radi z Irenejem trdijo: »Vozel Evine nepokorščine je bil razvozljan z Marijino pokorščino; kar je devica Eva zavezala s svojo nevero, to je devica Marija razvozlala z vero.« Pogosto trdijo: »Smrt po Evi, življenje po Mariji.« (C 56)

Cerkev, naša mati – popolna častilka. Tu sta si obe najbližji. Zato, ker v obeh deluje isti Duh. Toda medtem ko v Mariji ta skromna visoka popolnost žari povsem

čisto, se pri nas, ki se nas je Duh komaj dotaknil, le z muko prebije na dan. Cerkev v Mariji zre in prepoznavna samo sebe in svoje poslanstvo. Da bi ohranjala in poživiljala svojo istovetnost, premišljuje o Mariji. V tem premišljevanju odkriva svojo resničnost, svojo poklicanost k svetosti in pripadnosti Kristusu. V njenem življenju se uresničujejo vsi največji dogodki odrešenjske zgodovine. Zato velja, da je Marija kratek povzetek ali mikrozmgodovina odrešenja, lahko pa jo opišemo tudi kot Cerkev v malem, poosebljenje Cerkve. Vse, kar je marijansko, je navzoče v Cerkvi, in kar pripada Cerkvi, je navzoče v Mariji, le na drugačen način. Kakršna je bila Marijina vera, taka mora biti vera Cerkve in vsakega kristjana. Cerkev je v Mariji. Cerkev Stare zaveze in Cerkev Nove zaveze se v njej uresničujeta, povezujeta in najdeta svoj izraz. Marija je torej postavljena pred verujoč pogled Cerkve kot edinstvena evangelijska ikona. Je zgledna hči Očeta, popolna učenka Sina – obraza Matere in Sina sta si bila najbolj podobna, ker ni imel telesnega očeta – ter ne nehno napolnjena in navdihnjena s Svetim Duhom. Marija se nam kaže kot podoba in najsijajnejši vzor Cerkve tudi glede svetosti. (Dolenc 2007, 341–342)

Marija je prapodoba notranjega mišljenja Cerkve, ki v trpljenju dejavno izgovarja pritrditev trpljenju svojega Sina. V istem dogodku pa je Marija izročena Janezu in s tem duhovniku, ki združuje v sebi oboje: eksistencialno sodarovanje ob pogledu na muke Ljubljenege in funkcionalno naročilo, da v Cerkvi ponavlja v spomin na to zadostilno dogajanje. Ko je Marija izročena Janezu, je uvedena v Cerkev, katere prvi zastopniki so enajsteri s Petrom na čelu. V njihovo sredo bo šla Marija kot somolilka in bo izginila. (Apd 1,14; Štrukelj 1997, 125)

## 5. Zaključek: Cerkev ostvarja evharistijo, evharistija pa ostvarja Cerkev

Kardinal Henri de Lubac je zapisal, da Cerkev ostvarja evharistijo, evharistija pa ostvarja Cerkev. Kakor je evharistija skrivnost vere, tako je tudi Cerkev skrivnost vere. Oddaljitev od Cerkve in s tem od svete evharistije – vira, vrhunca in poslanstva Cerkve – je posledica postopnega zatemnjevanja Cerkve kot predmeta vere (*credo Ecclesiam*). Vsaka nezvestoba Božji podobi, ki jo človek nosi v sebi, vsak prelom z Bogom je hkrati tudi pretrganje človeške enote, edinosti. Verovati Cerkev pomeni stopiti na pot vere v Troedinega Boga, Očeta in Sina in Svetega Duha, pomeni spreobrnjenje k živemu in večnemu Bogu. Cerkev najde v Mariji svoj pravzor, kraj svojega izvora in popolnost svojega cilja. Marijo lahko opišemo tudi kot Cerkev v malem, poosebljenje Cerkve. Vse, kar je marijansko, je navzoče v Cerkvi; kar pripada Cerkvi, pa je navzoče v Mariji, le na drugačen način. Kakršna je bila Marijina vera, taka mora biti vera Cerkve in vsakega kristjana. Ob njej lahko iz skrivnosti Kristusovega križa poglobljamo duha Božjega otroštva, katerega dostojanstvo smo prejeli pri krstu: »Dam vam novo srce in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce.« (Ezk 36,26)

## Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi (*Lumen gentium*)  
**KKC** – Katekizem Katoliške cerkve

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1995. *Katoliški*. Prev. Marko Urbanija. Ljubljana: Družina.
- Cesbron, Gilson.** 1970. *Ce que je crois*. Pariz: Grasset.
- Dolenc, Bogdan.** 2007. Marija: podoba, vzornica in mati. *Mednarodna katoliška revija Communio* 17, št. 4:335–344.
- Emile iz Taizéja.** 2012. Zvestoba prihodnosti: kardinal Yves Congar o izročilu, prenovi in katolištvu. Prev. Bogdan Dolenc. *Mednarodna katoliška revija Communio* 22, št. 3:238–255.
- Guardini, Romano.** 1983. *Vom Leben des Glaubens*. Mainz: Grünewald.
- Janez Pavel II.** 1996. *Luč z Vzhoda [Orientale lumen]*. Apostolsko pismo. Cerkveni dokumenti 68. Prev. Marko Urbanija in Bogdan Dolenc. Ljubljana: Družina.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Lubac, Henri de.** 2006a. *Méditation sur l'Église*. Œuvres du Cardinal Henri de Lubac. Zv. 8. Pariz: Cerf.
- . 2006b. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Œuvres du Cardinal Henri de Lubac. Zv. 33. Pariz: Cerf.
- . 2003. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Œuvres complètes 7. Pariz: Cerf.
- . 1984. *Théologies d'occasion*. Pariz: DDB
- Newman, John Henry.** 1998. *Skrivnost Cerkve*. Prev. Ina Slapar. Celje: Mohorjeva družba.
- Schönborn, Christoph von.** 1997. *Ljubiti Cerkev: duhovne vaje za papeža Janeza Pavla II.* Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Scola, Angelo.** 2010. Verujem ... Cerkev / Credo ... Ecclesiam. Prev. Anton Štrukelj. *Mednarodna katoliška revija Communio* 20, št. 3:277–281.
- Štrukelj, Anton.** 2005. *Slavje vere*. Ljubljana: Družina.
- . 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.
- . 1996. *Ti si Peter Skala*. Ljubljana: Družina.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. Dogmatična konstitucija o Cerkvi [*Lumen gentium*]. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,395—404  
UDK: 27-528  
Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 7/2017

*Peter Caban*

## The First Mass Blessing as a Social Religious Element in the Christian West Tradition

*Abstract:* In order to complete the view on the Christian First Mass celebration we must mention the facts related to the liturgy of the First Mass which are deeply rooted in the folk devotion and imagery of the believers even though they are not the necessary parts of the First Mass liturgy. From the historical and liturgical point of view they are important facts that indicate and describe the important moment of the sacerdotal life and its first expressions in the local parish, among believers, parents or benefactors. In this study we will notice one of these elements – the First Mass blessing of new priests. It is evident that the First Mass played important role for the believers which was expressed in the First Mass customs.

*Key words:* The First Mass blessing, new priest blessing, *Missa prima*, Christian west liturgical tradition

*Povzetek:* **Novomašni blagoslov kot družbeno-religiozna prvina v izročilu krščanskega Zahoda**

Da bi dopolnili pogled na krščansko novomašno slavlje, moramo upoštevati dejstva, ki zadevajo bogoslužje nove maše in so globoko ukoreninjena v ljudskih pobožnosti in podobah vernikov, čeprav niso nujno del novomašnega bogoslužja. Z zgodovinskega in liturgičnega vidika pomenijo pomembna dejstva, ki razkrivajo in opisujejo neki pomemben trenutek duhovniškega življenja in so njegov prvi izraz v domači župniji, med verniki, starši ali dobrotniki. V tej študiji se bomo posvetili eni od teh prvin – blagoslovu, ki ga podeljujejo novomašniki. Očitno je, da so nove maše igrale pomembno vlogo za vernike, to pa je odsevalo v novomašnih običajih.

*Ključne besede:* novomašni blagoslov, blagoslovi novih duhovnikov, *missa prima*, zahodno krščansko liturgično izročilo

### 1. Introduction

The First Mass blessing is very respected religious tradition by the believers in the history of the Western Christianity. It is attested by a phrase in the European habit that »it is worth destroying the shoe soles so that we could receive the First



Mass blessing«. In the reports on the First Mass celebration and customs the First Mass blessing was and is highly respected.

Historical mentions prove that the new priest blessing was granted not only during the *Missae primae* but within some time period. (Niderberger 1924, 557) New priests could grant this blessing in the Mass of the sacerdotal consecration: »It is always an uplifting moment when the newly ordained grants the blessing for the first time to his consecrating bishop and many believers.« (Kenny 1985, 100) When he came to his native parish he granted his blessing again (Kohl 1908, 275). When he was personally invited the new priest could grant the blessing in each house. In the liturgy prior to the Second Vatican Council the First Mass blessing was granted after the procession to the church, before, during or after the homily, at the end of the First Mass and when he changed his vestment in the sacristy or after the procession with the Most Holy Sacrament if it was held after the First Mass. (Manuale caeremoniarum 1926, 184)

The blessing could be granted from the pulpit (Kohl 1908, 278) or from the altar to all or individually (Ritz 1968, 229). If the parents of the new priest had died, the new priest visited the tomb of his parents and granted them the blessing there. In some places the new priest granted the blessing in the hospitals and charitable institutions in the vicinity. The form of the blessing was inherited oral.

## 2. The most important mentions about the First Mass blessing

The new priest blessing is explicitly mentioned in the 13<sup>th</sup> century in the work of Humbertus de Romanis who reported that believers in the First Mass of the new priest kissed his hands and wanted to ask his blessing: »Et ideo fideles, ut sint participes huiusmodi gratiae, solent in tali Missa semper offerre et cum devotione manus consecratas Sacerdotis osculari et benedictionem ipsius petere.« (1677, 536) *Rituale Romanum* since his first edition in 1614 did not contain any special mentions about the form of the First Mass blessing (Mayer 1987, 297). The Roman Congregation of the rites approved the form of the blessing on March 30<sup>th</sup>, 1878:

»Oremus. Deus, qui charitatis dona per gratiam Sancti Spiritus tuorum fidelium cordibus induisti; da famulis et famulabus tuis pro quibus tuam deprecamur clementiam, salutem mentis et corporis, ut te tota virtute diligant, et quae tibi placita sunt, tota dilectione perficiant. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen. Postea dicitur: Benedictio Dei omnipotentis Patris + et Filii, et Spiritus Sancti, descendat super vos (super te) et maneat semper. Amen.« (Wapelhorst 1892, 455)

The initial oration comes from the *Missale Romanum* and it was found among the »Orationes diversae« titled »Pro devotis amicis« (Bruylants 1952, 312). Together with the final form of the blessing they were part of the officially approved

form for the First Mass blessing. But we must not conclude that this form only was used after 1878. (Caban 2015, 230–239) The sources show the variability of the form of the First Mass blessing (Hauerland 1997, 295) and the approved text was just an alternative. One form which was not published in the liturgical books became very popular: »Per impositionem manuum mearum et invocationem beatae Mariae Virginis (many inserted the name of the patron saint here) et omnium sanctorum, omni benedictione coelesti et terrestri, benedicat te omnipotens Deus, Pater, Filius et Spiritus Sanctus.« (Kromler 1949, 71)

According to *Ceremoniale Parisiense* edited by the Paris priest Martin Sonnet in 1662 and according to *Ceremoniale* of the French diocese of Toulouse from 1700 the primiciant put both hands on the head of the believers at the end of the First Mass and prayed »Deus misereatur tui« using Psalm 67 and the reply »Et benedicat tibi«. Alternative word of the blessing was quoted by the new priest from the missionary speech of the Resurrected to his disciples at the end of the Mark's gospel (16,18). The activity of the new priest was perceived as an act of faith: »Super aegros manus imponent et bene habebunt and people replied Amen.« (Cérémonial de Toul 1700, 250) If there were a lot of believers the new priest blessed people in pairs. He gave his hand for kissing and he put his hand on their heads with the prayers of the blessing. This custom was used in the French diocese until the end of the 19<sup>th</sup> century.

In *Benedictionale Constantiense* from 1781 a special »Benedictio neomystae« was mentioned. The new priest said a simple form of blessing over an individual or over several kneeling persons. This blessing was usual for the end of the Mass: »Neomysta, seu novus sacerdos, more passim recepto benedicturus unum, vel plures ante se genuflexos junctis manibus dicit: Benedicat te (vos) omnipotens Deus; deinde manu sinistra infra pectus posita, extensa manu dextera formando Crucem pergit: Pater, et Filius + et Spiritus sanctus. Amen.« (Cérémonial de Toul 1700, 250) and he made the sign of the cross over the blessed person. (Hauerland 1997, 230–236)

### 3. *Te Deum* and blessing

According to *Cérémonial* of the cathedral of Verdun from 1832, when the new priest sang *Te Deum*, he put his hands on everyone and said the text of the blessing (342). According to the decree of the bishop of Litoměřice from 1839 »before the new priest left the presbytery, he had to grant his new priest blessing to his parents and other relative. /... / If the priests asked for the First Mass blessing, the uplifting of the believers was higher.« (Hnojek 1842, 245) According to Antonín Vojtech Hnojek the First Mass blessing was a

»proper task of the new priest during the whole First Mass day and the new priest had the sacred duty to fulfill the pious desires of the believers by granting the blessing in order to support the piety by this dignified holy activity with the holy patience, tireless eagerness and truthful piety« (246).

In the decree there were no proposals of the texts for the diocese of Litoměřice.

The *Ritual* for the priests of the diocese Hradec Králové from 1846 registered the custom that the new priest granted his blessing at the end of *Missae primae*. When he unvested his ornate and maniple, he put his hands on individuals and prayed for them. At the grades of the altar the blessing was received by the priests according to their rank, then the parents of the new priests and his relative. The blessing was granted to the other believers later outside of the presbytery. In relation to the First Mass the new priest should not omit the preparatory prayers at the grades of the altar and thanksgiving after the blessing. (106)

#### 4. Austrian forms

---

The proper texts for the new priest blessing contained also *Collectio rituum* from St. Pölten from 1873. It is mentioned that the First Mass blessing was granted after the Mass. Besides the forms of the First Mass blessing *per impositionem* and *per elevationem* this collection offered some other texts as well. There is the preparatory prayer of the new priest – the primiciant asked God to bless the people. Then there is the general form of the blessing. The text mentions the omnipotence of the Father, the wisdom of the Son and wish that God hear these petitions. This request is ended by the proper form. It could be used as a shorter form as well or it could be ended by the greeting of peace without the reply of the blessed person. (346) It is interesting that the gift of knowledge is not listed in the seven gifts of the Holy Spirit but *amor Dei* is used instead:

»Illuminet Deus vultum suum super te, et memor sit omnis sacrificii tui et holocaustum tuum pinquescat, ut velut victima Abel placeat Altissimo oblatio tua; induat te Deus salutari suo, ut mundo corde, puris labiis, innocens manibus ei hostiam laudis offeras; superabundet in te spiritus sapientiae, intellectus, consilii, fortitudinis, pietatis, timoris et amoris Dei. Et omni benedictione coelesti benedicat etc. ut supra.« (347)

The book contained the proper texts of the First Mass blessing for the parents, siblings, benefactors, children and the sick (Hauerland 1997, 230–236).

#### 5. References about the First Mass blessing in Poland

---

According to the rituals for Polish dioceses (*Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum*) published in 1884 in Cracow when the Holy Sacrament was exposed at the First Mass, at its end the Sacrament was deposited and the new priest granted his First Mass blessing. He stood at the altar. First he blessed the manuductor, then the assistance and clergymen, subsequently he blessed his parents and other believers arranged in pairs. (873–878)

1. Ritual of Cracow. He put both hands on the blessed person and said the form. He was clothed in superpelicia and stole (Haunerland 1997, 309–310). From the Cracow ritual we have some forms of the First Mass blessing for priests: clerics, religious men or women, parents, siblings, adolescents and virgins. After the general form of the blessing the ritual recommended how to proceed when there was a high number of believers. In such case *Benedictio generalis* had to be used. (Rituale sacramentorum 1884, 875–880) A Polish peculiarity is the warning that the new priest should not grant the blessing to the bishop but the bishop could bless the primiciant before all the particular blessings. At the end the ritual warned that all the benedictions must not be granted in a day when the priest celebrated the Mass for the deceased in black colour because all the blessings were omitted in the Mass for the deceased according to the prescriptions of the *Missale Romanum* from 1570. (Haunerland 1997, 323–329)

2. Others mentions. In 1910 Josef Erker in his *Enchiridion Liturgicum* mentioned the text of the First Mass blessing approved by the Congregation of rites. It consisted of the oration *Deus, qui charitatis dona* and the form of the blessing *Benedictio Dei*. (412) According to A. Nowowiejsky who edited the rite of the First Mass celebration in Poland, the new priest put his hands on the head of the archdeacon and then to the present priests, parents and other members of the family. He blessed them with the usual words: *Benedicat te omnipotens Deus* or by another form approved by Rome. Even though there were instructions and texts for the First Mass blessing in several diocesan rituals in the first half of the 20<sup>th</sup> century and there was even a form of blessing approved by Rome, it cannot be supposed that obliging normative existed in all dioceses. When he made the sign of the cross, the left hand should be on the head of the recipient and the new priest blessed with his right hand. (1906, 397)

## 6. *Collectio rituum* in Vienna

In the First Mass rite of the *Collectio rituum* published in 1889 for the archdiocese of Vienna there were prayers for various church states before the granting of the First Mass blessing. *Collectio* mentioned that besides priests, lower clerics, lay brothers and virgins were blessed. (96–98) After the blessing of the parents there was the form for the blessing of children and special forms were ended by the text of the blessing for other believers: »Omnipotens et misericors Deus concedat tibi (vobis) perpetuam mentis et corporis sanitatem, fidei, spei, et charitatis augmentum, perseverantiam in bonis operibus, et gloriam vitae aeternae.« (98) The greeting of peace was supposed at the end of the benediction of the priests, lower clerics and lay brothers; for the virgins it was said »sine osculo« (98).

## 7. Status in the Moravian Church and in Slovakia

---

The *Agenda* for the Moravian Church province from 1932 commented that the new priest could grant the blessing without the maniple after the First Mass. He granted the blessing to his assistance, then to other priests and clerics and subsequently to his parents, relatives and other believers. It could be done so when time and other circumstances allowed. (597)

In the book of Miháľfi Ákoš published in Banská Bystrica in 1937 three forms were mentioned. They could be used for the First Mass blessing in Slovakia. The primiciant could bless the believers individually, collectively or generally using the following methods:

1. »Per impositionem manuum mearum et invocationem omnium sanctorum benedicat te (vos) omni benedictione coelesti et terrestri omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.«

2. »Benedicat te (vos) omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.«

3. »Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super te (vos) et maneat semper. Amen.« (193)

The following report testifies about a First Mass celebration in Slovakia during the Communism:

»It happened in 1966. Due to numerus clausus there were only 12 new priests ordained in the seminary of Bratislava for the whole Slovakia. I was one of them. The number of the accepted candidates was regulated by the Communist authorities. 19 religious sisters coming from Vítaz, a village under Branisko, were invited for the First Mass which was celebrated with ThDr. Pavol Čech on the same Sunday. We were surprised that only one of them could come. We decided to go to the Czech Republic where our religious sisters were living. We visited them and granted them the new priest blessing from Osek to Tulešice. We were surprised when we met the bishop ThDr. Vasil' Hopko in Osek (he served as the priest for the religious sisters). We celebrated the Mass one after another and the bishop served as the altar boy even though we disagreed. After the Mass he asked the blessing. I told him: Yes, with pleasure but first you must bless us as the successor of the apostles. The bishop agreed and granted his apostolic blessing. I do not know why but I inserted the following words into the text of the blessing: By imposing of my new priest hands and at the intercession of the Blessed Virgin Mary, St. Basil the Great, the saint missionaries Cyril and Methodius, by this new priest blessing I pray that you would ordain the priests in Prešov soon. The bishop began to cry and replied: That will never happen. Two years later (in 1968) after the Prague spring, the bishop returned from Osek to the eparchy of Prešov. In 1972 we met at the burial of the bishop Róbert Pobožny. At the parking lot in Rožňava we parked our cars next to each other. When the bishop Hopko saw me, he told Mons. Ján Hirka, the ordinary of Prešov, smiling: Look, the prophet of Osek. The bishop told me that my wish or prophecy kept him alive.« (Príbehy a svedectvá 2008)

The contemporary renewed Benedictional (*De benedictionibus*) published in 1985 does not include texts for a special First Mass blessing. On November 5<sup>th</sup>, 1964 the Apostolic Penitentiary issued a decree that the each new priest can grant the papal blessing for one time. The blessing is related to the full indulgences. (Enchiridion 1988, 303) It would be interesting to know which countries use this faculty.

## 8. The first Mass blessing and Mass celebration in the social context

---

Even though the First Mass blessing of the newly ordained priest does not have any special consequences for the future of the pastoral care in his native place and the primiciant begins his sacerdotal ministry in the parish selected by the bishop, the First Mass with its blessing is one of the most important events in the life of the local parish community. In many European countries we can see that in the countryside people expect for many years that a person from their village would be ordained as priest so that they could celebrate his First Mass. In the cities this custom is less evident – there the anonymity is higher. However, the First Mass is also an important phenomenon in the life of the urban parishes. It can encourage believers and it can be a challenge for the new priestly vocations. The First Mass is the integral feature of the parish structure of the particular Church. It is usual to celebrate the First Mass in the native place of the new priest because it is the particular Church community where the primiciant found his identity and was formed for the priestly vocation. The newly ordained priest could experience the enthusiasm of the sacerdotal ministry or the vocation in the parish community of his native place or during the implementation of various liturgical ministries (altar boy, sexton, lector of God's word etc.). It was interesting to observe how many new priests (and most of them) were altar boys before they became priests.

Pope John Paul II in the apostolic exhortation *Pastores dabo vobis* from 1992 wrote about the native place of the priest, about the community of believers in the native parish or in the parish where the primiciant grew. This community influences the formations of the future priest. The pope speaks about the family of the priest:

»Let us mention first of all the family: Christian parents, as also brothers and sisters and the other members of the family, should never seek to call back the future priest within the narrow confines of a too human (if not worldly) logic, no matter how supported by sincere affection that logic may be. Instead, driven by the same desire to fulfill the will of God, they should accompany the formative journey with prayer, respect, the good example of the domestic virtues and spiritual and material help, especially in difficult moments. Experience teaches that, in so many cases, this multiple help has proved decisive for candidates for the priesthood. Even in the

case of parents or relatives who are indifferent or opposed to the choice of a vocation, a clear and calm facing of the situation and the encouragement which derives from it can be a great help to the deeper and more determined maturing of a priestly vocation.« (68)

An important part of the prayerful and human background of the new priest in his native place is the parish community which should be closely related to the family community and both communities should complement each other:

»Closely linked with the families is the parish community. Both the community and the family are connected in education in the faith. Often, afterward, the parish, with its specific pastoral care for young people and vocations, supplements the family's role. Above all, inasmuch as it is the most immediate local expression of the mystery of the Church, the parish offers an original and especially valuable contribution to the formation of a future priest. The parish community should continue to feel that the young man on his way to the priesthood is a living part of itself; it should accompany him with its prayer, give him a cordial welcome during the holiday periods, respect and encourage him to form himself in his identity as a priest, and offer him suitable opportunities and strong encouragement to try out his vocation for the priestly mission.« (68)

The way of the seminarians leading to the First Mass should be supported by the associations and youth movements which are signs and proof of the vitality of the particular Church and they should contribute to the human, spiritual, pastoral and intellectual formation of the new priest. For these reasons it is understandable that the birth place of the priest played an important role in the liturgical celebration of the First Mass or in his pastoral activities – for example to act as a substitute of the priest in the native parish during his vacation, participation in the solemnities of the patron saint. From the theological point of view we should not mention the birth place as the host of the First Mass but we must think on the spiritual good and human uplifting related to the First Mass for the parish community and believers. We must not forget that spiritual preparation for the First Mass is very beneficial in the parish community. Dimensions of the theological aspect of the First Mass would not be understood if we think that the First Mass must be celebrated in the birth place of the new priest. In the past as well as in the future there will be new priests who renounce the luxurious celebrations of the First Mass. The renunciation would be problematic if the motivation would be found in the individualist understanding of the sacred *ordo* or unilateral presbyter piety and if the new priest perceives the ordination as the contribution to his own sanctification.

## 9. Conclusion

On the basis of the historical mentions presented in this study we can state that the celebration of the First Mass blessing in history was regulated in the decrees of particular councils or in the documents published by the bishops for their dio-

ceses. Some peculiarities of particular Church communities testify that the directions for this blessing celebration had various dimensions and they served for suppressing of unwanted behaviour related to the celebration of the First Holy Mass especially against costly and profane celebration. The texts of the particular liturgical day were used as the form for the First Mass and blessing. The celebration of the First Mass in front of the exposed Eucharist was prescribed only in the orders of the First Mass for the Czech dioceses of Litomerice in 1839 and Hradec Kralove in 1846. The kissing of the hand of the primiciant was mentioned in the Paris ceremonial book from 1662. (Hauerland 1997, 192–196) Thanksgiving after the First Mass by the Ambrosian canticle *Te Deum laudamus* was mentioned for the first time in the ritual book for the diocese of Chur in Switzerland in 1732. This custom was accepted in several countries. In the context of the historical interpretation it is interesting that unlike most ritual books (mostly German), the order of the First Mass from the diocese of Litoměřice in 1839 and ritual book for Hradec Králové in 1846 mentioned the distribution of the Holy Communion in the First Mass for the relatives and people as a matter of fact and not only as a possibility as it was mentioned in the German rituals of the First Mass.

The First Mass is rightly considered the integral part of the priestly initiation. In this sense the celebration of the First Mass should serve the unity of the Church because it unites the community of the believers in the Holy Spirit. The First Mass should serve the sanctity of the primiciant and the believers because by the celebration of the First mass we share in the sanctified gifts of the Eucharist in the sacrament community with Christ through *communio sanctorum*. The celebration of the First Mass serves the Catholicity of the parish because through the primiciant who was sent by the bishop the particular Church community is in communion with the bishop and other parish communities. On the basis of the presented facts we can state that the form of the first Mass blessing has its historical substantiated specifics and special accents in every era from the viewpoint of historical and liturgical development. During its development we can see that *Missa prima* with blessing is the lively beginning of the beautiful priestly ministry in the West Christian tradition.

## References

### Sources

**Agenda** provinciae ecclesiasticae Moraviae accommodata ad normam decreti P. R. C. circa usum linguae vulgaris in p. liturgia in territorio dittonis Czecho-slovacae. 1932. Olomouc: Arcibiskupství olomoucké.

**Benedictionale Constantiense**, iussu et autoritate celsissimi et reverendissimi domini Maximiliani Christophori, Dei gratia episcopi Constantiensis. 1781. Konstanz: Labhart.

**Cérémonial** à l'usage de la cathédrale et du

diocèse de Verdun, réligé par l'ordre de feu Monseigneur de Villeneuveiet publié, le siège vacant, par mm. Les vicaires-généraux-capitulaires. 1832. Verdun: Au Séminaire du diocèse.

**Cérémonial de Toul**, dressé par un chanoine de l'église cathédrale, et imprimé par ordre d'illustrissime et reverendissime seigneur, monseigneur Henry de Thyard-Bissy évêque comte de Toul. 1700. Toulouse: A. Laurent.

**De Benedictionibus**. 1985. Editio typica. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis.



**Manuale caeremoniarum et rituum pro Congregatione Benedictina Bavarica (pars prima).** 1926. Scheyeren: Typis monasterii Schyrensis.

**Rituale pro peculiaribus quibusdam functionibus sacris rite ac uniformiter obeundis, in usum cleri dioecesis Reginahradecensis concinnatum.** 1846. Hradec Králové: Jan H. Pospjssil.

**Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto synodi provincialis Petricoviensis ad uniformem ecclesiarum regni Poloniae usum reimpressum, editio nova.** 1884. Krakow: Stereotypis Ladislai Anczyc & Sociorum.

**Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto synodi provin. Petricoviensis ad uniformem ecclesiarum regni Poloniae usum reimpressum.** 1892. Krakow: Stereotypis Ladislai Anczyc & Sociorum.

#### Literature

**Ákoš, Mihályfi.** 1939. *Verejné bohoslužby. Katolícka liturgika.* Banská Bystrica: Kníhtlač Havelka.

**Bruylants, Placide.** 1952. *Les Oraisons du Missel Romain: Texte et Histoire.* Louvain: Centre de documentation et d'information liturgiques.

**Caban, Peter.** 2015. *Missa prima neosacerdotis. Scientific view on theology, historical development and liturgical practice of the First Mass.* Roma: Lozzi.

**Erker, Josephus.** 1910. *Enchiridion Liturgicum in usum Clericorum et Sacerdotum in sacro altaris ministerio. Ex libris liturgicis, P. rituum Congregationis decretis et probatis auctoribus collegit.* Ljubljana: Sumptibus Libr. Catholicae Labaci in Austria.

**Haunerland, Winfried.** 1997. *Die Primiz: Studien zur Pastoralliturgie.* Regensburg: Friedrich Pustet Verlag.

**Hnojek, Antonín Vojtech.** 1842. *Křesťansko-katolícká liturgika.* Praha: Wenzel-Špinka.

**John Paul II.** 1992. *Pastores dabo vobis.* Postsynodal apostolic exhortation on the formation of priests in today's world. Acta Apostolicae Sedis 84. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis.

**Kenny, Anthony.** 1985. *A Path from Rome.* Oxford: Oxford University Press.

**Kohl, Franz Friedrich.** 1908. *Die Tiroler Bauernhochzeit: Sitten, Bräuche, Sprüche, Lieder und Tänze mit Singweisen.* Wien: R. Ludwig.

**Niderberger, Franz.** 1924. *Sagen und Gebräuche aus Unterwalden.* Zürich: Edition Olms AG.

**Nowowiejski, Antoni.** 1906. *Ceremonjal parafjalny: Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajetego.* Płock: Bracia Detrychowcie.

**Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae.** 1988. Rome: CLV – Edizioni Centro Liturgico Vincenziano.

**Príbeh a svedectvá.** 2008. Hodina s jubilantom (K 70. narodeninám vладыku Dr. Jána Vasilá Hopka). Multiweb.cz. [Http://www.multiweb.cz/vasil.hopko/pribehy\\_a\\_svedectva.htm](http://www.multiweb.cz/vasil.hopko/pribehy_a_svedectva.htm) (accessed January 8<sup>th</sup> 2017).

**Ritz, Gislind.** 1968. Primiz in Geschichte und Gegenwart. *Klerusblatt* 48, no. 1:225–230.

**Wapelhorst, Innocentius.** 1892. *Compendium Sacrae Liturgiae juxta ritum Romanum, una cum Appendice de Jure Ecclesiastico particulari in America foederata sept. Vigente.* New York: Benzinger Brothers.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,405—421

UDK: 27-9"03/04"AUG:641

Besedilo prejeto: 10/2016; sprejeto: 12/2016

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane**

*Povzetek:* Prispevek obravnava metafore hrane in sorodnih podob, ki nastopajo v nekaterih knjigah Stare in Nove zaveze in jih uporablja Avguštin v svojih *Izpovedih*, da opiše duhovno lakoto in intelektualno nasičenje. Biblični pisatelji obravnavajo tako fizično kakor tudi duhovno lakoto in hrano in fizično lakoto primerjajo z iskanjem spoznanja o Bogu. Na tej podlagi Avguštin v *Izpovedih* uporablja hrano kot metaforo za misli, različne filozofije in duhovno razsvetljenje. Izpostavi svoje moralne padce in osebna duhovna hrepenenja in pride zelo blizu univerzalni izkušnji, da naša telesna lakota nikoli ne more biti povsem potešena. Metafore hrane je mogoče najbolje razložiti v luči drugih metafor, ki jih uporablja za duhovno iskanje, končno za resnico. Avguštinova želja, da si pri svoji spoznanje, najbolj pristno spoznanje o Bogu, se pogosto usmerja proti napačni vrsti spoznanja, proti lažnemu, materialnemu spoznanju. Pot do zrelosti v izkušnji o Bogu v njenem nenehnem teženju med pomanjkanjem in izpolnitvijo je pot stopnjevanja od dobesednega uživanja hrane do razumevanja uživanja hrane kot metafore za sprejemanje resničnega spoznanja.

*Ključne besede:* vloga hrane, telesna in duhovna lakota, hrana kot metafora, hrana kot zakrament, evharistija, božje razodetje, hrepenenje po duhovni hrani, iskanje spoznanja o Bogu

*Abstract:* **Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors**

This paper deals with food metaphors and related imagery appearing in some books of the Old and the New Testament and are used by Augustine in his *Confessions* to describe spiritual hunger and intellectual satiation. Biblical writers deal with both physical and spiritual hunger and food, and compare physical hunger with the quest for knowledge of God. On this ground Augustine uses food throughout the *Confessions* as a metaphor for thoughts, philosophies, and spiritual enlightenment. He exposes his moral failings and spiritual longings in a personal way and comes very close to universal experience that our bodily hunger can never be fully assuaged. Food metaphors can best be explained in light of the other metaphors which he uses for the spiritual quest, in the final analysis for truth. Augustine's desire to consume knowledge, the truest knowledge of God, is often directed towards the wrong kind of knowledge, towards

a false, material knowledge. The way to maturity in experience of God in its constant striving between lack and fulfillment is a way of graduation from literal eating to understanding eating as a metaphor for receiving true knowledge.

*Key words:* the roles of food, bodily and spiritual hunger, food as metaphor, food as sacrament, Eucharist, divine revelation, bodily hunger, longing for spiritual food, the quest for knowledge of God

## 1. Uvod

Nekatere sodobne študije o pomenu hrane v osebnih, družbenih, kulturnih in religioznih razsežnostih v obdobju od antike do danes odpirajo aktualna in kompleksna vprašanja. Kateri vidiki so pomembni v obravnavi tematike hrane v njeni raznoliki materialni sestavi glede na geografske in klimatske razmere? Kako zgodovinski dogodki, kakor so naravne nesreče (suša, poplave itd.) in vojne, zaznamujejo zgodovinsko zavest različnih narodov o dobrih in hudih časih? Od kod določila prepovedi nekaterih jedil v kulturah in religijah? Kako uživanje hrane določa sobivanje v družinski skupnosti in v drugih družbenih ustanovah? Kako hrana določa razmerje med stanovi v razponu med bogatimi in revnimi? Kako antropološke podlage odnosa do hrane na individualni ravni in na ravni skupnosti določajo občutek za metaforično in simbolno razsežnost hrane? Kako teologija dopolnjuje antropološko podlago uživanja hrane na sakralnem področju?<sup>1</sup>

Zgodovinski spomin pozna nasprotja med domnevo zlate dobe na začetku, zgodovinsko izkušnjo o »kugi, lakoti in vojski« ter utopijo iz mesijanskih in eshatoloških pričakovanj. Elohistično poročilo o stvarjenju sveta z bogastvom rastlin in živali posebno pozornost posveča vrtu v Edenu proti vzhodu, kamor je Bog postavil človeka (1 Mz 2). V ambientu obilja pa je Bog dal človeku zapoved: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti, od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej, kajti na dan, ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« (1 Mz 2,16–17) Ko sta Adam in Eva padla v past zapeljive kače in sta nasedla njeni razlagi motivov in vrednosti božje zapovedi, je sledil izgon iz raja. Izrek kazni za Adama se glasi (1 Mz 3,17–19):

»Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti zapovedal in rekel: »Ne jej od njega,« naj bo zaradi tebe prekleta zemlja. V trudu s boš hranil od nje vse dni svojega življenja, trnje in osat ti bo rodila, jedel boš poljske rastlinje. V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zakaj prah si in v prah se povrneš.«

Sveto pismo Stare in Nove zaveze je polno besedil, v katerih nastopa tematika hrane v najrazličnejših vlogah z biološkim, antropološkim, družbenim, kulturnim in z religioznim ozadjem. Ker je Sveto pismo knjiga pričevanj o nesrečah in rešitvah človeštva in izvoljenega izraelskega naroda, o nastopih prerokov, ki so pogled usmerjali v čudežne božje posege v prihodnosti (Ezk 47,7–12), o odrešenju po

<sup>1</sup> Dela, ki so navedena v seznamu referenc, večinoma obravnavajo vlogo hrane z zgodovinskega, geografskega, biološkega in kulturnega vidika, vsak avtor pa se bolj ali manj dotika tudi vloge hrane v religiji.

Sredniku Jezusu Kristusu, v svetopisemskem slovstvu prevladuje duhovna podlaga dojemanja resničnosti sveta, življenja in prihodnosti. Prevladujoča duhovna podlaga dojemanja resničnosti življenja pa omogoča, da tematika hrane v Svetem pismu kar v vseh literarnih vrstah in zvrsteh iz materialne in antropološke razsežnosti preraste v metaforične in simbolne prikaze resničnosti in resnic, ki predstavljajo temeljne vsebine vere, upanja in ljubezni. V središču je večpomenska podoba obljubljenе dežele, v kateri tečeta »mleko in med«. V Visoki pesmi se iskanje in izražanje ljubezni dogajata v razkošnem rajskem okolju. V Novi zavezi pa »kruh in vino« postaneta nosilni zakrament novozavezne skupnosti verujočih.

Sveto pismo je s svojo metaforiko in simboliko hrane navdihovalo jude, kristjane in druge. Iz tega vira so cerkveni očetje, religiozni pisatelji, filozofi in teologi črpali metafore in simbole s tematiko lakote, žeje, hrane in pijače za izražanje najbolj pretanjenih duhovnih vsebin. Med duhovnimi pisatelji, teologi in filozofi glede metaforične rabe motiva lakote, žeje, hrane in pijače posebej izstopa sv. Avguštín.

## 2. Metaforika zemeljske in nadzemeljske hrane v Svetem pismu

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo veliko literarnih, večinoma pesniških ubeseditev metaforike hrane za različne vidike človekove potrebe po hrani. V Stari zavezi imamo pomenljive zglede v Peti Mojzesovi knjigi (5 Mz 8,2–3), v knjigi Psalmov (Ps 14,4; 23,5; 78,25; 141,4), v knjigi Pregovorov (Prg 1,31; 4,17; 18,21; 31,27), pri prerokih (Iz 55,1–2.10–11; Jer 15,16; Ezk 3,1–3; Am 8,11; Mih 3,1–3), v Novi zavezi v evangelijih (Mt 4,4; 5,6; 6,11; Lk 11,3; 15,14–17; Jn 4,13–15; 4,31–34; 6,35–58), v pismih (1 Kor 3,1–3; 2 Kor 9,10; 1 Tim 4,6; Heb 5,12–14; 13,9–10; 1 Pt 2,2–3), v knjigi Razodetja (Raz 2,7; 3,20; 10,9; 17,16; 19,17–19).

Nekateri primeri izrecno slikajo nasprotje med učinki fizične in duhovne hrane. V Peteroknjžju imamo takšen zgleđ v 5 Mz 8,2–3 (Mt 4,4):

»Spominjaj se vse poti, po kateri te je Gospod, tvoj Bog, teh štirideset let vodil po puščavi, da bi te ponižal in preizkusil in spoznal, kaj je v tvojem srcu, ali se boš držal njegovih zapovedi ali ne. Poniževal te je in te stradal, pa te hranil z mano, ki je nisi poznal in je niso poznali tvoji očetje, da bi ti pokazal, da človek ne živi samo od kruha, kajti človek živi od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust.«

Ta odlomek ima specifični pomen v kontekstu, ki hoče pokazati, kako Bog preskuša Izraelovo vero v situaciji stiske v puščavi. Ta izjava izraža sporočilo, »da človekova eksistenca ni odvisna samo od hrane, temveč od božje previdnosti« (Weinfeld 1991, 389).

V Iz 55,1–2 imamo pesniško obliko poziva, naj verujoči pridejo k izviru duhovne hrane, ki hrani notranjega človeka in napolnjuje njegovo življenje:

»O vsi, ki ste žejni,  
 pridite k vodi,  
 in vi, ki nimate denarja,  
 pridite, kupite in jejte!  
 Pridite, kupite brez denarja,  
 brez plačila vino in mleko!  
 Zakaj trošite denar za to, kar ni kruh,  
 in svoj zaslužek za to, kar ne nasiti?  
 Poslušajte, poslušajte me in jejte dobro,  
 naj uživa v sočni jedi vaša duša.«

Duhovna hrana je božja beseda, ali še natančneje, Bog sam, ki ustvarja nove možnosti za življenje v prihodnosti. Claus Westermann pravi: »Zadeva, h kateri so ljudje tukaj poklicani, ni v prvi vrsti odrešenjski dogodek, temveč nov položaj odrešenja.« (1987, 281) Prerok Amos uporabi metaforiko žeje in lakote v izreku kazni zaradi zavračanja božje besede. V stiski fizične lakote bodo močno občutili tudi duhovno lakoto po božji besedi, ki pa jim ne bo razodeta. Besedilo se glasi: »Glejte, pridejo dnevi, govori Gospod Bog, ko bom poslal v deželo glad; ne gladu po kruhu in ne žeje po vodi, temveč po poslušanju Gospodove besede.« (8,11)

V Novi zavezi se eden od blagrov v evangeliju po Mateju glasi: »Blagor lačnim in žejnim pravičnosti, kajti nasičeni bodo.« (5,6) Največ zgledov metaforike hrane za izražanje duhovnih vsebin najdemo v evangeliju po Janezu. V 4,10–14 Jezus v pogovoru z ženo iz Samarije nakazuje duhovni pomen svojega razodetja in učenja z metaforo »živa voda«. Ko ga žena vpraša po pomenu tega izraza v odnosu do vode iz vodnjaka, ji Jezus odgovori: »Vsak, kdor pije od te vode, bo spet žejen. Kdor pa bo pil od vode, ki mu jo bom jaz dal, ne bo žejen, ampak bo voda, ki mu jo bom dal, postala v njem izvir vode, ki teče v večno življenje.«<sup>2</sup> V 6,32–35 beremo:

»Resnično resnično, povem vam: Ni vam Mojzes dal kruha iz nebes, ampak moj oče vam daje resnični kruh iz nebes; božji kruh je namreč tisti ki prihaja iz nebes in daje svetu življenje.«<sup>3</sup> Tedaj so mu rekli: »Gospod vselej nam daj tega kruha!« Jezus jim je rekel: »Jaz sem kruh življenja. Kdor pride k meni, ne bo lačen; in kdor vame veruje, nikoli ne bo žejen.«

V Jezusovem govoru o »kruhu življenja« v Janezovem evangeliju (6,35–58) je duhovni pomen simbolike hrane najbolj vsestransko in izčrpno prikazan. Od najstarejših patrističnih komentarjev dalje so poskušali odgovoriti na vprašanje, kaj je Jezus mislil, ko je govoril o »kruhu življenja«. V vrsticah 49–50 Jezus postavlja v nasprotje mano, ki so jo Izraelovi sinovi jedli v puščavi »in so pomrli«, njegov kruh pa »prihaja iz nebes«. V nekaterih judovskih krogih so mano simbolno razlagali

<sup>2</sup> Brown (1982, 178) komentira: »Sama raba simbola vode kaže, kako realistično je Janez mislil na večno življenje: voda je za naravno življenje to, kar je živa voda za večno življenje.«

<sup>3</sup> Brown (1982, 266) komentira: »Jezus zdaj pripoveduje množici, da so bila njihova eshatološka pričakovanja izpolnjena. Navajali so mano, ki jo je dal Mojzes, toda to je samo namig na resnični kruh iz nebes, ki je Jezusov lastni nauk.«

kot božjo besedo, ki je bila razodeta za pouk, po Jezusovem nauku ni primerljiva z njegovim »kruhom iz nebes« oziroma s »kruhom življenja«, ki pomeni božje razodetje po osebi Jezusa Kristusa. V vrsticah 51–58 Jezus »kruh življenja« identificira s svojim mesom: »Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta.« (51) Raymond E. Brown omenja dve možni razlagi v razmerju do splošnega modrostnega pomena božjega razodetja in v razmerju z evharističnim kruhom: nekateri, še zlasti protestanti, menijo, da celotni govor (35–58) velja za Jezusov nauk o božjem razodetju; po drugi opciji pa bi samo prvi del govora (35–51) veljal za modrostni vidik božjega razodetja, drugi del (51–58) pa za Jezusovo evharistično »meso« (1982, 272).

### 3. Razsežnosti rabe tematike hrane v antiki in v srednjem veku

Odisej v Homerjevem epu *Odiseja* v sedmi knjigi zatrjuje, da ni »podoba nesmrtnih, ki bivajo v širnih nebesih«, ampak umrljiv zemljan, ki je po »volji božji« veliko preстал. Posebno znamenje umrljivosti je njegova potreba po fizični hrani:

»Toda pustite me jesti, četudi je žalost v meni!  
Ni je na svetu stvari, bolj pasje in huje nesramne,  
kakor ta mrzki želodec, ki siloma rine se v misel,  
kljub glodajočim skrbem pa stiskam in srčnim tegobam,  
kakor i meni je v duši hudó, a želodec me sili  
zmeraj spet jesti in piti in čisto pozábiti vsega,  
kar sem bedni prebil, pa vdilj kriči po nadévu!«

(7.207–221; 1966, 102–103)

Peter Garnsey je v knjigi *Food and Society in Classical Antiquity* (2002) kot prvi obdelal naravo, vlogo in pomen hrane v antiki. Pomen njegove študije je predvsem v celostnem pristopu k nastopu hrane v antičnih kulturah. Ne govori samo o materialnih možnostih in o rabi hrane, kakor večina antropologov in sociologov. Zaveda se, da tematika hrane v vseh časih in v vseh kulturah določa samo bit človekovega osebnega in družbenega življenja. V skladu z razlikami narave literature in njenega temeljnega namena je posebno pozoren na metaforične in simbolne značilnosti vloge hrane v kulturi in posebej v religiji. Garnsey takoj na začetku predgovora opredeli razsežnosti rabe tematike hrane, ki jih upošteva v svoji knjigi:

»Ta knjiga hrano predstavi kot biokulturni pojav. Hrana je hkrati prehrana, potrebna za telo za njegovo preživetje, in kulturni objekt z različnimi rabi in asociacijami, ki niso povezane s hrano. Hrana deluje kot znamenje ali sredstvo komunikacije. Upravlja s človekovimi razmerji na vseh ravneh. Hrana služi za združevanje ljudi, ki jih povezujejo kri, religija ali državljanstvo; vzajemno velja, da sta odločilna delitev in uživanje v skladu z obstoječimi hierarhijami.« (xi)

Njegov celostni pristop mu narekuje kritiko neživiljenjskosti in nesodobnosti (*antiquarianism*) drugih študij o vlogi hrane v različnih kulturah in religijah ter nalogu, da večjo pozornost posveti vidikom temeljnega pomena, ki pa jih drugi opuščajo:

»Manj tradicionalen interes, ki označuje nekatera novejša dela nove generacije zgodovinarjev, je v družbeni, religiozni in kulturni vlogi hrane in v njenih metafizičnih rabah. /... / V vsaki družbi skupinsko uživanje hrane in pijače osvetljuje družbene drže, razmerja in hierarhije, in te zadeve sestavljajo osrednji del moje tematike. Moj cilj je uporabiti univerzalne dejavnosti v zvezi s hrano in uživanjem hrane kot načina osvetljevanja določene narave grško-rimske družbe in kulture. /... / Potencialen prispevek zgodovinski študiji o hrani in prehrani v smislu *fizične* v nasprotju do družbene in kulturne antropologije je precej drugačne narave, in ta je bila komaj izčrpana v zvezi z antičnimi sredozemskimi družbami. Eden od mojih ciljev je, da začnem izboljšavo tega, kar manjka.« (xi–xii)

Melitta Weiss Adamson v knjigi *Food in Medieval Times* (2004) na podlagi različnih razpoložljivih virov ponuja pregled vloge hrane z biološkega, ekonomskega, družbenega, medkulturnega in religioznega vidika v Evropi v obdobju od padca Rima do renesanse (pribl. 500–1500). Za tematiko tega prispevka je še posebno pomembno poglavje 5: »Food and Religion« (181–204). Avtorica ustrezno upošteva dejstvo, da je bilo v tem času v Evropi krščanstvo dominantna religija, ki ima svoje korenine v Svetem pismu in že v prvih stoletjih širjenja krščanskega sporočila dobi pomemben simbolni pomen v vsebinah cerkvenega leta, v obhajanju božiča in velike noči, v določitvah posta, predvsem pa v ustanovi in obhajanju eharistije, ki simboliko kruha in vina povzdigne do božanske sfere. Za razumevanje vidikov religiozne simbolike hrane je pomembna tudi obravnava razlik v predpisih glede uživanja hrane v krščanstvu in v judovstvu, ker so razlike na tem področju postale jabolko spora, ustvarjanja številnih predsodkov in stereotipov. Navedeno poglavje pomeni zelo dobro podlago za razumevanje Avguštinovih poudarkov v simbolni rabi vloge hrane.

Caroline Walker Bynum v knjigi *Holy Feast and Holy Fast* (1988) obravnava odnos do hrane pri ženskah, predvsem pri svetnicah, v 13. in v 14. stoletju. Pomemben je njen poudarek, da odnosa med spoloma glede odnosa do hrane v krščanstvu ne določajo toliko biološke in družbene okoliščine, ki poudarjajo razlike med naravo in vlogo moškega in ženske v družbi, temveč teološka podlaga Svetega pisma z univerzalnim naukom, da je človek ustvarjen po božji podobi in da se je Jezus učlovečil tako, da je postal hrana za človeštvo (Jn 6,53–58). Jestni posvečeni kruh in posvečeno vino pomeni, použiti Boga in postati eno z njim. Iz tega teološkega središča, ki pomeni za vernega človeka vsakdanjo hrano, so svetniške ženske prilagajale svoj odnos do uživanja telesne hrane vse do najbolj skrajnih asketskih restrikcij. Avtorica knjige pravi, da je glavni namen njene knjige »pokazati večstranske pomene hrane in njene prodornosti v religijskem simbolizmu« (5): »Moj cilj je dokazovanje, da je ravnanje in pisanje žensk treba razumeti v kontekstu druž-

benih, ekonomskih in cerkvenih struktur, teoloških in nabožnih tradicij, zelo različno od našega.« (9)

Iz svetopisemskega teološkega središča razumevanja askeze žensk v srednjem veku avtorica ustrezno revidira sodobne poglede na askezo in na pomen spolov v srednjem veku. Avtorica z dobrimi argumenti zavrača razširjene sodobne poglede, da srednjeveška askeza izvira iz dualističnega dojemanja odnosa med dušo in telesom in sploh iz epistemološkega, psihološkega ali teološkega postavljanja duhovne resničnosti v nasprotje z materijo. Oblike askeze niso poskus bega pred bremenom telesa, odsev zavračanja sveta in družbe, ki je bila obremenjena s korupcijo in naravnimi nesrečami. Njena razlaga je:

»Bila je globok izraz doktrine inkarnacije: doktrine, da Kristus s tem, ko je postal človek, odrešuje vse, kar je človeško bitje. Pojavila se je v religioznem svetu, katerega osrednji obred je bil prihod Boga v hrano kot razmehčano telo, in bilo je kompatibilno, ne v nasprotju, z novimi filozofskimi pojmovanji, ki narave stvari niso locirale v svoje abstraktne definicije, temveč v njihovo individualizirano materijo ali partikularnost.« (295)

Razliko med askezo moških in žensk lahko vidimo v različnem odgovoru na vlogo enih in drugih v družbi in v medsebojnih odnosih: moški se z askezo trudi, da se odpove svoji nadvladi, ženska pa hrani, da bi poglobila svojo običajno duhovno izkušnjo in bi postala hrana za otroke in druge. Ženske že po naravi resničnost dojemajo bolj celostno, torej manj dualistično kakor moški, zato avtorica argumentira:

»Ženske se niso imele za meso v nasprotju z duhom, za žensko v nasprotju z moškim /... /; smatrale so se kot človeška bitja – v polnosti duh in v polnosti telo. In vse človeštvo so videle kot ustvarjeno po božji podobi, kot sposobno za *imitatio Christi* tako po telesu kot tudi po duši.« (296)

#### **4. Avguštinova raba metaforike lakote, žeje, hrane in pijače v *Izpovedih***

Zgledi metaforične in simbolne rabe lakote, žeje, hrane in pijače v Svetem pismu odsevajo temeljno značilnost svetopisemskega razodetja resničnosti in resnice. Vse je usmerjeno v presežni svet duhovne izkušnje v sedanosti in v obljubo za prihodnost. Kontrastna metaforična raba hrane v fizičnem in v duhovnem smislu je še posebno značilna za Janezov evangelij. Ker Avrelij Avguštin (354–430) po spreobrnjenju vse svoje spomine in dogodke iz življenja presoja v luči razodetja Svetega pisma, ne more biti presenečenje, da je tam opazil tudi rabo metaforike lakote, žeje, hrane in pijače. Vodilo Avguštinove metaforične rabe teh motivov v *Izpovedih* je njegova izkušnja o duhovni lakoti in o možnosti intelektualne potešitve v misli, v filozofiji in v duhovnem razsvetljenju. Razlogov za to je več: njegova izjemna nadarjenost in visoka izobrazba v klasični retoriki, njegov čut za vlogo jezika, predvsem pa



njegovo izredno močno hrepenenje po racionalnosti in po preseganju zgolj fizičnih in senzualnih resničnosti.

Avguštin je pomembno prispeval k razumevanju svetopisemske hermenevtike, ker je vsa njegova misel zgrajena na globinskem dojetanju preseganja stvarstva v luči dopolnitve v presežni večnosti. Ker je bil tudi več v antični retoriki in poetiki, je za svojo kontrastno dojetanje resničnosti segal po ustreznih besedah, znamenjih in simbolih iz snovnega sveta za izražanje duhovne izkušnje. V svojem delu o Svetem pismu, *De doctrina Christiana/O krščanski nauku* (napisal ga je med letoma 396 in 427), razlaga vlogo znamenj za izražanje duhovnih vsebin. V uvodu in v knjigah I–IV razlaga metodo odkrivanja in razlaganja pravega pomena znamenj. Na začetku prve knjige (2012, 36) pravi, da se besede kot jezikovna znamenja uporabljajo tako, da so »tudi znaki za druge stvari«. Tisto drugo je božje veličastvo, ki presega vse ustvarjene stvari, torej »neizrekljivo« (2012, 38–39). Ker besede ne morejo ustrezno izraziti neizrekljivega, uporabljamo znamenja, ki po analogiji vere izražajo presežne vsebine in notranjo duhovno izkušnjo.<sup>4</sup> Robert Petkovšek kot zgled za razlago vloge besede in znamenja jemlje prav besedo »kruh«:

»Bistvo besede je, da kažejo prek samih sebe. Vsak znak označuje nekaj, kar znak sam ni. Vzemimo za zgled besedo ›kruh‹ – najprej je to zgolj slika (= ›kruh‹) pred mojimi očmi; v tej sliki pa prepoznamo nekaj več, v njej prepoznamo znak, ki označuje vsakdanjo hrano. Ta slika (›kruh‹) je torej več kakor slika – ta slika je znak. Znak misel *prene* z neke slike na to, kar slika označuje.« (2016, 19)

Strastno iskanje »nečesa drugega«, kakor pa je vidni svet in človekovo samopotrjevanje, je dobilo svoj najpolnejši izraz v Avguštinovem avtobiografskem delu *Izpovedi*, ki ga je napisal med letoma 397 in 400. Naslov knjige vključuje dva vidi-ka izpovedi: na eni strani Avguštin priznava in obžaluje svoje lastne grehe in oddaljenost od Boga, na drugi strani slavi Boga kot izvor in cilj svojega življenja. Doživljanje nasprotja med njegovo lastno grešnostjo in božjo veličino določa njegovo hrepenenje po izpolnitvi in pomiritvi v Bogu. Skozi vso knjigo se Avguštin opira na slavnino vsebino knjige Psalmov in se neposredno obrača na Boga v obliki hvalesepeva in zahvale za njegovo rešitev. Henry Chadwick v ugotavlja: »Citati iz Psalmov so celo vključeni kot integralen del literarne zgradbe dela, tako da na številnih mestih citat knjige povezuje kot dvojnik.« (2008, xxii) Philip Schaff pa ugotavlja:

»Gotovo nobena avtobiografija ni boljša od te v resnični ponižnosti, duhovni globini in univerzalnem interesu. Avguštin poroča o svoji lastni izkušnji, kot poganski senzualist, manihejski heretik in prizadeven preiskovalec, iskren spokornik in hvaležen spreobrnjenec. Odgovor najde v vsaki človeški duši, ki se prebija skozi skušnjave narave in labirint zmote k spoznanju resnice in lepoti svetosti, in po številnih vzdihih in solzah najde počitek in mir v naročju usmiljenega odrešenika.« (1886, 11–12)

<sup>4</sup> Razmerje med besedami, znamenji in rečmi v Avguštinovih spisih obravnava John M. Rist v knjigi *Augustine* (1997) v kontekstu celotne obravnave Avguštinovih del; zlasti na straneh 23–40.

Avguštin v trinajstih knjigah *Izpovedi* izpostavi svojo duhovno izkušnjo o božji nedoumljivosti, ki jo je doživljal po spreobrnitvi iz mladostnega grešnega in nemoralnega življenja v polnost krščanske vere. Izraža obžalovanje, da je v mladosti sledil manihejski religiji in astrologiji. Posebej obžaluje svoje spolne pregrehe in poudarja pomembnost spolne moralnosti ter prosi za božjo prizanesljivost. Svoj izhod iz stanja zablode v svobodo duha takoj na začetku označi kot hrepenenje po Bogu, saj pravi: »K sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (1984, 5). Za hrepenenje po Bogu na več mestih uporabi metaforo hrane v smislu duhovne hrane, ki v bistvu pomeni duhovno nasičenost.

Širino in globino Avguštinove rabe metaforike hrane lahko razumemo le ob upoštevanju celotne vsebinske zasnove in sloga *Izpovedi*. Njegova raba metaforike odseva njegovo dilemo razmerja med telesom in dušo. Izkušnja telesne lakote in žeje se sama po sebi ponuja kot metafora za hrepenenje po pomiritvi v Bogu, torej po duhovni hrani, ki ga dokončno nahrani. V ozadju je Avguštinova sinteza neoplatonskega in krščanskega pogleda na svet in Boga. Razmerje med ustvarjenim svetom in Bogom razume kot pot ustvarjenih reči od enega Boga v svet množstva in vračanja od tega sveta v Boga kot izvor vsega stvarstva. Henry Chadwick pravi:

»Stvarjenje, narejeno iz nič, je podvrženo večnim menjavam in teku časa. Pade v prepad brezobličnega kaosa, a pride do tega, da v Bogu spozna en sam izvor reda in racionalnosti. Ker prihaja od Boga, se prepozna v potrebi, da se vrne v izvor, iz katerega je prišel. Tako Avguštinovo osebno iskanje in potovanje velja kot izkušnja posameznika v mikrokozmosu tega, kar je resnično, v velikem obsegu, v celotnem stvarstvu. Avguštin je svojo zgodbo našel posebej simbolizirano v Lukovi pripovedi o priliki o izgubljenem sinu. Toda ta prilika zrcali tudi proces razvoja sveta, kot so ga razumeli neoplatonski filozofi tistega časa.« (2008, xxiv)

Razmerje med telesom in duhom, med časovnim in večnim, pomeni temeljno semantično vprašanje, kako z besedami, z jezikom izraziti vsebine večne resnice. Avguštin za svoje nenehno spopadanje z razmerjem med naravo resničnosti in osebno izkušnjo življenja najde rešitev v spoznanju, da imajo besede več kakor en pomen. Beseda ima ključno vlogo kot most med presežnim in večnim Bogom ter med končnim in padlim svetom človeka. Podlaga za ključno vlogo besede je učlovenjenje večne božje Besede, Jezusa Kristusa v končnem svetu. Navdihnjena božja Beseda omogoča preseganje materialnega pomena besede in odpiranje neskončnega obzorja duhovnega pomena. V območju svetopisemske govornice Avguštin ugotavlja, da besede kot znamenja za resničnosti po naravi kažejo prek samih sebe, zato imajo metafore ključno vlogo v odpiranju skritih pomenov, ki so zaobseženi v svetopisemskih metaforah. S svojim razlikovanjem med dobesednim in figurativnim pomenom govora o temeljnih vsebinah Svetega pisma, kakor so pravičnost, milost, ljubezen in sploh večne resnice, je Avguštin postavil temelje za biblično semantiko in filozofsko-teološko hermenevtiko.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> »Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu

#### 4.1 *Izpovedi, prva in tretja knjiga*

V prvi knjigi Avguštin premišljuje o svojem osebnem otroštvu in pravi:

»Sprejele so me torej tolažbe človeškega mleka (*consolationes lactis humanis*); vendar si moja mati ali moje dojilje niso same polnile prsi, bil si marveč ti, ki si mi dajal iz njih hrano detinstva (*alimentum infantiae*) po svoji postavi in po svojem obilju, ki je porazdeljeno do globin vseh stvari.« (1984, 9)

V nasprotju s hrano in pijačo, ki jo je otrok užival po materi in dojilji, je bil v dobi odraščanja v šoli izpostavljen hrani zmot učiteljev. V zvezi s to izkušnjo jih obtožuje: »Jaz ne tožim besed, saj so po sebi, rekel bi, izbrane, dragocene posode (*vasa*), tožim le vino zmote (*vinum erroris*), ki so nam ga ponujali v njih pijani učitelji, in če smo se branili piti, je pela šiba ... « (1984, 23)

V tretji knjigi Avguštin opisuje stanje svojega duha, ko je odrasel in je prišel v Kartagino. Začutil je potrebo po ljubezni, a je začel v »peklenski raženj razuzdane-ga ljubkovanja«. V tistem stanju ugotavlja:

»V mojem srcu je bila lakota, ker mi je manjkalo notranje hrane (*fames mihi erat intus ab interiore cibo*), manjkalo tebe, moj Bog. In od te lakote nisem bil lačen (*et ea fame non esuriebam*), nisem čutil poželenja po neminljivih jedeh (*eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium*), ne ker sem se jih bil prenasitil (*non quia plenus eis eram*), ampak ker so se mi tem huje upirale, čim manj sem jih užival.« (1984, 39)

Ocenjuje svoje duhovno stanje, ko je »padel med ljudi, blazneže v svoji ošabnost« (44). Govorili so »resnica in resnica«, a v njihovih srcih ni bilo resnice:

»To so bile skledе (*fercula*), v katerih so mi, tebe lačnemu (*mihi esurienti te*), postavljali na mizo sonce in mesec, prelepi umetnini tvoji, vendar samó tvoji deli, ne tebe samega, in tudi ne prva tvoja dela. Zakaj več so tvoja duhovna dela kakor telesna, pa naj se še tako bleščijo na nebu. A jaz tudi teh višjih del nisem bil lačen in žejen (*esuriebam et sitiebam*), ampak tebe samega, Resnica, pri kateri ni spremembe ne sence menjave.« (45)

Svojo takratno situacijo opisuje s pestro rabo simbolike hrane (45–46):

»Na svojih pladnjih (*ferculis*) so mi ponujali namesto njih slej ko prej bleščeče utvare; namesto njih bi bilo pač bolje ljubiti sonce, ki je našim očem vsaj stvarna resničnost, kakor pa ona slepila, ki sejejo s svojim slepilom zmote v dušo. Kljub temu sem jedel (*manducabam*), misleč, da si ti, ne sicer v slast, ker mi usta niso imela okusa po tebi – saj tista prazna utvara nisi bil ti –, pa tudi redila me niso (*nec nutriebar eis*), ampak čedalje huje

---

deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (Petkovšek 2016, 7)

izčrpavala. Jed v sanjah je povsem podobna jedem bedečih (*cibus in somnis simillimus est cibus vigilantium*), vendar se speči ne hranijo z njo, ker pač spijo. To pa ni bilo niti najmanj podobno tebi, kakor te zdaj po tvojih besedah poznam, zakaj bile so le telesne utvare, le namišljena telesa. V primerjavi z njimi so resnična telesa, ki jih gledamo s telesnimi očmi, vsekakor bolj gotova, bodisi da so na nebu, bodi na zemlji. Kakor živali in ptice, tako jih gledamo tudi mi, in resničnejša so, kakor če si jih v domišljiji zamišljamo. In še bliže smo resničnosti, če si ta telesa v domišljiji ponazarjamo, kakor če sklepamo iz njih na druga, večja, brezmejna telesa, ki jih sploh ni. S takšnimi nečimrnostmi so me takrat pitali, a ne nahranili.«

Poglavje 6 končuje s priznanjem, da ga je drzni ženski iz knjige Pregovorov (poglavje 9) uspelo zapeljati: »Zakaj našla me je, ko sem prebival zunaj, ko sem prebival v očesu mojega mesa in prežvekoval, kar sem bil po očesu pogoltnil.« (47)

## 4.2 Izpovedi, sedma knjiga

V sedmi knjigi Avguštin metaforo hrane uporabi za napačno znanje, pa tudi za najbolj resnično poznavanje Boga. V poglavju 10 govori o svojem videnju »večne resnice, resnične ljubezni in ljubljene večnosti«. Boga doživlja v njegovi neprimerljivosti in navaja božji glas iz višine: »Kruh vélikih sem (*cibus sum grandium*): zrasti, pa me boš užival (*crece et manducabis me*). Vendar se ne bom jaz spreménil vate kakor se jed tvojega mesa (*sicut cibum carnis tuae*) ne, ti se boš spreménil vame.« (1984, 135) S to metaforo hrane Avguštin nakaže razliko med učinkom, ki ga ima uživanje materialne hrane na telo, in med učinkom uživanja duhovne hrane na dušo. Telo le porabi materialno hrano, duhovna hrana človeka spremeni. Ko je govor o Bogu kot duhovni hrani, je razumljivo, da je človek ne more spremeniti v svojo substanco, a božja volja je, da človek, ki uživa duhovno hrano, doseže božansko substanco. Da človek duhovno razsežnost metafore hrane razume v pravem duhovnem pomenu, je potrebna zrelost, Avguštinove izpovedi pa na številnih mestih dramatično prikazujejo zahtevnost poti do človekove duhovne zrelosti, ki hkrati pomeni njegovo intelektualno zrelost.

V poglavjih 17 in 18 sedme knjige Avguštin uporabi metaforiko hrane v opisu svojega uvida, »da je nespremenljivemu treba dajati prednost pred spremenljivim, to pa je luč, po kateri spoznava nespremenjeno samo« (139). Do trenutka milosti spreobrnjenja pa mu »mesena navada« ni dopuščala, da bi se rešil kolebanja med spoznanjem večne resnice in med težo svoje slabosti:

»Nisem imel moči, da bi v to uprl bistrino svojega pogleda. In ko me je moja slabost odbila k prejšnjim, običajnim pogledom, sem ohranil v sebi samo še ljubezni poln spomin, nekakšno koprnenje, da bi vdihaval vsaj vonjavo jedi, ki je same še nisem mogel uživati (*comedere*).« (139)

Pot do uživanja Boga samega je našel, ko se je oklenil »srednika med Bogom in ljudmi, človeka Kristusa Jezusa« (1 Tim 2,5). »On je primešal mesu jed (*cibum*), ki sem bil za nje uživanje preslab, zakaj *Beseda je meso postala* (Jn 1,14), da bi se

tvoja modrost, po kateri si vse ustvaril, spremenila naši otroški nebogljenosti v mleko.« (1984, 140)

### 4.3 *Izpovedi, deseta knjiga*

Deseta knjiga *Izpovedi*, ki je najbolj obsežna, vsebuje največ primerov rabe metafore hrane, dotika pa se tudi pomena podob v dojemanju resničnosti. V poglavju 8 Avguštin razmišlja o »veliki moči spomina«, ki je sila njegovega duha in je sposobna sprejemati, kar se zariše v zavest. Vlogo podob poudari, ko pravi: »Ko sem jih [gore, morske valove in zvezde] gledal z očmi, jih nisem z gledanjem posrkal, in niso stvari same v meni, ampak njihove podobe (*imagines eorum*), in o vsaki od teh vem, kateri telesni čut mi jo je vtisnil.« Spomin mu je omogočal dostop do globin neizrekljivih sladkosti, toda breme zemeljskih nadlog ga je potegnilo zmeraj spet nazaj v vsakdanjost. Tako se znajde v bolečem nasprotju: »*Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo*. – Tu biti morem, pa nočem, tam biti hočem, pa ne morem.« (1984, 240)

V obsežnem poglavju 31 desete knjige Avguštin v celoti opisuje moč skušnjave po jedi in pijači, se pravi, problem požrešnosti:

»Vsakdanje propadanje telesa namreč popravljamo z jedjo in pijačo (*edendo et bibendo*), dokler nam ti *jedi in trebuha* ne storiš nepotrebnih, ko utešiš našo potrebo s čudodelno nasičenostjo (*satiestate mirifica*) in *to, kar je minljivega, odeneš z večno neminljivostjo*. Danes pa mi je potreba še prijetna (*suavis est mihi necessitas*), in zoper to prijetnost se vojskujem (*et adversus istam suavitetem pugno*), da me ne obvlada, in *bijem vsakdanji boj s pomočjo posta, ko često v suženjstvo devljem svoje telo*; a še zmerom mi je slast odganjati bolečine. Zakaj lakota in žeja (*fames et sitis*) sta neke vrste bolečini, ki žgeta in usmrčujeta kakor vročica, če ne prihaja hrana kot zdravilo na pomoč (*nisi alimenterum medicina succurrat*). In ker nam je iz tolažljive zakladnice tvojih darov, po katerih služijo naši slabosti zemlja in voda in nebo, to zdravilo zmerom pri roki, nam je nadloga celó v užitek.« (224–225)

»Naučil si me, da uživam hrano (*alimenta*) kakor zdravila. Toda ravno v tem, ko prehajam iz nadležnosti potrebe v spokojnost nasičenja, v tem prehodu samem preži name zanka poželjivosti. Zakaj prav ta prehod je ugodje, in vendar ni drugega razen njega, po katerem bi utegnil človek preiti, kamor ga žene sila potrebe.« (225)

»Čeprav je vzrok jedi in pijači zdravje (*et cum salus sit causa edendi ac bibendi*), se jima, rekel bi, za pete obeša nevarni užitek, dà, večkrat sili celó na prvo mesto, da bi se zavoljo njega opravljalo, kar opravljam, kot trdim in hočem, zavoljo telesnega zdravja. Vendar nima oboje enake mere: zakaj kar je zdravju dovolj, je užitku premalo (*nam quod saluti satis est, delectationi parum est*), in večkrat je negotovo, ali prosi še telesu potrebna skrb nadaljnje pomoči, ali pa zahteva nemara že varljivost naslade poželjivosti zase postrežbo. Ta negotovost je nesrečni duši pogodu, pa si z veseljem

pripravlja iz nje opravičilo v zagovor, češ saj ni dognano, koliko zadostuje za primerno ohranjanje zdravja, samo da utegne s pretvezo telesnih potreb prikrivati službo uživanju.« (225)

Poudarek na tematiki poželenja po telesni hrani, ki človeka zasužnjuje, kot nasprotje hrepenenja po Bogu, kakor Avguštin metaforično imenuje hrano, ki človeka lahko nasiti, očitno ni Avguštinova specifičnost, ampak zelo dosledno odseva temeljni odnos zgodnjega krščanstva do telesa. To ozadje dobro predstavi Melitta Weiss Adamson v knjigi *Food in Medieval Times*, v poglavju »Food and Religion« (2014, 181–204). Ugotavlja: »V svojih Izpovedih nam sveti Avguštin daje živ opis svojega boja proti skušnjavi po hrani, skušnjavi, ki jo dojema kot mnogo močnejšo, kakor je spolna skušnjava, ker človek mora jesti, da ostane živ.« (193)

Avguštin je glavno spodbudo za obvladovanje poželjivosti moral videti v Jezusovem vzoru štiridesetdnevnega posta v puščavi (Mt 4,1–11; Mr 1,12–13; Lk 4,1–13). Jezusov vzor posta v puščavi, spomin na zadnjo večerjo in postavitve zakramenta evharistije so postali za kristjane osrednji dogodki, ki so vplivali na poseben odnos do uživanja hrane. Stopnjevanje simbolike od obvladovanja poželjivosti v odnosu do hrane in simbolnega pomena zadnje večerje v skupnosti z apostoli do vere v božjo navzočnost v kruhu in vinu v okviru evharističnega obeda je med kristjani moralo korenito spremeniti temeljni odnos do hrane. Zakrament evharistije pa je Jezus ustanovil med zadnjo večerjo, ko je obhajal judovski praznik pashe:

»Medtem ko so jedli, je Jezus vzel kruh, ga blagoslovil, razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo.« Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: »Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov. A povem vam. Odslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom z vami pil novega v kraljestvu svojega Očeta.« (Mt 26,26–29; prim. Lk 22,19.20; 1 Kor 11,23–25)

Obhajanje evharistije je postalo osrednji dogodek v življenju vernikov, ki je naravnost spodbujal premagovanje poželenja v uživanju hrane in preseganje tostranske razsežnosti dojemanja hrane za naše življenje.

V tem kontekstu je treba iskati tudi globlje razloge za ustanovo posta in eremitskega menišтва. Avguštin je živel v ozračju religiozne bipolarnosti v doktrini in praksi. Kakorkoli že presojava postne odredbe, ki vsebujejo nekatere razlike med judi, kristjani in muslimani glede vrste hrane, še posebno mesa, osnovni namen posta je univerzalen: pomembna je zavest, da se je treba upirati poželenju, še zlasti požrešnosti. Zgodovina civilizacij dovolj jasno kaže, da so bili nevarnosti poželenja po hrani in požrešnosti izpostavljeni predvsem premožni. Vzdržnost je v neposrednem nasprotju s požrešnostjo in pijančevanjem, tako kakor je čistost neposredno nasprotje razuzdanosti. Disciplina v uživanju hrane ima dvojni cilj: očiščevanje telesa vseh negativnih snovi, še višji cilj pa je očiščevanje duhovne substance, da je duša sposobna za duhovno pot življenja. Duh spokornosti, ki je značilen za Sveto pismo Stare in Nove zaveze, je navdihnil številne osebnosti, da so

se umaknile v puščavo za daljše obdobje ali celo za vedno in so tako ustvarile izročilo eremitskega menišтва.

Avguštin toži, da se vsak dan s težavo ustavlja požrešnosti, ki ga zalezuje, in priznava, da ga te nadloge lahko reši le Bog. Ne boji se »nečistosti jedi« (*inmunditiam obsonii*), ampak »nečistoti poželenja« (*inmunditiam cupiditatis*) in sklene:

»Stojim sredi teh skušnjav in se bojujem dan na dan zoper poželenje po jedi in pijači (*adversus concupiscentiam manducandi et bibendi*): kajti tu zla ne morem z enkratnim sklepom pretrgati in mu nikoli več pustiti do sebe, kot sem lahko pretrgal s priložnostvom. Zato moram svojemu goltancu vajeti previdno voditi, zdaj z zmernim popuščanjem zdaj s krepkejšim natezovanjem. In kdo je, Gospod, ki bi se ne dal zapeljati tu in tam preko meja nujne potrebnosti (*extra metas necessitatis*)? Kdor že je, velik je in poveličuje naj tvoje ime. Jaz pa nisem, ker sem grešen človek ...« (1984, 227)

#### 4.4 *Izpovedi, trinajsta knjiga*

V zadnji, trinajsti knjigi, v poglavju 18, Avguštin svoje razmišljanje o rasti iz »mesenega« v »duhovnega« človeka uporabi metaforo hrane in pijače, ko pravi:

»Duševni človek pa, ki je nedorasel v Kristusu in pije še mleko (*lactisque potator*), dokler se ne učvrsti za krepkejšo hrano (*solidum cibum*) in ne poostri očesa za pogled v sonce, naj se v svoji noči ne čuti zapuščenega, temveč naj se zadovolji s svetlobo meseca in zvezd.« (317)

V vsebinskem pogledu ta metafora spominja na svetopisemske odlomke 1 Kor 3,1–2; Heb 5,12–14; 1 Pt 2,1–2. Besedilo v 1 Kor 3,1–2 se glasi: »In jaz vam, bratje, nisem mogel spregovoriti kot duhovnim, ampak kot mesenim, kot nedoraslim v Kristusu. Mleka sem vam dal piti, ne jedi: niste namreč še zmogli pa tudi zdaj še ne zmorete.« Heb 5,12–14:

»Čeprav bi po tolikem času morali biti že učitelji, spet potrebujete, da vas kdo uči začetnih prvin božjih izrekov, in ste postali taki, da potrebujete mleka in ne močne hrane. Vsak namreč, ki uživa mleko, je neizkušen v besedi pravičnosti, saj je še otrok. Za popolne pa je močna hrana, za take, ki imajo zaradi izkušenosti izurjene čute za razločevanje dobrega in slabega.«

1 Pt 2,1–2: »Odložite torej vsako hudobijo in vsako zvijačnost in hinavščino in zavist in vsako obrekovanje. Kakor pravkar rojeni dojenčki zahrepenite po mleku pristne besede, da boste z njim zrasi v odrešenje, če ste le *okusili, da je Gospod dober*.«

V poglavju 26 Avguštin svoje razmišljanje naveže na čudežno spreobrnjenje apostola Pavla in se sprašuje:

»Od kod torej tvoje veselje, o veliki Pavel? Od kod tvoje veselje, s čim se hraniš (*unde pasceris*), človek obnovljen v spoznanju Boga po podobi nje-ga, ki te je ustvaril, živa duša v svoji veliki vzdržnosti in krilati jezik, ki ozna-nja skrivnosti? Zakaj le takšnim dušam gre takšna hrana (*ista esca*)! Kaj je

torej, kar te hrani (*quid est, quod te pascit*)? Veselje. Toda poslušajmo, kaj pravi dalje! Vendar – piše – ste lepo storili, da ste mi v stiski pomagali, Od tod torej njegovo veselje, od tod njegova hrana (*hinc pascitur*), ker so lepo storili, ne, ker je bila njemu stiska olajšana.« (1984, 328–329)

#### 4.5 Izpovedi, sklepne ugotovitve

Avguštin v avtobiografiji slika različne vidike kontrasta. Glavni kontrast je slikanje nasprotja med življenjem pred spreobrnitvijo v krščansko vero in polnostjo duhovnih izkušenj po spreobrnitvi. Obdobje pred spreobrnitvijo zaznamujejo nečimrnost, pohota in poželenje, ki je razlog za nasprotje med jasnostjo racionalne presoje resničnosti in šibkostjo volje. Življenje po spreobrnitvi je v znamenju polnosti spoznanja svetopisemske modrosti, ki jo zaznamuje hrepenenje po polnosti življenja v Bogu. Ta temeljni kontrast Avguštin izraža na različne načine, med drugim z metaforiko hrane. Njegova metaforika hrane v funkciji slikanja nasprotja med fizično hrano, ki spodbuja poželenje, in duhovno hrano, ki človeka osvobaja in mu omogoča izkušnjo hrepenenja po presežni resničnosti, v celoti odseva kontrastno slikanje nasprotja med fizično in duhovno hrano v zgledih iz Svetega pisma. Človekovo poželenje po fizični hrani »je stalno stanje ali položaj, v katerem se znajde vse človeštvo«. (Rist 1997, 137)

Temeljni problem človeške eksistence je, da je popolnoma osredotočena na fizični svet, toda »pretveza o šibkosti, se pravi pomanjkljivem obvladovanju naših teles, želja in fantazij, lahko postane priložnost za krepostna dejanja in tako postane področje milostnih božjih dejanj« (136). Permanentna izkušnja frustracije v »puščavi« v Avguštinu prebudi občutek za dojetanje metafore hrane kot izraza za hrepenenje po duhovni hrani, ki ga edina lahko zares nasiti. Duhovna podhranjenost lahko dalj časa ostane neopazna, toda tako zagotovo kakor telo prej ali slej kliče po telesni hrani, se oglasi tudi duša, ki hrepeni po hrani, ki ni od tega sveta.

## 5. Sklep

Celostni pristop v raziskovanju tematike hrane v različnih kulturah in religijah pomeni enakovredno upoštevanje biološkega, antropološkega in kulturnega nastopa hrane. Biološke in antropološke značilnosti živih bitij določajo razlike med bitji. Živali imajo svojo hrano, ljudje spet svojo, v mitologijah pa imajo svojo hrano tudi bogovi. Vrste, kakovosti in dostop do hrane določajo etnične, kulturne, družbene in ekonomske razlike. Zgodovina človeštva pozna zelo različne kategorije in statusne značilnosti ljudi: civilizirani svet, barbari, nomadi, kmetje in meščani. Kakovost in dostopnost hrane dalje določa vertikalno družbeno lestvico med revnimi in bogatimi. Garnsey se sprašuje: »Smo to, kar jemo, ali to, kar smo prisiljeni jesti?« (2002, 6) Koliko svobode ostane večini ljudi? Naravne, družbene, ekonomske in v veliki meri kulturne okoliščine vsekakor omejujejo človekovo svobodo glede hrane.



Toliko pomembnejše je presojanje vloge hrane na eksistencialni, antropološki in simbolni ravni. Trudy Eden v uvodu v knjigo *Food and Faith in Christian Culture* (2011) izpostavi štiri temeljne vidike vloge in pomena hrane v krščanski kulturi: uživanje hrane ob isti mizi (*commensality*), post, zakrament in telesno zdravje (1–5). Metaforična in simbolna raba vloge hrane odpira obzorja v vse smeri, ker temelji na duhovni izkušnji življenja. Ustvarjanje skupnosti v malem in velikem ne glede na materialno kakovost hrane najučinkoviteje podpira zavest o človekovem dostojanstvu. Garnsey ustrezno vidi preseganje vseh meja na eksistencialni in antropološki ravni:

»Hrana vključuje ›komezalnost‹, se pravi ›delež pri mizi‹, ›družbenik‹, se pravi ›udeleženci pri kruhu‹. Hrana zbira in povezuje tiste, ki so povezani po krvi (družina), razredu (simpozijci v antični in poznejši Grčiji), religiji (pashalni seder, evharistija) in državljanstvu (civilna pojedina).« (2002, 6)

Univerzalno sporočilo Svetega pisma, da je človek ustvarjen po božji podobi in je torej duhovno bitje, presega vse družbene, ekonomske in kulturne premisleke o vrednosti človekovega bitja. Avguštin je univerzalni avtor zato, ker vlogo hrane presoja v luči nasprotja med »bogom trebuhom« in hrepenenjem po duhovni hrani v skupnosti z Bogom in ljudmi v veri, upanju in ljubezni. Zakrament evharistije je univerzalno znamenje edinosti v skupnosti med Bogom in človeškim občestvom. Ko Avguštin hrepeni po edinosti z Bogom, pa toliko bolj premaguje skušnjavo, da bi med telesom in dušo videl nasprotje. Njegov fenomenološki uvid v identiteto človeka v odnosu do samega sebe in do Boga mu ne daje dovolj podlage za metafizično razrešitev uganke, kaj je človek.<sup>6</sup> Vendar Avguštin verjame v osebno identiteto človeka v njegovi ustvarjenosti iz telesa in duše. Na vprašanje »In kdo si ti?« odgovarja: »Človek.« Ugotavlja namreč: »Dvoje je pričujoče v meni, telo in duša, eno vnanje, drugo notranje. /... / A boljše je notranje.« (1984, 200).

## Reference

- Adamson, Melitta Weiss.** 2004. *Food in Medieval Times*. London: Greenwood Press.
- Albala, Ken, in Trudy Eden, ur.** 2011. *Food and Faith in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Avguštin, Avrelj.** 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 2012. *O krščanskem nauku*. Prev. Nada Grošelj. Celje: Mohorjeva družba.
- Brown, Raymond.** 1982. *The Gospel according to John*. New York: Doubleday.
- Bynum, Caroline Walker.** 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Chadwick, Henry.** 2008. Introduction. V: *Confessions*, ix–xxvi. Ur., prev. Henry Chadwick. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Dubin, Reese P.** 1999. *Miracle Food Cures from the Bible*. Paramus, NJ: Prentice Hall.
- Farb, Peter, in George Armelagos.** 1980. *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*. Boston: Houghton Mifflin.

<sup>6</sup> »Medtem ko nam Avguštin daje moralno razlago o tem, kakšna mora biti človeška narava, vzporedno s fenomenološko ›psihologijo‹, pa ›metafizika‹ ni popolna in ni ustrezna.« (Rist 1997, 147)

- Freidenreich, David M.** 2011. *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley. University of California Press.
- Jensen, Robin Margaret.** 2011. *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Supplements to Vigiliae Christianae 105. Leiden-Boston: E. J. Brill.
- Garnsey, Peter.** 2002. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodenough, Erwin Ramsdell.** 1992. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Princeton: Princeton University Press.
- Homer.** 1966. *Odiseja*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mennell, Stephen.** 1995. *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*. Chicago: University of Illinois Press.
- Méndez-Montoya, Angel F.** 2009. *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Waterloo: Wiley-Backwell.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Reynolds, Philip Lyndon.** 1999. *Food and the Body: Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 69. Leiden: E. J. Brill.
- Rist, John M.** 1997. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaff, Philip.** 1886. Prolegomena: St. Augustin's Life and Work. V: *The Confessions and Letters of St. Augustin: With a Sketch of his Life and Work*, 1–33. Ur. Philip Schaff, prev. J. G. Pilkington. Nicene and Post-Nicene Fathers 1. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Schroer, Silvia, in Thomas Staubli.** 2001. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Sveto pismo.** 2003. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Vamosh, Miriam Feinberg.** 2004. *Food at the Time of the Bible: From Adam's Apple to the Last Supper*. Herzlia, Israel: Palphot; Nashville: Abingdon Press.
- Weinfeld, Moshe.** 1991. *Deuteronomy 1–11*. The Anchor Bible 5. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday.
- Westermann, Claus.** 1987. *Isaiah 40–66: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM Press.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

---

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

---

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,423—437  
 UDK: 272-9(497.4)“19”  
 Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 7/2017

*Tamara Griesser – Pečar*

## **Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo<sup>1</sup>**

*Povzetek:* Katoliška Cerkev je bila za komunistično oblast sovražnik številka ena. Cirilmetodijsko društvo (CMD) je bilo ustanovljeno leta 1949 kot prvo stanovsko društvo duhovnikov v Jugoslaviji. Oblast je z ustanovitvijo duhovniškega društva CMD želela razdvojiti Cerkev, duhovnike med seboj, ločiti duhovnike od škofov, izigrati vodstva škofij med seboj in omejiti vpliv Vatikana. Cerkev je bila pod stalnim nadzorom Udbe in Verske komisije. Pridobivali so tako imenovano napredno duhovščino. Ustanovitelji CMD so bili samo na videz duhovniki, člani OF, dejansko je za tem stala Udba in celo pošiljala vabila za sestanke. Člani CMD so imeli velike prednosti in privilegije. Številni so postali člani pod prisilo, predvsem starejši pa, ker drugače ne bi mogli preživeti. Število članov CMD je doseglo leta 1952 s 526 člani višek, potem pa je članstvo začelo upadati. Predvsem mlajši duhovniki so kazali odpor do CMD. Društvo je delovalo do leta 1990, od leta 1970 dalje pod imenom Slovensko duhovniško društvo.

*Ključne besede:* Udba, Verska komisija, Bilten, Nova pot, Iniciativni odbor, regens Joseph Patrick Hurley, Vatikan, Tito, ekskomunikacije, *non expedit*

*Abstract:* **The Cyril-Methodius Society of Catholic Priests of the People's Republic of Slovenia and the »People's Government« During the Worst Repression**

The Communist authorities considered the Catholic Church their enemy number one, so they founded the Slovenian Cyril-Methodius Society (CMD), which was the first professional association of priests in Yugoslavia, in order to split the Church, divide the priests among themselves, separate the priests from their bishops, double-cross the heads of the dioceses and restrict the influence of the Vatican. The Catholic Church was under constant surveillance of the secret police (UDBA) and the Religious Commission, with the assistance of the so-called progressive clergy. UDBA created the appearance that the CMD was founded by the priests who were members of the Liberation Front (OF), but the actual mover was UDBA, which was even sending invitations to its meetings. Members of CMD were granted many advantages and privileges. Many joined under pressure, especially older priests, for whom it was the only way to

<sup>1</sup> Članek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju do sprejetja ustave (šifra programa P6-380), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

survive. Membership in CMD reached its peak in 1952 with 526 members and then began to decline. Younger priests in particular were opposed to CMD. The Society existed until 1990, but in 1970 it changed its name to the Slovenian Priests' Association.

*Key words:* Secret police (UDBA), Religious Commission, The Bilten, Nova pot, Initiative Committee, Regent Joseph Patrick Hurley, Tito, excommunications, non expedit

Katoliška Cerkev je bila za komuniste vse od njihovega prevzema oblasti sovražnik številka ena, ki ga je bilo treba nadzorovati in omejevati, če že ne odstraniti. Priprave za njen nadzor segajo v leto 1944, ko je Komunistična partija Slovenije že načrtovala prevzem oblasti. Na prvem zasedanju Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta v Črnomlju dne 19. februarja 1944 je bila ustanovljena Verska komisija kot kontrolni organ komunistične oblasti nad verskimi skupnostmi, v prvi vrsti nad katoliško Cerkvijo. Delovala je vse do 30. januarja 1953, hkrati pa je obstajala po prevzemu oblasti tudi posebna verska komisija pri predsedstvu vlade. Obe komisiji sta bili leta 1953 ukinjeni, z ustavnim zakonom pa je bila ustanovljena Verska komisija pri izvršnem svetu, ki je leta 1959 postala samostojen republiški upravni organ in se je leta 1965 preimenovala v Komisijo SR Slovenije za verska vprašanja in leta 1975 v Komisijo SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi. Nadzirala je verske skupnosti do 28. julija 1991. (ARS, AS 1211)

## 1. Duhovniška društva

Tajna politična policija Ozna, ki je bila ustanovljena leta 1944, leta 1946 pa se je preimenovala v Upravo državne varnosti (UDV, Udba), je tesno sodelovala z Versko komisijo in jo je praktično dirigirala. V obdobju po letu 1947 se je delo Verske komisije osredotočilo na priprave za ustanovitev stanovskega duhovniškega društva Slovenije z namenom, da se razdvojijo duhovniške vrste, da duhovnike izigrajo proti škofom in da se minimizira vpliv Vatikana oziroma ustanovi narodna Cerkev. Značilen je izrek maršala Tita delegaciji CMD, ki jo je novembra 1949 sprejel: »Mi smo se ločili od Moskve, zakaj se vi ne morete ločiti od Rima?« (Slovenski duhovniki 1949, 28) Dejansko je bila ustanovitev CMD, kakor je navedel msgr. Janez Zdešar<sup>2</sup> leta 1967 v posebni izdaji *Naše luči*, »hud poseg v slovensko Cerkev« (Slovenska cerkev 1967, 25).

Po verziji UDV je bilo v obdobju od 1949 do 1953 »močno patriotično gibanje rimskokatoliške duhovščine po vseh republikah«, zato je

»episkopat, ki je bil sestavljen iz skoraj samih reakcionarnih elementov, smatral kot prvo dolžnost, da takšna gibanja prepreči, ne zaradi tega, ker bi ti duhovniki

<sup>2</sup> Prispevek ni podpisan, vendar je msgr. Zdešar povedal, da je bil on avtor.

delali proti veri in cerkvi kot taki /... /, ampak zaradi tega, ker se jih Cerkev ne bi mogla več posluževati v svoji protidržavni akciji» (ARS, AS 1931, šk. 3146, 47).

Ustanovljena so bila duhovniška društva, ki so bila »dolga roka oblasti«. Prav v Sloveniji je bilo dne 20. septembra 1949 na republiški ravni ustanovljeno prvo duhovniško društvo v Jugoslaviji, Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS (Ustanovni občni zbor, 1950).<sup>3</sup> Leta 1970 se je preimenovalo v Slovensko duhovniško društvo, delovalo je do razpusta leta 1990. Ustanovitelji CMD so bili na videz duhovniki iz vrst »napredne duhovščine«, tiste, ki je simpatizirala z NOB, dejansko pa je za njimi stala tako imenovana »ljudska oblast«. V Bosni in Hercegovini je bila leta 1950 ustanovljena organizacija pod imenom Dobri pastir, na Hrvaškem leta 1952 Staleško društvo katoliških svečenika in končno leta 1953 tudi Udruženje katoliških sveštenika NR Srbije in Udruženje katoliških sveštenika NR Crne gore; vse to kljub odloku Vatikana, da se brez odobritve ne smejo ustanavljati duhovniška društva. Tudi druge verske skupnosti so imele duhovniška društva, tako pravoslavna duhovščina, muslimani, evangeličani in starokatoliški duhovniki. (Šavora 1955, 122–126)<sup>4</sup>

## 2. Priprave za ustanovitev CMD

Prvi sestanek duhovnikov, članov OF, je bil po priključitvi slovenskega dela goriške škofije k Jugoslaviji, dne 22. oktobra 1947, v Ajdovščini. Udeležilo se ga je 22 duhovnikov iz vseh treh primorskih administratur: iz goriške, iz pazinske in iz reške. Da ta sestanek ni bil sklican na pobudo duhovnikov, temveč na pobudo oblasti, kaže že udeležba podpredsednika Vlade LR Slovenije Marijana Breclja, sekretarja Verske komisije, duhovnika Jožeta Lampreta, in Albina Dujca in Franca Perovška iz goriškega okrajnega sekretariata. Breclj je poročal o sodelovanju med Cerkvijo in oblastjo in poudarjal pomembnost ustanovitve pripravljalnega odbora OF na Primorskem. (Čipič Rehar 2007, 210) Dne 2. julija 1948 so izvolili Odbor duhovnikov, članov OF, za Slovensko Primorje. Predsednik je postal župnik v Šmarjah, Anton Bajt, tajnik pa Edko Ferjančič. (Čipič Rehar 2004, 600) Bil je to prvi takšen odbor v Sloveniji, ustanovljen pa že v času, ko je apostolskega administratorja jugoslovanskega dela goriške škofije, dr. Franca Močnika, nasledil msgr. dr. Mihael Toroš, ki je bil delovanju »duhovniškega gibanja« bolj naklonjen.

Franc Močnik, ki ga je organizirana drhal že drugič in dokončno 12. oktobra 1947 vrgla čez mejo v Italijo, je namreč nasprotoval ustanavljanju društva slovenskih duhovnikov v okviru OF na ozemlju dela goriške škofije, ki je bilo dne 15. septembra 1947 priključeno Jugoslaviji. Članoma pripravljalnega odbora na Primorskem, Edvardu Ferjančiču in Antonu Bajtu, je sporočil, da to pomeni politično sodelovanje s komunizmom, to pa je v kanonih 138 in 139 prepovedano:

<sup>3</sup> Predtem je bilo dne 16. septembra 1948 ustanovljeno duhovniško društvo v Istri (Krišto 2016, 352; Alexander 1979, 124).

<sup>4</sup> Kakor je to opisal Bogdan Kolar v svojem prispevku *The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries* (2008), so se duhovniška društva ustanavljala tudi v drugih komunističnih državah Vzhodne Evrope, vendar to niso bila patriotska društva, temveč društva, ki so tesno sodelovala z oblastjo.

»kot sodelovanje z Bogu in Cerkvi sovražnim komunizmom, ki duhovnika slepi z narodno krinko, je pa zločin. Ali ne vidita, da je tako društvo le priprava za ustanovitev »Narodne cerkve« ločene od katoliške Cerkve in njene hierarhije, kar pomeni odpad od Petrove skale in Cerkve, ki Vaju je sprejela za svoja duhovnika. /... / Zato Vaju in vse duhovnike Apostolske administrature, ki je bila meni poverjena, lepo prosim, da se pravočasno zavesta nevarnosti v katero drvita, da se tudi za ceno preganjanja in žrtev umakneta iz tega političnega-duhovniškega društva. Cerkev in Slovenci potrebujemo junakov, ne pa odpadnikov. Da so duhovniki dobri in zvesti državljani Bog zahteva, da se duhovniki postavijo več ali manj prostovoljno v suženjsko službo države, ki sovraži sv. očeta in sv. Cerkev, ter išče, kako bi izruvala iz src Boga, je nezaslišano. To pomeni /... / da se duhovniki postavljajo v boj proti Bogu in Cerkvi. Upam, da bo ta opomin in prošnja Vajinega ordinarija zalegla in Vajini duši rešila. Ako pa ne prenehata takoj s tem početjem in še naprej vodita društvo, vedita da sta suspendirana a divinis /kan 2279 § 2/, ker je bolje, da so ljudje brez maše, kot da imajo take pastirje, ki dajejo vernemu ljudstvu le pohujšanje. Ako se ne bosta držala ukazov svojega Ordinarija, vedita, da sledi suspenziji irregularitas (kan. 985/ in da padata *ex abyssu in abyssum, cujus finis est interitus*).« (ARS, AS 1931, II002378)

Hkrati je opozoril Ferjančiča – o njem je slišal, da namerava kandidirati za poslanca –, da mu kot ordinarij (kanon 139) ne daje dovoljenja za kandidaturo.

Dne 6. oktobra 1948 je sledil ustanovni sestanek Iniciativnega sekretariata duhovnikov članov OF pri IOOF. Cilj je bil »vzgoja duhovnikov v patriotičnem duhu« (Ustanovni občni zbor, 25). Za sekretarja je bil imenovan Anton Bajt. Iniciativni odbor je začel izdajati glasilo *Bilten*, ki je bilo naperjen proti politiki Vatikana in proti domači »reakcionarni« duhovščini. Urednik je bil Viktor Merc. Prva številka je izšla dne 4. novembra 1948, deveta in hkrati zadnja dne 20. septembra 1949. Članke, ki so jih nameravali objaviti, so poprej pošiljali na IOOF, ki jih je moral odobriti. (Čipić Rehar 2005, 96) Ko je Vatikan *Bilten* prepovedal, so izdajali *Novo pot*.

Ustanovnemu sestanku Iniciativnega odbora so sledili sestanki duhovnikov, članov OF, po Sloveniji: v Mariboru, Ljutomeru, Ptujju, Celju, Poljčanah, Sežani, Postojni, Krškem, Trebnjem, Grosuplju, Tolminu. Obravnavali so pravila, ki naj bi veljala za načrtovano duhovniško društvo. Dne 26. oktobra 1948 je bil sestanek duhovnikov, članov OF, na okrajnem odboru Maribor okolica, pod vodstvom komisarja Mestnega komiteja KPS Maribor okolica, Franca Simoniča. (ARS, AS 1931, II009246) Sestanek naj bi pripravila Udba. Njen agent »Janko« je bil referent. Navzoči so bili predsednik Iniciativnega sekretariata, duhovnik Jože Lampret, devet od deset vabljenih duhovnikov iz okolice, med njimi kanonik dr. Alojzij Ostrc, in štirje iz sosednjih okrajev od osem povabljenih. Župnik Matija Medvešček s kodnim imenom Urban (ARS, AS 1931, II0013850) je predložil resolucijo, ki je odkrito napadala Vatikan in »reakcionarno« duhovščino s škofom Gregorijem Rožmanom na čelu. Na pobudo tričlanskega redakcijskega odbora (agent Janko, Medvešček in Ostrc) so potem iz taktičnih razlogov črtali odkriti napad na Vatikan in na

Rožmana, češ da je vse zajeto v pojmu »reakcionarna duhovščina«. To verzijo so potem vsi navzoči podpisali. (Resolucija duhovnikov 1948, 2)

V prvem osnutku pravil duhovniškega društva je bilo predvideno ime Slovenski katoliški ljudski duhovniki LRS. Izraz »ljudski« je bil zaradi nasprotovanja nekaterih duhovnikov črtan, v zadnjem osnutku pa je bilo ime spremenjeno v Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS (CMD). Drugi osnutek pravil, ki je bil objavljen v *Biltenu* poleti 1949 (Osnutek pravil 1949, 7–8) je po izjavi Jožeta Lampreta »večina odobraval« (1950, 36). Poslan je bil vsem odgovornim cerkvenim ordinariatom. V njem (1. člen) je bilo navedeno, da je društvo »stanovsko-politično«. Beseda »politično« je bila zaradi kritike cerkvenih oblasti črtana; Inicativnemu odboru so očitali, da ruši cerkveno disciplino. Medtem ko je administrator jugoslovanskega dela goriške administrature dr. Mihael Toroš osnutek pravil potrdil, sta lavantinski škof dr. Maksimiljan Držečnik in ljubljanski pomožni škof in administrator Anton Vovk poudarila, da stanovskih društev v Cerkvi ni. Ob to oznako sta se obregnila tudi apostolska administratorja, tako reške administrature Karel Jamnik kakor tudi pazinske Dragutin Nežić. (38–39) Cerkevni predstojniki so Inicativnemu odboru očitali, da ne upošteva teritorialne ureditve škofij; tako je Vovk poudaril, da mora »vsaka taka verska Stanovska organizacija duhovnikov /... / združevati duhovnike samo ene škofije«. (40) V 3. členu, ki navaja naloge in cilje društva, je bila črtana naslednja naloga: »Prizadevati si za kulturni in prosvetni napredek svojih vernikov s tem, da kot katoliški duhovnik, član društva, po svojih močeh podpira vsa prizadevanja ljudske oblasti, politične organizacije OF in njenih masovnih organizacij.« (Osnutek pravil 1949, 7)

Kljub spremembam so v pravilniku ostali sporni cilji: 1. »boriti se dosledno proti vsaki zlorabi vere v reakcionarno-politične namene«; 2. »ceniti pridobitve narodnoosvobodilne borbe in jih skrbno varovati«; 3. »prizadevati si, da se vključijo vsi patriotski duhovniki v OF Slovenije« (Ustanovni občni zbor 1949, 91). Oblast je na podlagi obtožbe »zloraba vere v politične namene« predstavnike Cerkev obsojala na visoke zaporne kazni.

### 3. Delegacija duhovnikov pri regensu beograjske nunciature

Koncilna kongregacija je dne 12. aprila 1949 *Bilten* na podlagi kanona 1399, točka 6, prepovedala, ker »učí krive nauke in skuša omajati cerkveno disciplino ter sramoti katoliško hierarhijo« (ARS, AS 1529, šk. 12). Zato in – po njihovih lastnih izjavah – tudi zaradi neurejenih razmer med Cerkvijo in državo je Iniciativni sekretariat sklenil, da delegacija duhovnikov, članov OF (Anton Bajt, Janko Rojht, Stan-ko Pavlič, Viktor Merc kot urednik *Biltena* in Jože Lampret, sekretar verske komisije), obišče regensa beograjske nunciature, škofa Josepha Patricka Hurleyja.<sup>5</sup> Hur-

<sup>5</sup> Joseph Patrick Hurley (1894–1967) ni bil nuncij, čeprav je dejansko imel iste pristojnosti; bil je osebni odposlanec papeža Pija XII. v Jugoslaviji. Njegov naslov je bil *regens nuntiaturae apostolicae*. V Jugoslavijo je prišel dne 25. januarja 1946, uradno je svoje mesto nastopil dne 30. januarja 1945. (Kolar 2017, 11–15; Gallagher 2008, 160)



ley jih je dne 20. aprila resda sprejel, ampak ne kot delegacijo, temveč posamično. Po razgovoru so v *Biltenu* objavili, da je regens uporabil »grobe in nediplomatske izraze, kot na primer: *Marchez, c'est la porte!* (Marš, tam so vrata!)«. (Delegacija slov. kat. duhovnikov 1949, 5–6) Dejansko je bil to odgovor Mercu, ker je trdil, da ljubljanska škofija podpira sovražnike ljudske oblasti. Delegati so govorili o »vojnih zločincih« in imeli v mislih tudi škofa Gregorija Rožmana,<sup>6</sup> o pomanjkanju duhovnikov, o finančnem poslovanju ter o pomenu ločitve Cerkev in države, o ureditvi Jugoslavije, o preganjanju Cerkev v Sloveniji, o verskih šolah, verouku, tisku, semeniščih, karitativnem delu, duhovniških sodnih procesih in o protipravnem vmešavanju oblasti v cerkvene zadeve. Hurley je ostro zavrnil vse očitke in opozoril, da vladata v Jugoslaviji policijski režim in enopartijski sistem, da so sodbe pristranske in neobjektivne in da duhovnike v zaporih fizično in moralno mučijo, da duhovniška organizacija ni prostovoljna, da njeni člani ne sodelujejo na podlagi svoje lastne odločitve in da duhovniške sestanke dejansko vodi Udba. (ARS, AS 1529, šk. 12; Delegacija slov. kat. duhovnikov 1949, 5–6; ARS, AS 1931, Lm 0017175-6)

Člani delegacije so trdili – v nasprotju z dejstvi –, da z duhovniki v zaporih ravnano humano, da je svoboda, edino česar nimajo, lahko pa mašujejo, recitirajo brevire, prejemajo redno pakete od svojcev in iz župnij itd. (Griesser - Pečar 2005) V *Biltenu* so ostro nastopili proti Hurleyju:

»Zastopnik vatikanske države, ki je pri nas akreditiran samo kot diplomatski zastopnik, je zlorabil in zlorablja še nadalje svojo diplomatsko funkcijo s tem, da fungira v naši državi kot Ap. nuncij, akoravno ga kot takega naša država ne prizna. /... / Ko smo poslušali njegovo jadikovanje o tako zvanem preganjanju Katoliške Cerkev in njenih predstavnikov v Jugoslaviji, se nam je zdelo, da stojimo pred radijskim aparatom in da poslušamo emisijo vatikanske radijske postaje in to oddajo vsak četrtek in soboto za Slovence.« (Delegacija slov. kat. duhovnikov 1949, 5)

Ker Hurley ni hotel sprejeti spomenice, so jo objavili v naslednji številki *Biltena*. »Za bratomorno klanje so se zlorabliale verske svetinje, moralna avtoriteta cerkvenih predstavnikov, katoliške tiskarne in tisk. Vse to se je zgodilo brez kakršnih koli nasprotovanj s strani Svete stolice, nasprotno se je dajala moralna podpora.« Napadali so Vatikan, ker na obsodbo Rožmana ni reagiral, trdili so, da so duhovniki sodelovali z italijansko obveščevalno službo in z gestapom, da Rožmanov naslednik Anton Vovk nadaljuje protidržavno politiko, da se na škofiji bere sovražna literatura in da se tam sestajajo ilegalni kurirji različnih obveščevalnih služb, da škof ovira »napredne« bogoslovce in pomaga duhovnikom, ki so med vojno izdali domovino, da se vodi dvojno knjigovodstvo in prirejajo davčne prijave. (Spomenica kat. duhovnikov, 1–4)

Kakor je razvidno iz Vovkovih zabeležk, ga je Udba potem na zaslišanju dne 4. avgusta 1949 hotela prisiliti, da nunciju po prihodu odzame aktovko in jo nese na Udbo. Ker o tem ni hotel slišati, so predlagali, da jim pokaže sobo, v kateri bo

<sup>6</sup> Dejansko je škof skušal reševati ljudi ne glede na njihovo politično prepričanje (Griesser - Pečar 2009; Griesser - Pečar in Otrin 2009; Podbersič 2016).

nuncij prenočeval, da bodo aktovko sami ukradli. Kljub temu da je škof to ogorčeno zavrnil, niso popustili in so predlagali, da se nekdo skrrije za zaveso, »da bo slišal, kaj vidva z nuncijem govorita«. Seveda Vovk v to ni pristal, nato so mu zabičali, da mora o pogovoru molčati. (2003, 445)

#### 4. CMD in »ljudska oblast«

Ustanovitelji CMD so bili samo na videz duhovniki, člani OF, dejansko je za tem stala UDV in celo pošiljala vabila za sestanke (ARS, AS 1931, II011929). Ker je to postalo preveč očitno, je Udba dne 25. maja 1950 naročila agentu »Toniču« (p. Teodorju Tavčarju OFM) (ARS, AS 1931, II012009; II012059-64), naj pojasni škofu Vovku in drugim duhovnikom, da za CMD ne stoji UDV in tudi ne oblast, da ni zahteve po ustanovitvi narodne Cerkve ali po odpovedi cerkvenim dogmam (ARS, AS 1931, II012151). Na prvem rednem občnem zboru dne 10. oktobra 1950 pa je kar 75 % (od 142) prisotnih delegatov sodelovalo z UDV (Griesser - Pečar 1997, 26). Tudi pravila društva je sestavila UDV. Oblast je v veliki meri financirala CMD, samo leta 1955 sta, denimo, SZDL in Izvršni svet prispevala 62 % dohodkov (Voglje, Zaključni račun za leto 1955, 22. 12. 1955).

Število članov CMD je bilo konec leta 1949 že 346, leta 1950 je naraslo na 500 (Pučnik 1996, 419) in doseglo leta 1952 s 526 člani oziroma 53 % duhovnikov v takratni Sloveniji višek (Griesser - Pečar 1997, 26). Potem je članstvo začelo upadati. Predvsem mlajši duhovniki so kazali odpor do CMD. Od 194 duhovnikov, ki so bili posvečeni po letu 1945, jih je stopilo v CMD do vključno leta 1958 samo 22, od teh 7 po ustanovitvi društva (ARS, AS 1211, št. 208/58, 4. 11. 1958). Ustanovljeno je bilo posebno društvo pod imenom Upokojeni šestoletniki, ki je imelo za cilj, da odvrnejo čimveč duhovnikov od CMD in od sodelovanja z oblastjo (Bizilj 1991, 115–116).

Prav iz časa, ko se predvsem mlajši duhovniki niso več včlanjevali v CMD in ko je bil ustrahovalni način organov UDV, ki so obiskovali duhovnike in jih na vse moguče načine skušali pridobivati tako za CMD kakor tudi za sodelovanje, vedno bolj očitno, izvira nedatirani obsežni elaborat »Sodelavci (zaupniki) iz duhovniških vrst«. To je neke vrste navodilo, kako naj poteka pridobivanje duhovnikov v prihodnje. Elaborat med drugim navaja:

»Marsikateri duhovnik tudi istoveti članstvo pri CMD z zaupništvom pri UDB. Prepričan je, da so svoj čas organi UDB zato osebno prigovarjali duhovnikom, naj pristopijo k CMD, ker je hotela UDB imeti v članih CMD svoje najboljše »konfidente«. /... / Istočasno pa so postali duhovniki tudi zelo nezaupljivi do obiskov iz okraja organov TNZ, v vsakem organu sumijo ekspanenta UDB-e. /... / To nezaupljivost, ki jo kažejo duhovniki do obiskov TNZ ali celo UDB-e bo treba močno upoštevati, ko določamo najuspešnejši način za pridobivanje določenega duhovnika za sodelovanje. /... / Zadnje čase se namreč opaža, da postajajo nekateri duhovniki, nečlani CMD, ve-

dno bolj nestrpni do članov CMD in da njihovo sodelovanje obsojajo, ne samo, ker ni v skladu s cerkvenimi predpisi, ampak zato, ker škoduje Cerkvi. Če nekateri duhovniki že članstvo pri CMD ostro obsojajo in trdijo, da ni v skladu z vestjo katoliškega duhovnika, koliko ostreje še obsojajo duhovnike, ki sodelujejo z UDB. /... / Še mnogo bolj neugodno vplivajo tako na omahljive duhovnike v splošnem kakor tudi na omahljive sodelavce ostre izjave, ki jih je včasih škof privatno podal nekaterim duhovnikom glede komunizma, v katerem naj bi bil posebljen satan, glede CMD in glede sodelovanja z UDB-o.« (ARS, AS 1931, 3138, 4–6)

Na eni strani je oblast stopnjevala represijo proti Cerkvi s kazenskimi procesi, z administrativnimi ukrepi, s fizičnimi napadi (npr. na pomožnega škofa Antona Vovka dne 20. januarja 1952) in z gospodarskimi ukrepi, kakor so agrarna reforma, denacionalizacija in zaplembe, na drugi strani pa je sejala razdor v Cerkvi sami. CMD je imelo tri namene: diferenciacijo in omejitev vpliva duhovščine v javnem življenju ter omejitev vpliva Vatikana. Glavni namen je bil, izvajati tako imenovano diferenciacijo, razdvojiti Cerkev, tako škofije med seboj kakor tudi predstojnike in kler, duhovnike in redovnike. Dejansko je CMD zrahljalo vezi med posameznimi duhovniki in mednje zasejalo globoko nezaupanje. Drugi namen društva pa sta bili odstranitev duhovnikov z javnega, kulturnega, političnega in z gospodarskega področja in omejitev njihovega delovanja samo na Cerkev. (Griesser - Pečar 2016, 395–405; Krišto 2016, 351–353)

Ker je bila katoliška Cerkev strogo hierarhično organizirana, njen vrh pa je bil v Rimu in za oblast nedosegljiv, je skušala oblast s pomočjo stanovskih duhovniških društev tudi omejiti vpliv Svetega sedeža. Ugotovili so, da »borba proti kleru ni lahka, ni kratkotrajna. Pravilna diferenciacija med duhovščino je in mora ostati metoda proti političnemu vplivu Vatikana, ter drugih inozemskih centrov.« Načrtovali so »depolitizacijo« duhovščine. Diferenciacija se je začela že med NOB. Posamezni duhovniki, ki so se vključili v NOB (Jože Lampret, Anton Bajt, Franc Šmon, Matija Medvešček, Avgust Štancer, dr. Stanko Cajnkar itd.), so že takrat obsojali »protinarodno politiko Vatikana«. (ARS, AS 1931, 3152, 23) Tiste duhovnike, ki so bili pripravljeni kritizirati direktive Svetega sedeža ali se jim celo upreti, ki so javno nastopali tudi v časopisih in obsojali škofa Gregorija Rožmana, nadškofa Alojzija Stepinca, »proti ljudsko delovanje škofov po osvoboditvi« in pisanje vatikanskega časopisja, je oblast podpirala na različne načine, predvsem z gmotno podporo in z dodeljevanjem posameznih privilegijev (ARS, AS 1931, Kler, 25). Boris Kraigher je na seji politbiroja dne 5. januarja 1951 poročal, da je treba CMD dati poseben poudarek in da je društvu treba podeliti več koncesij, kakor za obnovo cerkva, na primer, in za malo semenišče v Gorici. Duhovniki, ki sodelujejo z oblastjo, naj bodo izpuščeni iz zaporov, dodelijo naj se jim plače s pravico na pokojnino. »Glavna linija za to bi bilo članstvo v CM društvu, a to ne bi smel biti javen pogoj. S tem bi dosegli, da bi se precej novih duhovnikov vpisalo v CMD.« (ARS, AS 1589, 2) Oblast je pri včlanjevanju v CMD, kakor je to formuliral Peter Kvaternik, uporabila dva načina: prisilo in privilegije (2003, 94–95).

Člani CMD so dobili dovoljenje za poučevanje verouka in za preместitve, deležni so bili olajšav pri plačevanju davkov, dobivali so dovoljenja za potovanja, za natis katekizmov, za cerkvene nabirke, za obnovo cerkva in župnišč, predvsem pa so bili svobodnejši pri opravljanju verskih obredov. Duhovnik, ki je stopil v društvo, je v obveznem referatu napisal: »Leta 1954 sem vstopil v CMD in so se s tem razmere takoj zboljšale. Vse, kar je bilo do sedaj prepovedano, mi je spet dovoljeno. Zoper so se vršili verski obredi izven cerkve, kar je na vernike zelo ugodno vplivalo.« (Voglje, Gradivo, Študijsko-dokumentacijska komisija pri GO CMD, april 1959, št. 3, 55) Istočasno kakor CMD je bila ustanovljena tudi Zadruga katoliških duhovnikov FLRJ, ki je zagotavljala pomoč članom CMD. »Ljudska oblast« je članom nakazala večje število točk za nabavo raznih potrebščin, izgnani štajerski duhovniki so prek nje dobili obleko itd. (Četrtri občni zbor 1956, 171)

Člani društva so bili redko sodno kaznovani, njihove sodne in administrativne kazni so bile milejše, vstop v CMD v zaporu je velikokrat pomenil izpust iz zapora. V zaporih je bil pritisk na duhovnike, da vstopijo v CMD, zelo velik. Tako se je križnik Jože Šavora, poznejši dolgoletni tajnik CMD, ki je bil na božičnem procesu leta 1945 obsojen na 12 let odvzema prostosti s prisilnim delom, zavezal, da bo stopil v CMD, in bil nato izpuščen. Napisati je moral elaborat z naslovom »Kako si zamišljam delo med duhovniki po liniji CMD?«. (ARS, AS 1931, 532) Katoliški duhovniki v KPD pod upravo Miklošičeve so pod prisilo podpisali tri resolucije: pozdravno pismo občnemu zboru CMD in resolucijo katoliških duhovnikov v KPD, v kateri so obsodili »izdajalsko vlogo, ki so jo vodili nekateri višji predstojniki cerkve na čelu z dr. Rožmanom, v katero smo bili tudi mi na ta ali oni način zapleteni in s tem podpirali bratomorno vojno« (NŠAL, škof. ord., CMD, 1999/1950), ter spomenico o CMD, v kateri so pozivali cerkvene predstojnike, naj nehajo gonjo proti »napredni duhovščini, ki se trudi, da bi v okviru CMD čimveč doprinesla k skupni borbi za /... / zgraditev boljše bodočnosti našim narodom« in ki »skuša popraviti vsaj majhen del madeža pred zgodovino in narodom, ki ga je cerkev s svojimi predstojniki zagrešila v času okupacije«, po osvoboditvi pa si prizadeva za boljše odnose med Cerkvijo in državo (NŠAL, škof. ord., CMD, 2233/1950). V zaporu so bili na pačno informirani o okoliščinah društva (Griesser - Pečar 1997, 28–29).

Do šestdesetih let je bil bistveni element razlike med duhovniki tudi socialno zavarovanje. V letu 1951 je Svet za prosveto (pozneje okrajni ljudski odbori) izplačeval podpore v zneskih od tri do pet tisoč dinarjev duhovnikom, predvsem članom CMD. CMD je za svoje člane dne 19. februarja 1952 sklenil pogodbo s Svetom za ljudsko zdravstvo in socialno politiko. V imenu vlade jo je podpisal minister Tone Fajfar. (Voglje, Socialno zavarovanje 1952, 20) Tako so vsi člani CMD pridobili pravico do zdravstvene oskrbe, do oskrbnine ob trajnem zmanjšanju delovne zmožnosti, do invalidske in trajne starostne pokojnine, njihovi starši pa pravico do družinske pokojnine. Članom CMD je oblast plačevala 50 % prispevkov. (10)

Po sprejetju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (27. maja 1953) se je stanje nekoliko spremenilo: pobiranje prispevkov v verske namene je bilo v cerkvah in v cerkvenih prostorih dovoljeno, pristanki pa niso bili več potrebni. Verouk se ni smel več poučevati v šolah, temveč samo v cerkvenih prostorih. Še vedno

pa se je diferenciacija izvajala pri davkih, pri duhovniških plačah, pri socialnem zavarovanju, pri administrativnem in pri sodnem kaznovanju. Ugotovili so, da so nekateri postali člani CMD samo zaradi materialnih ugodnosti, in so zato začeli diferenciacijo tudi med člani društva. (ARS, AS 1931, 3152, 29–30)

## 5. Stališče Cerkve do CMD

Ljubljanski in mariborski ordinarij sta društvu nasprotovala, apostolski administrator Mihael Toroš pa ga je najprej podpiral, bil je nekaj časa celo njegov član, pozneje pa je postal oster kritik društva in velik nasprotnik oblasti; iz društva je izstopil dne 1. januarja 1954, potem ko se je konec leta 1953 zavzemal celo za razpustitev CMD (ARS, AS 1211, IV. seja komisije za verska vprašanja, 8. 1. 1954, 5; Režek 2005, 105). Sveti sedež je nekaterim duhovnikom zaradi neprimerne pisanja o cerkvenih predstojnikih v organu Iniciativnega odbora *Biltenu* izdal dne 12. decembra 1949 opomine, Jože Lampret, Ljubo Merc in Anton Bajt pa so februarja 1950 dobili dekrete z grožnjo ekskomunikacije zaradi pisanja v *Novi poti*, oktobra 1950 pa so bili ekskomunicirani. Opomin so prejeli marca 1950 še župnik Janko Vrbanjšek kot predsednik Zadruga katoliških duhovnikov, podpredsednik društva župnik Stanko Pavlič in stolni kanonik mariborske škofije dr. Alojzij Ostrc, ki se je kot višji cerkveni predstavnik po direktivah Udbe aktivno vključil v GO CMD. Iz Vatikana je dobil dekret s prepovedjo vsakega političnega udejstvovanja, če pa ne bo prenehal, bo izobčen iz Cerkve. Kakor piše Udba, je:

»navidezno izstopil iz CMD, vendar še nadalje obdržal legitimacijo društva ter izrazil pripravljenost dajati za društvo nasvete, radi možnosti, ki jih ima v škofiji, ker je tekoče naznanjen z gledanjem posameznih članov ordinariata na CMD. V tem smislu se kontakti tudi vrše. Vidi se pa, da vse preveč zapada vplivu Držečnika in da so njegovi nasveti mnogokrat le v korist cerkve.« (ARS, AS 1931, II0012257; II0012259)

Zaradi sodelovanja v CMD je oktobra 1950 dobil opomin tudi teološki profesor dr. Stanko Cajncar, v Beogradu pa je odpravnik poslov nunciature v Beogradu Silvio Oddi<sup>7</sup> izrekel resen opomin Torošu, ker je ekskomuniciranega duhovnika Jožeta Lampreta sprejel v svojo škofijo (ARS, AS 1931, 1145, 71).

Po ekskomunikacijah, prav na dan, ko je CMD imelo občni zbor, dne 8. oktobra 1950, sta bila lavantinski škof Maksimilijan Držečnik in ljubljanski škof Anton Vovk na razgovoru pri ministru za notranje zadeve Borisu Kraigherju, ki je škofoma očital, da sta povzročila dekrete Vatikana. Nadalje jima je zabrusil, da Cerkev nima pravice, vmešavati se v društva, ki jih je dovolila »ljudska oblast«. Hotel jima je tudi prepovedati stike z nunciature, a sta to odločno zavrnila. (Vovk 2003, 277–278) Po oceni Franca Miklavčiča, profesorja na Teološki fakulteti in sodelavca Udbe

<sup>7</sup> Silvio Oddi je bil odpravnik poslov nunciature v letih od 1950 do 1952. Ko je Jugoslavija prekinila diplomatske odnose z Vatikanom, je zapustil Beograd.

– s kodnim imenom Francka –, je minister v pogovoru s škofoma zagrešil taktično napako, ker je dal vedeti, da je bil »neposredno zainteresiran«. »Škofa sta dobila tak vtis, da spada CMD neposredno pod notranjo upravo vlade ter da mu ona daje smernice in popravlja društvena pravila. S tem sta dobila tako rekoč uradno potrdilo, da je društvo čisto pod političnim vplivom vlade.« (ARS, AS 1931, II011717)

Člani CMD so na različnih lokalnih konferencah podpisovali resolucijo, naslovljeno na koncilsko kongregacijo, v podporo ekskomuniciranih (Vogljje). Bajt in Lampret sta preklic izobčenja dobila šele leta 1966 (Urbancl Planinšek 2011, 95).

Škofovska konferenca v Zagrebu je dne 18. maja 1950 izdala *non expedit*, to pa je pomenilo, da se ni primerno vključiti v društvo, ki ni potrjeno od škofigije. Škofa Vovk in Držečnik sta *non expedit* objavila brez komentarja, Toroš pa še to ne. GO CMD je dne 13. junija 1945 poslal slovenskim škofom spomenico v pričakovanju, da bodo društvo CMD in njegova pravila priznali. Navedel je zasluge društva za Cerkev in da je že kar 463 duhovnikov včlanjenih, to pomeni, da je že polovica vseh duhovnikov takratne Slovenije v CMD. (NŠAL, Vovk/II, 3,7,4; CMD, 1950, 75; Vovk 2003, 278)

Septembra 1952 je škofovska konferenca z odlokom *non licet* duhovniška društva resda prepovedala, vendar v Sloveniji odlok ni bil objavljen in zato ni veljal. Leta 1952 so bila pogajanja med CMD in ordinariji glede pravil, CMD je upoštevalo spremembe, ki so jih ordinariji zahtevali, sprejelo je tudi resolucijo o zvestobi in pokorščini Cerkvi. Ordinariji so hoteli nova pravila predložiti Svetemu sedežu v presojo, Vovk je celo že imel vozovnico za pot v Rim, a je oblast to preprečila, ker je v tem videla vmešavanje tuje sile v notranje zadeve. Tudi posebnega obvestila duhovnikom o cerkvenem položaju CMD oblast ni dovolila. Škof Držečnik ga je resda dne 29. oktobra 1952 objavil v 7. številki *Sporočil škofijskega ordinariata lavantinski duhovščini*, vendar je oblast stran s sporočilom zaplenila. (NŠAL, Vovk/II, 3,7,4; CMD, 1952, 75; Pogačnik/III)

## 6. »Napredni« duhovniki, »zavezniki« oblasti

Seveda oblast ni želela, da bi »napredna« ali »pozitivna« duhovščina imela kakršenkoli vpliv, saj tudi njim ni zaupala.

»Duhovnika je treba čimbolj omejiti le na cerkev in mu onemogočiti (seveda na pameten način) sleherno aktivnost na drugih področjih javnega življenja: pozitivno nastrojenje in delovanje duhovnika naj bo na njegovem, cerkvenem področju, naj manifestira v borbi proti izkoriščanju vere in Cerkev v politične namene, itd. Torej popolna depolitizacija klera.« (ARS, AS 1931, 3152, 26)

Za komunistično oblast je bila »napredna duhovščina« to, kar so bili krščanski socialisti za partijo med vojno, namreč »zavezniki«, ki so bili dobrodošli samo, dokler je imela partija od njih korist. Predstavniki CMD pa so mislili, da se morajo

udejstvovati v vseh mogočih masovnih organizacijah, v gospodarstvu, v kulturno-prosvetnih društvih, in da morajo braniti pridobitve revolucije. UDV je predpostavljala, da se je največji del te »pozitivnejše« duhovščine iz taktičnih razlogov pridružil pristni »napredni« duhovščini z namenom, da »zakamuflira svojo sovražno preteklost, pride v stik z ljudstvom in jih na tej osnovi dobi pod svoj vpliv«. Zanje je bil to »novi klerikalizem, neumestno vpletavanje duhovnikov v naš »politični voz««. (ARS, AS 1931, 3152, 25–26)

UDV je prek CMD skušala vplivati na cerkveno politiko in na orientacijo klera, ta vpliv pa se je trudila uveljaviti ne samo v Sloveniji, temveč tudi v drugih republikah in pri slovenski duhovščini v tujini. Delovanje je bilo usmerjeno tudi v zamejstvo: na Koroško, na Goriško in na Svobodno tržaško ozemlje, celo v Benečijo. (ARS, AS 1931, 2302, 74) Uspehi pa so bili zelo različni. Medtem ko so bili vidnejši rezultati na Koroškem, kjer so člani CMD skušali prepričati Slovence, da v FLRJ oziroma SFRJ vera ni preganjana, »in s tem parirati sovražno propagando naše emigracije in celovškega episkopata«, so imeli veliko manj uspeha na STO. Udba je s pomočjo društva organizirala gonjo proti tržaškemu škofu Antoniu Santinu, zbirala obremenilno gradivo proti njemu in intervenirala v Vatikanu, da ga odstavijo. (ARS, AS 1931, 2302, 71)

V prvih letih je bil namen UDV, da čimveč duhovnikov vstopi k CMD, potem so leta 1952 ugotovili: v CMD se je povečeval vpliv škofijskih predstojnikov in obstaja nevarnost, da bo lepega dne prevladal. Zato je bil sprejet sklep:

»da se mora CMD notranje organizacijsko učvrstiti /... /, da se v CMD sprejema politično dobro usmerjene duhovnike, da se preneha z masovnim sprejemanjem novih članov in da se duhovnike, ki ne delajo po pravilih društva kaznuje. Z davčnimi pritiski, kaznovanji, časopisno propagando in uspelimi dezinformacijami škofov, je uspelo CMD toliko učvrstiti, da je bila udeležba sestankov skoraj vedno 100 % in da je več kot polovica članov delala z voljo v društvu.« (ARS, AS 1931, 2302, 69)

Zadala si je štiri naloge: da CMD v notranjosti organizacijsko in ideološko utrdi, da se vpliv CMD na cerkveno politiko čimbolj poveča, da se poveča vpliv društva na duhovščino in da se ta vpliv širi tudi med duhovščino drugih republik. CMD je po navodilih UDV spodbujala ustanavljanje duhovniških društev v preostalih republikah, predvsem na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini. (71)

Kako je oblast gledala na CMD, je pojasnil Boris Kidrič leta 1952, ko je na seji CK KPS izjavil, da je CMD »ogromna pridobitev za nas v borbi proti cerkvi in bi podcenjevanje odnosno neko omalovaževanje Cirilmetodijskega društva pomenilo, da bi dopustili, da klerikalna reakcija znova razbije Cirilmetodijsko društvo«. Treba pa je CMD krepiti, vendar oblast ne bo spremenila stališča do religije in do Cerkve, tudi ne zaradi CMD. To pa ne pomeni:

»da ne bi dali raznih drugih materialnih stvari. Navsezadnje je to korumpirana banda, ki jo predvsem boli to, da smo jo materialno pritisnili in ni nedovzetna za razne majhne materialne privilegije. Čisto idealistično gle-

danje bi bilo, če bi gledali v teh duhovnikih neke principiелne borbe za ne vem kakšne religiozne ideale poleg tega, da obstaja pri nekaterih religiozni fanatizem. To so drobni filistri, ki bi rajše nekoliko boljše živeli kakor pa slabše. Zato je treba delo s Cirilmetodijskim društvom nadaljevati in okrepiti. To je eno izmed sredstev za borbo proti cerkvi in njenemu reakcionarnemu političnemu vplivu, ki ni edino, je pa eno izmed sredstev in sicer zelo važno sredstvo.« (ARS, AS 1589, CK ZKS 1, 49–50)

Mitja Ribičič je na IX. plenumu ZKS dne 5. decembra 1958 poudaril, da je CMD Ahilova peta Cerkve in da je glavna težnja škofov, društvo poriniti na slepi tir. CMD je bilo po njegovem »naš osnovni uspeh«, njegova stagnacija pa bi bila »osnovna slabost«. Škofom pa da je v zadnjem času že uspelo zmanjšati vpliv društva, delno kot posledica normalizacije odnosov z oblastjo, delno pa, ker jim je uspelo

»okrog CMD napraviti blokado najbolj črne klerikalne reakcije. Imamo primere, da na terenu marsikje ne odloča o cerkvenih vprašanih cerkveni hierarh, to je dekan ali župnik, ki je pozitiven, oziroma je član CMD, marveč zagrizen mlad kaplan ali celo cerkveni ključar.« (ARS, AS 1589, 7, 9–21)

## 7. Sklep

Povojni komunistični oblasti je bilo popolnoma jasno, kako velik vpliv je imela katoliška Cerkev na pretežno verno prebivalstvo v Sloveniji. Vedeli so, da njihova revolucija ne bo uspešna, če te »hrbtenice opozicije«, kakor so Cerkev imenovali v letnem poročilu notranjega ministrstva že leta 1945 (Lenič 1997, 12), ne bodo zlomili. Stopnjevali so represijo proti Cerkvi, obsojali so predstavnike Cerkve na nesorazmerno dolge zaporne kazni in za delikte, ki to sploh niso bili, vrstili so se tudi fizični napadi, delovanje Cerkve pa so onemogočali še z različnimi nerazumnimi administrativnimi ukrepi. Eden od načinov, da onemogočijo delovanje Cerkve, je bila tudi ustanovitev Cirilmetodijskega društva, ki so ga samo navidezno ustanovili »napredni« duhovniki, dejansko pa je za njimi stala komunistična oblast. Skušala je razdvojiti Cerkev; to se je imenovalo diferenciacija. Društvo je bilo tudi poskus, da se ustanovi »narodna Cerkev«, torej da se slovenska katoliška Cerkev odcepi od Rima; ta poskus je oblasti spodletel.

Na duhovnike se je izvajal velik pritisk, da se pridružijo CMD, nekaterim duhovnikom tudi ni preostalo nič drugega, kakor da klonijo in se vpišejo. Člani CMD so imeli številne privilegije, predvsem že od vsega začetka zdravstveno zavarovanje. Sredi petdesetih let pa se je število članov začelo zmanjševati. Slovenski ordinariji, razen na začetku goriški administrator, društva niso podpirali.



## Kratice

- CK KPS** – Centralni komite Komunistične partije Slovenije.  
**CMD** – Cirilmetodijsko društvo.  
**FLRJ** – Federativna ljudska republika Jugoslavija.  
**GO CMD** – Glavni odbor Cirilmetodijskega društva.  
**IOOF** – Izvršni odbor Osvobodilne fronte.  
**KPD** – Katoliško prosvetno društvo.  
**LRS** – Ljudska republika Slovenija.  
**OF** – Osvobodilna fronta.  
**SR(S)** – Socialistična republika (Slovenija).  
**NOB** – Narodnoosvobodilni boj.  
**NR** – Narodna republika.  
**Ozna** – Oddelek za zaščito naroda.  
**SFRJ** – Socialistična federativna republika Jugoslavija.  
**STO** – Svobodno tržaško ozemlje.  
**SZDL** – Socialistična zveza delovnega ljudstva.  
**TNZ** – Tajništvo za notranje zadeve.  
**Udba/UDV** – Uprava državne bezb(j)ednosti / Uprava državne varnosti.  
**ZKS** – Zveza komunistov Slovenije.

## Arhivski viri

- ARS, AS 1211 – Arhiv Republike Slovenije**, Komisija za verska vprašanja (KOVŠ), IV. seja komisije za verska vprašanja, 8. 1. 1954.
- . Ocena stanja z rimokatoliško versko skupnostjo v LR Sloveniji leta 1958, št. 208/58, 4. 11. 1958.
- ARS, AS 1931 – Arhiv Republike Slovenije**, Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije, šk. 532, Božični proces, Jože Šavara.
- . Šk. 1145, Sovražni izpadi in akcije Vatikana proti Jugoslaviji.
- . Šk. 3146, Položaj verskih skupnosti v FLRJ.
- . Šk. 2302, Organizacija, naloge in delo UDV za Slovenijo v letu 1952, I/7b.
- . Šk. 3138, Sodelavci (zaupniki) iz duhovniških vrst.
- . Mikrofilmi: serije II in Lm.
- ARS, AS 1529 – Arhiv Republike Slovenije**, Osebna zbirka Borisa Kraigherja, šk. 12.
- ARS, AS 1589 – Arhiv Republike Slovenije**, CK ZKS, šk. 1, VII. plenum, 26.–27. 1. 1952.
- . Šk. 7, IX. plenum, 5. 12. 1958.
- Voglje – Arhiv župnije Voglje**, CMD, Gradivo, Študijsko-dokumentacijska komisija pri GO CMD, april 1959, št. 3, 55.
- . Socialno zavarovanje 1952, 20.
- . Zaključni račun za leto 1955, 22. 12. 1955.
- NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, škofijski ordinariat**. Zapuščine škofov/Anton Vovk.
- . Zapuščine škofov/Jožef Pogačnik, III, 2, 4, 11, 2 – oris.
- . CMD v letih 1949–1967, šk. 103.

## Reference

- Alexander, Stella**. 1979. *Church and State in Yugoslavia since 1945*. London-New York-Melbourne: Cambridge University Press.
- Bizilij, Ljerka**. 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.
- Četrtni občni zbor Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS**. 1956. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov Ljudske republike Slovenije.
- Čipić Rehar, Marija**. 2007. *Cerkev in oblast na*

- Primorskem v letih 1945–1953*. Ljubljana: Družina.
- . 2005. Odbor duhovnikov članov OF oziroma Cirilmetodijsko društvo na Primorskem v letih 1947–1952. *Kronika* 53, št. 1:91–106.
- . Življenje duhovnikov po drugi svetovni vojni na severnem Primorskem. 2004. *Studia Historica Slovenica* 4, št. 2–3:585–606.
- Delegacija slov. kat. duhovnikov članov OF pri zastopniku vatikanske države**. 1949. *Bilten*, št. 7, 5–6.
- Gallagher, Charles R.** 2008. *Vatican Secret Diplomacy: Joseph P. Hurley and Pope Pius XII*. New Haven, London: Yale University Press.
- Griesser - Pečar, Tamara**. 2016. La Chiesa cattolica in Slovenia. V: *La Chiesa cattolica e il Comunismo*, 387–410. Ur. Jan Mikrut. Verona: Gabrielli.
- . 2009. Rožmanova posredovanja pri okupatorju. V: *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 37–63. Ur. Marija Čipić Rehar. Ljubljana: Družina.
- . 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- . 2002. Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 285–298. Ur. Metod Benedik, Janez Juhant in Bogdan Kolar. Ljubljana: Družina.
- Griesser - Pečar, Tamara, ur.** 1997. *Stanislav Lenič: življenjepis iz zapora*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Griesser - Pečar, Tamara, in Blaž Otrin**. 2009. Časovni pregled intervencij ljubljanskega škoda dr. Gregorija Rožmana. V: Čipić Rehar 2009, 64–122. Ljubljana: Družina.
- Pučnik, Jože, ur.** 1996. *Iz arhivov slovenske policijske policije*. Ljubljana: Veda.
- Kolar, Bogdan**. 2017. Regens nuntiatuarae mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:7–38.
- . 2008. The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 2:231–256.
- Krišto, Jure**. 2016. La Chiesa cattolica in Croazia. V: Jan Mikrut, ur. *La Chiesa Cattolica e il comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, 327–386. Verona: Gabrielli.
- Kvaternik, Peter**. 2003. *Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkev v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Lampret, Jože**. 1950. Referat o pravilih. V: *Ustanovni občni zbor Cirilmetodijskega društva Katoliških duhovnikov Ljudske Republike Slovenije*, 35–41. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov Ljudske republike Slovenije.
- Osnutek pravil društva slovenskih katoliških duhovnikov LRS**. 1949. *Bilten*, št. 8, 7–8.
- Podbersič, Renato**. 2016. Škof Rožman in reševanje Judov. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:153–163.
- Resolucija duhovnikov-članov OF**. 1948. *Bilten*, št. 1, 2.
- Režek, Mateja**. 2005. *Med resničnostjo in iluzijo*. Ljubljana: Modrijan.
- Roter, Zdenko**. 2013. *Padle maske: od partizanskih sanj do novih dni*. Ljubljana: Sever&Sever.
- Slovenska Cerkev**. 1967. *Naša luč*, posebna izdaja. Celovec: Mohorjeva družba.
- Slovenski duhovniki pri maršalu Titu**. 1949. *Nova pot*, št. 2, 28.
- Spomenica katoliških duhovnikov-članov OF g. mons. Harley-u diplomatskemu zastopniku Vatikanske države**. 1949. *Bilten*, št. 7, 1–4.
- Urbancl Planinšek, Mateja**. 2011. Jože Lampret, njegovo življenje in delo od rojstva do konca 2. svetovne vojne. Diplomsko delo. Maribor: Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta.
- Šavora, Jože**. 1955. Aktualna vprašanja v društvenem življenju. V: *Iz Celja na Brezje: zbornik predavanj počitniških tečajev, ki jih je Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov priredilo v letu 1955*, 122–126. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov Ljudske republike Slovenije.
- Vovk, Anton**. 2003. *V spomin in opomin*. Ur. Blaž Otrin. Ljubljana: Družina.



*Maksimilijan Matjaž*  
**Eksegeza evangelijev**  
**»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«**

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2, 439—450  
 UDK: 27-1-47  
 Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 7/2017

*Gheorghe F. Angheliescu in Marin I. Bugiulescu*

## ***Paideia* and Theology: Aspects and Perspectives in the Education Process**

*Abstract:* This paper approaches the educational process making a correlation between the philosophic concept of *paideia* and the Christian pedagogy present in the patristic teaching. *Paideia* as a teaching but also, at the same time, as a method of acquiring perfection from a human perspective, represents a culture of the spirit, which, once appropriated, also involves the practice of virtues. Certainly, in this state, from a philosophical perspective, man enters an atmosphere of the divinity, because moral perfection is the attribute of the transcendent world. Analyzing the features of the education specific of Seneca's philosophy, we discover a completion of it by its combination with the Christian theology, which became a pedagogical art in the thinking of Clement of Alexandria and then in the one of Origen. The Great Pedagogue described by Clement of Alexandria – the Logos or Jesus Christ, the Embodied Son of God –, is the One Who educates and leads man to gnosis but especially towards practicing it. The aim of education is to transform man according to his Model, the Logos, which from a Christian perspective means the state of being sanctified and holiness.

*Key words:* *paideia*, theology, pedagogue, Logos, Christ, *gnosis*

*Povzetek:* ***Paideia* in teologija: vidiki in perspektive v vzgojnem procesu**

Ta članek je posvečen vzgojnemu procesu in obravnava soodvisnost med filozofskim konceptom *paideia* in krščansko pedagogiko, navzočo v nauku cerkvenih očetov. *Paideia* kot nauk in obenem kot metoda za doseganje popolnosti s človeškega zornega kota pomeni kulturo duha; ko postane sprejeta, vključuje tudi vajo v krepostih. S filozofskega stališča človek v takšnem stanju nedvomno vstopa v okolje božanskega, saj je moralna izpopolnjenost lastnost transcendentnega sveta. V okviru analize vzgoje, značilne za Senekovo filozofijo, odkrivamo njeno dopolnitev in izpolnitev v kombinaciji s krščansko teologijo, ki je v misli Klemena Aleksandrijskega in nato Origena postala pedagoška veččina. Veliki Pedagog, kakor ga opisuje Klemen Aleksandrijski – Logos ali Jezus Kristus, učlovečeni božji Sin –, je tisti, ki človeka vzgaja in vodi k spoznanju, *gnosis*, zlasti s tem, da se v spoznanju vadi. Cilj vzgoje je, spremeniti človeka glede na njegov vzor, Logos, to pa s krščanskega stališča pomeni stanje posvečenosti in svetost.

*Ključne besede:* *paideia*, teologija, pedagog, Logos, Kristus, *gnosis*

## 1. Definition of terms and theoretical and practical implications: *Paideia* and Theology

---

For the thinking of the world of the Antiquity, the concept defining humanism was somewhat synonymous to what we nowadays call education. By *paideia* the Greeks were defining the reality and the aristocratic method by which man can acquire perfection, as transformation through inner modelling. By *paideia* education, the soul discovers its ideal form, and the acquisition of this form actually represents an accomplishment of man's aim in the world. *Paideia* with the Romans was defined by *humanitas* or *cultura animi* equivalent to humanistic education. This similitude between education and humanism is no longer possible today, because the humanism proposing to man only the human values, concerned mainly by man as an individual, is unable to encompass the whole influence and sphere of education, which also has a transcendental dimension.

*Paideia* is

»the classical Greek system of education and training, which came to include gymnastics, grammar, rhetoric, poetry, music, mathematics, geography, natural history, astronomy and the physical sciences, history of society and ethics, and philosophy the complete pedagogical course of study necessary to produce a well-rounded, fully educated citizen« (Tarnas, 1993, 29–30).

*Paideia* involves the art of pedagogy, i.e. leading the child towards knowledge (*pais*, *paidos* – child; *agoge* – lead, guide). With the Greeks, the pedagogue (*paidagogos*) was the slave in charge with accompanying his master's child to school. The Romanian word for pupil, namely *elev*, came in the Romanian vocabulary from French (*élève* – pupil; *élever* – to lift), coming from the Latin *elevare*, which means lifting from the ground, lifting up from a state. In other words, the teaching, especially the Christian one, is meant to lift the disciple from his biological state to the dignity of the man called to perfection.

As basic works defining education, both from a philosophical but also from a Christian perspective, we shall remind of: *Letters to Lucilius* written by Seneca and *The Pedagogue* of Clement of Alexandria. Seneca and Clement of Alexandria both know well the classical Greek Antiquity, yet each of them is trying to come with a vision in which the classical *paideia* is rendered according to the spirit of the epoch and of the environment in which they lived.

»Although the history of Greek thought is that of a progressive emancipation from mythical knowledge (mythos) to science (logos), the former played a seminal role in ancient Greek culture (*paideia*). As showed in Werner Jaeger's *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, which is the most comprehensive study about classical Greek culture, there was neither a written code of laws, nor a system of ethics in ancient Greece. Guidance was provided by the life of model heroes as well as by proverbial wisdom

handed down from one generation to another. Myths embodied both of them. This is the reason Homer and Hesiod became the main educators of ancient Greek society, and why the Iliad was its Bible.» (Friasa et al. 2015, 596)

As far as the notion of »theology« is concerned, it appears for the first time in the philosophy of the Greeks of the Antiquity, designating the words uttered towards a certain God (Plato 1986, 59; Aristoteles 1965, 167), but being connected to mythology and to the agnostic mysticism concretized in magic, a fact that, for the sake of differentiation, led to the use, in the Christian context, of the syntagm »true philosophy«, designating the action of study, knowledge, explanation and transmission of the truths of the Revelation.

The term *theology* was first used by Plato in *The Republic* where he speaks about three types of theology: 1. *epos*, 2. *melos*, 3. *tragedy*, these being the representations of the gods, necessary to the instruction of the citizens of a city, in contrast with the gross representations circulating among the people.

With Aristotle, the term »theologians« (1965, 173) is used for the poets and prose-writers of yore: Homer, Hesiod, and Orpheus. They are the ones who theologize, or who know the life of the gods. In contrast with these theologians considered a sort of philosophers, Aristotle situates the physicists of the Antiquity or those who study or speak about the world's principles, for instance Empedocles. Saint Justin, Philosopher and Martyr, is the first to use the word »theologize« in *Dialogue with Trypho, a Jew*, actually meaning God's word or revelation to man, without defining by it theology as Christian teaching, the latter being called by him »the only true and useful philosophy«. (Justin 1980, 92–94)

## 2. Aspects and perspectives on the education process from the thinking of Seneca to that of Clement of Alexandria

---

The first public school was that of Alexandria, known towards the end of the second century, attested as well by the historian Eusebius of Caesarea, who in his book *Church History* (V, 10) shows that it had been operating for a long time. The apologist Athenagoras is considered the first professor of the School of Alexandria, and Pantaenus around the year 180 is its first great pedagogue. Pantaenus's successor is Clement of Alexandria. (Călugăr 1976, 107) Clement of Alexandria was an erudite writer both in the Christian theology, and in the Greek philosophy. For a good definition of the concept of *paideia* we shall briefly present Seneca's thinking (2007) correlated to that of Clement of Alexandria.

Studying Seneca's thinking, one can observe three great essential concepts: Good, Reason and Nature. Around these principles is shaped the moral character of education, as well.

Seneca's philosophic-educational system has the following principles:

1. The aim of education is to acquire perfect goodness (*sumum bonum*);
2. Attaining the aim of education calls for the absence of passions (*apatheia*);
3. Perfect goodness is acquired by cultivating reason (the divine spirit in man);
4. Education needs to be realized turning to good value the opportune moment (*kairos*);
5. It is necessary to correlate theory (*contemplatio*) to practicing virtue (*actio*);
6. Possessing perfect goodness brings along the joy of living (*gaudium*).

With Clement of Alexandria (1982a; 1982b), *paideia* is mainly related to the work of the divine Logos, therefore his theology has a marked Christian educative character, expressed by his fundamental doctrinal-theological ideas:

1. The birth of the Logos is an act of the eternity and in conclusion He is the beginning of the moral world, but also the Supreme rational Good;
2. The divine educator (the Logos – Christ) guides man towards the light of faith, which generates virtue and the gnostic state;
3. Man, the image of the divinity is rational and tends towards perfection, continually advancing in knowledge to become united to God, his Creator;
4. Man's mysterious educator, the Logos, helps man be aware of his own rationality and thus go beyond his empiric-temporal existence.

»They should hear from us that Adam was not perfect regarding his structure, but had the capacity of acquiring virtue. Because there is a difference between possessing virtue and being capable of virtue. However, God wants us to get saved based on our own decision. Such is the nature of the soul: it shall move out of his own initiative. Then, because we are rational beings, and philosophy is related to reason, it results that we have a certain kinship with philosophy; and the fact that we are capable of virtue means that in us there is a movement towards virtue, yet not virtue itself [as acquired].« (1982a, 440)

Clement of Alexandria's theology highlights the following education principles:

1. The aim of education is to acquire the likeness of the divine Logos;
2. Divine education supposes the passage from the protreptic to the pedagogical moment and is concluded with the didascalical moment;
3. Education is efficient only if there is collaboration between man and the divine Logos.

The three educative stages are actually states, namely: protreptic, pedagogical and didascalical. Man has as inherent aim of his life the contemplation of heaven.

This need is given by the soul, which ceaselessly tends towards the divine likeness. It consists in the participation of our logos to the divine Logos, which according to the Christian economy is: to be adopted as God's sons, through the Son's mediation. »Our aim is to become as much as possible like the righteous Logos and reestablish our perfect adoption through the Son«, says Clement (1982a, 179). Likeness is a dear ideal, dominating his whole thinking and action: »O, you, who are all [in God's] image but not all [in God's] likeness, I would like to straighten you according to the model, so that you may become like Me!« (1982b, 155)

The three stages are necessary to lead man to the philosophical life. The protreptic moment aims to change one's habits, the pedagogical moment aims to change one's action and the didascalical moment aims to change one's passions. Clement makes a difference between Pedagogue (as educator of the newly initiated) and Master (the teacher of those advanced on the way of faith and knowledge). To reach mystical knowledge, the Pedagogue's activity is not enough. He only prepares the way for the Master. The Truth is beyond the letter of the Scripture and only the Master can initiate in this mystical knowledge. In the end, the gnostic, at the end of his good deeds, imitates the Lord, as much as people can, because he took for the Lord a feature helping him reach the likeness of God. Clement's thinking is not just a speculative one, but especially positive. The idea of education, in his thinking is involved in the process of the union of man with the divinity; in theology, it is defined by salvation, without remaining at this practical aspect – education – is systematic and depends on the relation with the divine Logos – Christ.

### 3. The pedagogical logic of Origen's doctrine

---

The most renowned auditors of Ammonios Sakkas in the School of Alexandria were Plotin (205–270) and Origen (185–254), the first being called the last great philosopher of the Antiquity, and the last the first great Christian philosopher. He was at the same time a passionate admirer of Plato and of the Christian faith, which made him try to erect a philosophy based on reason and at the same time on faith.<sup>1</sup>

Consequently, Origen was the author of the first treaty of Christian theology (*On Principles*) and the first systematic and comprehensive exegete of the Biblical texts, realizing by this an excellent pedagogical work. Actually, he was an excellent professor at the School of Alexandria. This aspect was particularly important because they permitted the penetration of Christianity in the erudite environments of the world of those times (which at the same time held the political power as well).<sup>2</sup> As a man, he was a strong personality, being called »the diamond man« by his contemporaries, because of his intelligence and his character.

<sup>1</sup> He realized it by a process of absorption of the philosophy in the structures of the Christian spirituality.

<sup>2</sup> Origen believed that the simple believers only need to believe, but the erudite ones do not content themselves only with believing so that it is for them that he wrote his books.



His philosophy, however, cannot claim to be fully unitary, especially as many times he makes exaggerated affirmations. This is not very important, however, from his perspective, because he understands by Christianity rather a state of spirit than a dogma.

From the perspective of his researchers, the problem becomes, however, quite difficult, especially as there are many issues unclarified as far as he is concerned.<sup>3</sup> His book *On Principles* (1982b) constitutes, however, an exception in the series of Origen's writings, being a doctrinal, systematic presentation, with a rational and philosophic argumentation, which uses the dialectic method. It contains four parts. The first part, called »On God and Celestial Beings«, deals with the supersensible realm, lived by rational essences – intelligible, according to Origen. They possess free will, which makes their fall possible; this fall once occurred triggers the appearance of matter, of the visible cosmos. The second part, »World, Humanity, Embodiment and Eternal Life«, deals with problems of cosmology,<sup>4</sup> and with the issue of salvation, and approaches the role of Jesus Christ<sup>5</sup> and the role of the Holy Spirit. The third part, »Freedom and Grace«, has in view man, the being possessing, he too, free will.<sup>6</sup> This free will, if it permitted man's fall, permits at the same time his rising. Finally, in the fourth part, »The Authority of the Scripture«, the author claims that his doctrine relies on the Holy Scripture, which at the same time justifies his interpretation.<sup>7</sup>

»The literal interpretation is not contradicted by the typological one; it is only its limits that are showed. The interpretation of the Old Testament according to the coming of Jesus could have gained shape only from the perspective of a Christian author. The goal was to find in the Old Testament the foreshadowing of Christ and the events related to Him, but for this to happen one should have had access to these events first. Therefore, the typological interpretation was a historically determined one. The Christian apologetics will try to distinguish between allegory and typology.« (Cordoneanu 2014, 201)

How was, however, the Scripture studied up to Origen? With the Hebrews, its interpretation concerned especially the search of signs, answers regarding the coming of the Messiah and this especially due to the interruption of the series of prophets from among them. Those in Palestina and in the East were giving it a literal in-

<sup>3</sup> Are the demons fallen angels? What was before the present world and what is going to be after it? etc.

<sup>4</sup> Problems such as: Is there a single cosmos or are there several cosmoses? If there are several of them, then do they follow one after the other? What is the reason of their birth and death?

<sup>5</sup> Without Jesus Christ no one becomes clean before God, even if he were to imagine that he won his cleanliness by means of his own preoccupations.

<sup>6</sup> Man's free will is a basic point of the Christian morals; without it, man's responsibility would have been meaningless.

<sup>7</sup> In that environment where the colour of the sky joined with the waters of the sea and the murmur of the Nile hosted a civilization characterized by a continual endeavour to speak with the divinity, the interpretation of the Scripture took a special direction: the allegorical one. Origen himself adopted and systematized this method.

terpretation, whereas those in Alexandria and Egypt were giving it an allegorical interpretation, due to the fact that they were in a pagan environment strongly marked by the Greek philosophy and culture. The Christians had the first beginnings of explanation of the Old Testament right in the New Testament. Among them, in close connection with the divine service, fragments of the sacred texts were read, after which they were explained by apostles, bishops or even lay people.<sup>8</sup>

Their explanations were, however, usually literal historical. Clement of Alexandria was the first to have tried an allegorical interpretation, after which he was continued by Origen. He had all the qualities needed to do this, since he had encyclopedical knowledge for his epoch, a very fine critical sense, and a passionate study of the sacred texts. He observed that the strongest blows against Christianity were coming precisely from those interpreting the Scripture literally, thus blowing up its spirit.<sup>9</sup>

Before setting out in his approach, Origen also noticed that the study of the biblical texts is closely related to their authenticity. He therefore showed that the Scripture is inspired by the Holy Spirit. From here comes the very important consequence that it does not contain anything that is too much, anything that is not in harmony, anything that is not true and anything that is not complete. This means that all that seems to be not in harmony apparently, is only harmony for he who knows how to read in the truth of the revelation. Origen believes that »the Scripture is an immaterial paste on which God's wisdom has been impressed by the signs we find in the letters and the content of the holy books« (1982b, 104). The duty of the interpreter is therefore to catch its spirit, and one of the conditions of this thing is the prayer to God. If the Scripture is read only according to its letter, then it is precisely its essence that is lost. The letter only catches the light of the spirit, yet the spirit is alive and cannot be restrained only to the material letters. The spirit has a multitude of aspects and truths and the letter can catch them only fragmentarily.<sup>10</sup>

To prove that the spiritual sense of the Scripture exists, Origen gives examples of it that would be meaningless if it were to be interpreted only literally, but which acquire meaning if they are interpreted spiritually. Therefore, with the justifications reminded above, he goes on to the interpretation of the biblical texts.

According to his interpretation, God<sup>11</sup> is – like the principle in the Greek philosophy – one, simple, ineffable and perfect, because Origen affirmed:

»God, who is the principle or the beginning of all that exists, must not be imagined as if it were compounded as well, because, if we were to believe

<sup>8</sup> Among them was also Origen later on; their effort constituted a strong blow to the enemies of the Church, both from outside it and from inside it.

<sup>9</sup> »The letter does kill, but the spirit does make alive.« (2 Cor 3:6)

<sup>10</sup> The words of the Scripture are the Word's apparel. Because in the Scriptures the Word has always been body, so that He may live among us.

<sup>11</sup> Origen removes the opposition between the God of the New Testament – the Redeemer – and the God of the Old Testament – the Legislator.

this, the elements that make up everything that we call »compounded« would be older than the principle or the beginning itself.«

Here, the Trinitarian dogma is introduced, affirming that God is the Father, the Word and the Holy Spirit,<sup>12</sup> and yet One.<sup>13</sup>

The Father is the complete wisdom and contains in Himself the ideal models. The Son is the emanation of the Father. This emanation supposes the fact that the act of generation of the Son from the Father has no beginning and no end, but is an eternal act.<sup>14</sup> Because the Son is consubstantial with the Father and consequently knows everything that is in the Father (the ideal models), He produces the other words, spirits that are free and equal among themselves.<sup>15</sup> Consequently, the world is also created since eternity because it is absurd, says Origen, to believe in an inactive God Who all of a sudden decides to create. Out of these spirits, some have drawn closer to God, and others have drawn farther away from God by their free will. This gave birth to the hierarchy of the spirits governing the Universe: angels, animated stars, people, demons.

Man is therefore a spirit distanced from God, cooled and imprisoned in the body. Yet, this body is not just a prison of the spirit, because it is precisely with its help that the spirit can turn back towards God, through asceticism. Getting close to God again is possible due to the Son, the dual nature (man and God), Who was embodied, sacrificed Himself and so paid for the sin of man's first choice. Out of Christ's sacrifice, grace has been born, which, collaborating with man's free will, helps man get lifted to intelligible things and then be saved. Yet, not all people choose to draw close to God by means of a life of holiness.

Here, Origen launches the idea of successive worlds, in which the souls that once chose to draw close to God, are put to choose once again and then again until those who have always chosen the good may be completely separated from those who chose even for a single time the bad. In this way, the good would be separated forever from the bad – consequently the good would return to God and the bad would disappear by destruction. In this way, the original order of creation would be reestablished.

With this interpretation, Origen reaches a sufficiently coherent system of the Christian dogma, which is then submitted to the Ecumenical Synods which will take over from it »the Dogma of the Trinity«,<sup>16</sup> »the Dogma of the Son's double nature« and »the Dogma of man's salvation«. Although many other ideas were condemned, the keeping of these dogmas which have become fundamental for

<sup>12</sup> Of the Father, the Son (the Logos) is born, of the same nature as the Father and then the Holy Spirit.

<sup>13</sup> God is only One, because the Universe He has made is one.

<sup>14</sup> Thus the clear distinction creation-emanation is no longer possible.

<sup>15</sup> Here, one can see that the Son is a mediator between the simple and absolute Unity of the Father and the Multiplicity of the rational beings, Origen managing in this way to solve the difficult philosophical problem of the relation between One and Multiple.

<sup>16</sup> This was first stated in the First Letter of John 5:7. For three are those confessing: the Father, the Word and the Holy Spirit, and these three are One.

Christianism have probably justified sufficiently the use of the allegorical method and prove that his credo was profoundly rooted in the faith in the Lord Jesus and brought forth the right kind of fruit.<sup>17</sup>

#### 4. Theology as an essential factor of religious education

An authentic education is realized by mutual permeability and not by »the ghettoization of religions« (Cucos 1996, 78). The most important moment in the development of the educational process was the reintroduction of religious education in school. The responsible factors realized that the Wise Solomon is right: »Train up the child in the way he should go, and even when he is old he will not depart from it.« (Prov 22:6) In this spirit

»the task of the modern educator is not to cut down jungles but to irrigate deserts. The right defense against false sentiments is to inculcate just sentiments. By starving the sensibility of our pupils we only make them easier prey to the propagandist when he comes. For famished nature will be avenged and a hard heart is no infallible protection against a soft head.« (Lewis 1974, 13–14)

Theology, having as object the Christian religion or the free and conscious relation between man and God cannot be defined only as a synthesis of the teachings about God, of God's relation with man and with the world – these being important as far as the epistemological side is concerned, yet not sufficient to know the divine mysteries, because knowledge in its deep sense means discovery of the one expressing a certain reality, in the religious-dogmatic sense meaning knowledge of God. But God cannot be known according to His Being, because, on the one hand, man does not have this capacity, and, on the other hand, by such a knowledge and definition, we would circumscribe Him, limit Him and therefore He could no longer be God. We know God according to the works springing from and having to do with His Being or according to grace, this is why theology involves receiving the grace that illumines man's mind (*gnosis*); illumination that transforms him (*metanoia*) and makes him active according to the mystic experience that he has reached, which he cannot define or conceptualize, because he »comprises the uncompromised«, the apophatic in which the human logic meets the antinomy.

Taking into account this mysterious experience, the Orthodox Church has always taught that theology is actually first of all a way of living and not a science, and theologian is not he who talks about God, but he who talks with God, to whom the »unseen and the mysteries« of the transcendent are revealed, about which he talks afterwards using the elements of the immanent, yet this does not mean dissecting and exhausting what he actually knows.

Theology is a reality of the relation between man and God, of prayer and of contemplation, this is why Saint Evagrius Ponticus teaches that »he who loves God

<sup>17</sup> If in the world the Sun does not shine, no tree and no grasses sprout, grow and bring fruit; similarly, if, in the faithful act, faith does not shine, no act pleasant to God can be accomplished.

is forever talking with Him as one would talk with one's father,« and concludes »if you are a theologian (one is dealing with the contemplation of God unto true knowledge), pray truly and if you pray in truth you are a theologian« (1947, 81). In this sense, the great writer of the Church, Origen, in the epistle to his disciple Saint Gregory Thaumaturge, advising him on how to understand the mysteries of the Holy Scripture says:

»My distinguished son, be careful when you read the Holy Scriptures, because we who are reading the Scriptures need to be careful, in order not to teach or believe anything reckless about them. With much attention and care when reading the holy writings, but also with a faith with thoughts dear to God, knock on the hidden doors of the Scripture and the porter that Jesus has taught us about will open for you. Yet, to understand the holy things, it is not enough only to knock and search, but prayer is very necessary, as well.« (1857, 89–92)

The central point from which the process of Christian understanding begins is the Person and the Work of Christ, the Embodied Son of God, or the Logos by Whom God completed all the reasons of the creation. Yet, the process of knowledge in Christ is full of life, full of grace, and, for this reason, it cannot be reached within the discursive knowledge relying exclusively on the powers of reason, because it remains in the sphere of the creation, while it is necessary to go beyond the creation, by faith, by the contemplation of the visible things, by which one reaches a direct, simple understanding, in which the mind descended in the heart is illumined by the divine grace. The work of the Holy Spirit, giving life and the light of Christ's knowledge is inherent to the teandric ecclesial community, in which grace descends in a continual Pentecost under »the guise of the tongues of fire«, as a manifestation and presence of the Trinitarian love. The grace-given key of knowledge (Luke 11:52) offered by Christ to those who unite themselves with Him leads to understanding the spirit of life of the Scripture and not to a speculative appreciation of »the letter that kills« (2 Cor 3:6). Knowing and living »the New Testament« – Jesus Christ – puts theology in a direct connection with the revelation, in which the initiative belongs to God, entrusting at the same time to man the free answer of faith and of love. Father Professor Dumitru Stăniloae, following Saint Maximus the Confessor, shows that Christ,

»God's Word or Reason pervades man's entire being by virtue and knowledge, making these fruitful. It is a penetration that occurs in time, not in one moment. The Word of God, persisting in man, in his conscience, pervades man's reason, which consequently begins to conform to God's reasons. From the conscience, it organizes, rationalizes man's physical movements, then illumines his understanding, finally permeating him entirely. The two reasons are intimately connected, yet remain two, the human one following the divine one, just as the word of God unites to Himself, as answer, our word, without annulling it, in a dialogical union.« (Maximus 1983, 144)

Man is accomplished by education. For this reason, »the school's care, as an institution called to give man a complete education, will need to tend to the child's body and soul« (Ghibu 1995, 10). Bearer of the divine image, man tends towards happiness, towards the likeness of God. The aim of education is to lead to the development of reason, of taste, to the adoration of the beautiful, to the development of the moral conscience, to in-depth knowledge of the truth, to likeness with God.

In the 21<sup>st</sup> century, the four pillars of education are: »learning to know, learning to do, learning to be, and learning to live together« (Delors 2000, 24).

But, as Saint John Chrysostom teaches us:

»Educating means cultivating spiritual cleanliness and the children's and the young people's good sense, educating the child to be moral and pious, taking care of his soul, modelling his intelligence, training an athlete for Christ, namely taking care of his salvation. Education is like an art, because if all the arts bring a benefit for this world, the art of education is realized to win the world of eternity.« (John Chrysostom 1862, 456)

The unique and true educator of mankind is Christ. The Saviour Jesus Christ expressed his teaching prophetically and expressively using aphorisms, allegories and illustrations avoiding the philosophical approach of his contemporaries, especially Greeks and Latins. The Saviour Jesus Christ does not impose »definitively formulated doctrines or enigmatic exegeses with ambiguities, but wants to reveal the force of God, which is hidden to the people«. (Bria 1992, 48)

Father Professor Dumitru Stăniloae, in his studies dealing exhaustively with Christ the Saviour's teaching and work, remarks the fact that in Christ's words there are divine powers, presented using a human voice, thus:

»None has uttered since the beginning of the world such wise words by their content, which refer to the life in the Kingdom of Heaven presented by the parables. /... / This is why He assumed a human mouth, to present it [His teaching] to the people with divine power.« (1991, 99)

Jesus Christ, as the Holy Scripture presents Him, is the Great Pedagogue, and this is the name by which the apostles and the multitudes were calling Him, and this is how we ought to call Him, too, because He really is the world's Light and Luminary. (Matt 14:21-23)

## 5. Conclusion

---

True education springs from the divine revelation. In this sense, religious education is a synergic and teandric act, implying *sui generis* communication, as the first element of the communion, of the relation with God and with one's fellows.

Religious education has a supernatural imperative going beyond the possibilities of conceptual expression, aiming to lift each human person to the state of holiness, to perfection. According to the Christian teaching, this is realized through Christ, as He is the Great Pedagogue Who, by the Church and the Holy Mysteries, lives by grace in our being, this is why the Christian education makes permanent what is noble in our soul, Christ the Man-God, anchoring us even since this life in the true existence, making us bearers of God.

The efficiency of the Christian teaching is maximal only when it is lived in the daily life as our Saviour Jesus Christ has shown to us: »For I have given you an example, that just as I have done to you, you also are to do.« (Matt 11:29; John 13:5)

## References

### Sources

**Aristoteles.** 1965. *Metafizica*. Red. Stefan Bezdeci, trans. Dan Bădărău. Bucharest: Editura Academiei Române.

**Clement of Alexandria.** 1982a. *Clement Alexandrinul scrieri*. Vol. 1. Red., trans. D. Fecioru. Parinti si Scriitori Bisericesi IV. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

---. 1982b. *Clement Alexandrinul scrieri*. Vol. 2. Red., trans. D. Fecioru. Parinti si Scriitori Bisericesi V. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Evagrius Ponticus.** 1947. Evagrie Monachul. In: *Filologia*. Vol. 1, 35–96. Red., trans. Dumitru Stăniloae. Sibiu: Institutul de arte grafice »Dacia Traiana«.

**John Chrysostom.** 1862. *Joannis Chrysostomi opera omnia*. Vol. 11. Patrologiae cursus completus: Series Graeca 62. Red. Jean-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique.

**Justin Martyr.** 1980. Dialogul cu iudeul Trifon. In: *Apologeti de limba greaca*, 89–266. Red., trans. T. Bodogae, O. Caciula and D. Fecioru. Parinti si Scriitori Bisericesi 2. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Maximus the Confessor.** 1983. *Sfântul Maxim Marturisorul*. Vol. 1. Red., trans. Dumitru Stăniloae. Parinti si Scriitori Bisericesi 80. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Origen.** 1857. *Origenis opera omnia*. Vol. 1. Patrologiae cursus completus: Series Graeca XI. Red. Jean-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique.

---. 1982. *Scrieri alese*. Vol. 3. Red. T. Bodogae, trans. T. Bodogae and C. Galeriu. Parinti si Scriitori Bisericesi 8. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Plato.** 1986. *Opere*. Vol. 5. Red., trans. Andrei Cornea. Bucharest: Editura Enciclopedică.

**Seneca.** 2007. *Epistole catre Lucilius*. Vol. 1. Red., trans. Ioana Costa. Iași: Polirom.

### Literature

**Bria, Ioan.** 1992. *Iisus Hristos*. Bucharest: Editura Enciclopedică.

**Călugăr, Dumitru.** 1976. *Catehetica*. Bucharest: Institut Biblic și de Misiune.

**Cordoneanu, Ion.** 2014. Akedah – Meanings and Interpretations in the Dialogue between Christianity and Judaism. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 137:198–204.

**Cucoș, Constantin.** 1996. *Educația religioasă: conținut și forme de realizare*. Bucharest: Editura Didactică si Pedagogică.

**Delors, Jacques.** 2000. *Comoara lăuntrică*. Trans. Radu Andriescu and Radu Pavel Gheo. Iași: Polirom.

**Friasa, Francisco Javier Lopez, Emanuele Isidoria, and Clea Hadjistephanou Papaellina.** 2015. Greek Mythology and Education: From Theory to Practice. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, n°. 197:595–599.

**Ghibu, Onisifor.** 1995. *Despre educație*. Oradea: Editura Casei Corpului Didactic.

**Lewis, Clive S.** 1974. *The Abolition of Man*. San Francisco: Harper.

**Stăniloae, Dumitru.** 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*. Sibiu: Editura Centrului mitropolitan Sibiu.

**Tarnas, Richard.** 1993 [1991]. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. New York: Harmony Books.

## Ocena

**Amanda Hontz Drury. *Saying Is Believing: The Necessity of Testimony in Adolescent Spiritual Development*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2015. 173 str., ISBN: 978-0-8308-4065-6.**

Kateheza in celotna pastorala mladih išče danes v vseh krščanskih skupnostih nove poti oznanjevanja. Pričujoča knjiga izhaja iz metodistične tradicije, čeprav upošteva tudi katoliško teologijo in pastoralo. Sodeč po navedbah v knjigi, tudi mladi (metodisti) v Združenih državah Amerike izgubljajo stik s pristno krščansko duhovnostjo. Avtorica, ki je v sklopu doktorskega študija raziskovala področje hermenevtike pričevanja, se sprašuje, ali ni za oddaljenost mladih od krščanskih občestev kriva duhovna odrevenelost, ki bi jo bilo mogoče prebuditi z večjo rabo pričevanj mladih v lastnih verskih skupnostih. Knjiga tako v petih poglavjih sistematično obdela razumevanje pričevanja, vlogo, ki ga pričevanje igra v družbi, to vključi v širše teološko razumevanje in končno pokaže na pastoralne posledice pričevanja. Pri tem avtorica išče odgovor na naslovno vprašanje: ali s pričevanjem lahko resnično pomagamo najstnikom pri duhovni rasti in pri vključevanju v krščansko občestvo. Zaključek razprave je pozitiven. Ta izhaja tako iz filozofsko-teoloških argumentacij kakor tudi podatkov iz raziskav na terenu.

Prvo poglavje se začneja z odlomki iz Markovega evangelija, ko Jezus ozdravi obsedenega in mu nato ta želi slediti. Toda Jezus ga pošlje domov, da pričuje o tem, kar se mu je zgodilo. Od tod sledi temeljna nit, ki jo avtorica razvija na-

prej: pričevanje je temelj krščanskega oznanjevanja in življenja po veri. Iz poznane prakse pričevanja v svoji skupnosti ugotavlja, da pričevalci niso le pripovedovali svoje zgodbe, ampak so tudi graditelji svojega življenja. (15) Prav to je treba omogočiti najstnikom, saj se ti prvič srečajo s svojo zgodovinskostjo, časovno perspektivo svojega življenja, ki terja »načrt« in določeno »gradnjo«. Celotno knjigo avtorica povezuje s konkretnim projektom mladostniškega pričevanja, ki ga je v New Havenu razvil pastor Lillian Daniel.

Na začetku se avtorica sooči z več težavami pričevanja: gre za javno nastopanje, kar je za mnoge stresno; najstniki nimajo besednega zaklada za govorjenje o duhovnosti oziroma veri; poleg tega so mnoge krščanske skupnosti do pričevanj skeptične. Po njenem mnenju je treba pričevanje ločiti od izjav očitidcev (npr. na sodišču); vedeti je treba, ali gre za formalno ali neformalno, spontano ali pripravljeno (naročeno) pričevanje. Naj bo takšno ali drugačno, pričevanje vedno vključuje določeno interpretacijo, kar je lahko teološko vprašljivo. Pričevanje ima svojo narativno moč tako v odnosu do pričevalca, ki gradi sebe, kakor tudi do skupnosti, ki to sprejema, zavrača ali popravlja. (25)

Drugo poglavje raziskuje Austinovo teorijo govornih dejanj in jo poveže s pričevanjem. Preprosta ugotovitev, da težko opravičimo svoje verovanje, če ga ne znamo izraziti, je izhodišče za to, da avtorica pokaže, kako zelo je za rast v veri potrebna verbalizacija. Še posebej najstniki v svetu, ki je izropan religiozne govornice, namesto teoloških izrazov –



kakor so greh, svetost, opravičenje, evharistija, Cerkev – vedno bolj uporabljajo naslednje besede: prijaznost, sreča, blaženost, nebeškost. (35) Ne gre le za izgubo izrazov, ampak za izgubo vsebine verovanja. Mlade je smiselno učiti tega, da sami začnejo aktivno uporabljati teološke izraze in jih povezovati s svojim življenjem, za to pa je potrebno prav pričevanje. Sama sposobnost artikulirati lasten odnos do Boga seveda še ne spremeni vere, jo pa pomaga razumeti in vodi k iskanju odgovorov, ki jih terja tako zadržanje. (44) Kako pomembno je glasno izreči – in to pred drugimi – določene besede, avtorica ponazarja s svojo izkušnjo, ko je bodočemu možu prvič rekla, da ga ljubi: po tem dogodku se ni mogla več obnašati, kakor da tega ni izjavila. Pričevanje nastopa v podobni vlogi: interpretira, konstruira in zavezuje pred občestvom. Najstniki, ki poslušajo pričevanja svojih vrstnikov, se ne učijo le govoriti o veri, ampak utrjujejo skupnost. Iz raziskav, ki jih je izvedla avtorica, sklepamo, da je tudi njihova vera močnejša od vere tistih, ki niso vključeni v poslušanje pričevanj. (51) Zgodbe, ki si jih pripovedujemo, oblikujejo našo podobo in podobo skupnosti. Če vanje vključimo religiozna pričevanja, postane vera del življenjske zgodbe mladih.

Prav oblikovanja osebne identitete prek pričevanja se avtorica loteva v tretjem poglavju. Čeprav pričevanje črpa iz preteklosti, je usmerjeno v prihodnost. S primeri konkretnih posameznikov, ki so izgubili spomin, pokaže, kako je pomembno pripovedovanje – ne le za obujanje spomina, ampak predvsem za oblikovanje samopodobe. Pri tem gre za pripoved, ki v določenem času in prostoru vključuje in oblikuje konkretno identiteto akterja. Avtorica poudarja,

da gre vedno za identiteto sredi ljudi. Pri pričevanju je tako nujna skupnost, ki ji je to namenjeno in se na to odziva. Če ne zmoremo artikulirati verskega življenja, smo podobni tem, ki so doživeli amnezijo – smo izgubljeni in nam posamezni drobci »znanja« o veri kaj dosti ne pridejo prav. (63) Še posebej najstniki, ki zmorejo prvič vključiti svojo življenjsko pripoved v čas in kontekst smisla, potrebujejo skupnost, saj jim ta omogoča, da bodo zgodbo življenja zaživeli v konkretnem okolju. Prav tako jim bo skupnost pomagala ohranjati samopodobo in jo krepiti. (69) S podobo apostola Pavla, ki je lahko prevzel svojo novo identiteto le tako, da se je vključil v krščansko skupnost v Damasku, avtorica pokaže, kako je bila takšna vloga Cerkve vedno navzoča in potrebna. Pri tem gre za nekakšno pričevanje, kar je nov dogodek za pričujočega, vnesse dinamiko v skupnost in omogoči novo pričevanje, ki je odraz te dinamike rasti v veri prek vzajemnega podajanja in sprejemanja pričevanja. Avtorica se spopade tudi z vprašanjem resničnosti pričevanja. Pokaže na nevarnosti, ki jih lahko povzroči lažno pričevanje. Pri tem loči različne stopnje laži. Gre za pričevanje o veri, kjer lahko prezremo določene zmote pri verskih postavkah, verska skupnost pa mora skrbeti, da temeljne resnice, ki izhajajo iz razodetja, ostanejo nedotaknjene, saj je to temelja »zgodba« skupnosti, brez katere ne more obstajati. Mora pa biti, kakor opozarja v Apostolskih delih Gamaliel, tudi skupnost previdna, da prehitro ne obsodi pričevanja. (86)

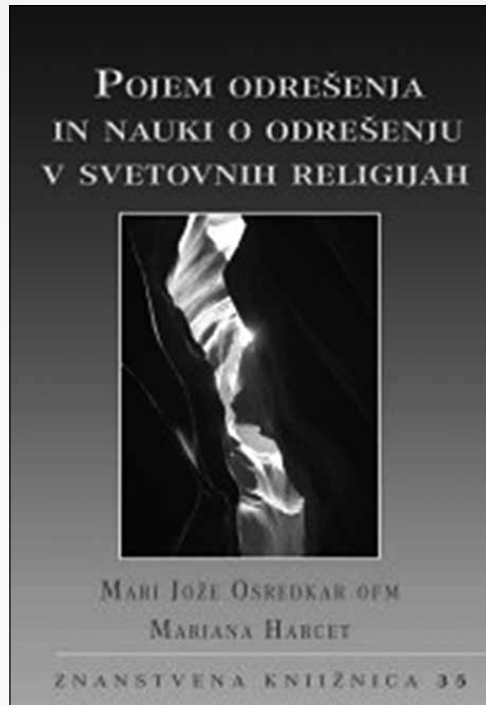
V četrtem poglavju se srečamo s teologijo pričevanja. Avtorica izhaja iz dejstva, da Jezus ni ničesar napisal, ampak

je poslal svoje priče po svetu, da pričujejo o njem. Teološko gledano naj bi mi pričevali iz hvaležnosti Bogu, ker smo prejeli milost za pričevanje in ker lahko le tako potrdimo vero, ki nam je bila dana. V tej zvezi se avtorica zateče k dvema mislecema, ki sta si na prvi pogled nasprotna. Najprej predstavi pridigarko s konca devetnajstega stoletja Phobe Palmer, ki je vztrajala, da mora vsak kristjan pričevati, pa naj mu bo to pri srcu ali ne, saj le tako izpolnjuje božje naročilo. Na drugi strani predstavi teologijo Karla Bartha, ki trdi, da moramo biti skrajno previdni, ko se lotevamo govora o Bogu. Pri teološkem razumevanju pričevanja potrebujemo oboje: pogum in jasnost Palmerjeve ter previdnost in odprtost za skrivnostno Bartha. (97) Če ne izrazimo svojega verovanja pred drugimi, nikoli ne bomo vedeli, ali gremo v pravo smer ali ne. Prav tako nam bo občestvo težko posredovalo razodetje, saj ostajamo zaprti v svoj lastnen prav. Teološko gledano ima pričevanje pomen v vseh treh časovnih dimenzijah – iz preteklosti črpamo, v sedanjosti živimo in se oblikujemo, za prihodnost posredujemo. V odnosu do Boga iz preteklosti sprejemamo razodetje, ga vključujemo v lastno življenje tukaj in zdaj ter pričujemo za prihodnost božje navzočnosti v naslednjih generacijah. (102) Pričevanje Boga iz nekakšne oddaljenosti pripelje v konkretno življenje sedanjega trenutka, na poseben način nadaljuje razodetje in učlovečenje, kar odrešenje človeštva v moči Svetega Duha umešča v posamezen prostor in čas.

Zaključno peto poglavje predstavi pričevanje v luči praktične teologije. Začenja se s prepričanjem, da je pričevanje v liturgičnem okviru srečevanja krščanskih občestev še vedno zaželeno.

Možnost osebnega pričevanja posameznikom ne daje le možnosti izražanja lastnega pogleda, ampak daje tudi zavest polne vključenosti in sprejetosti ne glede na raso ali družbeni status. (126) Kljub možnim zlorabam je mlade vredno vzgajati za pričevanje. Pri tem avtorica navede tri korake: vzgojo za gledanje božjega v lastnem življenju, za poslušanje drugega in končno za izražanje lastne izkušnje. Za vsak korak navede možnosti, ki jih ponazori s konkretnim delom pastora Lilliana Daniela iz New Havena. Sooči se s težavo introvertiranih in ekstrovertiranih ljudi ter ponudi razne metode, ki obojim omogočajo pričevanje in poslušanje. Hkrati razvije postopek, kako naj voditelj mlade usmerja in jih vodi, da bodo pričevali drug drugemu v korist in ne v škodo. Konkretni primeri pričevanj mladih, ki so se rešili raznih odvisnosti, samopškodovanj in podobnega, mora spremljati tudi pot vere in rasti. Iz Avguštinovih *Izpovedi* avtorica izlušči možnost, da tudi govorjenje o grešni preteklosti lahko postane pričevanje vere. (150) Svojo knjigo zaključijo z mislijo, da tem, ki bi radi pričevanje vključili v pastoralo mladih, ni treba začeti »iz nič«, saj je praktičnih primerov iz življenja krščanskih skupnosti dovolj; in da lahko kljub nevarnostim iz psiholoških, narativnih in teoloških argumentov sklepamo o koristnosti rabe pričevanj za duhovno rast najstnikov.

Janez Vodičar



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Poročili

## Usposabljanje na temo »How to participate as theologians in the public debate?«

*Berlin, 7. –11. julij 2017*

V Berlinu je od 7. do 11. julija 2017 potekalo usposabljanje moralnih teologov z naslovom »How to participate as theologians in the public debate?« (Kako sodelovati kot teologi v javni razpravi?). Seminar je organiziralo združenje Katoliška teološka etika v vesoljni Cerkvi (CTEWC) pod skrbnim vodstvom prof. Jamesa Keenana iz Bostona v ZDA in je bilo namenjeno predvsem mlajšim moralnim teologom iz vse Evrope. Okrog 30 udeležencev iz 16 držav je imelo priložnost za teoretično poglobljanje v pomen medijev za posredovanje krščanske etike in za praktične vaje, kako pripraviti članek oziroma javni nastop.

Kot izkušeni moralni teologi in medijski strokovnjaki so seminar vodili prof. Lisa Sowle Cahill, prof. Peter Jonkers, prof. Peter Kirschlögger, Bernd Hagenkord, Leopold Stübner, Joshua McElwee in Kolet Janssen. Predstavili so nekaj temeljnih usmeritev za delovanja teologov v javnih razpravah, predvsem pa so posredovali številne izkušnje in uporabne nasvete. Predavatelji so se strinjali, da mora biti katoliška teologija bolj navzoča v javnih razpravah in da je treba izkoristiti vsako priložnost za predstavitev krščanskega pogleda na aktualna družbena vprašanja. Opozorili so, da Cerkev prevečkrat zgolj reagira na različne – največkrat negativne – novice, premalo je proaktivna v svojem sporočanju. Pomembno je, spremeniti strategijo iz obrambne drže v držo nekoga, ki ponuja sodobnemu človeku nekaj pomembnega za življenje. Poudarili so, da je tudi sekularna javnost odprta za religiozne poglede, če so predstavljeni razumljivo in prepričljivo. Mediji danes iščejo predvsem zgodbe, zato je dobro, da tudi krščanski pogled predstavljamo prek konkretnih in nazornih izkušenj. Pri tem se je treba zavedati različnih predsodkov, ki vladajo proti Cerkvi in teologiji, in jih poskušati razbliniti čimbolj verodostojno. Naloga teologije je, da odkrije slepe pege v družbi in je glas obrobnih in nemočnih. Krščanstvo vse bolj nastopa kot alternativa prevladujoči miselnosti, saj v domala vseh evropskih državah izkušamo, da ni več konsenza glede temeljnih krščanskih vrednot. Pri predstavljanju krščanskih argumentov je treba posebno pozornost posvetiti jeziku, saj večina naših sodobnikov ne razume cerkvenega in teološkega izrazoslovja. Zelo pomemben je »prevod« vsebine iz strokovnega teološkega jezika v razumljivo vsakdanjo govorico.

Vsebinsko smo udeleženci razpravljali o treh v tem trenutku žgočih družbenih temah v Evropi: o bioetičnih vprašanjih, o migracijah in o vzponu populizma v Evropi. O vsakem vprašanju so najprej razpravljali štirje referenti iz različnih držav, nato pa je sledila plenarna razprava, na kateri je vsakdo predstavil še nekaj poudarkov iz svoje države. Ugotovili smo, da resda obstajajo na nekaterih področjih zelo velike razlike znotraj evropskih držav (npr. pravna ureditev splava in evtana-

zije), da pa se hkrati vsi soočamo s številnimi skupnimi izzivi, kakor so proces sekularizacije, upadanje tradicionalne religioznosti, razširjenost družbenih omrežij, globalna povezanost ... Ti izzivi so za Cerkev in za teologijo nova priložnost, da nagovori današnjega človeka na nov način in mu predstavi bogastvo evangeljskega sporočila. Večkrat je bila izpostavljena pozitivna vloga papeža Frančiška, ki s svojim naukom, še bolj pa s svojimi konkretnimi dejanji spodbuja teologe, da se dejavno vključijo v prizadevanje za skupno dobro tako na lokalni kakor tudi na globalni ravni.

Roman Globokar

## Zborovanje »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960«

*Ulm, 31. julija – 3. avgusta 2017*

V dneh od 31. julija do 3. avgusta 2017 je bilo pod naslovom »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960« (»Christen unter totalitärer Herrschaft in Südosteuropa von 1945 bis ca. 1960«) redno letno zborovanje (to je bilo že 54. po vrsti) Inštituta za cerkveno in kulturno zgodovino Nemcev v vzhodni in južni Evropi (IKKDOS). Inštitut ima drugače sedež v Tübingenu, zborovanje pa je bilo v prostorih osrednjega muzeja podonavskih Švabov v Ulmu (Donauschwäbisches Zentralmuseum). Zborovanje je podprlo nemško zvezno ministrstvo za kulturo in medije. Začetki inštituta segajo v neposredna povojna leta, ko so v okviru nemške škofovske konference na široko postavili skrb za organiziranje pomoči pregnanim Nemcem iz raznih dežel vzhodne in jugovzhodne Evrope in hkrati poskrbeli za zbiranje dokumentacije o njihovi zgodovini, preganjanju in vključevanju v novo družbo. Ohranjanje spomina na obdobja pred drugo svetovno vojno in na nasilje, ki jih je zadelo po vojni, so začeli načrtno vgrajevati v evropsko spominsko kulturo in obravnavati kot pogoj za mirovna prizadevanja v Evropi. S takšnim stališčem so želeli poudariti še, da je verska in cerkvena zgodovina ljudi, ki so v povojnih letih prišli v obe nemški državi, del skupne nemške zgodovine in ima zatorej vso pravico do poglobljene obravnave.

Vsakoletni študijski dnevi so postali sestavni del teh prizadevanj, z različnimi poudarki, ki so jih imeli, pa so poglobljeno obravnavali posamezne vidike preteklosti nemških skupnosti v raznih delih srednje, vzhodne in jugovzhodne Evrope. K sodelovanju so povabljeni tako raziskovalci časa po vojni in nemške cerkvene zgodovine iz celotne Nemčije kakor tudi raziskovalci iz dežel, ki so vključene v obravnavo. Leta 2016 je pozornost veljala katoliškim skupnostim pod totalitarno oblastjo (nacistično in komunistično) na Poljskem in na nekdanjem Češkoslovaškem. Že v prejšnjih letih pa se je pokazala nujnost, da bo v prihodnje primerno obravnavati vse verske skupnosti. Zato so bile v središču pozornosti letošnjega zborovanja preostale dežele – od posameznih delov nekdanje Jugoslavije do Madžarske, Romunije in Bolgarije in tudi različne krščanske skupnosti. Kot uvod v zborovanje je bil predstavljen interdisciplinarni pogled na odnose med komunistično ideologijo in religioznimi sestavinami, ki jih je ta ideologija prevzela s povsem verskega polja. Predavatelj K. Buchenau iz Regensburga je opozoril na vrsto verskih simbolov in izrazov, ki so postali sestavni del ravnanja komunističnih oblasti, a so svoje korenine imeli v verskem kontekstu (obredi ob rojstvu, poroki, pogrebu, revolucionarne devocionalije, kult osebnosti, povzdigovanje oporečnikov v Cerkvi – npr. imenovanje ulic po upornikih, kakor sta bila Giordano Bruno, Jan Hus...). Po predavateljevem prepričanju sta imela komunistična ideologija in verski

pogled na svet več skupnega, kakor bi bilo videti na prvi pogled, kljub deklariranemu ateizmu oziroma antiteizmu komunistične ideologije.

Državam, ki so nastale na tleh nekdanje Jugoslavije, so bila namenjena štiri predavanja. A. Jakir iz Splita je svoj prispevek namenil obravnavanju Hrvaške in ga naslovil »Razkristjanjevanje kot program? Verska politika na Hrvaškem med letom 1945 in 1960 kot primer odnosa jugoslovanskih komunistov do Katoliške cerkve«. Pokazal je, da so bili ukrepi proti Cerkvi usklajeni na najvišji ravni in neredko pod vplivom centrale komunističnega gibanja v Moskvi. Podpisani je predstavil položaj katoliške skupnosti v Sloveniji od maja 1945 dalje do začetka šestdesetih let. To je bil oris ukrepov do vernih v času do sprejetja prvega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti in nato do beograjskega protokola. V razpravi je udeležence posebej zanimalo ravnanje novih oblasti s sakralnimi objekti na ozemlju, kjer so pred vojno živeli pripadniki nemške skupnosti. V. Župančič, doktorand iz Tübingena, je v predavanju spregovoril o usodi nemških evangeličanov iz Jugoslavije po letu 1945. Velik del jih je ob koncu vojne deželo zapustil, voditelji pa so bili obtoženi članstva v kriminalni združbi z imenom Kulturbund in obsojeni (njihov voditelj P. Popp je bil obsojen na smrt, delo voditelja Cerkve je nadaljeval njegov sin E. Popp). Orisal je tudi različne oblike pomoči, ki so jih nemška luteranska občestva organizirala za pregnane rojake iz Jugoslavije. V programu je bilo napovedano predavanje R. Radičeve iz Beograda, ki naj bi predstavila položaj srbske pravoslavne Cerkve pod komunistično oblastjo v letih 1945–1958, vendar je avtorica nastop odpovedala zadnji trenutek.

Drugi sklop predavanj in razprav je imel v središču pozornosti Madžarsko. Raziskovalka madžarske povojne zgodovine, E. Cúthné Gyóni, je najprej orisala temeljne značilnosti uradne madžarske politike do katoliške Cerkve od konca vojne do sodnih procesov leta 1961, ki se jih je oprijelo ime »postopki proti črnim krokarjem« (to je, proti redovnicam različnih skupnosti). Več pozornosti je namenila postopkom proti kardinalu J. Mindszentyju in ravnanju Cerkve v letu revolucije 1956. E. Petrás je ob obravnavi Jehovinih prič pokazala, kakšen odnos so totalitarni oblastniki imeli do manjših verskih skupnosti; po njenih ugotovitvah je ta skupnost bila neke vrste grešni kozel za vse verske skupnosti in deležna najbolj represivnih ukrepov. Sodelavec madžarskega inštituta za novejšo zgodovino, G. Bankuti, je imel predavanje o položaju jezuitske redovne skupnosti na Madžarskem in v Romuniji po drugi svetovni vojni. Zaradi svojega vpliva med intelektualci in zaradi povezanosti z zahodnim svetom so bili jezuiti deležni posebne »pozornosti« oblastnikov, ki so želeli biti največji intelektualci in dušebrižniki za vse državljane. Obravnavali so jih kot konkurenčno vohunsko službo. V Romuniji so bili po letu 1945 vsi internirani, ob padcu komunizma je bilo živih še sedem.

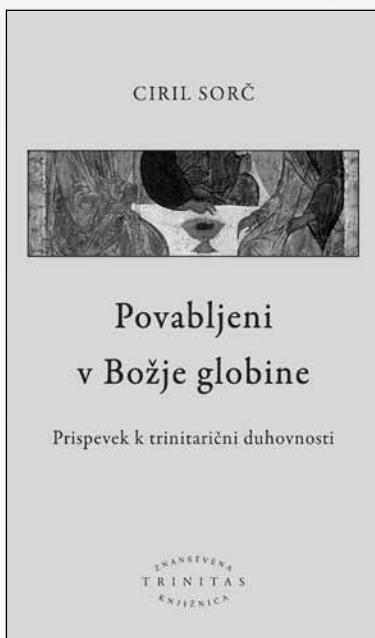
Cerkvenim razmeram v Romuniji sta veljali dve predavanji. L. Leustean, ki je drugače predavatelj na ekonomski fakulteti v Birminghamu, je predstavil položaj romunske pravoslavne Cerkev med hladno vojno. Leta 1948 so novi oblastniki na silo združili romunsko pravoslavno in grškokatoliško Cerkev v državi in v nadaljevanju pridobili za sodelovanje vodstvo romunske pravoslavne Cerkev, ki je bilo pod močnim vplivom moskovskega patriarha. Sodelavec zgodovinskega inštituta

Romunske akademije znanosti, C. Vasile, je raziskal in orisal romunsko grškokatoliško Cerkev in njen položaj v času diktature. To je bila skrivna Cerkev, ki je le s težavo ostala pri življenju (uradno je bila ukinjena leta 1948, ko naj bi se njeni člani »vrnili« v svojo prvotno, to je pravoslavno Cerkev). Več članov romunske grškokatoliške Cerkve je bilo že uradno prišteti med mučence. S. Comati, raziskovalka iz Rüsselsheima in dobra poznavalka Bolgarije, je spregovorila o verski sestavi bolgarskega prebivalstva in z več pozornosti obravnavala bolgarsko pravoslavno Cerkev in položaj njenih članov v časih, ko je država ukazala ateizem do političnih sprememb v državi. Čeprav je nekaj več možnosti za delovanje imela bolgarska pravoslavna Cerkev, ki so ji v začetku priznavali pomemben prispevek za nastanek narodne skupnosti, so oblasti po letu 1947, ko je začel delovati Inštitut za promocijo znanstvenega ateizma, sprejele vrsto represivnih ukrepov.

Dva predavatelja sta pozornost namenila temam, ki so drugače Nemcem zelo drage, vendar niso bile vključene v okvirni program letošnjega zborovanja. S. Teppert je orisal delo skupine raziskovalcev, ki je pripravljala popis žrtev komunističnega nasilja iz vrst podonavskih Švabov in posebej usodo jezuitskega duhovnika Wendelina Gruberja, doma iz Vojvodine, ki ga je jugoslovanska povojna oblast preganjala zaradi njegovega organiziranja pomoči pregnanim rojakom. Bil je večkrat zaprt v najbolj razvpitih komunističnih zaporih. V obsežni publikaciji, ki je nastala kot sad raziskovalnega dela in zbiranja spominov (*Donauschwäbisches Martyrologium. Die Opfer von Gewalt und Verfolgung bei den Donauschwaben in Jugoslawien, Rumänien und Ungarn im 20. Jahrhundert*), sta s slovenskega ozemlja vključena Josef Eppich in Adalbert von Neipperg. Največji del knjige pa velja usodi skupnosti in posameznikom iz vrst Švabov, ki so bili vključeni med pregnance ali begunce. Zadnji predavatelj, O. Pustejovsky, strokovnjak za češkoslovaško zgodovino, je v besedi in sliki predstavil katoliške skupnosti v Sovjetski zvezi in njihov boj za preživetje.

Čeprav so raziskave pokazale, da so se v posameznih obravnavanih deželah uporabljale »izvirne« oblike represivnih ukrepov proti verskim skupnostim, je bilo v temeljih zaznati kontinuiteto. Govoriti je bilo mogoče o nadaljevanju ruske carske politike do nepravoslavnih Cerkva, ki se je pokazala kot poudarjeno zatiralska v odnosu do katoliških skupnosti grškega obreda. Le v kaki od držav, ki so se oblikovale po padcu komunizma, so v obravnavanju verskih skupnosti prekinili s preteklostjo in se distancirali od krivic, storjenih v času totalitarnih razmer, v mnogih se je ohranil velik del sistemskih ukrepov iz poprejšnjih desetletij (med drugim tudi razvpiti uradi za verske zadeve). Katoliškim skupnostim so pri tem lahko v pomoč mednarodna organiziranost in predstavništva Svetega sedeža. Eno od vprašanj, ki so si jih zastavili zborovalci iz nemškega kulturnega prostora, je bilo, v kolikšni meri so informacije o Nemcih zunaj Nemčije del študija na raziskovalnih ustanovah, na visokih šolah in v splošni zgodovini.





*Ciril Sorč*

## **Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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

e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

## Navodila sodelavcem

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

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

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

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

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

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

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

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

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

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščenja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvirnimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščenja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardtsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske pastorage v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant**, **Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic v novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec**, **Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Lucija Rožman in Simon Malmenvall
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Robert Petkovšek
<b>Izvirne prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS – European Reference Index for the Humanities dLib – Digitalna knjižnica Slovenije MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	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
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

## 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 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). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



## 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.



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO  
TRANSCENDENCA IN SAMO-TRANSCENDENCA

---

- James Mensch** *Transcendence and Intertwining*
- Joeri Schrijvers** *Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love*
- Branko Klun** *Transcendencā, samo-transcendencā in časovnost*
- Michael Staudigl** *Transcendence, Self-Transcendence...*
- Ruud Welten** *Radical Transcendence: Lacan on the Sinai*
- Jason W. Alvis** *Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers ...*
- Luka Trebežnik** *Derridajevska misel med zunaj in znotraj*
- Janez Vodičar** *Živa metafora kot možna pot do transcendence*
- Lenart Škof** *Breath as a Way of Self-Affection*
- Nadja Furlan Štante** *Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics*
- Ludger Hagedorn** *Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion...*
- Robert Petkovšek** *Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu*

DRUGE RAZPRAVE

---

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 77

2017 • 3/4





# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3/4**

**Letnik 77  
Leto 2017**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2017**



## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TEMA / THEME

## TRANSCENDENCA IN SAMO-TRANSCENDENCA

## TRANSCENDENCE AND SELF-TRANSCENDENCE

- 473** **Uvod / Introduction (Branko Klun in Luka Trebežnik)**
- 477** **James Mensch, Transcendence and Intertwining**  
*Transcendenca in prepletenost*
- 489** **Joeri Schrijvers, Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love**  
*Ludwig Binswanger: transcendenca ljubezni*
- 503** **Branko Klun, Transcendenca, samo-transcendenca in časovnost: fenomenološki razmisleki**  
*Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions*
- 517** **Michael Staudigl, Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion**  
*Transcendenca, samo-transcendenca, skupaj ustvarjati transcendenca: novi paradigmi za fenomenologijo religije naproti*
- 533** **Ruud Welten, Radical Transcendence: Lacan on the Sinai**  
*Radikalna transcendenca: Lacan na Sinaju*
- 545** **Jason W. Alvis, Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers on the Dangers of Overcoming**  
*Slaba transcendenca: Wahl, Anders in Jaspers o nevarnostih preseganja*
- 555** **Luka Trebežnik, Derridajevska misel med zunaj in znotraj**  
*A Derridean Thought Between Outside and Inside*
- 565** **Janez Vodičar, Živa metafora kot možna pot do transcendence**  
*A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence*
- 577** **Lenart Škof, Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence**  
*Dih kot način samoafekcije: nove topologije transcendence in samo-transcendence*
- 589** **Nadja Furlan Štante, Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics**  
*Transcendenca v krščanski (eko)feministični hermenevtiki*
- 601** **Ludger Hagedorn, Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications**  
*Prikazni sekularizma – pripombe o (izgubljeni) religiji in njenih posledicah*
- 615** **Robert Petkovšek, Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu**  
*The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann*

**RAZPRAVE / ARTICLES**

- 637 Alan Vincellete, On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko**  
*O upravičenosti neresnice ali v obrambo Grotiusovega označevalca: odgovor Tollefsenu in Skalku*
- 655 Irena Avsenik Nabergoj, Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu**  
*Mary's Compassion and Mourning in Medieval Meditations and the Dramatizations of the Gospel Narrative of the Passion*
- 671 Simon Malmenvall, V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiske oktobrske revolucije**  
*The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution*
- 687 Matjaž Klemenčič, Jožef Frančiček Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti**  
*Joseph Francis Buh – Missionary and Parish Priest among the Slovene Immigrants in Minnesota*
- 705 Tomaž Kladnik, »Bodi tudi v vojski kristjan«: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu**  
*»Be a Christian also in the Military«: Pastoral Care in the Slovenian Home Guard*
- 717 Katalin Munda Hirnök in Mojca Medvešek, Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes**  
*The Role of the Catholic Church in Preservation of the Slovene Language in the Porabje/Raba Region in the Past and Today*
- 729 Brigita Perše, Upad duhovnih poklicev in potreba po prestrukturiranju Cerkve v Sloveniji**  
*Decline of Priestly Vocations and the Necessity of Re-Structuring of the Church in Slovenia*
- 741 Matjaž Geršič in Drago Kladnik, Vrednotenje upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji**  
*Assessment of the Administrative-Territorial Division of the Catholic Church in Slovenia*
- 759 Lidija Bašič Jančar, Vztrajanje v ljubezni z vidika svetopisemskih zgodb**  
*Persisting in Love from the Viewpoint of Biblical Stories*

**OCENA / REVIEW**

- 775 Metod Benedik, Krščanstvo na Slovenskem v luči virov (Bogdan Kolar)**

**POROČILO / REPORT**

- 777 Leopoldina: posvet o človekovih pravicah, Helsinki, 28.–29. september 2017 (Jože Krašovec)**

**IN MEMORIAM**

**779** Prijatelju Marijanu Smoliku (1928–2017) (**Rafko Valenčič**)

**NOVE DOKTORICE IN NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**

**783** **Mateja Centa**, Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov (**Vojko Strahovnik**)

**786** **Janez Cerar**, Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme (**Barbara Simonič**)

**788** **Alja Stvarnik**, Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (**Tanja Repič Slavič**)

**791** **Milena Lipovšek**, Stili navezanosti in odnosi v orkestru (**Christian Gostečnik**)

**793** **Aleksandra Rožman**, Trpinčenje otrok v družini (**Christian Gostečnik**)

**794** **Iva Nežič Glavica**, Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju (**Stanko Gerjolj**)

**796** **Matej Hedl**, Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih (**Janez Juhant**)

**799** **Blaž Žabkar**, Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija (**Barbara Simonič**)

**801** **CELOLETNO KAZALO (2017) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2017)**

**807** **SEZNAM RECENZENTOV (2017) / LIST OF CRITICS (2017)**

**809** **NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS**



## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Jason W. ALVIS

dr., raziskovalec PhD, Assist. Head of Research  
 Inštitut za filozofijo Institute for Philosophy  
 Universitätsstraße 7, A – 1010 Dunaj  
*jason.wesley.alvis@univie.ac.at*

### Irena AVSENIK NABERGOJ

dr., izr. prof., literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences  
 Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana,  
 ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si*

### Lidija BAŠIČ JANČAR

doktorska kandidatka, univ. dipl. soc. delavka Doctoral Student, Social Work B.A.  
 Študijsko-raziskovalni center za družino The Family Study and Research Centre  
 Studenc pri Krtini 14, SI – 1233 Dob pri Domžalah  
*info.domzale@srcdljubljana.com*

### Nadja FURLAN ŠTANTE

dr., izr. prof., religiologija PhD, Assoc. Prof., Religious Studies  
 Inštitut za filozofske študije, Univerza na Primorskem Institute for Philosophical Studies, University of Primorska  
 Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper  
*nadja.furlan@zrs.upr.si*

### Stanko GERJOLJ

dr., prof., didaktika in pedagogika religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si*

### Matjaž GERŠIČ

dr., regionalna geografija PhD, Regional Geography  
 Geografski inštitut Antona Melika, Anton Melik Geographical Institute,  
 ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU  
 Gosposka ulica 13, SI – 1000 Ljubljana  
*matjaz.gersic@zrc-sazu.si*

### Christian GOSTEČNIK

dr., prof., psihologija religije PhD, Prof., Psychology of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*christian.gostecnik@guest.arnes.si*

### Ludger HAGEDORN

dr., filozofija PhD, Philosophy  
 Inštitut za humanistične vede Institute for Human Sciences (IWM)  
 Spittelauer Lände 3, A – 1090 Dunaj  
*hagedorn@iwm.at*

### Janez JUHANT

dr., akad. prof. emer., filozofija PhD, Acad., Prof. emer., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*janez.juhant@teof.uni-lj.si*

### Drago KLADNIK

dr., znan. svet., regionalna geografija PhD, Research Counsellor, Regional Geography  
 Geografski inštitut Antona Melika, Anton Melik Geographical Institute,  
 ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU  
 Gosposka ulica 13, SI – 1000 Ljubljana  
*drago.kladnik@zrc-sazu.si*

### Tomaz KLADNIK

dr., izr. prof., vojaška zgodovina PhD, Assoc. Prof., Military History  
 Slovenska vojska Slovenian Armed Forces  
 Engelsova cesta 15, SI – 2000 Maribor  
*tomaz.kladnik@mors.si*



**Matjaž KLEMENČIČ**

dr., prof., novejša in nova zgodovina PhD, Prof., Newer History and Contemporary History  
 Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru Faculty of Arts, University of Maribor  
 Koroška cesta 160, SI – 2000 Maribor  
*matjaz.klemencic@um.si*

**Branko KLUN**

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

**Bogdan KOLAR**

dr., prof., zgodovina Cerkev PhD, Prof., Church History  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bogdan.kolar@guest-arnes.si*

**Jože KRAŠOVEC**

dr., akad. prof., biblični študij Stare zaveze PhD, Acad., Prof., Biblical Studies – Old Testament  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*joze.krasovec@guest-arnes.si*

**Simon MALMENVALL**

univ. dipl. rus.; mag. zgod., mladi raziskovalec Russian Studies B.A.; History M.A., Junior Research Fellow  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*malmenvall@gmail.com*

**Mojca MEDVEŠEK**

dr., viš. znan. sod., sociologija PhD, Higher Scientific Fellow, Sociology  
 Inštitut za narodnostna vprašanja Institute for Ethnic Studies  
 Erjavčeva 26, SI – 1000 Ljubljana  
*mojca.medvesek@inv.si*

**James MENSCH**

dr., prof., filozofija Prof., PhD, Philosophy  
 Karlova univerza v Pragi Charles University, Prague  
 U Kříže 661/8, CZ – 158 00 Praha 5-Jinonice  
*james.mensch@gmail.com*

**Katalin MUNDA HIRNÓK**

dr., znan. svet., etnologija PhD, Research Counsellor, Ethnology  
 Inštitut za narodnostna vprašanja Institute for Ethnic Studies  
 Erjavčeva 26, SI – 1000 Ljubljana  
*katalin.hirnok@inv.si*

**Brigita PERŠE**

univ. dipl. ekon.; dr., teologija PhD, Theology; Economy B.A.  
 Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office  
 Ciril – Metodov trg 4, SI – 1000 Ljubljana  
*brigita.perse@gmail.com*

**Robert PETKOVŠEK**

dr., prof., filozofija PhD, Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*robert.petkovsek@guest.arnes.si*

**Tanja REPIČ - SLAVIČ**

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja.repica@teof.uni-lj.si*

**Joeri SCHRIJVERS**

dr., raziskovalec, filozofija PhD, Independent Scholar, Philosophy  
 Van Rodestraat 26, BE – 3010 Kessel-Lo  
*schrijversjoeri@gmail.com*

**Barbara SIMONIČ**

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*barbara.simonic1@guest.arnes.si*

**Michael STAUDIGL**

dr., doc., filozofija PhD, Asist. Prof., Philosophy  
 Univerza na Dunaju, Oddelek za filozofijo University of Vienna, Department of Philosophy  
 Universitätsstraße 7, A – 1010 Dunaj  
*michael.staudigl@univ.ac.at*

**Vojko STRAHOVNIK**

dr., viš. znan. sod., filozofija PhD, Higher Scientific Fellow, Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vojko.strahovnik@guest.arnes.si*

**Lenart ŠKOF**

dr., znan. svet., filozofija PhD, Research Counsellor, Philosophy  
 Znanstveno-raziskovalno središče Koper Science and Research Centre of Koper  
 Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper  
*lenart.skof@zrs.upr.si*

**Luka TREBEŽNIK**

dr., asist. razisk. PhD, Resarch Assistant  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*luka.trebeznik@teof.uni-lj.si*

**Rafko VALENCIČ**

dr., prof. emer., pastoralna teologija PhD, Prof. Emer, Pastoral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*rafko.valencic@guest-arnes.si*

**Alan VINCELETTE**

dr., izr. prof., teologija in humanistika PhD, Assoc. Prof., Pre-Theology, Language, and Cultural Studies  
 Semenišče sv. Janeza St. John's Seminary  
 5012 Seminary Road, Camarillo, ZDA – CA 93012  
*avincelette@stjohnsem.edu*

**Janez VODIČAR**

dr., prof., didaktika in pedagogika religije PhD, Assoc. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*janez.vodicar@guest.arnes.si*

**Ruud WELTEN**

dr., prof., filozofija in fenomenologija PhD, Prof., Philosophy and Phenomenology  
 Erazmova univerza v Rotterdamu; Erasmus University Rotterdam;  
 Univerza v Tilburgu, Nizozemska Tilburg University, The Netherlands  
 PO Box 90153, NL – 5000 LE Tilburg  
*r.b.j.m.welten@uvt.nl*



## Uvod

V okviru slovensko-avstrijskega raziskovalnega projekta *Vračanje religioznega v postmodernej misli*<sup>1</sup> je eno izmed težišč raziskovanja pojmovanje transcendence v postmodernem času. Pričujoči tematski blok, ki se naslanja na znanstveni posvet o transcendenci (presežnosti) in samo-transcendenci (sebe-preseganju) oktobra 2016 na Dunaju, kot avtorje prispevkov vključuje tako člane slovensko-avstrijske raziskovalne skupine kakor tudi vabljene zunanje goste. Ob tem velja poudariti, da avtorji pristopajo k tematiki iz različnih filozofskih oziroma teološko-religioloških izhodišč, v čemer se v veliki meri zrcali postmoderna raznolikost in pluralizem pristopov. Z objavo teh člankov v Bogoslovnem vestniku, katerega poslanstvo je sicer zavezano katoliškemu teološkemu okviru, želimo poglobiti poznavanje ne zgolj religiji in teologiji naklonjenih postmodernih miselnih tokov, temveč tudi tistih smeri in iskanj, ki se oddaljujejo od krščanskih pogledov, pa vendar kličejo po dialogu z njimi. Postmodernej čas prinaša ambivalentne signale: po eni strani hoče preseči moderna ločevanja med sekularnim in religioznim, ki so v razsvetljensko-laicistični vnemi največkrat vodila k izločevanju vsega religioznega, po drugi strani pa je postmodernej »vračanje religioznega« pogosto preveč difuzno, skorajda konfuzno za tradicionalno religiozno misel. Toda ne moremo si izbirati časa, v katerem živimo – pristno krščansko držo je namreč vedno odlikovala odprtost do sveta, v katerega je bila poslana. Ker dialog ni možen brez poznavanja stališč sogovornika, bodo pričujoči članki v pomoč pri soočanju s kompleksno in raznoliko postmodernej mislijo.

Prvi članek je izpod peresa kanadskega filozofa Jamesa Menscha, ki nasprotuje ostri ločitvi med pojmom transcendence in imanence ter v svoji nazorni analizi pokaže njuno neobhodno prepletenost (*intertwining*). Ta koncept, ki ga je v fenomenologijo vpeljal Merleau-Ponty, je v teološkem kontekstu zelo nazorno izražen v sloviti biblični napovedi: »Tisti dan boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas.« (Jn 14,20) Človek je najprej telo, utelešenost, to stanje pa tudi ne-nehno presega s svojo usmerjenostjo v svet. Mensch prične z izkustvom transcendence, ki je zapisana v našo telesnost, kajti telo je vedno v odnosu do drugosti. Transcendencija torej ni zunaj konkretnega sveta, temveč je vpisana vanj. To pa

<sup>1</sup> Bilateralni projekt s slovenske strani financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost (polni naslov projekta pri ARRS J6-7325 je *Vračanje religioznega v postmodernej misli* kot izziv za teologijo), s partnerske strani pa avstrijska agencija za raziskovanje FWF (projekt I 2785 z naslovom *The Return of the Religious as a Challenge for Thought*). Tematski blok pričujočih člankov je eden od vmesnih rezultatov skupnega projekta in dolguje zahvalo za finančno podporo tako ARRS kot FWF.

izraža tudi krščansko sporočilo utelešenega Boga, ki lahko predstavlja najodličnejši primer te prepletenosti. Toda kje človek na najodličnejši način presega samega sebe? Joeri Schrijvers verjame, da se to dogaja pri fenomenu ljubezni in v svojem članku predstavi po krivici spregledano misel Ludwiga Binswangerja. Ta s svojo fenomenologijo ljubezni prinaša prepotrebno dopolnilo ali celo protitež Heideggerjevi misli, ki je preveč zaprta za drugega človeka in za vsakršno drugost (kot presežnost) ter na prvo mesto postavlja (individualno) skrb kot izraz samotno herojskega značaja našega bivanja.

K preporodu filozofskega interesa za religijo v sodobnem času so veliko pripomogli misleci, ki jih lahko uvrščamo v širši okvir fenomenologije. Toda osredotočenost fenomenološke metode na danost fenomenov za zavest se lahko zdi prepreka za odkrivanje transcendence, ki naj bi presejala subjekt in njegovo zavest. Branko Klun pri štirih velikih fenomenologih (Husserl, Heidegger, Levinas, Marion) odkriva elemente, pri katerih subjekt odkriva transcendo znotraj sebe samega. Toda ta presežnost ni nedvoumna, saj lahko doživi tako ateistično kot teistično razlago. Fenomenološki pristop predstavlja osnovo tudi za Michaela Staudigla, ki si v svojem članku zastavi ambiciozni cilj prenove fenomenologije religije. Staudigl izhaja iz strukture predhodnega klica (izkustvo transcendence) in človekovega odgovora nanj. Ta odgovor – in v tem je izvirnost avtorjevega pristopa – se vrši skozi prakse človekovega samo-preseganja, ki vključujejo tako telesno kot intersubjektivno razsežnost (skupno »ustvarjanje« transcendence). Prav ti dve razsežnosti sta pri razlagi religioznega fenomena pogosto zapostavljeni.

Transcendencija, ki se človeku razodene – kar tvori osnovo za religijo –, s seboj prinaša element vdora ali pretresa, ker prekine običajnost izkustva. Ruud Welten govori o tem pretresu kot o travmi ter poskuša povezati dva avtorja, ki sicer na prvi pogled nimata veliko skupnega: Levinasa in Lacana. Razodetje na Sinaju lahko pojmuje kot eksemplarično travmatičen dogodek, saj ni nekaj, kar bi lahko dojeli in pojasnili na spoznavni ravni, saj se izogiba vpisu v simbolni red: razodetje je »nemogoči« stik z Realnim. Do podobnega sklepa po drugi poti prispe tudi Jason W. Alvis, ki se na koncept transcendence ozre z vidika negativnosti. S tem se distancira od tradicionalnih pojmovanj, ki transcendo mestoma preveč poenostavljeno pojmujejo kot zgolj pozitivno, neproblematično ali celo povsem umljivo, toda s tem jo v resnici zgrešijo in odpravljajo.

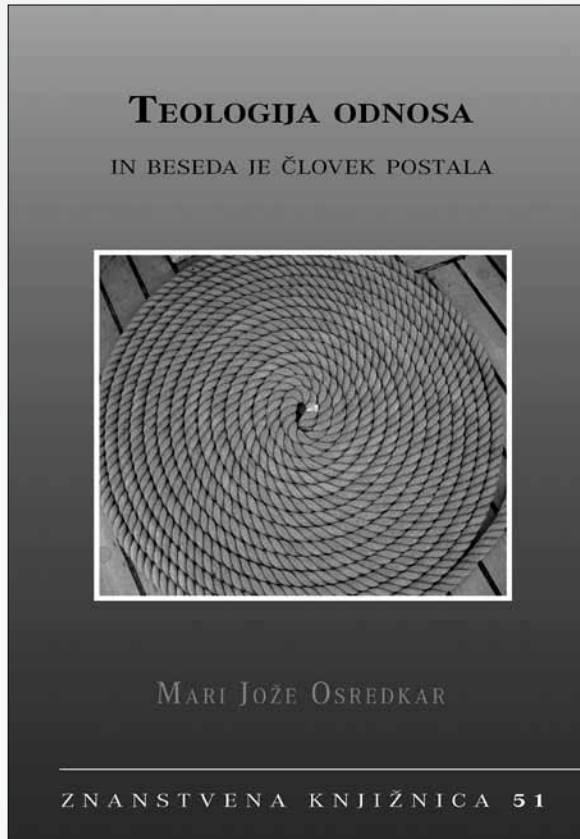
Transcendencija se v klasičnem kontekstu povezuje z zunanostjo in njeno nasprotje, imanenca, z notranostjo. V tem oziru Luka Trebežnik odpira kompleksno vprašanje meja in razmejitev med zunaj in znotraj pri Jacquesu Derridaju. Meje, z njimi pa seveda tudi tisto, kar začrtajo in definirajo (neko identiteto), niso nekaj fiksnega, nespremenljivega, večnega. Od tod sledi, da je vsakršno začrtanje (kot definicija ali koncept) vedno že izpostavljeno svoji drugosti, ki onemogoča kakršnikoli ustalitev. Tovrstno stališče poudari, da je transcendencija v svoji tujosti in absolutni presežnosti vedno odvisna od interpretacij, ob njej pa so naše hermenevitične zmožnosti prignane do skrajnosti. Postmoderna filozofija religije zato v veliki meri zahteva inovativnost interpretiranja in drugačen pristop k tekstu. Ravno to stori Janez Vodičar, ki preko predstavitve misli Paula Ricoeurja oriše kon-

cept žive metafore kot nove možnosti za pristopanje k tradicionalnim skupnostim smisla, v prvi vrsti religijam.

Pojma transcendence in samo-transcendence morda predstavljata najosnovnejši skupni imenovalc vseh svetovnih verstev. O tem razmišlja Lenart Škof, ki v svojem prispevku oriše samopresegajočo razsežnost v jedru tako zahodnih kot vzhodnih verskih izročil, v ospredje pa postavlja pogostoma spregledan osnovni gradnik vseh duhovnih zgradb – dih kot prvobitno sebe-občutje (avto-afekcijo) ter z njim povezan princip ženskosti. Prav poudarek na ženski perspektivi, ki postaja vse bolj nepogrešljiv vidik sodobne teološke in religiološke refleksije, vodi Nadjo Furlan Štante, ko ekofeministično teorijo predstavlja kot pomembnega sogovornika pri vprašanju odnosa med religiozno transcendenco in imanenco. Božja transcendenca sicer vsekakor presega človekovo spolno zaznamovanost, vendar je religiozna tradicija svoj interpretativni okvir samoumevno povezala z elementi moškosti in prezrla ženske oziroma materinske elemente.

Tematski sklop zaključujeta prispevka Ludgerja Hagedorna in Roberta Petkovška. Prvi se posveča družbeni razsežnosti odnosa do transcendence in religije v današnjem postsekularnem času. V ospredju je misel poljskega filozofa Leszeka Kořakowskega, ki se je po obdobju svoje kritike marksizma obrnil k tematiki religije in pronicljivo analiziral razsvetljensko misel v njenih protireligioznih tendencah. Pri tem je odkrival paradokсно dejstvo, da racionalizem zahodnega sveta ne more brez verskih elementov, s čimer se »vračanje religioznega«, kakor ga zaznavamo v sedanjosti, razodeva ne le kot zgodovinsko kontingentni dogodek, temveč kot izziv transcendence, ki ne more biti nikoli utišan. Robert Petkovšek pa prikaže misel Jana Assmanna, egiptologa, ki evropsko kulturno izročilo preučuje z vidika njegovih korenin v svetopisemskem monoteizmu. Peteroknižje (heb. *Tora*) je odločilno vplivalo na zahodno kulturno izročilo s tem, da je v sredo svojih vprašanj o Bogu postavilo vprašanje resnice in s tem religijo odprlo razumu. Zgodovina zahodnega izročila je bila zato v svojem jedru zgodovina interakcije med vero in razumom. V tej interakciji z razumom je vera vedno bolj odkrivala, da njeno bistvo ni v orto-*doksiji*, ampak v orto-*praksiji*. Bistvo vere niso nauki, ampak dejanja, ki človeka delajo »ljubega ljudem in Bogu«. V teh dejanjih se uresničuje transcendence, v katero vrata odpira svetopisemski monoteizem.

Branko Klun in Luka Trebežnik  
urednika tematskega bloka



*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*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,477—487  
 UDK: 111.8:27-14  
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*James Mensch*

## Transcendence and Intertwining

*Abstract:* In this article, we address the paradox that Hume first raised regarding the transcendence of God: If we admit that God infinitely transcends our understanding, then, as Hume writes, »we abandon all religion and retain no conception of the great object of our adoration.« Yet, if we understand God in human terms, we slip very easily into what can become an absurd anthropomorphism. Hume's argument works by radically opposing transcendence and immanence. It makes God totally other. Against this, we argue that transcendence is inherent in the world. Its immanence, however, does not mean the absorption of what is transcendent. Rather, it signifies the intertwining of categories that are mutually transcendent. It is such intertwining, we argue, that explains the Incarnation – i.e., the fact that Jesus is both man and God. It shows how he can assert that »I am in the Father and the Father is in me.«

*Key words:* Hume, Merleau-Ponty, transcendence, intertwining, incarnation, perception, consciousness

### *Povzetek:* **Transcendencija in prepletenost**

V članku se ukvarjamo s paradoksom, ki ga je prvi obravnaval Hume v povezavi s transcenco Boga. Če priznavamo, da Bog neskončno presega naše razumevanje, potem po Humeovih besedah »zapustimo vsakršno religijo in nam ne ostane nikakršno pojmovanje velikega predmeta našega čaščenja«. Če po drugi strani Boga razumemo s človeškimi pojmi, lahko zdrsnemo v stanje nesmiselnega antropomorfizma. Humeovo sklepanje je osnovano na radikalnem nasprotju med transcenco in imanenco. V nasprotju s Humeom zagovarjamo, da je transcencija inherentna svetu. Toda njena imanenca ne pomeni, da se je transcendentno povsem absorbiralo, temveč gre za prepletanje kategorij, ki sta vzajemno transcendentni. Pokazati želimo, da šele takšna prepletenost razloži učlovečenje, to je dejstvo, da je Jezus hkrati človek in Bog, in omogoča trditev, da »sem jaz v Očetu in Oče v meni«.

*Ključne besede:* Hume, Merleau-Ponty, transcencija, prepletenost, učlovečenje, zaznava, zavest



## 1. Introduction

---

The most basic sense of transcendence is that of »surpassing« or »going beyond«. It comes from the Latin, *transcendere*, which combines the senses of »beyond« (*trans*) and *scandere*, »to climb«. The sense here is that of »surmounting« or »overstepping«. As such, it involves both limits and their surpassing. This rather modest definition has been appropriated by theology and its conception of a transcendent God. The world, it has been argued, cannot be explained in its own terms. Recourse must be had to a transcendent principle, both moral and ontological.

While pantheism asserts the immanence of this principle, the religions that accept the account of Genesis believe in a God who created the world out of nothing and, who, thus, existed before creation. Accordingly, they distinguish themselves from pantheism by asserting the transcendence of the divinity. Having existed prior to the world, God, they claim, cannot be accounted for in its terms.

David Hume in his *Dialogues* has pointed to the downside of this view. If we cannot say what God is, i.e., what the object of our belief is, then can we say that we believe in anything at all? He has his protagonist, Philo, ask how those »who maintain the absolute incomprehensibility of the Deity, differ from Sceptics or Atheists, who [also] assert that the first cause of all is unknown and unintelligible?« (1966, 32). We are, here, according to Hume, caught in a dilemma. On the one hand, »if we abandon all human analogy /... /, we abandon all religion and retain no conception of the great object of our adoration« (71).

On the other, if we embrace such analogy, we slip very easily into an absurd anthropomorphism (40-42). We assert that God has a gender, gets angry, has to be reminded of his promises, and so on.

Hume's argument works by radically opposing transcendence and immanence. Transcendence, in his argument, makes the transcendent, what Derrida calls, the *tout autre* – the totally other. Immanence, however, signifies the absorption of the divine into the human context.

In order to counter this view, we are going to argue that transcendence, as such, is part and parcel of our experience of the world. It is an ontological feature of our being-alive. As such, the transcendence that characterizes the divine does not point to what is beyond the world, but rather to what is immanent. Immanence, however, does not mean absorption. It signifies, rather, the intertwining of incompatible categories, categories that are mutually transcendent.

## 2. Transcendence and metabolism

---

Transcendence is built into living beings by virtue of the metabolic process that distinguishes them from inorganic entities. Organisms live by exchanging materials with their environment. In contrast to the inorganic, an organism's material state can never be the same. Were it the same, were its metabolism to cease al-

together, it would become inorganic, it would die. Since it is organic, it needs the influx of new material. It must reach out beyond itself to the material world that surrounds it. There is, here, both a limit – for example, the cell membrane – and that which surpasses it: the reaching out to the external world that the organism lives from. This transcendence is not just spatial, it is also temporal. It involves the futurity that surpasses the present. This can be put in terms of the need the organism constantly has for new material. As Hans Jonas describes this:

»This necessity (for exchange) we call ›need‹, which has a place only where existence is unassured and [is] its own continual task.«

Such need, he adds, expresses the organism's relation to the future. Thus, a living entity has a future insofar as its being is a result of its doing. As such doing, it stretches beyond the now of its organic state to what comes next. Here, its »will be« – the intake of new material – determines the »is« as represented by its present activity. Insofar as it exists by directing itself beyond its present condition, it is ahead of itself: it has a future. (1996, 86–89)

Several points follow from this analysis. The first is that futurity is built into organic life. Such life is always »ahead of itself« and, thus, is temporally self-transcendent. Unlike an inorganic being, which exists completely in the now, a living being is stretched out in time. To grasp it as alive – as engaging in metabolism – we must go beyond its present state.

The second point is that a living being has a teleological structure, one that involves a future-directed self-affirmation. Its motion, as corresponding to this, is also self-directed. Thus, the underlying goal of such movement is not just the material that it needs to take in; it is the continued existence of the organism itself as engaging in this movement. This is what is meant by saying that its being depends on its doing.

A third point concerns the relation between metabolism and intertwining. By »intertwining« we mean the double relation of being in – the relation in which we have to say, with Merleau-Ponty, »I am in the world and the world is in me« (1968, 8).

Every living being can make this assertion. As embodied, it exists in the world. It has its environment. Engaging in metabolism, it selectively internalizes this environment. The world it is in becomes through metabolism its physical, spatial-temporal structure.

To see how extensive this internalization is, we can turn to Darwin's description of the »the web of complex relations« binding different species together. This web, he writes, is such

»that the structure of every organic being is related, in the most essential and yet often hidden manner, to that of all the other organic beings with which it comes into competition for food or residence or from which it has to escape or on which it preys« (1967, 62).

According to Darwin, the individual features that make up a living being's structure, from the shape of its legs to the type of eyes it has, are actually a set of indices. Each points to the specific features of the environment in which it functions, and which, for the purposes of survival, its evolutionary history has internalized as part of its structure. (62) This holds, not just for its sense organs and mental apparatus, but also for the world it brings to presence through these.

### 3. Transcendence and consciousness

---

The term most used for this bringing into presence is »consciousness«. Although we cannot ascribe self-awareness to all sentient beings, to the point that they are aware of the external world, such awareness involves the intentionality that characterizes consciousness. Consciousness, as Husserl emphasized, is consciousness of the world. The relation indicated by the word »of« involves transcendence since the world is other than consciousness. Thus, the three-dimensional object we perceive cannot be reduced to our perceptions of it. The series of such perceptions is necessarily finite, but the object distinguishes itself in constantly affording us more perceptions.

Transcendence, in other words, is built into the perceptual series through which the object shows itself since the series offers us no final view, no perspective that somehow could internally distinguish itself as the last possible view. The object's transcendence, however, does not prevent us from internalizing it by bringing it to presence. The same holds for all the objects composing our world. We internalize that which transcends us – this being the very world that we are in as embodied perceivers.

Once again we have the relation of intertwining and transcendence. In the examples we have given, the two are naturally paired. The world of predator and prey that the organism internalizes through its bodily structures surpasses the organism. The same holds for the world that we internalize through perception. Internalization is not identification with what transcends one. It signifies here the relation of being in that which we internalize and disclose. Now, the surpassing that characterizes the relation of intertwining is actually mutual. Thus, the perceiving surpasses the perceived. It is not, as we shall see, to be derived from it. The same holds in reverse order.

This mutual transcendence also characterizes the relation of the living to the non-living. Neither offers a sufficient explanation for the other. One reason for this is their distinct temporalities. Thus, living beings have a future. Their temporality is teleological. To assert that their being is the result of their doing is not just to assert that their actions are self-directed. It is also to take their being as a goal, that is, as something future. This signifies that they are, ontologically, ahead of themselves. We cannot pin them down to the present, since their present existence is dependent on a doing that directs itself to a future state.

This future state is an animating goal; but, as future, it does not yet exist. The most we can say is that it exists in the process of continuous realization and yet is, itself, always future, always outstanding. The case is quite different with non-living entities. The laws of physics that describe their relations are incapable of capturing the teleologically, self-directed nature of life. This follows, not just because the entities that they deal with are all present and actual. It is also because the laws of physics are temporally reversible. Since they hold, whether we run the time process forward or backward, the directedness of living time is inexplicable in their terms.

In saying this, we do not mean that we cannot give a physical, chemical account of metabolism. The living organism is, as embodied, part of the world. Its metabolic processes obey the world's causality. Such causality, however, is incapable of accounting for the goal-directed nature of such processes. To explicate this nature, we can turn to our pragmatic activities – i.e., those involving our projects. Suppose, for example, we wish to make a bookcase. Engaging in this project, we employ physical laws. We depend upon the laws of force and momentum, for example, when, gripping a hammer, we drive a nail into a board. Such laws of physical causality, however, do not suffice to describe our activity. They do not grasp its goal directed causality, which is that of the future determining the past to determine the present. Here, the goal determines the past by allowing us to take it as material for our projects.

Through this, it determines our present activity of employing this material to realize our goal. Thus, our present activity of building a bookcase makes use of the materials we have *already* gathered together with an eye to this goal. Now, the two different causalities – material-causal and teleological – cannot be reduced to each other. Yet, they are intertwined. Thus, when we start a project, our goal does not yet exist as something within the world. It exists only within us, that is, in the purpose we have in mind. The world that includes this purpose is within us. To realize what we have in mind, however, we must employ the causality that includes us in the world. The level of description that grasps our activity is, then, that which speaks of the intertwining of self and world.

The same point can be made about our perceptual life. It can be described in material causal terms as well as teleologically. Thus, we can speak of the physical and chemical processes of our senses and our brains. We can also describe the material processes that allow us to focus our eyes and physically approach an object to get a better look. But this is not sufficient. As embodying an interpretative intention, perception is an inherently teleological process. This intention expresses what we intend to see and guides our interpretation of what we actually do see. We can see it at work whenever we regard optical illusions – drawings cleverly designed to support different interpretations.

Take, for example, the illusion that seems to show us either a young girl or an old woman. As we shift between the two, what changes is not the data of the page but our interpretation of what they present. The shift of interpretations is a shift in what we intend to see. This determines our actual perception.

To take another example, suppose we see what seems to be a cat hiding under a bush. Moving closer, its features seem to become more clearly defined. One part appears to be its head, another its body, still another its tail. Based upon what we see, we anticipate that further features will be revealed as we approach: this shadow will be seen as part of the cat's ear; another will be its eye, and so forth. As in the case of the optical illusion, what we intend to see determines how we regard what we have seen. It makes us take it as material for our »project« of seeing a specific object. As such, it determines our present act of seeing with its horizon of anticipations. Given that what we intend to see as we move to get a better look is not yet fully there, it stands as a goal of the perceptual process. As such, it is something to be realized, that is, something future. What we have seen and retain is something past, while the present act of seeing is, of course, now. Once again, then, we have a teleological pattern of the future determining the past and, thereby, determining the present. This pattern is distinct from that of material causality, which, despite the temporal reversibility of the laws of physics, is generally taken to be that of the past determining the present, which determines the future. An adequate description of the perceptual process must embrace both patterns without reducing one to the other.

The description, then, must be that of their intertwining. We have to say that insofar as the world is perceptually present in us, teleological temporality and causality must obtain. But insofar as we are embodied perceivers within the world, physical causality and temporality must also hold. The double relation of being in also characterizes these different accounts. Each transcends the other; and yet, in actual perception, each is implicit in the other.

#### **4. The transcendence of intersubjective relations**

---

Transcendence also characterizes our relations to other persons. As Sartre has remarked, to truly grasp the Other, I would have to grasp him »as he obtains knowledge of himself«. My goal would be to grasp how the world appears to him, that is, to apprehend what he sees, feels and thinks. As part of this, it would include his memories and the anticipations that are based on his past experiences. As is obvious, were this intention fulfilled, our two consciousnesses would merge. A consciousness that was fully present would not be other, but would rather be part of my own. In Sartre's words, it »would in fact suppose the internal identification of myself and the Other«. (1968, 317)

This means that the very success of my intention in finding a corresponding fulfillment would rob it of its intended object, which is, after all, not myself but rather someone else. Given this, I cannot say that such self-presence is the object of my intention. Rather, the Other that I intend is someone who escapes the intentions directed to his self-presence. The Other is the person whose consciousness I can never bring into presence. This does not mean that, as Sartre has argued, to intend the Other as other is to intend »a full intuition of an absence«. (318)

Were the Other truly absent, he could neither be intended nor known. The result would be a complete solipsism. Once again, transcendence signifies a limit and its surpassing. The limit is the evidence I do have for the Other as a self-conscious individual. The surpassing manifests itself in my sense that the Other in his self-presence exceeds such evidence.

The evidence I have for the Other as a self-conscious individual like myself comes from the Other's behavior and speech. Generally speaking, the Other behaves as I would in a similar situation. I thus ascribe to him a set of conscious intentions similar to my own. Thus, seeing his morning activities in the kitchen making coffee, boiling an egg, and so on, I take him as making his breakfast. I transfer to him the intentions that guide me when I engage in similar activities. This works well enough in everyday life, but were it to be totally successful, the Other would be entirely predictable. He would not be other, but simply myself as differently embodied. To grasp him as other, this limit must be surpassed.

The evidence that confirms him as a subject like myself, i.e., as having the same interpretative intentions and understanding of his world as I do, cannot be complete. The same point holds for the evidence we gain by talking with the Other. A conversation with someone who mirrored our every thought, who agreed with every interpretation of the world that we ventured, would not just be extremely boring. It would raise the question of whether we were talking to a person or to a machine designed to mimic our speech.

A genuine Other behaves as we do, but not entirely. There is an element of unpredictability, of the surprising in what he says and does. Concretely, this means that to intend a person is to expect that not all of our expectations will be confirmed. The intuitive confirmation of our intention must, then, be provided by an evidence that goes beyond the interpretation that is embodied in our own intentions. The excess consists of the Other's interpretation of the situation we share. This is always somewhat different from our own. Guided by it, the Other always behaves differently than we would. There is a margin of difference between us based on the difference of our apprehensions.

Thus, insofar as I intend the Other as like me but different than me, I must at a certain point suspend my interpretation till the Other gives the lead. His exceeding me is his interpretation, the very interpretation that, in motivating his behavior, meets mine and calls on me to respond. Thus, my intending the Other as other involves a responding to him and his interpretation of our common situation.

Levinas describes such exceeding in terms of the temporal diachrony of the Other. This diachrony exists within the teleological temporality that characterizes our conscious life. At its basis is the fact that, since we do not share the same past, the expectations that grow out of this, i.e., the future that we project, must also differ.

My encounter with the Other is, thus, Levinas writes, »without the future being given in the to-come [*ad-venir*], where the grasp of an anticipation – or a pro-tention – would come to obscure the dia-chrony of time« (1994a, 112–113).

What I confront, then, is the alterity of the Other as a temporal field. This alterity introduces a novel sense of the future. It is not the future that I project from my experience of the past. It is the future that »is not grasped«, the future that contains the »surprising«. (1994b, 76) Facing the Other, then, I face a future that is not my own, one that grows out of a different perspective. Enacted, the anticipations that give content to this future introduce the new, the surprising into our common world.

The same points hold with regard to our conversation. There is, here, as Levinas remarks, a constant surplus of »the saying« over »the said«. Each time I attempt to grasp what the Other says from my perspective the Other adds something new or corrects me from his perspective. As Levinas describes this correction,

»his speech consists in ›coming to the assistance‹ of his word – in being present. This present is not made of instants mysteriously immobilized in duration, but of an incessant recapture of instants that flow by – his by a presence that comes to their assistance, that answers for them.« (1969, 69)

Thus, the Other replies to my interpretation of what he said by amending it with a new saying. In this correction, the Other redoes the past. Doing so, it is as if »the presence of him who speaks inverted the inevitable movement that bears the spoken word [the said] to the past state«. This means, Levinas adds, that the »present« of the speaking Other »is produced in this struggle against the past«. (69)

The temporality of conversation thus contains both the new (the unforeseen saying as grounded in the Other's interpretation) and a reworking of the past – i.e., of the said. In response to my comments, he can say »this was not what I had in mind« and explain what he said. His explanation is part of the surplus of the saying over the said. This surplus is inevitable given the diachrony that characterizes our temporalities.

Once again the response to this transcendence is neither identification nor absorption, but rather intertwining. Thus, on the one hand, we can say that we are in society. As social political animals, we are always found with Others. Not only do we require an extended period of care until we reach maturity, even as adults we require their activities to fulfill our basic needs for food and shelter. On the other hand, such Others are brought to presence by our internalizing them. Given that the Other that we encounter transcends us, this internalization cannot be absorption. The result is rather the internalization of an alternate perspective, one that can call our own into question.

This calling into question is a call for us to stand outside of ourselves, to confront ourselves, to ask ourselves, for example, »what are you doing«. In saying such, who speaks, who listens? There is here a split in our identity, one that allows us to be a »for-itself«, i.e., be an object for ourselves. Levinas expresses this in terms of the temporal diachrony of the Other. Internalizing the Other, a person experiences »a relationship in which diachrony is like the in of the other-in-the-same – without the Other ever entering into the Same« (2000, 19).

The result of such relations is »an awakening of the for-itself [éveil du pour-soi] /... / by the inabsorbable alterity of the other« (22). Awakening me, the Other »confers on me an identity«. He does so, Levinas writes, by »placing my I in question« (110). This is a »questioning where the conscious subject liberates himself from himself, where he is split by /... / transcendence« (110).

It is this transcendence that allows the subject to confront himself and, thus, be a for-itself. Here, his disclosure as a for-itself is through the Other. If the Other is, in fact, a subject like myself, the same must hold in reverse order. With this, we have a level of self-transcendence and self-disclosure that is built upon, and yet surpasses, that given by consciousness' being intentionally directed to the world. The mutual intertwining and disclosure of self and world is supplemented by the intertwining and disclosure brought about by its relation to the Other.

## 5. The transcendence of the Divine

---

We mentioned at the beginning of this paper that the religions that accept the account of Genesis believe in a God that transcends the world. The God that creates the world out of nothing cannot be bound by the world it creates. This means that we cannot impose on God's action the relations that we find in the world. Thus, in the world, nothing exists without a cause, which means that for every event that occurs, one will always find a prior event that brought it about. But there is nothing prior to God's causation of the world.

As the first cause, God cannot be in the before and after of worldly time. Thus, God escapes our conception of causality, which presupposes this temporal before and after. The same argument can be made with regard to each of our attempts to interpret God's creative actions in terms of the relations we find in the world. Yet, the same account of Genesis asserts three times that humans were created in God's image and likeness. This implies that God is in the world in terms of that which makes us his image and we, by virtue of the same aspect are in God. Christianity distinguishes itself in making this explicit. Thus, St. Anselm, in describing the Incarnation, writes:

»The whole universe was created by God, and God was born of Mary. God created all things, and Mary gave birth to God. The God who made all things gives himself form through Mary, and thus he made his own creation.« (1862, 956)

Given that Mary gave birth to God, we have to say that God is in Mary. Mary, however, was created by God. She is in God's creation. God's being in Mary in the person of Jesus is thus his being in the world he creates, the very world that is within God as his creative conception. Anselm's description recalls the account that we find in the Gospel of John. To Philip's demand, »Show us the Father«, Jesus answers »Anyone who has seen me has seen the Father«. The claim is that



God is present in the world as Jesus himself.

We find the assertion of the intertwining when Jesus challenges Philip,

»How can you say ›show us the Father‹? Do you not believe that I am in the Father and the Father is in me?« (John 14:8-10)

This claim, which appears here as a question, is later repeated as a definite assertion (14:11). John extends it to ourselves when he has Jesus assert

»I am in my Father, and you in me and I in you« (John 14:20).<sup>1</sup>

Once again we have the relation of intertwining and transcendence. The assertion that humans have a relation to God, if it is not to lead to the reduction of one side to the other, has to be expressed in terms of the intertwining. The alternatives are the modern reduction of God to us, i.e., to our fantasies or projections, or the rationalistic reduction of humans and all other realities to God. In the latter case, we assert with Spinoza,

»individual things are nothing but modifications of the attributes of God, or modes by which the attributes of God are expressed in a fixed and definite manner« (1951, 66).<sup>2</sup>

If we find these alternatives unacceptable, then the intertwining offers a possible way out. Its premise is that there is a radical alterity in the very nature of being – that being itself is composed of categories that cannot be combined. This premise rejects what Levinas calls »the ancient privilege of unity, which is affirmed from Parmenides to Spinoza and Hegel« (1969, 102).

The story of creation, at least in Levinas's account, also rejects this privilege. As Levinas expresses this:

»The great force of the idea of creation such as it was contributed by monotheism is that /... / the separated and created being is thereby not simply issued forth from the father, but is absolutely other than him.« (63)

There is, here, an alterity in the heart of being: the being of the creature is distinct from that of creator. It is the contention of this paper that this alterity also marks creation. From a religious perspective, transcendence and intertwining indicate the alterity that allows what Levinas calls the »paradox of creation /... /, the paradox of an Infinity admitting a being outside of itself which it does not encompass« (104).

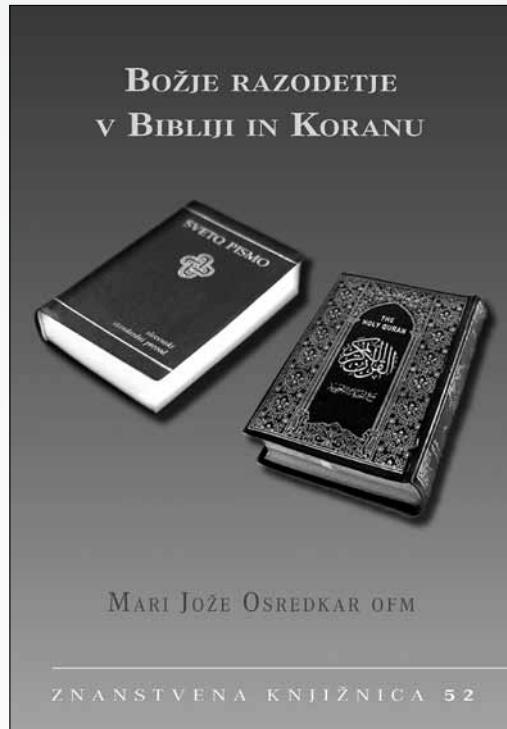
From a non-religious perspective, it points to the fact that they are world-forms. Transcendence and intertwining follow from the nature of being. They allow it to relate to itself while differing from itself.

<sup>1</sup> These translations from John's Gospel are taken from *The Revised English Bible with the Apocrypha* (1989).

<sup>2</sup> Leibniz comes up with a comparable position in the *Monadology* when he asserts that each monad is simply a perspective on the universe taken by God.

## References

- Anselm of Canterbury.** 1862. Ad sanctum virginem Mariam (Oratio 52). In: *Sancti Anselmi opera omnia*. Patrologiae cursus completus: series Latina 158, 955–956. Paris: Typis J.-P. Migne.
- Darwin, Charles.** 1967. *The Origin of the Species and the Descent of Man*. New York: Modern Library, Random House.
- Hume, David.** 1966. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Publishing.
- Jonas, Hans.** 1996. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 2000. *God, Death, and Time*. Trans. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- . 1994a. Diachrony and Representation. In: *Time and the Other, and Additional Essays*, 97–120. Ed., trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1994b. Time and the Other. In: *Time and the Other, and Additional Essays*, 29–94. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1969. *Totality and Infinity*. Trans. Alfonso Lignis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice.** 1968. *The Visible and the Invisible*. Trans. Alfonso Lignis. Evanston: Northwestern University Press.
- Sartre, Jean-Paul.** 1968. *Being and Nothingness*. Trans. Hazel Barnes. New York: Washington Square Press.
- Spinoza, Baruch.** 1951. The Ethics, Prop. XXV, Corollary. In: *Works of Spinoza*. Vol. 2, 66. Ed. Stuart Hampshire. Trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications.
- The Bible.** 1989. *The Revised English Bible with the Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press.



*Mari Jože Osredkar*  
**Božje razodetje v Bibliji in Koranu**

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta. 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

---

*Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si***

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4, 489—501

UDK: 111.8:165.62

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Joeri Schrijvers*

## Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love

*Abstract:* Ludwig Binswanger's phenomenological masterpiece, the *Grundformen des menschlichen Daseins* (1942), has long been neglected in the contemporary debates specifically on transcendence and self-transcendence and in contemporary philosophy of religion in general. This article therefore seeks to introduce Binswanger's concept of love as the most basic and even fundamental form of Dasein into current debates on transcendence. It is for this reason that we will compare, at the end of this text, Binswanger's work to that of Levinas and that of Derrida and Caputo.

*Key words:* Ludwig Binswanger, phenomenology, love, Dasein, otherness

*Povzetek:* **Ludwig Binswanger: transcendenca ljubezni**

Fenomenološka mojstrovina Ludwiga Binswangerja *Grundformen des menschlichen Daseins* (1942) je bila dolga leta zanemarjena v sodobnih razpravah, še zlasti tistih o transcendenca in samo-transcendenca ter v sodobni filozofiji religije na splošno. Ta članek zato v sodobne razmisleke o transcendenca uvaja Binswangerjev koncept ljubezni kot najosnovnejšo in najtemeljnejšo obliko tubiti (Dasein). Temu v sklepnem delu besedila služi primerjava Binswangerjevega dela z deli Levinasa, Derridaja in Caputa.

*Ključne besede:* Ludwig Binswanger, fenomenologija, ljubezen, tubit, drugost

### 1. Introduction

Binswanger (1881–1966) was primarily a psychiatrist, who worked in the sanatorium Belle vue in Switzerland. This place was one of the most exciting meeting-points for people who then spearheaded intellectual and artistic life. Freud visited the place very often and Heidegger, too, was familiar with the place and visited the sanatorium at least once. During the early forties of the previous century the psychiatrist Binswanger digressed, so to say, into phenomenological philosophy. At that time, he had already built a name for himself as a preeminent psychologist and psychiatrist, notably with the books *Traum und Existenz* (1930), which triggered the thought of Michel Foucault, and *Über Ideenflucht* (1933).

Already in these works, his fascination with the phenomenology of Edmund Husserl is obvious, but the publication of Heidegger's *Sein und Zeit* (1927) proved to be, for him as for many others, a landmark text which inspired him to write his phenomenology of love. This led him to eventually condense his phenomenology into the *Grundformen*, published in 1942.

However, this digression into phenomenology would not prove to be successful, at least in the eyes of contemporary phenomenologists. Very quickly, the *Grundformen* came under the attention of Heidegger who dismissed it as a »misunderstanding« of *Sein und Zeit*, stating that Binswanger confuses ontic and existential matters with matters of ontological and existential importance (2001, 115; 190–192). For Heidegger, just as the biologist or the theologian were woefully unequipped to pose the question of the meaning of being, one could likewise expect the same from a mere psychiatrist to entertain this question. Importantly, Heidegger's dismissal of the *Grundformen* caused Binswanger to abandon his straying into philosophy and return to questions of psychology.

His *Melancholie und Manie* (1960), for instance, seems to have had a considerable impact within psychology and, what is now called »Daseinsanalyse«, could not be conceived without Binswanger's work. It is, through Binswanger's turn to psychology, we believe, that Binswanger's impact on the philosophical debate has been scarce, although reception of his work has begun in France and in Italy.

Yet these works mostly focus on Binswanger's work in psychiatry and leave the philosophical importance of the *Grundformen* undiscussed. (Gros 2009; Coulomb 2009; Cabestan and Dastur 2011; Basso 2011; 2017) Despite Binswanger's dismissal of his own philosophical work, this does not mean that others did not take notice of it. For example, in Italy, very soon after the publication of the *Grundformen*, Danilo Cargnello published a summary and interpretation of the book already in 1947. It has been translated into French just last year (2016). Cargnello too, however, argued that Binswanger's *Grundformen* revealed only the ontic importance of love and therefore seems to have agreed with Heidegger's later judgment.

Yet the question of love has not thereby been settled and one can argue that the question is still legitimate today: where does the phenomenon of love figure in *Sein und Zeit*? The question actually predates Binswanger, especially in Karl Löwith's *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) which Binswanger cites, and it of course carries on after Binswanger and Löwith through the work of Hannah Arendt. Although Heidegger was aware of the phenomenon of love, he diminishes its importance: there's just one mention of the phenomenon in a footnote of *Sein und Zeit* on Augustine, where the latter states that to know God one must love God.

It thus remains all the more remarkable that it is primarily the negative mood of anxiety and the question of finitude which regulate Heidegger's magnum opus. One can therefore, legitimately i.e. philosophically, wonder whether or not the phenomenon of love shows a different ontology than the one Heidegger has conveyed to us. It is our contention in this article that this indeed was Binswanger's

aim and that, in fact, he has, on this score, delivered: the phenomenon of love, ultimately, shows the facticity of the »all with all«, the basic phenomenon of togetherness, rather than the »all against all« which transpires through Heidegger's analysis of anxiety and the »Jemeinigkeit« of one's death.

Binswanger conceded much to Heidegger. In the 1962 preface to the *Grundformen*, he was careful to distinguish between his own phenomenological anthropology and Heidegger's ontological quest for the meaning of being by labeling his own work famously as a »productive misunderstanding« of Heidegger's *Sein und Zeit*. (1993, 5)<sup>1</sup> Yet there is an ambivalence, it seems, in Binswanger's admission. Certainly, he agrees that his own phenomenology is an anthropology and certainly it remains, as Heidegger argues, on an ontic and existential level.

These admissions tilt toward Cargnello's reading of Binswanger, stating that

»Binswanger has always been, before all else, a psychiatrist. It is correct, we believe, to say that, when dictating his phenomenological anthropological lesson, he always had forms of alienation in mind, even when he does not speak of them explicitly or only through some allusions in this work [the *Grundformen*].« (2016, 41)

We will not deny the fact that Binswanger's phenomenology has an anthropological and psychiatric aim, but the very fact that this aim is not made explicit, or only seldom alluded to, seems to imply that the *Grundformen* served another goal. For this, one needs to return to the preface of 1962, to which Cargnello probably did not have access.

There, Binswanger says that

»the core of my divergence with Heidegger does not so much lie in the fact that I understand fundamental ontology anthropologically but rather, conversely, in this that *I seek to understand love /... / ontologically*. And [in this respect] too, the phrase of Szilasi proves to be true: it is on the basis of new modes of experience that we succeed in outlining new possibilities for experience.« (1993, 5)

Everything conceded, we must consequently acknowledge that, within this preface at least, Binswanger never really admitted that his phenomenology of love was without ontological importance: maybe his deference and humility to Heidegger forced him to overstate his supposed misreading of *Sein und Zeit*. It is this importance that we will outline in the remainder of this text. First, we will briefly remind ourselves of the main characteristics of Heidegger's *Sein und Zeit*.

---

<sup>1</sup> For a commentary, see Brescia 2015.

## 2. Heidegger's *Sein und Zeit*

---

It is quite understandable that Heidegger's book has such an impact on his contemporaries. Here was a philosopher who was able to speak about what is most common and most everyday of our lives: talking to others, reading magazines, hammering, etc. Heidegger was the first to speak about our being-in-the-world.

Heidegger sparked a whole tradition of existentialism with his enquiries into the moods of fear and anxiety. Yet he always maintained that such an existential anthropology had never been his aim. His was a quest for what is most proper to the human being from an ontological viewpoint: what can we learn about »being« from the human being, considering that the only being that knows about being is the human being? Here lies a difference already with Binswanger's phenomenological anthropology which asks: what is it for the human being to be?

In a sense, then, Heidegger's criticism of Binswanger, namely that he confuses ontic and existential experience with ontological questioning, is correct. For Heidegger, what matters is not »this« or »that« ontic experience but, rather, the very fact that we, as human beings, experience. Heidegger's ontology, then, queries for what some have called »the experience of experiencing« or, in phenomenological ontological terms, »the appearing of appearing«. Heidegger's anthropological starting-point only serves this purpose because it is in each case the human being that experiences or is acquainted with appearances.

Therefore, even Heidegger needed a sort of passage-way between ontic experience and ontological matters. This passage-way, as we will see, is the experience of anxiety, which serves as the bridge between our everyday being-in-the-world and what lies »beneath«, »beyond«, or »within« it: the question of being and of ontology. It is precisely on this point that Heidegger will be criticized by many of his famous followers. One might think here of Levinas' statement that »in Heidegger Dasein is never hungry« (2002, 134), implying that by disregarding certain ontic experiences, such as hunger and the need of a home, Heidegger might have missed certain ontological issues about the human being and being in general as well. It might very well be that Binswanger was the first to pose such questions to Heidegger: what if some ontic experiences other than anxiety show us a different way of being, particularly if they open modes of existence that teach us a different lesson about what and how being is and specifically what it is for us to be and exist? »In Heidegger«, Binswanger worries, »Dasein never loves«.

Yet a second point in Heidegger's existential analytic deserves our attention. His quest for what is most proper to the human being has a peculiar aspect to it: could it be, argues Heidegger, that what is »most proper« to the human being is usually avoided, or, in other terms, could it be that the human being most often is not him- or herself (1967, 150–151)?

Heidegger, in effect, distinguishes between two modes of being for the human being: the one inauthentic, the other authentic. In the first mode Dasein is immersed in and absorbed by its preoccupations in everyday existence. Its existence

is covered, covered over rather, by its care and concern for what comes next; like when we are thinking of making dinner later while writing this article. Heidegger has no intent of moralizing here: it is not that this »inauthentic« or »improper« mode is bad, it is rather that »something goes missing« in this mode of existence.

For here, in everydayness, Dasein identifies with what he or she does in the world to such an extent that it forgets precisely about (the fact of) its being as a being-in-the-world. In short, for Heidegger, following Aristotle's famous dictum that »potentiality is higher than actuality«, what is forgotten is the fact that I am, that we are, and what we can be. What I am – writer, coworker, handyman – absorbs the question what I also could be completely; what we are – Belgians, Europeans – gets in the way about what »Europe«, for instance, could also, potentially, be. It is to retrieve such possibilities and potentialities that Heidegger turns to anxiety and the question of finitude.

Anxiety, and in particular angst over our deaths, operates somewhat as a phenomenological reduction for Heidegger: it makes our everyday being-in-the-world disappear in order for our worldliness as such to appear. Angst, in effect, is not a revelation of anything grand or divine for that matter.

It merely makes for the fact that the world and our preoccupations in it for a while no longer make any sense. Yet, on the other hand, angst does reveal that there is no escape from the world either: even if the world »as such« does not make sense, it becomes evident to the person in anguish that there is but this world and my being as this being-in-the-world. In this regard, anxiety shows, first, that there is world and, secondly, that I will have to be »my« being-in-the-world since no one can »be« in my place and, thirdly, that I can do this in my »ownmost« way.

For Heidegger, the latter is where a liberation of sorts lies: anxiety over my being-in-the-world in this sense functions as a sort of retrieval of new potentialities for this Dasein that in each case I have to be.

### 3. Binswanger's relation to Heidegger

Binswanger shares this primacy of being-in-the-world for philosophical reflection. It is indeed important to realize that Binswanger does not reject Heidegger's analysis. He simply states that »this truth lacks love« – »diese Wahrheit mangelt die Liebe« (1993, 218). Heidegger's authentic and heroic Dasein might be powerful and courageous but it knows next to nothing, Binswanger argues, of the phenomenon of love and its hints of our original being-together. It is this ontic experience of love, of my love for this very ontic you and your love for me, that puts Binswanger on track of a different ontology than Heidegger had in mind.

Even though Binswanger was one of the first thinkers to pose the question of love to Heidegger, his philosophy of our being-together has certainly had its predecessors. One need not think only of Löwith. Martin Buber's philosophy of dialogue



was also influential on Binswanger's phenomenology, although Binswanger is mindful particularly of what happens to those others not immediately drawn into the »I-Thou«-relation. Levinas' thought, too, can be aligned to where Binswanger's was heading: in *Totality and Infinity's* conclusion, Levinas articulates that there is in being an »intersubjective curvature of space« (2002, 291) and one finds in Binswanger's phenomenology an important clarification of such a curvature.

This intersubjective curvature, our being bound to the other, has recently also been explored by Jean-Luc Nancy, who has convincingly shown that the truth of Descartes' *ego cogito*, the I who is certain only of its own existence, can only be true if it is communicated to the other, to »each of Descartes' readers« (2000, 31). The point is, of course, that the solipsism involved in Descartes' phrase immediately undoes itself, is rendered inoperative at the least, as soon as it is published, read, and disseminated.

Binswanger might therefore be called a forerunner of many contemporary philosophical trends. If, in effect, one of the critiques leveled against Levinas was that his priority of the Other was ultimately grounded in God and religion and if it was this critique that made Jacques Derrida (who first leveled the critique) and later Jean-Luc Nancy speak of an address and a greeting in being, a *salut*, without salvation, then this *salut sans salvation*, too, seems predicted by and present in Binswanger's phenomenology. (Derrida 2005) Binswanger in effect does not speak of religion, even if his thinking might be helpful for a contemporary theology and many of his ideas stem from the Christian tradition in the first place (Schrijvers 2016). His account for instance of the fact that there is no love for self was developed by Augustine centuries ago: for Augustine all love of self is sinful; contrariwise for Binswanger (secularized thinker as he is), the love of self is a deformed expression of the true love that plays itself out between the two lovers and ultimately between us all.

Let us then listen to Binswanger and turn to the phenomenology of love. If Derrida, Levinas and Nancy would all say that »there is no meaning for one alone«, Binswanger would contribute that »there is no love for one alone« either since it is love that dwells between the two of us and in the end all of us. Here is Binswanger's version of the »intersubjective curvature« and the greeting in being.

»But is certain that all the going and the seeking and encountering somehow belong to the secrecies of eros. It is certain that, on our wounded ways, we do not advance and push forward simply because of our deeds but are always drawn to and enticed by something [*geloct von etwas*] that seemingly always awaits us somewhere yet is always veiled. There is something like a longing of and for love [*Liebesgier*], a curiosity of love in our striding forward even when we seek the solitude of the forest. /... / All lonely encounters are intermixed with something very sweet, may it only be the encounter with a huge tree standing alone or the encounter with an animal of the forest which stops inaudibly and eyes us through the dark. As for me, it is not the embrace but the encounter that is properly decisive of the erotic pantomime. No moment when the sensual is more spiritual or

the spiritual more sensual than in the encounter. /... / Here one finds a mutual aiming-for-the-other yet without lust [*Zueinandertrachten noch ohne Begierde*]. A greeting is something borderless. Dante dates his ›new life‹ back from a greeting that was imparted on him. Wonderful is the cry of a great bird, the peculiar, lonely sound, prior to the world, loud at dawn from the highest evergreen, heard somewhere by a rooster. This somewhere, this indeterminacy which is already a passionate longing, this crying out of the stranger to the stranger [*dies Schreien des Fremden nach der Fremden*] is what is awesome. The encounter promises more than the embrace can hold on to.« (1993, 73)

It is this phenomenon of »Lockung«, our being drawn to others and otherness, which conveys Binswanger's ontology, for if the experience of love is an ontic instance of my being drawn to this particular ontic you (and his being drawn to me), this ontic experience is only possible because of this »Lockung« and borderless greeting that is part of a »higher order of things« (73): it is, for Binswanger, part of the ontological »makeup« of being.

Binswanger's agreement with Heidegger is however not to be underestimated. The experience of love is therefore played out nowhere else than our being-in-the-world, which grafts itself onto Heidegger's existential analytic. Binswanger, on the other hand, argues that in the experience of love another *finale* insinuates itself than the experience of finitude which, for Heidegger, was the sole eschatology that could be imagined in secular times. Let us listen to Binswanger one more time:

»The problem of the human being now needs a new solution. If we can no longer look for it in ›the transcendent‹ or the eternal realm, then we will need to seek in the temporal and finite realm, in Being and Time, in being-in-the-world therefore. Yet in these realms alone not all accounts are settled. There remains a residue that does not befit finitude, the yearning [*Sehnsucht*] beyond the worldly finitude of Dasein for unification with infinite and eternal being.« (368)

By enclosing the human being in its world, and the concomitant finitude, not all accounts are settled and there remains a yearning that makes us look elsewhere and for something other. Rather, this yearning is and shows itself as our enticement to others: being-in-the-world is for Binswanger, from the first, a being-with-others and an *inter-esse* (literally: being between) in the other. It is this interest, this desire and this yearning that makes for Binswanger's most fundamental take on human existence.

This yearning is most clear in the experience of love, where the one obviously longs for the other and the other desires me. Here already, we need to make clear that the experience of love does not answer this yearning: love, for Binswanger, is not what »settles the account« of our finite being and, similarly, love does not »befit finitude«. This is a first indication that there is no »metaphysics of presence« in Binswanger.

Although love does not answer the longing of finitude, it does give this longing a sense of direction. In a nice German wordplay, Binswanger contends that love turns our wandering into a »walking« in the world: the *Wanderung* becomes a *Wandel*, a striding forwards together (95). This experience in finitude of something that does not befit finitude, however, gives way to a quite particular experience of infinity: it is an experience of infinity from within finitude – in-finitude where the infinite »shows itself«. Or rather attests to itself phenomenologically, i.e the »how« of the experience of love cannot be described without taking its infinite and eternal aspect into account.

Before jumping to the ontology of love, however, we need to pay mind to the ontic experience of love. This experience is first of all an experience of my belonging to this very ontic you whom I love and your belonging to me. This reciprocal phenomenon, in which I give myself to you and you give yourself to me, in turn gives way to a belonging to being: our co-longing turns out to be a belonging to one another and being. It is, in Binswanger's terms, an experience of a *Heimat*, a being-at-home in the world, which he carefully crafts against Heidegger's *Unzu-hause*.

In this way, the experience of love creates a mode of existence that Binswanger calls a »in die Welt über die Welt hinaus sein« – a being »beyond« the world whilst being-in-the-world. Here too, it is important to note that our finite being in love is accompanied by an intuition of infinity.

In this regard, one must show how the experience of love overrides the temporal structure of Heidegger's analytic of Dasein. Binswanger does so by overruling both the spatial as well as the temporal aspect of the existential analytic. Hence, the experience of love conveys an intuition of infinity beyond the established borders of the word. As for the temporal aspects, the temporality of the experience of love is such that none of the lovers is »ahead of oneself«, as when Dasein is concerned and preoccupied by entities within-the-world and so opened to the future. We lovers, on the contrary, are not ahead of »oneself« but we are, as lovers, always and already ahead of ourselves: whatever happens, will happen to the two of us.

The spatial structure of Dasein is affected as well by the experience of love. This overturning of spatiality occurs in both a negative and in a positive manner. Negatively, in that the »space« of love shows itself in and through a »bad infinite« as it were, of borderlessness. One can sort of see this in the lyrics »my home is nowhere without you« of Herman Dune, or, for an older generation, Elvis' »since my baby left me, I found no place to dwell«. But the space of love just as well turns into a positivity in that no place is ever uncanny if you are there: the experience of love is thus positive as well because it is »without borders«.

This spatial and temporal aspect of the overturning of love of Dasein's world makes for the fact that love effects its own horizon, much like we today would say of Jean-Luc Marion's saturated phenomenon or Claude Romano's event. Peculiar to this experience of love, however, is first of all that the intuition of infinity takes

place nowhere else than in the world. Yet, secondly, and even more remarkable, is that this paradisiacal state of a pure love never really seems to happen.

It is here that Binswanger is a predecessor of a great many trends in contemporary philosophy, not in the least Derrida's deconstruction and his critique of a metaphysics of presence. Binswanger's dialectic of love and world, as we will see, states clearly that this pure love, if it happens – *s'il y en a*, if you will – only happens in and through the impurities and adversities of the world. Its condition of possibility is therefore at the same time its condition of impossibility. Binswanger's phenomenology of love is, then, far removed from a romantic theory of love which »hovers over the waters«.

#### 4. The dialectic between love and life/world

What we find in Binswanger is thus a sort of Derrida *avant la lettre*: the pure love only happens in and through living in the world or, to state it in Derrida's terms: the »beyond« of love is only experienced »in« the world. We should recall that with such an *au-delà dans*, as a formal structure of transcendence, Derrida »subscribes to everything Levinas says about peace and messianic hospitality, about the beyond of the political in the political« (1999, 117).

One might then safely conclude that Binswanger not only prefigures Derrida but also Levinas' transcendence of the other. We will come back to this in the conclusion, but now we must venture the idea of a »pure« love that does not entirely coincide with itself, that shows a »beyond« of the world »in« the world. It is through such a discrepancy and discontinuity as well that Binswanger will evade a metaphysics of presence in his phenomenology of love: the experience of love is not, and can never be, an experience that would hold the truth of all other experiences. It will always be kept in check by the experience of world, even if the latter should be conceived as a lack of love.

Of this dialectic between life and love or between love and world, one can detect two accounts in Binswanger's *Grundformen*. The first is the life of love and the second, if you will, speaks of the »love of my life«; the first treats how love always and already has to relate to the world, whereas the second shows how love infuses and injects the world with the spirit of love.

As for the »life of love« in the world, Binswanger argues that the lovers are, dialectically, both in the world and without world at the same time – it is not a temporal succession that is at issue here.

In the world, the lovers have to balance between, on the one hand, a *Sorge um die Liebe* (a »concern for love«) and being-in-love on the other. In the world, love is always and already dealing with entities-within-the-world, as when one for instance is preoccupied by who is going to pick up the children from school. As such, this »fall of love« is not to be avoided, but Binswanger makes clear that, in time, these preoccupations might substitute themselves for a proper experience of love:

the things in the world veil and conceal the »us«, you and me, who are born from love. The other fall of love describes the opposite tendency: the lovers are so much involved with one another that they are unable to relate their love to the world. This happens, for instance, when the lovers lose friends over their relationship. The experience of love here becomes what Levinas has called a *solitude à deux*.

Love is about the proper balance between world and love itself. Here is Binswanger again:

»The ›true‹ relation between ›love and world‹ shows itself neither in you and me retreating from the world nor in us dissolving in the world. Yet [the relation] is not a simple switch between both ›movements‹ as in some sort of succession between ›sufficing to one another‹ and ›having enough of each other‹. It is not these ›real‹ possibilities that are intended but the fact of the possibility of the permeation of the world of concern and solitude with the spirit of love on the one hand, and the transparency of the world of concern through this spirit on the other. Herein lies the dialectic of love and world.« (1993, 85)

Here again we see that, for Binswanger, love cannot be without the world. Its existence is such that it is as this »back and forth« between world and love. The experience of love therefore is not an experience like a religious experience of sorts which supposedly conveys the »beyond« of the world in such a way that once and for all the truth of this world would be revealed. On the contrary, love's very movement, its dynamic, is to go out to the world, reveal itself there and fuse the »lack of love« so clear in the world with the »spirit of love«.

This is even more clear if we examine Binswanger's account of »the love of my life«; his take on this very ontic you whom I love. Binswanger insists on the difference between this ontic you (*Du*) and togetherness (*Duhaftigkeit überhaupt*). Even though it is through my love for this empirical you over here that I am finally to imagine the fact that love extends to all and that I am put on track on this enticement, this *geloct werden von etwas* that rages through being, there never is any final identification between this lover here and love überhaupt: even though I transcend myself in my love for him and he transcends likewise, we both discover that love, similarly, transcends the both of us.

Even though we experience the truth of who we are and who we can be in our love for one another, our experience of love is not the truth of love altogether. In our belonging to one another, what we experience is that love cannot be contained and limited to us and that it is of the essence of love that, in principle, anyone can (and should) be loved and that it therefore extends to all beings. It is this difference between »my« love and »love überhaupt«, between the ontic embrace and the ontological encounter that reveals the infinity proper to love to me, to us. Yet here too, for Binswanger, it is the »back and forth« between the empirical and the ontological that is most important: without our being drawn to one another, we would have not had the idea of such an ontological communion.

Likewise, without this communion raging through being it would not be possible for me, for us, to love in the first place.

There are several examples of this dialectic between »love« and world in Binswanger's work, not the least of which is his wariness of religious love. This love, Binswanger states, is defective because it loves someone or something »up on high« but is unbalanced by an »ontic you« down here in the world. Such a fusion with a divine source misses the fact that love is and exists only by attending to world and asserting itself there: it never exits the world if you like. Yet, similarly a love that sticks with the »ontic you« misses the point and dismisses the fact that love cannot be contained and that »thing between us« desires to be stretched out the world over. This is most obvious by one of the more intriguing examples Binswanger gives of the discrepancy between my ontic love and the ontological idea of love in general. The »compulsive question of many young brides«, for instance, »why this one and no one else, why now and not some other time, why at all and not never?« makes »the ontical fact« clear that »loving primal encounter and this encounter here have not (yet) coincided [*nicht zur Deckung gelangt sind*]« (75).

Binswanger argues for several reasons for such a non-coincidence: some pertain to the particular »you« – it might not be the right one, the bride may have some stress disorder that keeps her from affirming the »we«. Others pertain to the primal togetherness – the loving Dasein as »We« cannot »pronounce« itself at all here, it does not »speak« to the lovers.

What to make of such an example? First of all, it goes without saying that these questions pretty much pertain to everyone, women and men alike. Even apart from the context of marriage, it would be simply awkward if such questions would never pose themselves and ever stop being posed. Philosophically one might argue that such non-coincidence is the rule rather than the exception. One might legitimately wonder whether such a coincidence ever actually occurs.

Moreover one might wonder whether or not, a dogmatic certainty in this regard (I love you for this and this reason) would not end love altogether. The indications of temporality seem in effect to indicate that, in the spirit of Derrida and a certain phenomenology, it takes a life-time to coincide. This would simultaneously entail that, in love, this coincidence never »coincides« properly; meaning that it is never attained once and for all. This is what the dialectic of love and world shows: true love needs time – it takes the world to get to know your lover and you need time to learn to love.

Love, then, for Binswanger has a history (129): it shows itself only »in« the world and in history, but shows itself there as not entirely »of« the world. This also makes for Binswanger's rather progressive standpoint that love is not dependent on the tradition: what is »of« this world will be lived differently throughout the various ages. In this way, different forms of love, as for instance same-sex marriages, add to the idea of love rather than diminish this idea.

»The spirit of human love does not hover over the waters, it does not merely offer us heaven, but also expands onto and into the world which it conquers.« (85)

It is this back and forth between love and history that Cargnello misses by insisting solely on »the suprahistorical level« of love and by relegating all of love's march to and in the world, to that which is not love and displays a lack of love, to the domain of care (2016, 79–80; 89).

Yet the overcoming and overturning of any rigid distinction between love and care, letting the latter be fused and injected with the spirit of love, is exactly Binswanger's point and why he occupies an exceptional position in contemporary philosophy, let alone theology – who else has described the incarnation of love in the world, its march towards that which lacks love, in such a compelling manner?

However, after Derrida and a new phenomenology, philosophers have been waiting for an account of the passage-way between the ontic and ontological; between the empirical and transcendental, between historical »meaning« and metaphysical »signification« (à la Nancy). Yet this passage-way was already there, written by Binswanger in 1942. Therefore it is urgent to compare Binswanger's breakthrough to other developments in contemporary philosophy.

## 5. The transcendence of love, the transcendence of the Other and the transcendence of the *tout-Autre*

We would like to conclude by comparing Binswanger's account of love to more contemporary versions of thinking transcendence in contemporary philosophy. Love is an experience of infinity within the limits of the world. In love, the lovers embrace and kiss one another, but this embrace only ever serves as the starting-point of an imagining an encounter and a love of all, for all. The transcendence of love so conserves but does not contain the encounter with infinity. This encounter therefore still exceeds the ontic embrace of the lovers and transcends their reciprocal transcendence to the entirety of beings, to »the animal eyeing us through the dark in the forest«, for instance. In turn, there is not one experience of love that holds the truth of love »in general«: many forms of love need to be included and make for the essence of love.

This differs from, for example, Levinas' account of the transcendence of the Other, where finitude and immanence conserve and contain transcendence. Levinas' ethical transcendence keeps transcendence in check within the face, within, that is, the borders of a certain humanism. If we turn to Derrida and Caputo's account, who exploit a possibility already present in Levinas, then we need to state that here finitude and immanence neither conserve nor contain the experience of transcendence. Here, in effect, *tout Autre est tout Autre* and, since »every other is every bit as other«, my responsibility towards this immanent and ontic other is always and already an injustice towards the transcendent other over there; at least toward the »other next to this other« here, the third party. In this way, Derrida and Caputo seem to erect a free-floating transcendence of sorts, that is, one that that never actually seems to happen and that forgets that is from within immanence that one moves »beyond«, to transcendence.<sup>2</sup>

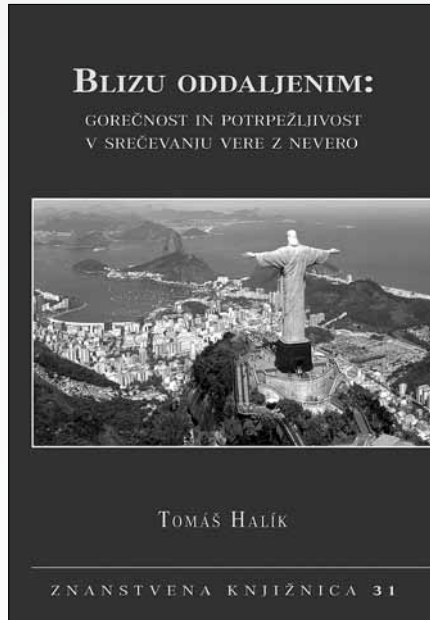
<sup>2</sup> In our own work, we have tried to correct this form of transcendence in Caputo by insisting on a more empirical reading of Derrida's *s'il y en a* (if there is any) (Schrijvers 2016, 134–136).

Of these three accounts of transcendence, the transcendence of love, of the Other and of the *tout Autre*, we might safely say that Binswanger's account is to be preferred: it not only shows us the passage-way from the ontic to the ontological, or from the empirical to the transcendental, while taking both the ontic and the ontological serious (something which cannot be said of Heidegger), it also gives us a sense of the today much sought for »incarnation of meaning«, of the intertwining of meaning and materiality, so outwitting and overruling, we would say, the »trace of an absence«, dominant in deconstruction.

## References

- Basso, Elisabetta.** 2011. Ludwig Binswanger: Kierkegaard's Influence on Binswanger's Work. In: *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*, 29–53. Ed. Jon Stewart. Farnham: Ashgate.
- — —. 2017. The Clinical Epistemology of Ludwig Binswanger (1881–1966): Psychiatry as a Science of the Singular. In: *The Ethics of Care: Moral Knowledge, Communication and the Art of Caregiving*, 179–194. Eds. Alan Blum and Stuart J. Murray. London: Routledge.
- Binswanger, Ludwig.** 1993. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg: Asanger.
- Brescia, Fransesca.** 2015. Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding? *The Humanistic Psychologist* 43, no. 3:278–296.
- Cabestan, Phillippe, and Françoise Dastur, eds.** 2011. *Daseinsanalyse*. Paris: Vrin.
- Cargnello, Danilo.** 2016. *Les formes fondamentales de la présence humaine chez Binswanger*. Trans. Laurent Fenyrou. Paris: Vrin.
- Coulomb, Mireille.** 2009. *Phénoménologie du Nous et psychopathologie de l'isolement: La nostrité selon Ludwig Binswanger*. Paris: Vrin.
- Derrida, Jacques.** 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- — —. 2005. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Gros, Caroline.** 2009. *Ludwig Binswanger: Entre phénoménologie et psychiatrie*. Chatou: Éditions de la transparence.
- Heidegger, Martin.** 1967. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: Harper and Row.
- — —. 2001. *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*. Trans. Franz Mayr and Richard Askay. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 2002. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Nancy, Jean-Luc.** 2000. *Being Singular Plural*. Trans. Robert Richardson and Anne O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- Schrijvers, Joeri.** 2016. *Between Faith and Belief: Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life*. Albany: SUNY Press.





*Tomáš Halík*  
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkev, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,503—516  
 UDK: 111.8:165.62  
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Branke Klun*

## **Transcendca, samo-transcendca in časovnost: fenomenološki razmisleki**

*Povzetek:* Cilj fenomenološkega pristopa je preseganje naivnega realizma in raziskovanje vloge intencionalnega subjekta pri spoznanju fenomenov. Fenomenološka redukcija postavi v oklepaj transcendenco fenomenov v odnosu do subjekta in jih zvede na njihovo danost za zavest. Tako se zdi, da fenomenološki pristop ukinja transcendenco, kar predstavlja izziv tudi za religiozno misel. Članek skozi analizo Husserla in Heideggerja pokaže, da vprašanje transcendence zaradi fenomenološke redukcije ni odpravljeno, temveč se na novo razplamti pri odkrivanju pasivnih razsežnosti znotraj subjekta, ki predstavljajo svojevrstno transcendenco v subjektu samem. Ta samo-transcendca lahko doživi povsem sekularno razlago, lahko pa je interpretirana na način, ki odpira pot religiozni transcendenci. Članek s pomočjo Levinasa in Mariona pokaže na to drugo možnost in s tem na pozitivne potenciale fenomenologije pri dialogu z religijo.

*Ključne besede:* fenomenologija, transcendca, časovnost, Husserl, Heidegger, Levinas, Marion

*Abstract:* **Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions**

The goal of the phenomenological approach is to overcome naive realism and to investigate the role of the intentional subject in the knowledge of phenomena. The phenomenological reduction brackets the transcendent status of phenomena in their relationship to the subject and reduces them to their givenness to consciousness. It seems that the phenomenological approach abolishes every transcendence and this represents a challenge for religious thought as well. Referring to the analyses of Husserl and Heidegger, this article aims to show that the question of transcendence is not eliminated by the phenomenological reduction but rather relocated and even reinvigorated by the discovery of passive dimensions and of a specific transcendence within the subject itself. This self-transcendence can receive either a purely secular interpretation or it can open up a way towards religious transcendence. With the help of Levinas and Marion, the article advocates the latter option and points to positive potentials of phenomenology in its dialogue with religion.

*Key words:* phenomenology, transcendence, temporality, Husserl, Heidegger, Levinas, Marion

## 1. Uvod

---

Fenomenološka metoda, kakor jo je zasnoval Edmund Husserl, ima za svoj cilj spoznanje »stvari samih«. Toda ta navidezna usmerjenost k stvarjem samim nikakor ne pomeni, da lahko preskočimo subjekt ali da se celo otresemo subjektivnosti s ciljem povsem »objektivnega« spoznanja, kakor je to ideal pri empiričnih znanostih. Nasprotno, srčika fenomenologije je ravno uvid, da je spoznanje vedno dejanje človeka, dejanje njegovega zavedanja. Človek kot spoznavajoča zavest ni objekt med objekti in zato ni del »objekt(iv)nega« sveta. Tisto, kar človek spozna – tudi ko je to »stvar sama« –, zato vedno vključuje dva pola: objektivni pol tistega, kar je spoznano (kar nisem jaz), in subjektivni pol moje dejavnosti spoznanja oziroma subjektivega intencionalnega pristopa. Zato je vsaka spoznana stvar fenomen – je nekaj, kar je dano za zavest oziroma je v neločljivi povezanosti s subjektovo intencionalno odprtostjo. Ideal popolne objektivnosti, kjer bi lahko povsem izključili subjekt, se potemtakem razodeva kot naivnost, ki je podobna želji, da bi preskočili lastno senco. Fenomenološki ideal ne želi preskočiti subjekta, temveč analizirati njegovo neobhodno vlogo. Ta analiza mora pokazati, kako se spoznanje sploh vzpostavi in kdaj neustrezna intencionalna naravnost subjekta prepreči stvarjem, da bi se pokazale v tem, kar v resnici so.

Fenomenološki pristop postavlja pod vprašaj naivno razlikovanje med imanenco subjektivne notranjosti in med transcendenco zunanjega sveta objektov. Zavest ni »notri« in svet ni »zunaj«. Spoznavajoči subjekt je vedno že zunaj pri stvarjem, stvari pa se vedno razodevajo znotraj doživljanja in spoznanja, ki ga vrši subjekt. Ob tem se zaostri vprašanje, kako potem sploh razumeti transcendenco. Zdi se, da je temeljna značilnost subjekta (zavesti) prav sposobnost preseganja (transcendiranja) samega sebe, kajti v spoznanju se zaveda nečesa, kar ni on in ga zato presega. Toda če je subjekt sposoben samo-preseganja oziroma samo-transcendence, se poraja naslednje vprašanje: ali sploh obstaja kakršna koli transcendenca onkraj subjekta in njegovega intencionalnega dometa? Nevzdržno bi bilo trditi, da ne obstaja nič, kar bi presevalo subjekt (s čimer bi padli v solipsizem) – toda kaj naj bi bila ta presežnost?

V tem članku želimo predstaviti problematiko fenomenološkega odnosa do transcendence v tesni povezavi s pojmom samo-transcendence in časovnosti subjekta. Ob tem ne gre zamolčati primarnega motiva pričujoče analize: kako je z vprašanjem transcendence, ki jo religiozni govor povezuje z Bogom kot transcendenco *par excellence*? Ali fenomenološka usmerjenost k subjektu vodi k ukinjanju božje transcendence, kakor jo je zagovarjala tradicionalna metafizika? Ali je Bog zgolj miselna stvaritev subjekta, ki v preseganju čutnega izkustva zapade Kantovi transcendentalni iluziji? Zlasti Levinas in Marion sta želela pokazati, da fenomenologija po začetni vrnitvi k intencionalnemu subjektu potrebuje še en obrat: k priznanju, da je subjekt pogojen s presežnim, s transcendenco, v svojem najglobljem jedru in da se skozi to priznanje na poseben način odpira pot do religiozne presežnosti.

## 2. Transcendenca pri Husserlu in Heideggerju

Husserlov obrat k transcendentalnemu idealizmu lahko opazujemo že v znanih predavanjih o fenomenologiji leta 1907 (1973b). Husserl prične z metodološko zahtevo, da pri vsaki stvari, ki je predmet našega spoznavanja, izključimo (pred) postavko, da obstaja kot transcendentna »tam zunaj« – kajti takšna postavka je prav tako nekaj mišljenega in v tem smislu postavljena s strani intencionalne zavesti. To ni nič drugega kot fenomenološka redukcija, ki preprečuje naivnost, da bi pozabili na nujen odnos vsega spoznanega do spoznavajoče zavesti. Zato lahko poenostavljeno zaključimo, da pomeni za Husserla fenomenološka redukcija ukinjanje transcendence, če pod slednjo razumemo (epistemološko) neodvisnost katerega koli predmeta od zavesti. To seveda ne pomeni, da se vsi predmeti zavedanja znajdejo v istem košu in da ni več razlike med drevesom na vrtu (ki ga doživljamo kot transcendentnega zunaj nas) ter med golo predstavo tega drevesa (kjer ni ničesar »zunaj« in gre zgolj za imanentni predmet mišljenja). Husserl še vedno ohranja razliko, a v fenomenološko reducirani perspektivi ta razlika temelji v različnih načinih danosti predmetov (ali celih področij predmetnosti) za zavest.

Opazovano drevo v vrtu se moji zavesti daje drugače kakor zgolj mišljeno drevo. V doživljanju (*Erlebnis*) drevesa na vrtu srečam elemente, ki jih prepoznavam kot »realne« (npr. barvo drevesa) in jih zato moram ločiti od »idealnih« elementov (pomen, ki ga pripisujemo drevesu), a razlika med tistim, kar tradicionalno delimo na objektivno (realno) in subjektivno (idealno), se sedaj prenese na raven zavesti in njenega doživljanja. Zato Husserl namesto o realnem govori o »reelnem« (5), saj želi poudariti razliko od naivne predpostavke realnega kot transcendentno zunanjega in pri tem izpostavlja, da je tudi »reelno« dano v imanentnosti doživljanja oziroma zavesti. Ob tem postane razvidno, da fenomenološka redukcija, ki vse zvede na fenomen zavesti, ne dopušča nobene pristne transcendence. Husserl potegne sklep: »Transcendentnega načeloma [*prinzipiell*] ni moč izkusiti.« (82) Ko imamo nekaj za transcendentno, je to že rezultat (oziroma »dosežek«, *Leistung*) postavitve s strani zavesti (1973a, 32). Zdi se, da pri tem trčimo na nepremagljiv paradoks: če naj ima transcendence sploh kakšen smisel, se nam mora tako ali drugače dati kot zavest, a bo istočasno s tem dejstvom izgubila svojo presežnost. Če postavimo intencionalni subjekt kot epistemološko in ontološko osnovo spoznanja in stvarnosti, potem je »transcendentno spoznanje nemogoče«. (1973b, 83)

Kljub navidezni slepi ulici, v katero nas vodi fenomenološka redukcija glede transcendence, pa pri Husserlu to vprašanje postane aktualno pri drugih temah. V svoji poznejši misli je Husserl prisiljen spremeniti vlogo subjekta in postaviti pod vprašaj »kraljestvo transcendentalne zavesti kot v določenem smislu »absolutne« biti«, kakor jo pojmuje v *Idejah* (1976, 159). Pri konstituciji predmetov v (spoznanju) zavesti Husserl namreč odkriva t. i. pasivno sintezo, to je dejanja, ki jih subjekt ne obvladuje in niso podvržena njegovi volji. Zato lahko govorimo o novi presežnosti – o transcendenci, ki jo je treba razlagati na način transcendentalnosti (v Kantovem smislu). Zavest znotraj sebe odkriva danosti, ki so vedno »pred« njo in ki so pogoj možnosti njenega delovanja. Na poseben način se takšna pogojenost

razkriva pri analizi časovne zavesti (*Zeitbewußtsein*). Zavest ni nikoli nekaj statičnega in negibnega, temveč se dogaja kot časovni potek ali tok. Navidezno objektivni zunanji čas je treba fenomenološko reducirati na bolj izvoren fenomen »časenja« (*Zeitigung*) zavesti. Po eni strani se časenje kaže kot aktivna sinteza, ki jo vrši subjekt. Za razliko od fizikalne predstave časa kot kontinuiranega linearnega teka, kjer je preteklost nekaj odteklega in prihodnost nekaj, česar še ni, zavest živi svoj čas kot svojevrstno sintezo sedanosti, preteklosti in prihodnosti. Subjekt živi »razpotegnjeno sedanost«, ko skozi retencijo (spominjanje) ohranja pretekle doživljaje, obenem pa skozi protencijo (anticipiranje) sega naprej v prihodnost. Toda srčiko tega časovnega dogajanja tvori vsakokratni vznik sedanosti v tem, kar Husserl imenuje »pravtis« (*Urimpression*) ali »praobčutje« (*Urempfindung*). (1969, 29; 76) Gre za pasivno doživetje, ki ga lahko opišemo s prispodobno izvira, iz katerega nenehno vznikata voda. Pojav vode je absolutni začetek, ki ga šele naknadno urejamo in usmerjamo s strugo. Podobno je temelj časovne zavesti, ki predstavlja obzorje za vse nadaljnje fenomene, nenehno vznikanje pravtisov (ali praobčutij), ki so šele naknadno retencionalno modificirani. V samem jedru zavesti torej srečamo specifičen paradoks: zavest je pogojena z drugim od sebe in v njej se nenehno dogaja nekaj, kar jo hkrati omogoča in presega.<sup>1</sup> Transcendencija se nahaja v samem jedru imanence, kar spominja na Avguštinov govor o *interior intimo meo*. Za Avguštin Bog ni takšna presežnost, ki bi bila onkraj in zunaj subjekta, temveč me Bog presega znotraj mene samega – je bolj notranji, kakor je notranje moje lastno zavedanje.<sup>2</sup>

Seveda je takšno istovetenje transcendence znotraj subjekta z Bogom za fenomenološko analizo preuranjeno, a za nas je pomembno predvsem dejstvo, da subjekt in njegova imanentna sfera izgubita namišljeno suverenost ter da subjektivitete ni mogoče razložiti brez priznanja danosti, ki jo presegajo. Podobno pogojenost kakor pri časovni zavesti srečamo tudi v fenomenologiji na področju telesnosti. Telo – ne kot intencionalno objektivirano v spoznanju (*Körper*), temveč kot živeta telesnost (*Leib*), ki vsako spoznanje sploh omogoča – je prav tako na svojski način presežno in transcendentalno za zavest, saj mora ta priznati konstitutivno

<sup>1</sup> Prav odnos med pravtisom in retencijo, ki že modificira pravtis, je osnova za različne interpretacije Husserla, iz katerih se razvijejo različna pojmovanja transcendence kot samo-transcendence znotraj »subjekta«. Jacques Derrida bo v ne-sovpadanju pravtisa in retencionalne modifikacije videl osnovo za svojo »diferenco«, ki ne dopusti, da bi se subjekt, s tem pa tudi kateri koli drugi fenomen, vzpostavil kot obstojna prezenca. Ta uvid je temelj njegove dekonstrukcije. (Trebežnik 2013) Nasprotno pa Michel Henry zmanjša pomen retencije in zagovarja prvenstvo pravtisa, ki ga vsaka naknadna modifikacija s strani intencionalnosti popači in izda v njegovi prvotni neposredni in absolutni danosti. Pravtisi zanj niso nič drugega kot absolutno življenje, ki je samo po sebi globlje od časa in v tem smislu od njega neodvisno. Poskus posredujočega, »sredinskega« odgovora na ti dve skrajni interpretaciji Husserlove časovne zavesti sta podala Gallagher in Zahavi (2014), ki odnos med pravtisom in retencionalno modifikacijo predstavljata na način dinamične enotnosti v izvrševanju (*enacted unity*).

<sup>2</sup> Avguštin tu služi kot paradigmatški primer krščanskega obrata, ki vodi proč od grške kozmološke usmerjenosti k »notranjemu človeku«: k premišljevanju (oziroma zavesti) o sebi (Dilthey 1979, 259), kar hkrati postane mesto za »najbolj notranje religiozno življenje duše« (252). Krščansko izkustvo »transcendence v sebi« kasneje doživi različne izrazne oblike: eno vplivnejših najdemo pri Kierkegaardu, ki znotraj subjekta prepozna »moč, ki ga je vzpostavila« (1983, 54), kar obenem zahteva epistemološko-metodološki obrat (Valčo in Valčova 2014) in ima praktične posledice za krščansko razumevanje ljubezni (Žalec 2016).

vlogo utelešenosti. Sicer pa časovnost in telesnost pri subjektu nista povsem ločeni – obe povezuje prvenstvo »občutij«, tistih pasivnih danosti, ki so predhodne aktivni intencionalnosti razumevanja. Tako postaja očitno, da fenomenologija razvije določeno ambivalentnost v odnosu do transcendence. Po eni strani fenomenološka redukcija zahteva metodično izključitev vsakršne zunanje transcendence, po drugi strani pa zavest odkriva transcendenco znotraj sebe, kar omogoča govor o specifičnem izkustvu samo-transcendence.

Heidegger radikalizira Husserlovo fenomenologijo in želi na novo artikulirati odnos med človekom in svetom. Razlikovanje med subjektom in objektom ter pripadajočimi dihotomijami notranjega in zunanjega, imanence in transcendence, je po njegovem neustrezno. Človek je živeto razumevanje, ki je neločljivo povezano s svetom, v katerem živi in skozi katerega »sebe« živi. Izhodiščno stanje človekovega »biti-v-svetu« je pred vsako delitvijo na notri in zunaj, kajti prostorske metafore niso nič drugega kot svojevrstni zasnutki razumevanja s strani človeka. Zato je tudi govor o subjektu, katerega pojem je vezan na klasično ontologijo substance, neustrezen za opisovanje specifičnega bivanja človeka. Heidegger zanj uporabi pojem »tu-bit« (*Dasein*), ki ga želi osvoboditi tradicionalnih pojmovanj in mu hoče zagotoviti metodološko izvornost: še preden človek zasnuje takšno ali drugačno razumevanje samega sebe (kot subjekt, kot zavest, kot notranjost, duša itn.), ga lahko označimo za »živeto odprtost razumevanja« skupaj z odprtostjo občutja in govora. (1986, tč. 28) Ključna razlika med Heideggerjevim »tu-bit« in Husserlovo intencionalno zavestjo je v tem, da je »tu-bit« povsem potopljeno v svet tako v smislu nezmožnosti, da bi do njega vzpostavilo teoretski odmik (in s tem vzpostavilo razliko med znotraj in zunaj), kot tudi da bi vzpostavilo odmik od časa. Svet je treba razumeti v fenomenološko-eksistencialnem smislu kot celoto živeti pomenov in ne kot celoto stvari ali objektov, čas pa kot dogajanje, ki ga izvorno izkušamo kot časovno »godênje« našega tu-bit in ki tvori osnovo naše zgodovinskosti. Heidegger tako človeka v celoti pripelje nazaj v imanenco sveta in časa (zgodovine) ter se v Nietzschejevi maniri zoperstavi zahodni metafiziki, ki se je rodila kot odkritje transcendence, ki je človeku omogočala vzpon nad svet in čas (presežnost idejnega in večnega). Seveda se Heidegger ne bi strinjal z uporabo pojma imanence, saj je ta pojem odvisen od zanj iluzorne predpostavke metafizične transcendence. Še več, sam hoče pokazati, da je pojem transcendence nekaj povsem »imanentnega« človeku in da je človek »transcendenten«: ne zato, ker bi lahko presegel (ujetost v) svet in čas, temveč prav zato, ker je povsem »svetno« in časovno bitje.

V njegovem poglavitnem delu *Bit in čas* lahko zasledujemo fenomenološko redukcijo vsega (vsakršnega »bit«) na čas. Toda slednjega ne moremo razumeti na prostorski način (kot gibanje ali tok), temveč je čas, kakor ga odkrivamo v živetem časenju našega tu-bit, posebna zvrst »ek-statičnega« (1986, 350) preseganja onkraj tradicionalnega razlikovanja statično–dinamično. To ekstatično »transcendiranje« je po Heideggerju osnova za človekovo odprtost (zavedanja), kar pomeni, da je ekstatična časovnost najgloblja »struktura« človeškega tu-bit. Zaradi časenja se v človeku odpre obzorje razumevanja, ki je najprej in prvenstveno razume-

vanje biti. Celo svet (v eksistencialnem smislu) je »utemeljen« v dogajanju časovnosti. Tako je lažje razumeti nekoliko zagoneten sklep *Biti in časa*, da je časovnost obzorje smisla (tu)biti (1986, 436). Kaj to konkretno pomeni za razumevanje transcendence? Od Platona dalje je metafizična transcendenca prav sposobnost preseganja časa in s tem ujetosti v spreminjanje ter minevanje, pristno biti pa je tisto, kar je brezčasno in večno. Za Heideggerja je situacija ravno obratna: človek je sposoben transcendiranja, ker mu to omogoča njegova najgloblja struktura časenja, ki je sama v sebi ekstatično preseganje. Transcendenca ni onkraj časa, temveč je čas sam. (Klun 2007, 591)

Fenomenološka redukcija pri Heideggerju pomeni, da je treba vsak fenomen (ali bivajoče) zvesti nazaj na njegovo časovno dogajajoče se razumevanje v tu-bitu. Zato pride do podobnega sklepa kot Husserl, da ne obstaja nobena transcendenca, ki ne bi bila odvisna od razumevanja človeka. Ne obstaja ničesar nad- ali brez-časnega, kar ne bi bilo odvisno od tega, kar in kakor se dogaja v časovnosti človekovega razumevanja. (Heidegger 1986, 18) Tudi če Bogu pripisujemo absolutno transcendenco in brezčasnost, je ta Bog »odvisen« od tega, kako se vrši njegovo razumevanje v konkretni (časovni) eksistenci človeka. O Bogu lahko rečemo, da »je«, če se »dogaja« v življenju in razumevanju ljudi, če pa se ne dogaja več, potem je moč pritrčiti Nietzscheju, da je Bog umrl, oziroma Hölderlinu, da so bogovi »pobegnili«. Toda to nima ničesar opraviti z »objektivnim« obstojem (ali »biti«) Boga tam zunaj, kakor ga je pojmovala tradicionalna metafizika. Govor o biti v fenomenološko reducirani perspektivi lahko pomeni samo govor o tem, kako nekaj nastopa (se dogaja, ima smisel itn.) v živitem razumevanju našega tu-bitu. Če torej povzamemo stališče Heideggerja iz obdobja *Biti in časa*, ne obstaja nobena transcendenca razen človekove samo-transcendence. Človek je sebe-presegajoč na način ekstatičnega časenja in to dogajajoče se transcendiranje je (transcendentalni) pogoj za razumevanje česar koli (bivajočega), vključno z Bogom, ki ga metafizika postavlja za vrhovno bivajoče.

Podobno kot pri Husserlu se tudi pri poznejšem Heideggerju vprašanje transcendence zaostri na drugačni ravni. Kakor je moral Husserl priznati globljo pogojenost subjekta, se tudi pri Heideggerju zgodi t. i. obrat, ki pomeni slovo od zgodnjega metodološkega nastavka, ki za izhodišče jemlje človeško tu-bitu. Po obratu človek ni več utemeljitelj razumevanja in s tem gospodar biti, temveč mora priznati, da je njen prejemnik, kar ga postavlja v pasivnejšo vlogo. Toda od kod človek prejema razumevanje biti? Ne od kakšnega boga v vlogi vrhovnega bivajočega, temveč v nedoumljivem in nepredvidljivem »dogodju« (*Ereignis*), ki samo po sebi ni nič bivajočega. V tem dogodju »se daje« (*es gibt*) bit in »se daje« čas. (1988, 5) Čeprav je dogodje presežno, ker je onkraj moči in obvladovanja človeka, pa se dogaja znotraj njega in zato lahko še vedno govorimo o specifični zvrsti samo-transcendence. Prav tako transcendenca dogodja ne spremeni odnosa do časa, kajti dogodje je dogajanje časa in zgodovinskosti. Zato se Heideggerjev odnos do metafizike ne spremeni, temveč svojo kritiko do nje še zaostri. Po njegovem je tudi judovski-krščanski Bog mišljen na metafizični način in je v zgodovinskem zatonu. Pozni Heidegger v orakeljsko poetičnem jeziku odpira pot povsem novi religioz-

nosti, prihodu »poslednjega boga«, kar sicer lahko tolmačimo kot novo senzibilnost za transcendenco, obenem pa lahko pritrdimo večini interpretov, ki v tem poskusu vidijo svojevrstno vračanje v poganstvo.

### 3. Ambivalentnost samo-transcendence in radikalizacija drugosti

Pojem samo-transcendence (ang. *self-transcendence*, nem. *Selbsttranszendenz*), ki ga slovenimo kot samo-preseganje v smislu »preseganja sebe«, v sebi nosi dvoumnost dveh nasprotnih pomenov. Besedo »sebe« namreč lahko razumemo kot *genitivus subjectivus* ali kot *genitivus objectivus*.<sup>3</sup> V prvem primeru bi bil jaz (nominativ od »sebe«) subjekt (nosilec) preseganja: samo-preseganje bi pomenilo, da je jaz sposoben presegati samega sebe. Takšno aktivno samo ali sebe-preseganje v različnih oblikah in stopnjah najdemo pri večini definicij človeka, ker se človek razlikuje od drugih bitij prav v tem, da presega naravne danosti. Navzoče je tako pri Husserlovem pojmu intencionalnosti (zavesti) kot tudi pri Heideggerjevem tu-bitu. Toda pri obeh samo-transcendence (vsaj metodološko) ukinja tisto transcendenco, ki bi se nahajala onkraj človeka in njegovega dometa. Temu nasprotno je drugo možno branje sebe-preseganja, pri katerem jaz ni nosilec, temveč naslovnik in gramatikalni objekt (*genitivus objectivus*) preseganja. Jaz utrpeva (zato ni *agens*, temveč *patiens*) delovanje preseganja in se nahaja v pasivu (trpniku): ni presegajoči temveč presegani. Takšna samo-transcendence (preseganje sebe) pomeni srečanje z drugostjo (transcendenco), ki je subjekt ne more reducirati na sfero lastne imanence in ki zato predstavlja mejno ter paradoksalno izkustvo. Ta drugi pomen sebe-preseganja pa spet dopušča dve možnosti. Pri prvi je subjekt presegan s strani transcendence, ki se nahaja v absolutni zunanosti (eksterioriteta), pri drugi možnosti pa je transcendence prebila samo jedro subjekta in prinaša presežnost v notranjost (interioriteta) subjektivitete (*interior intimo meo*). V tem primeru subjekt ni gospodar v lastni hiši in ima izvorno pasivni status. Takšna samo-transcendence kot »transcendence v meni samemu« prinaša izziv subjektovi avtonomiji in suverenosti.<sup>4</sup>

Z religioznega vidika je Bog (ali poslednja stvarnost) takšna transcendence, ki je neodvisna od subjekta ter mora imeti ontološko in časovno prioriteto pred subjektom. V judovsko-biblični perspektivi je to povezano z idejo stvarjenja. Ustvarjenost subjekta pomeni, da se mora za svoj začetek zahvaliti presežnosti, ki je pred in nad njim in katere si ne more nikoli podvreči, s čimer bi ukinil absolutno pasivnost svoje ustvarjenosti. Pojem samo-transcendence se na prvi pogled zdi naspro-

<sup>3</sup> Kot primer takšne besedne konstrukcije nam lahko služi »striženje soseda«. Ob tem je dvoumno, ali sosed (v genitivu) nastopa kot subjekt striženja (tisti, ki striže), ali pa kot objekt striženja (tisti, ki ga strižejo).

<sup>4</sup> Merold Westphal (2004) je v svoji knjigi z naslovom *Transcendence in samo-transcendence: o Bogu in duši* pojem samo-transcendence na splošen in poenostavljen način povezal s pojmom duše, medtem ko je pojem transcendence povezal s pojmom Boga. V tem prispevku se z razliko od Westphala omejujemo na fenomenološki pristop, ki zahteva bistveno bolj diferencirano rabo obeh pojmov.



ten takšni religiozni transcendenci: če subjekt v sebi nosi osnovo preseganja, potem je religiozna transcendenca (Bog) subjektova lastna stvaritev. Po tej imanentni razlagi si človek napravi (religiozno) idejo transcendence, ker je v njem »mehanizem« samo-preseganja. Zato z religioznega vidika ni problematičen zgolj pojem aktivne samo-transcendence – kakor v primeru Heideggerjevega tu-bitu, ki »omogoča« konstitucijo bogov in religioznosti –, temveč tudi takšna pasivna samo-transcendenco, ki bi se v subjektu dogajala brez njegovega eksplicitnega zavedanja in ki bi botrovala nastanku religiozних predstav kot golih utvar presežne stvarnosti. Pri Husserlovi časovni zavesti, ki v sebi odkrije začetek (pravtis), ki se ji nenehno odteguje, lahko ta paradoks vodi k sklepu, da je nesposobnost subjekta, da bi se v celoti spoznal in posedoval (ker je v svojem jedru sebi zakrit), osnova za njegovo nagnjenje do religiozne skrivnosti. Samo-transcendenco kot pasivno izkustvo presežnosti v sebi je pogost model za raznolike ateistične razlage religije od Feuerbachove projekcije človekovega bistva do psihoanalitičnih razlag pred- in podzavestnih mehanizmov, ki botrujejo človekovemu zatekanju v religioznost. Žižkova »ontološka necelovitost /... / stvarnosti same« (Žižek in Milbank 2009, 90), kjer praznina določa tudi najgloblje jedro človeka, lahko služi kot primer samo-transcendence, ki razloži vznik religioznega hrepenenja po »realnem« (presežnem) in ga nato skozi prepoznanje mehanizma želje razkrinka v njegovi iluzornosti.

Ali nas fenomenološka pot lahko pripelje do pojma samo-transcendence, ki je združljiv z religioznim odnosom do presežnosti? Primer takšnega poskusa predstavlja Levinas. Njegova filozofija se rodi kot odgovor na izziv fenomenološke redukcije v odnosu do transcendence. Ali fenomenologija sploh zmore dopustiti transcendenco, če vedno opisuje zgolj to, kar se daje za zavest? Kako preprečiti fenomenološki redukciji, da fenomenov ne bi oropala njihove presežne drugosti? Za Levinasa je vprašanje transcendence v temelju etično vprašanje – kakor je zanj tudi religija po svojem najglobljem značaju etična – in je povezano z izkustvom medosebnih odnosov. Po njegovem fenomenološka redukcija odpove pred obličjem sočloveka. Za razliko od drugih fenomenov, ki jih je mogoče reducirati na njihovo danost za zavest, je drugi človek tisti, čigar »bistvo« je prav v nezmožnosti, da ga intencionalno zapopademo (1968, 168) in ki zato ostaja večno drugi, nedosegljiv, tuj. Drugi se razodeva kot absolutna transcendenco. Toda to negativno izkustvo subjekta pred obličjem drugega spremlja tudi »pozitivna« plat: drugi je tisti, ki me kliče, ki me postavlja (*positum*) pred poziv, ki se mu ne morem izogniti. Levinas razkrije logiko pristne transcendence: pred njo subjekt doživi pretres in preobrat (*bouleversement*) svoje intencionalnosti. (1994, 196) Ta obrat pomeni, da ni transcendenco tista, ki bi jo subjekt lahko privedel v spoznanje in jo s tem nujno reduciral, temveč da se transcendenco razodeva kot začetek in pobudnik ter subjekt, cilj in naslovnik njene lastne »intencionalnosti« v smislu etičnega klica. Ko torej uporabljamo besedno zvezo »odnos do transcendence«, bi se morali zavedati, da ta odnos ne more temeljiti na aktivnem preseganju sebe v smeri presežnega (»jaz vzpostavljam odnos do presežnosti«), temveč da gre nujno za obrat v smeri absolutne pasivnosti odnosa (»jaz sem nagovorjen s strani presežnosti«).

Ta obrat intencionalnosti, ki na začetek in kot princip postavlja drugega (eksteriornost, transcendenco) ter subjektu (interiornosti, imanenciji) pripisuje sekundarno in pasivno vlogo, nujno vodi k splošnemu metodološkemu obratu. Ta je lepo razviden iz razvoja Levinasove misli od prvega do drugega glavnega dela. (Klun 2016) Če v prvem delu drugi (človek) nastopa kot presežna zunanost, pa je v drugem delu stopil v srčiko subjektive notranjosti kot transcendencja v imanenciji. Če namreč resno vzamemo absolutno prioriteto drugega, potem je drugi pred (*prior*) vzpostavitev mene kot subjekta in je globlji od moje subjektivnosti. Levinasov etični subjekt je globlji od konstitucije zavesti in je že vedno prežet (*pénétré*) z drugim. (1978, 64) Samo-transcendencja v tem primeru pomeni preseganje sebe s strani drugosti, ki ni neosebna (ontološka) danost, temveč osebni (etični) klic. Levinas ohranja biblično perspektivo osebnega Boga oziroma takšne transcendencje, ki ima osebni in etični značaj. Za Levinasa religiozna transcendencja dobi smisel šele ob izkustvu etičnega dogajanja (odgovornosti) v medčloveškem odnosu in je povsem nedosegljiva golemu teoretskemu prizadevanju.

Samo-transcendencja kot pasivno izkustvo drugega-v-meni (*l'Autre-dans-le-Même*) zahteva nov pogled na čas in na časovnost subjekta. Levinas poudarja, da se subjekt ne časi na način Husserlove pro- in retencionalne zavesti, niti ne na način ekstatičnega tu-bitja, temveč se čas(enje) vzpostavi šele skozi odnos do drugega (1998, 91) oziroma natančneje skozi odnos drugega (transcendencje) do mene. Če ne bi bilo drugega (transcendencje), po Levinasu ne bi bilo pristnega časa, saj bi subjekt ostal zaprt v imanenco lastnega trajanja. Šele prihod drugega (kot novega, presežnega) zmora razbiti monotonijo in »dolgočasje« (kot nepristno časovnost) osamljenega subjekta. Zato pristni čas ni aktivno samo-preseganje, temveč pasivno utrpevanje (d drugega). Čas bo povezan s potrpežljivostjo subjekta, ki bo brez konca in kraja odgovarjal klicu drugega, kot časenje odgovornosti v srčiki lastne subjektivnosti.

#### 4. Transcendencja in obdarjeni subjekt pri Marionu

Fenomenološki paradoks transcendencje je temeljni motiv tudi v misli Jeana-Luca Mariona, ki se strinja z Levinasom, da transcendencje ni mogoče doseči, če izhajamo iz subjekta kot transcendentalnega temelja celotne stvarnosti. Husserlu in Heideggerju očita, da pri njiju subjekt oziroma tu-bitje že vnaprej postavlja pogoje (določa transcendentalno obzorje), kako se neki fenomen sploh lahko pojavi. Pri Husserlu se mora vse pojaviti znotraj obzorja predmetnosti (*objectité*), pri Heideggerju pa znotraj obzorja bivajočnosti (*étantité*). (1989) To pa ima neposredne posledice za odnos do Boga: Bog, ki je odvisen od našega intencionalnega pogleda in je »konstituiran« na način vnaprejšnjih pogojev obzorja razumevanja, v resnici ni Bog, temveč od nas postavljeni malik (2010, 15). Za Mariona (1991, 57–58) takšno malikovanje zaznamuje tudi tradicionalno metafiziko, ki je Boga določila za vrhovno bivajoče, ob tem pa spregledala, da je takšen pojem Boga odvisen od vnaprej postavljenega ontološkega obzorja, ki je še kako problematično (Petkovšek

2016, 15).<sup>5</sup> Zato nima težav sprejeti Nietzschejeve kritike Boga in zahodne metafizike, kajti Nietzschejev govor o »smrti Boga« v resnici pomeni smrt določenega malika, ki ne zadeva pristnega Boga v njegovi presežnosti. Marion provokativno govori o »smrti smrti Boga« (Kearney in Zimmerman 2016, 176), kar pomeni, da se Bog vrača v življenje, ko odstranimo prepreke, ki smo jih sami izoblikovali v odnosu do njega.

Marion sprejema Levinasovo metodološko zahtevo, da srečanje s transcendenco zahteva obrat intencionalnosti: da subjekt ni več izhodišče, temveč naslovnik razodevanja transcendence. Toda če Levinas kot edino mesto njenega razodevanja priznava obličje drugega in odgovornost, ki jo njegov klic prebuja v meni, Marion verjame, da obstajajo tudi drugi načini srečevanja s transcendenco. Še več, po njegovem je temeljna izkušnja subjekta, da ni svoj lastni začetek in da ne more zagospodovati stvarnosti. Ali za filozofsko spoznanje ni ključno, da pričinja in se vrača k nečemu, kar je drugo in presežno? Za Mariona je temeljno gibalo fenomenologije, ki želi biti »prva filozofija«, v tem, da skozi očiščenje pred-sodb (in transcendentalnih predpogojev), s katerimi subjekt onemogoča pojavitev »stvari same«, pride do izvorne danosti. Zato razlaga bistvo fenomenološke redukcije drugače kot Husserl in Heidegger. Ne gre za redukcijo fenomena na intencionalne pogoje subjekta (pot v smeri imanence), temveč kot pot k od subjekta neodvisni in nepogojeni danosti fenomena (pot v smeri transcendence). Fenomenološka redukcija ne sme voditi k subjektu in njegovemu transcendentalnemu obzorju, temveč k fenomenu v njegovi prvotni danosti, še preden ga subjekt stlači v svoj način razumevanja oziroma v meje svoje intencionalnosti. Zato Marion postavi novo fenomenološko načelo: »Toliko redukcije, kolikor danosti.« (2001, 20) To zahteva revizijo ideje intencionalnosti, ki ne dopušča ničesar (transcendentnega) zunaj sebe. Po Marionu je intencionalnost le ena plat subjektive odprtosti v svet, druga pa je zrenje (zor, intuicija) v smislu Kantove *Anschaung*, ki na modificiran način nastopa tudi v Husserlovi fenomenologiji. Če za primer vzamemo Levinasovo izkustvo obličja, lahko vidimo, da obličja ne moremo intencionalno (razumsko, pojmovno) zaobjeti in dojeti. Ko subjekt zre vanj, doživi svojevrsten obrat svoje intencionalnosti: v resnici obličje zre kot prvo in sebe daje subjektu na način, da se ta doživlja kot preplavljen z njegovo danostjo. Če v običajnih primerih čutno zrenje napolni intencionalni pojem in pride do korelacije med obema,<sup>6</sup> pa gre pri obličju za doživetje viška (ekscesa) intuicije nad intencionalnostjo. Toda obličje ni

<sup>5</sup> Ob tem se odpira vprašanje, ali malikovanje ne pomeni svojevrstnega »nasilja« nad transcendenco, pri čemer je prav Levinas izpostavil povezavo med zahodno ontološko racionalnostjo in nasiljem. Toda po drugi strani se zdi, da izkustvo transcendence, ki presega racionalnost, s seboj prinaša tudi možnost nasilja, ki je prav tako onkraj racionalnosti. O odnosu med fenomenom religije in nasilja, ki se hoče »polastiti vira« (*seizing the source*) transcendence: Staudigl 2016.

<sup>6</sup> Za ponazoritev lahko vzamemo primer, ko se mi od daleč zdi, da vidim drevo, nisem pa v to prepričan. Najprej imam zgolj (prazen) intencionalni pojem, ko pa pridem bližje, se mi v (konkretnem čutnem) zrenju ta pojem »izpolni« in doživim korelacijo med pojmom (intenco) ter danostjo drevesa v zrenju (intuiciji). Če se ob približevanju izkaže, da v resnici ne gre za drevo, moj pojem ostane prazen in ga zrenje ne napolni. Po Marionu (drugače kot pri Husserlu) pa obstajajo tudi fenomeni, ki se v zrenju dajejo na način, da povsem preplavijo vsak pojem o njih (kjer torej intuicija preseže intenco) – kakor v primeru obličja – in jih imenuje »nasičeni« fenomeni.

edini primer takšnega ekscesivnega ali »nasičenega« fenomena, prav nasprotno – takšni fenomeni tvorijo večino izkustva in Marion jih razvrsti v štiri skupine glede na Kantovo delitev kategorij. Obličje (ali ikona) prinaša presežek glede na kategorije modalnosti, dogodek presega kategorije kvantitete, umetniška slika presega kategorije kvalitete, telesnost pa razodeva višek glede na kategorijo relacije.

Če »revni« in »obči« fenomeni (kot nasprotje nasičenih), pri katerih je potreba po intuitivnem zrenju bodisi odsotna (npr. matematični predmeti) ali pa je korelacija med intuitivno danostjo in intencionalnim dojetjem vsaj v načelu možna (npr. tehnični proizvodi), predstavljajo zgolj manjšino, potem se spremeni celovit pogled na stvarnost. Nasičeni fenomeni pomenijo paradoksalno izkustvo transcendence in to izkustvo ni izjema, temveč stalnica (2005b, 143) v izkušanju stvarnosti. Običajno se imanenca razume kot izhodišče, transcendenca pa predstavlja prekinitev te običajnosti in je zato izreden dogodek. V Marionovi analizi pa je subjekt že vedno v odnosu do nasičenih fenomenov, kjer vsak izmed njih predstavlja svojevrstno transcenco. Bistvo danosti se kaže prav v tem, da subjekt ni njen tvorec, temveč njen prejemnik – zato danost za subjekt pomeni srečanje z nečim, kar ga presega, s transcenco. Če je že vsak od nasičenih fenomenov svojevrstno razodevanje transcendence, potem ni težko dopustiti tudi možnosti religioznega razodetja. Za Mariona predstavlja razodetje bibličnega Boga, ki doseže svojo dovršitev v Kristusu, nasičeni fenomen *par excellence* (2001, 190) in v sebi združuje vse štiri kategorialne zvrsti. Toda do religioznega razodetja ne pripelje filozofija oziroma fenomenologija – ta lahko v človeku pripravi samo odprtost za njegovo možnost. Če namreč že pri nasičenih fenomenih, ki so predmet filozofske analize, izkušamo »logiko« transcendence kot danosti onkraj vnaprejšnjih pojmovanj in meja, ki bi jih postavljala subjekt, potem ni nerazumno verjeti v možnost, da se nam transcendenca razodeva tudi na poseben način: kot sebe-dajanje (danost) najvišje presežnosti ali Boga v konkretnem dogajanju zgodovine in inkarnacije. Medtem ko filozofija prispe zgolj do možnosti, pa šele vera božje razodetje sprejme kot dejansko, s čimer se kaže tudi metodološka meja med filozofijo in teologijo.

Prioriteta transcendence vodi k novemu pojmovanju subjekta. Ne moremo mu več reči subjekt, ker ni »podlaga« (*subiectum*) in »nosilec« celote (spoznanja in stvarnosti), temveč je prejemnik tiste presežnosti, ki je pred (*prior*) njim in se mu daje. Toda kako zasnovati razumevanje tega, »kar pride po subjektu« (2005a, 344)? Ne moremo reči, da prejemnik najprej »je« in potem prejema, kajti prejemnik ni podstat (ali substanca v jeziku metafizike), temveč »sebe povsem prejema iz tega, kar prejema« (369). Marion zavrača vsak transcendentalen jaz in vztraja, da se prejemnik »rodi« v (s)prejemanju tega, kar se mu daje. Najprimernejše ime zanj je »tisti, ki mu je dano«, kar pomeni, da se prejemnik najprej nahaja v dajalniku (dativu). Imenovalnik (nominativ) »jaz« izhaja iz dajalnika (dativ) »meni«, iz meni-danosti. Zato je treba razumeti sebe kot popolno »sebi-danost« ali, v prostem prevodu, »sebi-podarjenost«. Marion uporablja skovanko *l'adonné* (343), ki nadomesti začetni pojem prejemnika in ki jo je težko ustrezno prevesti. *L'adonné* je tisti, ki si je dan v tem, kar mu je dano, obenem pa je tudi tisti, ki je predan (v smislu preda-

nosti nečemu). Sami predlagamo prevod »obdarjeni« (potem ko ne moremo reči »ob-dani«), saj je tudi Marionova *donation* (danost) blizu besedi *don* (dar). Obdarjeni razume sebe kot popolno sebi-danost, kar spominja na Pavlove besede: »Kaj imaš, česar nisi prejel?« (1 Kor 4,7) Ne samo, da si vse prejel, tudi sebe si prejel. Tu ne gre za religiozno, marveč za filozofsko oziroma splošno človeško izkustvo. Ne obstaja najprej moja imanenca, ki bi bila svoj lastni temelj, temveč sem si dan – iz presežnosti onkraj mene samega. Sem prejemnik tako fenomenov, ki se dajejo v svoji presežnosti, kot tudi sebe in moje sposobnosti prejemanja.<sup>7</sup> Obdarjenega lahko razumemo kot svojevrstno samo-transcendenco. Ne tako, da bi aktivno preseagal samega sebe, temveč da vznikaja iz presežnosti, ki se mu daje in ga v tem dajanju podarja njemu samemu. V srčiki sebe samega, *interior intimo meo*, je dogajanje (ali bolje »dajanje«) transcendence. Imanenca je glede na transcendenco naknadna – imanenca je podarjena s strani transcendence.

Podobno je podarjen tudi čas. Presežnost danosti je globlja od časa, je »pred« njim. Čas je dan. Obdarjenemu je čas podarjen kot obdarjenčevo (sebe)časenje v modalitetah preteklosti, sedanosti in prihodnosti. Marion verjame v globljo vez, ki v francoski besedi *présent* združuje pomen časovne sedanosti (prisotnosti) in daru. Prisostvovanje (sedanosti) je dar. Je način, kako obdarjeni prejema sebe, ne da bi postal »subsistirajoči« jaz. (Alvis 2014, 34) V nasprotju s Heideggerjem čas ni transcendentalno obzorje, ki omogoča in določa vse bivajoče, temveč obratno: danost podarja čas. Obdarjenemu se čas podarja v treh modalitetah, v katerih se na različne načine zrcali transcendentni klic danosti: kot »preteklost onkraj spominjanja, a tudi kot prihodnost, proti kateri so usmerjeni moji odgovori, ter kot sedanost, ki v vsakem trenutku poziva obdarjenega« (Marion 2005a, 408). Marionov odnos do časa razkriva tudi njegov odnos do metafizike. Čeprav v marsičem deli Heideggerjevo kritiko, da je tradicionalna metafizika razvila neustrezno ontologijo, ki je prispevala k »smrti« Boga, pa se od Heideggerja loči v ključni presoji: čas nima zadnje besede. Poslednji smisel pripada transcendenci (danosti) onkraj časa in zgodovine. Ta danost se v slogu Dionizija Areopagita, ki je Mariona navdihoval že na začetku njegove miselne poti, razodeva kot dobro onkraj biti. Pristna transcendenca je onkraj bitnosti (*ousia*) in temporalnosti, toda obenem je tista, ki daje biti in daje čas.

## 5. Zaključek

Fenomenološka misel s kritiko »naravne naravnosti«, kakor našo naivno držo do sveta imenuje Husserl, zahteva kritičen razmislek glede transcendence, katere razumevanje se običajno razvije znotraj naivnega ontološkega realizma in vpliva tudi na religiozni kontekst. »Fenomenološka naravnost« raziskuje vlogo subjek-

<sup>7</sup> Ob tem je potrebno novo razumevanje pasivnosti, v kateri se obdarjeni izvorno nahajajo, in njegove aktivnosti (kot sposobnosti volje in odločanja). Jason Alvis (2016, 41) poudarja nujno, da pasivnost obdarjenega povežemo z njegovo strastjo (lat. *passio*) hrepenenja in ljubezni, ki je prav tako Marionova (2003) ključna tema.

ta pri odnosu do transcendence (danost transcendence za zavest), kar nujno vodi k vprašanju, kako je za subjekt sploh možno vzpostaviti ta odnos in kako je to povezano s subjektovo samo-transcendenco. V tem članku smo želeli pokazati, da fenomenologija v prvem koraku sicer ukinja transcendenco, ko vsako presežno stvarnost vključno z Bogom kot vrhovnim bivajočim podredi fenomenološki redukciji, a v drugem koraku prav fenomenološko raziskovanje prispeva k odkritju, da subjekt ni gospodar v svoji hiši, temveč je pogojen z danostmi, ki ga presegajo in v tem smislu transcendirajo. Ta transcendence v jedru subjektive imanence lahko doživi ateistično interpretacijo, ki služi kot kritika religije in kot sekularna razlaga za konstitucijo religioznih pomenov, lahko pa odpira pot k transcendenci, ki ni zgolj združljiva z religijo, temveč v slednji celo prepozna svojo dovršitev. Levinas in Marion sta predstavnika fenomenološkega obrata, ki transcendenci daje prvenstveno vlogo in ki zahteva korenito revizijo subjektovega odnosa do sebe, sočloveka in celotne stvarnosti.

## Reference

- Alvis, Jason W.** 2016. *Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things*. Cham: Springer Press.
- . 2014. Subject and Time: Jean-Luc Marion's Alteration of Kantian Subjectivity. *Journal for Cultural and Religious Theory* 14, št. 1:25–37.
- Dilthey, Wilhelm.** 1979. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Stuttgart, Göttingen: Teubner, V & R.
- Gallagher, Shaun, in Dan Zahavi.** 2014. Primal Impression and Enactive Perception. V: *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, 83–99. Ur. Valteri Arstila in Dan Lloyd. Cambridge MA: MIT Press.
- Heidegger, Martin.** 1988. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund.** 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- . 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Nijhoff.
- . 1973b. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Haag: Nijhoff.
- . 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Haag: Nijhoff.
- Kearney, Richard, in Jens Zimmermann, ur.** 2016. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press.
- Kierkegaard, Sören.** 1983. *Bolezen za smrt*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2016. L'infini et la passivité: Le «tournant» de la pensée de Lévinas après Totalité et infini. V: *Emmanuel Lévinas et la pensée de l'infini*, 27–47. Ur. Marie-Thérèse Desouche in Monique-Lise Cohen. Toulouse: Domuni, Presses universitaires de l'ICT.
- . 2007. Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. *Gregorianum* 88, no. 3:587–603.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno, Čas in drugi*. Prev. Edvard Kovač in Gorazd Kocijančič. Družina: Ljubljana.
- . 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Pariz: Vrin.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Nijhoff.
- . 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Haag: Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2010. *Malik in razdalja*. Prev. Barbara Pogačnik in Maja Novak. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2005a. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: Quadrige, PUF.
- . 2005b. La banalité de la saturation. V: *Le visible et le révélé*, 143–182. Pariz: Cerf.
- . 2003. *Le phénomène érotique: Six méditations sur l'amour*. Pariz: Fayard.
- . 2001. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: PUF.
- . 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Fayard.

- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Staudigl, Michael.** 2016. On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence. *International Journal of Philosophical Studies* 24, št. 5:744–782.
- Trebežnik, Luka.** 2013. Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:527–538.
- Valčo, Michal, in Katarina Valčova.** 2014. The Epistemological Challenge of Kierkegaard's Truth is Subjectivity Principle. *Communications – Scientific Letters of the University of Žilina* 16, št. 3:25–28.
- Westphal, Merold.** 2004. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington: Indiana University Press.
- Žalec, Bojan.** 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.
- Žižek, Slavoj, in John Milbank.** 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Ur. Creston Davis. Cambridge MA: MIT Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4, 517—531

UDK: 111.8:165.62

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Michael Staudigl*

## **Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion**

*Abstract:* Reflecting the contemporary context of the »return of religion« and the changing role of religion in our late modern social imaginaries, we argue that we need a revised phenomenological account to confront the »phenomenon of religion« today. By way of a charting middle course between, on the one hand, »radical phenomenology« and its focus on the invisible (Levinas, Marion, Henry), and the widely exported hermeneutics of religion (Ricoeur), on the other, the author of this article proposes a novel understanding of transcendence: this account emphasizes a constitutive correlation of experiences of transcendence with practices of self-transcendence and liturgies of making transcendence together. In the last analysis, the author sketches how this conception can help us to confront the ambiguous poetic potential of religious practice and thus shed some light on the difficult relationship between religion and violence.

*Key words:* phenomenology (of religion), transcendence, self-transcendence, return of the religious, religious violence, Paul Ricoeur

*Povzetek:* **Transcendenco, samo-transcendenco, skupaj ustvarjati transcendenco: novi paradigmi za fenomenologijo religije naproti**

Glede na sodobni kontekst »vračanja religije« in njeno spreminjajočo se vlogo v naših pozno modernih družbenih imaginarijih avtor članka zagovarja potrebo po novem fenomenološkem pristopu, ki se bo sposoben soočiti s »fenomenom religije« danes. Ta pristop, ki začrta srednjo pot med »radikalno fenomenologijo« z njeno osredotočenostjo na nevidno (Levinas, Marion, Henry) na eni strani in med razširjeno hermenevtiko religije (Ricoeur) na drugi, predlaga novo razumevanje transcendence. V tem razumevanju je poudarek na konstitutivni soodvisnosti med izkušnjami transcendence in med prakticiranjem samo-transcendence ter liturgij skupnega ustvarjanja transcendence. V zaključni analizi avtor pojasni, kako nam to pojmovanje lahko pomaga pri soočenju z dvoumnim poetično ustvarjalnim potencialom religijskih praks in na ta način osvetli težavno razmerje med religijo in nasiljem.

*Ključne besede:* fenomenologija (religije), transcendenco, samo-transcendenco, vračanje religioznega, religijsko nasilje, Paul Ricoeur



## 1. Introduction

This article<sup>1</sup> elaborates on the potentials of a revised phenomenological account to think through the »phenomenon of religion«. Given the lasting influence of reductionist theories of religion derived from Enlightenment rationalism, we are in deep need of such an account in order to gain a more sensitive outlook on the disconcerting realities that the »return of religion« confronts us with. But what does a distinctly phenomenological account of »religion today« look like? As Heidegger had shown early on, a key problem that a »phenomenology of religion« has to reflect upon is the fact that religion needs »to be explained from out of our own historical situation and facticity« (2004, 89). In other words, it is only against the backdrop of our lived pre-understanding of »religion« and the hermeneutic circles that it entails that a phenomenological analysis may proceed. This involves an insight that has far reaching implications for the eidetic status of our enterprise.

As for our context, this implies that we need to consider two novel qualities of our pre-understanding. The first concerns the vexed situation of globalization and its discontents. In this context we must not anymore pretend that we may approach religion in the singular or in terms of some »singular eidetic structure«. Today, this difficulty is further aggravated since with the »return of religion« it is, as Derrida has emphasized, not clear what it is that returns. Hence, we need not only take care to avoid any »hyper-imperialist appropriation« (2002, 66) of religion in the singular; we not only need to expose ourselves to the risky dialogue between the religions (Bernasconi 2009; Moyaert 2014).

As to the second quality, we need to reflect on the disconcerting fact that faith and reason today appear to be inextricably intertwined, a fact that is epitomized in the joint uses of globalized tele-technology by the practices of both reason and religion. Or as Derrida puts it: »No faith, therefore, nor future without everything technical, automatic, machine-like supposed by iterability. In this sense, the technical is the possibility of faith, indeed its very chance that entails the greatest risk, even the menace of *radical evil*.« (2002, 83) For Derrida, in a nutshell, religion figures the »ellipse« of »two distinct sources or foci«, i.e., »the experience of belief (trust, trustworthiness, confidence, faith, the credit accorded the good faith of the utterly other in the experience of witnessing)« and »the experience of sacredness, even of holiness, of the unscathed that is safe and sound (*heilig*, holy)« (82).

To confront this elliptical constitution of religion is a daring undertaking. It calls upon us to escape the undercurrents of our beloved modernist waters that have tacitly lured us to oppose reason and faith in terms of rationality and irrationality; and to bear witness to the very fact that reason obliquely constitutes religion as its other, thus at once camouflaging and disavowing it as its own »originary supplement«. If this is the case, however, we need not only take care to avoid any »hyper-imperialist appropriation« of religion but also any hyper-rationalist expul-

<sup>1</sup> This article was conceived and written in the frame of the research project The Return of Religion as a Challenge to Thought (I 2785) granted by the Austrian Science Fund (FWF).

sion of »religious truth«. This refers to a basic problem that is mirrored in the political solution substituted for the philosophical problem of religion: relegating religion to the private realm, thus substituting the categories of discursivized reason to the existential problem of the »truth of religion«,<sup>2</sup> indeed is to misconstrue or rather »duck« the question of such truth:

»Religious truth is more a matter of doing than of knowing, as when Kierkegaard said that the name of God is the name of a deed. That means that religious truth flies beneath the radar of both the theism and the atheism of the Enlightenment. Its truth has to do with a more elemental experience that precedes this distinction.« (Caputo 2015, 33–34)

The wager is to confront this zone that opens up beyond our beloved modernist dichotomies of rationality and irrationality, of theism and atheism, of myth and Enlightenment – a zone that is mirrored quite explicitly in contemporary social imaginaries and how they propose to re-incorporate the »truth of religion« – what Habermas (2010, 18) calls its »unexhausted force« (*das Unabgegoltene*) – in the context of an all too soberly disenchanted world.

In what follows, we will first embark on a discussion of these novel social imaginaries and their ambivalent stance toward the question of religion. In a second part, we will argue for a revised phenomenological account of religion and will delineate its major contours; this will, finally, allow me to lay out the potential of this account for rethinking the vexed issue of »religious violence« beyond the extremes of blank irrationality and functional instrumentality. Whereas this problem cannot be treated here adequately, we will still attempt to sketch the general framework of such an undertaking.

## 2. Contemporary social imaginaries and their discontents

In contemporary continental philosophy of religion Heidegger's dictum that we »can neither pray nor sacrifice to this God [of philosophy]«, that »before the *causa sui*, man can neither fall on his knees in awe nor can he play music and dance before this god« (1969, 72), has received serious attention. Religion, in this perspective, is recovered as a matter of »being-in-the-world«. It is not anymore about doctrines, beliefs, or invisible ideas taken to be located in some »inner self«, but rather about practice or »deeds«.

It is in this post-metaphysical context that Levinas, Ricoeur and Derrida's (more or less explicit) reflections on religion reveal their full potential. Whether it is about Ricoeur's reflections on the possibility of a »post-religious faith« that succeeds the »hermeneutics of suspicion« (1974); about Levinas' »atheist« distancing from the lure of idolatrous fusion with totality that articulates an inherently religious relation

<sup>2</sup> As for this argument, we may not only refer to deconstruction but also to accounts that emphasize the anthropological-practical irreducibility of »religious truth claims«: Rentsch 2001; Höhn 2007.

with the »wholly other«; or Derrida's elliptical inquiry into the structure of a so-called »religion without religion« that imagines another »God to come«, a vulnerable, suffering and divisible »God« (2005, 157) – these positions embrace one joint insight: it is the idea that a »double and supplementary gesture of abandonment and retrieval of God« (Kearney 2009, 167; Kearney 2011) is necessary in order to finally leave the old God of metaphysical causality and theodicy behind.

This ideal, as we know since Nietzsche, Marx, and Freud, is but the conceptual idol of a God fixed onto our unavowed projections of omnipotence and omniscience. That, however, there exists a possibility to »return to God after God«, that is after the »death« of the metaphysical God, this »ana-theist wager«, as Kearney has felicitously termed it, calls upon us to reflect about the practical implications of this »return«. As to Kearney, it involves not so much a simple return to a yet unthought facet of some »ineffable other«. The »return« he has in mind rather signifies a truly liberating move exposing us to the idea of (an) »enabling God«, understood in the context of narrative and »creative imagination«.

In light of the vexed realities that the »return of the religious« affords us, this conception, however, remains ambivalent. On the one hand, it refers to a »God« that is taken to be truly dependent upon humankind and has to risk a possibilizing and, hence, liberating dance with it. This dependency is something we may realize clearly, e.g., in the Song of Songs and the exemplary way it depicts a theo-erotic dimension of openness and radical hospitality of (and also to) the wholly other. (Kearney 2001, 53–58)

On the other hand, this concept also needs to retain and mediate the violence that is a constitutive part of the experience of »transcendence«, the »sacred«, etc., and the ways it comes to the fore concretely. Isn't indeed »violence« haunting many contemporary attempts at »recovering the sacred« in a time that appears marked by a »pervasive sense that something has been lost« (Taylor 2011, 115)? Isn't the appeal to something »unconditional«, which is part and parcel of many religious semantics suffused with violence, or at least some »violent potential«? Isn't idle talk about religion being a vessel of peace hence a self-righteous disavowal of a much more disconcerting truth of religion(s) that is only insufficiently shrouded in a semantics of inherent ambiguity? (Appleby 1999)

It might be worthwhile to pause here for a moment. To talk about violence as being constitutive for religion is easily misleading. If we start from the widely shared premise that such a correlation exists, we need to be careful in order not to misunderstand it in essentialist, substantialist or functional terms. Violence in this case, like in fact in any other, is not one. It neither simply is »the heart and secret soul of the sacred«, as Girard (1979, 31) claimed in his functional account, nor does it necessarily revolve around some basic experience of the »numinous«, as Otto (1958) suggestively argued. The relationship between religion and violence rather is inherently contingent. It is articulated in a variety of different but inter-related experiential layers.

As Srubar (2018) demonstrates, »violence« firstly is – due to the inherently excessive experiential status of the sacred, transcendent, etc. – an inherent part

of religious experience (as concepts like hierophany or revelation clearly demonstrate) and, thus, also a structural part of our (due to its embodied nature basically a-semiotic) communication with the sacred.

Second, the socio-cultural grammar that is used to spell out this correlation on the level of our life-worlds, implies its practical translation into topologies of the sacred and the profane which entail an inherently violent logic of inclusion and exclusion.

Thirdly, violence is symbolically incorporated in the narrative semantics of religious systems of knowledge, i.e., in discourses which may consequently engender actual violence as a means to »define one's situation« in the light of pre-given religious scripts.<sup>3</sup>

Given this interrelated implication of various forms of violence and the religious, we need to accept that an intrinsic relationship exists between religion and violence. Yet, we also need to see that this relation finds its concrete actualization under inherently contingent conditions. We hypothesize that the novel and oftentimes indeed violent form that the »quest for transcendence« takes on today, is dependent upon a variety of such motivating conditions, including, first and foremost, the structural violences that the »maelstrom of globalization« (Appadurai 2006) entails.

Yet »religious violence« – or rather »religiously justified violence« – still is, as any violence in general, always only an option of action. It must not be reduced to a causal necessity mechanically driven by some assumedly unchangeable »human condition«. Given this, our argument is not about an arcane logics of violence shrouded in the mysteries of revelation, etc. It rather concerns the unprecedented constellation of human finitude, vulnerability and exposure today and the way it is related to the creative articulation of human capabilities in the light of empowering »tales of transcendence« (Giesen 2005). It is on these »tales« and their reactivation or rather performative re-creation in practices or »liturgies« (Riesebrodt 2010, 72; 84), as we prefer to call them, of self-transcendence that we need to focus in order to confront »religious violence« more adequately.

Thus viewed, the following questions remain to be answered: how is the relationship between violence and religion worked out in man's attempts to poetically re-configure everydayness in light of revitalized tales of transcendence, i.e., articulations that follow the so-called »death of God« in late modern life forms? How does the resurgent »quest for transcendence« enliven novel social imaginaries, especially those that entail violence as a viable medium of social action? How does this quest affect man's never ending »struggle for concordance in discordance«, a struggle that has until quite recently been conceived in plainly secular terms? And finally, but most importantly, does the creative potential of this quest remain within the limits of »a poetics of the human will« – that is, a poetical articulation – which, in confronting the abysmal character of his capabilities, sets out to explore and de-

<sup>3</sup> This is also an argument propounded by Kippenberg (2011) and his attempt to decipher the logics of religious violence from the viewpoint of action theory and, most basically, the »Thomas-theorem«.

scribe the fact of its creation and investment with liberating, god-like powers? Or does it transform into »a poetics of the will« – i.e., a poetical transformation of the world – that seeks to overcome human finitude by becoming itself creator-like?<sup>4</sup>

These vexed questions, which put the »ana-theist wager« on existential trial, are by far not only of theoretical importance. Practically viewed, the ambiguity of this liberating potential becomes manifest in the ways the irreducibility of religious »truth claims« is dealt with today. As recent discussions have shown, procedural, functional and discursive accounts of religion remain inadequate to incorporate these liberating claims into the normative fabrics of late modern societies. Quite the contrary, the mere attempt to do so quickly results in sacrificing them on the cognitivist altar of one self-same brand of reason, be it fashioned in teleological, discursive or dialectical terms. This general criticism and related proposals to substitute for this deficiency by contemporary discourses of »inter-religious hospitality« or »cosmopolitan justice« do not, however, suffice either.

This becomes evident if one takes into account the larger picture. In the wake of contested sovereignties and with the (structural) violences of globalization, neoliberalism and neocolonialist geo-politics becoming endemic constituents of a »modernity threatening to spin out of control« (Habermas 2010, 18), it becomes more and more problematic to analyze the »return of religion« with a view to its potentially universalizing »cognitive potential«. Be such a potential ascribed to a principle of translation, a teleological principle of progress, or »procedural justice« that shall finally feed into the process of reason's self-explication or lead to dialectical reconciliation, religion thus viewed is all too quickly perceived in an integrationist way. Yet such an integrationist vision, endorsed in a tradition from Kant to Habermas and beyond, dangerously overshadows the motivating power of religion. It results in a self-righteousness of reason further acclaiming itself and its unity via its encounters with its assumed other – an other who either needs to incorporate reason's standards into his own (religious) business or will unmask itself as a corrupted form of social practice. While this criticism may be well accepted today, the question yet remains how to confront »religion« beyond this bad alternative of either integrating its assumedly infinite otherness into a unified vision of reason and its claim for autonomy, or projecting onto it the qualities of some ineffable irrationality, opaque alterity, or uncommunicable heterology.

### 3. Toward an integrative phenomenology of religion

---

An answer to this vexed problem can be provided only if we consider that the »return of religion« does not refer to some clear cut and self-same event. It is not something that interrupts our seemingly unified contemporary social imaginaries

<sup>4</sup> The both basic and irreducible ambivalence that we are referring to here is stated most clearly in Wall's (2005, 53) succinct assessment of Ricoeur's understanding of religion which, in the last analysis, cannot avoid this »tantalizing religious possibility« concerning its reserves of violence, even if he hardly ever reflects on it.

out of nowhere. It rather takes place in a cultural constellation of shifting images of transcendence that attests to a variety of fault lines undermining traditional social imaginaries.

As Stoker (2012) demonstrated, the experience of transcendence today does more than resonate across a variety of fields beyond the narrow domain of religion, including culture, art and politics. It also has changed most basically since our contemporary articulations of transcendence are called upon to translate a variety of existential truth claims that lead us beyond the aforementioned traditional dichotomies of rationality/irrationality, theism/atheism, or myth and Enlightenment. These dichotomies have shaped the modern rationalist framework that in turn has helped Western societies keep separated our disenchanted life-worlds from some neatly demarcated spaces of the holy whereto »the varieties of religious experience« have been relegated.

Today, however, these demarcations become more and more porous. They give rise to what has frequently been termed »re-enchantment«, which is, according to Taylor, not simply the undoing of our secular »disenchantment« (2011, 117). In this situation, the semantics of »re-enchantment« breaches novel affective pathways for effectively legitimizing yet-to-be-fought struggles for recognition (Rogozinski 2017) – struggles that are taken to respond to a dangerous decreasing of »an awareness of the violation of solidarity throughout the world« (Habermas 2010, 19). This response, however, happens amidst a conception of the »public square« that due to its normative rationalism is notoriously overburdened at integrating the variety of such »demands« or truth claims. Especially when confronted with »unconditional claims« concerning, e.g., a »livable life« under conditions of scarcity, systemic vulnerability, or social suffering, i.e., claims that can indeed be formulated more properly with a little help from the narrative semantics of religious systems of knowledge, we begin to realize that our conceptions of discursive or »disengaged reason« lack the capacity to account for what is still able to absolutely affect us.

Thus, the symbolic relegation of religion to the confines of an assumed »other of reason«, is a nearby and probably systemic reaction to such an overburdening challenge, albeit one that easily disavows »pure reason's« own participation in the (not only symbolic) production of its very »other« – upon which it is structurally parasitic.<sup>5</sup> Not only the unprecedented alliance of contemporary religious practices with hyper-rationalist technologies but also the tendency of »disengaged reason« to hypostatize itself in an auto-idolatrous fashion testifies to this yet largely unthought intertwining of religion and reason. This becomes most clear with regard to »our new wars of religion«, as Derrida points out:

»Wars or military ›interventions‹, led by the Judaeo-Christian West in the name of the best causes /... /, are they not also, from a certain side, wars

<sup>5</sup> This insight that order is dependent upon the production of dis-order, has been outlined forcefully by Bauman (1989).

of religion? The hypothesis would not necessarily be defamatory, nor even very original, except in the eyes of those who hasten to believe that all these just causes are not only secular but pure of all religiosity.« (2002, 63)

But the point is not only that wars waged »in the name of reason« become religious since they render reason sacrosanct; the »reasonable transformation« of war in terms of enhanced technologies also creates an atmosphere of being exposed to »superhuman powers« on the part of the victimized, as Whitehead explains:

»The contemporary cannibal war-machine directly reflects the globalized, digitized and immaterial forms and relations of power /.../. War becomes an infinite possibility for the enactment of an *Infinite Justice*, in response to the infinite threats of terror and insurgency, criminality or civil disobedience. /.../ This ordering and disordering of social life through violence also invokes, and is a mimesis of, sorcery and witchcraft. The occult and hidden nature of high-tech military weapons /.../ create a magical military violence. Sacred empowerment comes not just through human sacrifice but through the sorcery of military killing /.../.« (2011, 11–15)

For Derrida, too, the ambiguous spectacle of »religious« violence, i.e., the fact that it appears to belong to »two ages« (2002, 88–89) at once, exemplifies the unavowed intertwining of reason and religion. Yet even if it exemplary in this regard, »religious violence« is only a case in point. Recently, it has been observed in various contexts that traditional religious semantics and pragmatics have structurally dispersed into a variety of late modern social imaginaries (Höhn 2007). Not only religious fundamentalism in its subtle coalition with hyper-modern tele-technology, but also the return of religious communities (Kippenberg 2013), the emergence of popular spiritual imaginaries (Knoblauch 2009), or the resurgence of »political theologies« in the post-secular world (de Vries and Sullivan 2006) testify to this development. What is striking about this »post-secular« constellation, however, is not simply the (sociologically often contested) »return of the religious«. Truly striking is that novel articulations of religion seem to revolve around a largely unthought transformation of traditional understandings of transcendence. Recently, this transformation has been described in terms of »transcending transcendence« or under the header of »shifting images of transcendence« (Caputo and Scanlon 2007; Stoker 2012). At issue here is not only the scope of our experiences of transcendence which has shifted into other cultural realities (especially art and politics) and their capacities of articulating such experiences. The true shift rather concerns the fact that novel social figurations of transcendence are taking precedence.

Now »transcendence« neither refers any more to the classical onto-theological figure of the absolute, ultimately transcendent, »wholly other«, nor can it be recast as a »transcendence within the confines of immanence alone« (be it the immanence of the *logos*, history, or inter-textuality). This development calls upon

us to re-conceptualize transcendence in the context of our late modern individualist social ontologies and the social technologies they entail, in terms of self-transcendence. Self-transcendence here refers both to individual practices of self-transcendence and the poetics of making transcendence together that they entail.

Our overall hypothesis revolves around the old but hardly explored insight that self-transcendence may indeed be »more than casually linked to the transcendent« (Westphal 2007, 83). If the experience of transcendence by definition shakes our categories of understanding, we in fact need to transcend ourselves and our socially derived categories of understanding in order to be able to adequately respond to this disquieting call, e.g., by institutionalizing its transgressive potential in the framework of everyday existence. If, however, we »experience the transcendent as such, as truly other, only to the extent that we are able to transcend ourselves« (83), this at once raises the question how we may conceive of the relationship between transcendence and self-transcendence: is the experience of transcendence simply mediated (or otherwise occasioned) by practices of self-transcendence? Or could it perhaps be that »transcendence as such« is rather constituted by the experiential import of the practices of self-transcendence in which we partake?

Yet, such thinking in dichotomies does not help us at all to confront the phenomenon *per se*. We rather argue that we should rethink the relation between transcendence and self-transcendence in Merleau-Ponty's terms of an intertwining. In light of this paradigm, we contend that all here is about inherently affective experiences of transcendence and meaningful practices of self-transcendence co-constituting each other, finally to the effect that none of them may claim the precedence of being foundational. Self-transcendence, thus viewed, needs to be conceived as a practice that allows one to creatively confront experiences of transcendence without either sacrificing them to the totalizing effects of identification (e.g., the ontology of sameness) or relegating them to the unsayable realms of an ineffable alterity.

Given this, we can use the concept to describe the transformative »retrieval of selfhood through the odyssey of otherness« by exploring the fact that they do not stand unconnected. Or, as Kearney has formulated this methodological premise with utmost clarity: »Between the *logos* of the One and the anti-*logos* of the Other, falls the *dia-logos* of oneself-as-another.« (2004, 18)

The methodological precedence of an irreducible intertwining between self and other hosted at the very core of selfhood that can be deduced thereof, resonates in the ambiguous status of embodied selfhood and the »affective fragility« (Ricoeur 1968, 81) that it involves. It is exactly the articulation of this irreducible fragility in its basic ambiguity – that is, our openness to what affectively befalls us and shakes our categories of understanding and meaningful response – that we deem to be basic for coining the proposed account: being open or rather being exposed, to use Mensch's (2017) terms, to »impulses from below« (drives, affects) as well as »impulses from above« (reason), a philosophy of transcendence that



takes the abyssal problem of human freedom seriously, needs to start over »from the lower to the above«; its focus hence has to be on the »response of subjectivity to an appeal or a grasp which surpasses it« (Ricoeur 1966, 468–469).

As to our hypothesis, the phenomenon of religion unfolds in-between this ineffable call and the creative response given to it. Thus viewed, the intertwining of experiencing transcendence and responsive self-transcendence is of paramount importance here. The question remains how this intertwining may be explored more concretely.

To demonstrate what the »integrative account« is about, let us point out the deficits of the two leading paradigms in continental philosophy of religion, i.e., phenomenology and hermeneutics. In a nutshell, these accounts have focused either on the »counter-experience« of transcendence in terms of »otherness«, »saturated phenomena«, »excess«, or »absolute affection« etc. (Levinas, Marion, and Henry); or the emphasis has been cast on the hermeneutic potentials of historical responses to the »immemorial call« of such superabundant givens (Ricoeur). Whereas various radical phenomenological accounts have insistently attempted to carve out the specific phenomenality of »the transcendent«, an »unconditional givenness«, the »wholly other«, etc., hermeneutic positions revolve around the responsive dispositions, narrative articulations and generally speaking textual (and more recently pictorial) mediations of »the transcendent«, etc. The joint problem of both accounts is that phenomenology of religion thus conceived loses its genuine phenomenological status: in its focus on the superabundant qualities of transcendence it easily tends, on the one hand, to be turned into a religious phenomenology that can only assure adequate access to its key topics (this amounts to the well-known critique concerning a »theological turn« (Janicaud 2000)); with the hermeneutic focus on pre-given meaning-structures (especially texts), on the other hand, a reductive form of some merely descriptive phenomenology or »phenomenography« takes precedence, a kind of anthropological »thick description« that has been predominant in traditional accounts in religious studies.<sup>6</sup> The restriction of focus hence concerns either a specific kind and quality of experience or a presupposed practice of endless interpretation; it is either narrowed down on »counter-experiences« of radical transcendence or restricted to the interpretive patterns, that is, the narrative semantics of religious systems of knowledge that are taken to symbolically represent an always already lost experiential origin.

While these accounts may offer valuable regional insights, the problem with them is not only that both revolve around a »framework of high culture«.<sup>7</sup> Furthermore, both accounts promise concreteness but do indeed not deal with »lived religion«. This deficit is a pity all the more since it affirms a frequent critique con-

<sup>6</sup> On this overall dilemma that seems to be constitutive for phenomenology of religion since its very inception Waldenfels 2012, 353.

<sup>7</sup> This reproach finds evidence in the major proponents of both a radicalized as well as a hermeneutic phenomenology of religion, that is, Marion and Ricoeur, who both focus such phenomena at the expense of »lived religion«.

cerning phenomenology's assumed pseudo-concreteness, a critique that it seems to be able to exorcise only by way of taking recourse to »incantations to the absolute« or what others have termed the »myth of the given«. As for hermeneutics, this reproach finds evidence in the fact that the restricted focus on texts perpetuates a still widespread mentalistic bias »preoccupied with immaterial ideas« (Meyer 2015, 335), thus prioritizing belief and meaning as correlates of some »inner self«.

Furthermore, this criticism is backed by the fact that no coherent examination of religion in terms of a »total social phenomenon« can be found in contemporary phenomenology. Its focus rests on personal religious experience but structurally eclipses its larger social, cultural and political dimensions. The integrative account I envisage has to avoid both kinds of criticism in order to offer a consistent framework to explore these dimensions. Therefore, it may neither start from a »phenomenology of the invisible«; nor can it remain preoccupied with a hermeneutic analysis of »textual worlds« and the original message that they are taken to translate. The fact that Ricoeur's »hermeneutic phenomenology of religion« at some point demands that »the absolute« has to »declare itself« (1980, 144) in order to interrupt the chain of interpretations and provide evidence for the genuine phenomenality of religion; and that, respectively, Marion's »radical phenomenology« finally needs to resort to the hermeneutic element in order to re-integrate the excessive nature of »saturated phenomena« into the intelligibility of everyday life (2013) – both these »turnings« attest to the importance of an integrated account.

#### **4. A concluding argument concerning the relationship of religion and violence**

---

As we argue, an exploration of the intertwining between experience (affective call) and interpretation (meaningful response) in terms of self-transcendence will enable us to develop such an account. Our related hypothesis is twofold. Firstly, we argue that the phenomenality of religion unfolds in-between experiences of »transcendence« (»absolute affection«, »saturated phenomena«, etc.), and the autochthonous role of imaginative interpretation, which has always already helped to respond creatively to such limit-phenomena and to integrate their claims into everyday existence. Secondly, we hypothesize that our embodiment figures the medium for this interplay between call and response. Yet, the »lived body« figures not only as the affective medium for experiencing transcendence but also as the practical vehicle of self-transcendence that allows one to practically translate the affective intelligibility of faith into the pragmatics of everydayness.

The »poetic imperative« derived from the shaking encounter with the transcendent (the »original violence« of revelation, etc.), however, involves not only to »see through« (Schutz 1962, 257; Augustine 1991, 184) a world basically ruled by our »pragmatic motives« in a different light (salvation, unconditional love, grace, etc.). It also calls for, and this is important here, the translation and con-

crete institutionalization of the »transcendent call« in the fabrics of everydayness. Following Srubar (2018), we argue that we need to understand this translation as a kind of »a-semiotic communication with the sacred«, transcendent, etc., i.e., as something inherently embodied.<sup>8</sup> Consequently, we contend that we need to look at the ambiguous status of the »lived body« – as both being »beyond sense« and as yet appresenting a socially meaningful »symbolic order«; as being both vulnerable and capable of transcending its vulnerability by its very mastery (Levinas 1991, 164) – in order to understand its foundational role in religious communication. It is this amphibolic nature of our embodiments and the »intertwining of incommensurables« it incorporates that assures its power to break with the given and unleash the truly poetic power of religious communication.

This »poetic license to start all over« (Kearney 2006, 13) and to refigure the ordinary, however, is not a monological act. As Riesebrodt (2010, 84) holds, it rather has to be understood as an »interventionist practice« that assures its referent, as Geertz (1973, 109) famously put it, a cultural »aura of factuality«. Conceived in terms of inter-corporal liturgies revolving around the inherently dialogical ambiguity of the body, it points at a true poetics – in the classical Greek sense – of making transcendence together.

Here we approach the critical point. The »poetic imperative« of making transcendence together in practices of self-transcendence not only assures the experience of transcendence its exceptional and potentially liberating character. It also creates its nimbus of being foundational. This becomes especially clear in regard to the poetics of religious violence and the way it exploits claims of transcendence for something originary, foundational, or absolute – claims that are birthed, as Ricoeur has demonstrated, in the »disproportion« of our affective condition, that is, in our »affective fragility« (1986):

»Dwelling in my finite capacity is something infinite, which I would call foundational. Schelling speaks of a *Grund*, a ground or foundation, which is at the same time an *Abgrund*, an abyss, therefore a groundless ground. Here the idea of a disproportion arises which is suffered and not simply acted upon, a disproportion between what I would call the excess of the foundation, the *Grund/Abgrund*, the groundless ground, and my finite capacity of reception, appropriation, and adaptation.« (1999, 3)

To see what is at stake in this situation of ambiguous fragility, frailty and poetic empowerment, we can turn to Derrida's claim that »religion is *the response*« (2002, 64). It is »the response« since it offers a general framework to respond to the »utterly other«, the irrespondable, the irresponsible, the loss of a common ground, the eclipse of community. It is »the response« since it affords us the possibilities to transform what shakes »us«, befalls or absolutely affects »us« into a self-transcending response to address whatever exceeds and shakes our capacities; and

<sup>8</sup> In Bloch's terms, one could also describe this in terms of a »rebounding violence« that is part and parcel of the »conquering return« of the subject to this world from its »journey to the beyond« (1992, 5).

it is a transformation, consequently, of the longing for some unscathed (the whole, holy) belonging into the intersubjective performance of the credit (belief, faith, trust) that can only animate such a project. Religion, as Patočka (1989, 102) put it, is the taking of responsibility for that which escapes and overwhelms absolutely:

»Religion is not the sacred, nor does it arise directly from the experience of sacral orgies and rites; rather, it is where the sacred qua demonic is being explicitly overcome. Sacral experiences pass over to religious as soon as there is the attempt to introduce responsibility into the sacred or to regulate the sacred thereby. /... / Religion is responsibility or it is nothing at all. Its history derives its sense entirely from the idea of a *passage* to responsibility.«

Responsibility here signifies a responsibility for the other – not only, but, first and foremost, for the other in myself, and thus for »the menace of radical evil«, too. It concerns the irreducible »disproportion« that man's »affective fragility« – its dia-logically distorted being-oneself-only-as-another – necessarily entails. The »passage to responsibility« thus has to be understood, as Derrida (1995, 135) holds, as a project that always has to confront the risk of giving in to a »return of the orgiastic«. Put otherwise, the primordial »moral creativity« of human freedom to poetically refigure the ordinary, as Wall (2005, 52–53) remarks, is far from providing us with an unanimously good power that only needs to be set free. Rather, it is exactly in its radicality that nests, as Kant demonstrated in his reflection on »radical evil« (Ricoeur 2010, 28–29), the irreducible possibility of violence. As to Ricoeur's anthropological thesis, such »moral creativity« and its very other emanate both from our »affective fragility«. This insight, however, calls upon us to stop a manifold of useless discussions concerning whether or not violence is a structural attribute of religion or rather revolves around a temporarily misdirected implementation of the narrative semantics of religious systems of knowledge.

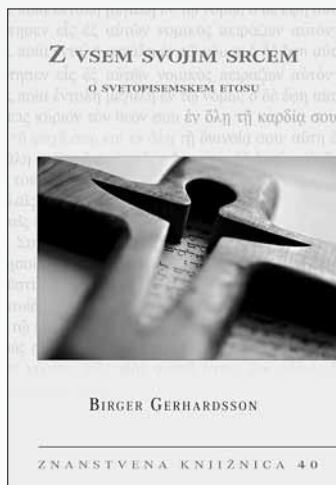
All we can do (but in fact this is a lot) is to describe the inherently contingent conditions under which the performative power of the »poetic imperative« appears as a viable way to transcend an ordinary world that appears replete with too many unavowed violences. The realization that »evil« is indeed »radical but not original« (35), may help us to suspend the deep rooted mental habit of violence and embark on imaging otherwise.

## References

- Appleby, Scott R.** 1999. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. London: Rowman & Littlefield.
- Appadurai, Arjun.** 2006. *Fear of Small Numbers: An Essay in the Geography of Anger*. Durham, London: Duke University Press.
- Augustine.** 1991. *Confessions*. Ed., trans. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press.
- Bernasconi, Robert.** 2009. Must We Avoid Speaking of Religion? The Truths of Religions. *Research in Phenomenology* 39, no. 2:204–223.
- Bloch, Maurice.** 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Caputo, John D., and Michael J. Scanlon, eds.** 2007. *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

- Caputo, John D.** 2015. Forget Rationality: Is There Religious Truth? In: *Madness, Religion, and the Limits of Reason*, 23–40. Eds. Jonna Bornemark and Sven O. Wallenstein. Stockholm: Elanders.
- Derrida, Jacques.** 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. Faith and Knowledge: The Two Sources of »Religion« at the Limits of Reason Alone. In: *Acts of religion*, 42–101. Ed. Gil Anidjar. London: Routledge.
- . 1995. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- De Vries, Hent, and Lawrence Sullivan.** 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Geertz, Clifford.** 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Giesen, Bernhard.** 2005. Tales of Transcendence: Imagining the Sacred in Politics. In: *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, 93–137. Eds. Bernhard Giesen and Daniel Šuber. Leiden: Brill.
- Girard, René.** 1979. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Habermas, Jürgen.** 2010. An Awareness of What is Missing. In: *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, 15–23. Ed. Jürgen Habermas. Cambridge: Polity.
- Heidegger, Martin.** 2004. *The Phenomenology of Religious Life*. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1969. The Onto-Theological Constitution of Metaphysics. In: *Identity and Difference*, 42–74. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- Höhn, Hans-Joachim.** 2007. *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh.
- Janicaud, Dominique.** 2000. The Theological Turn of French Phenomenology. In: *Phenomenology and the »Theological Turn«*, 16–103. Ed. Dominique Janicaud. New York: Fordham University Press.
- Kearney, Richard.** 2011. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- . 2009. Returning to God after God: Levinas, Derrida, Ricoeur. *Research in Phenomenology* 39, no 2:167–183.
- . 2006. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. In: *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, 3–20. Ed. John Panteleimon Mavroussakis. New York: Fordham University Press.
- . 2001. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kippenberg, Hans.** 2013. »Phoenix from the Ashes«: Religious Communities Arising from Globalization. *Journal of Religion in Europe* 6, no 2:1–32.
- . 2011. *Violence as Worship: Religious Wars in the Age of Globalization*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lignis. Haag: Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2013. *Givenness and Hermeneutics*. Trans. Jean-Pierre Lafouge. Milwaukee WI: Marquette University Press.
- Mensch, James.** 2017. The Animal and the Divine: The Alterity that I am. *Studia phaenomenologica* 17 [forthcoming].
- Meyer, Birgit.** 2015. Picturing the Invisible: Visual Culture and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 27, no. 4–5:333–360.
- Moyaert, Marianne.** 2014. *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Otto, Rudolf.** 1958. *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press.
- Patočka, Jan.** 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. La Salle: Open Court.
- Rentsch, Thomas.** 2001. Worin besteht die Irreduzibilität religiöser Wahrheitsansprüche. In: *Religion - Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, 113–126. Eds. Markus Knapp and Theo Kobusch. Berlin, New York: De Gruyter.
- Ricoeur, Paul.** 2010. Religious Belief: The Difficult Path of the Religious. In: *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, 27–40. Eds. Brian Treanor and Henry Venema. New York: Fordham University Press.
- . 2000. Experience and Language in Religious Discourse. In: *Phenomenology and the »Theological Turn«*, 127–146. Ed. Dominique Janicaud. New York: Fordham University Press.
- . 1999. Religion and Symbolic Violence. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 6:1–11.
- . 1986. *Fallible Man*. Trans. Charles A. Kelbley. New York: Fordham University Press.

- . 1980. *Essays on Biblical Interpretation*. Ed., trans. Lewis S. Mudge. Philadelphia PA: Fortress Press.
- . 1974. Religion, Atheism, and Faith. In: *The Conflict of Interpretations*, 440–467. Ed. Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1966. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Ed., trans. Erazim W. Kohák. Evanston: Northwestern University Press.
- Riesebrodt, Martin**. 2010. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rogozinski, Jacob**. 2017. *Djihadisme: Le retour du sacrifice*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Schutz, Alfred**. 1962. On Multiple Realities. In: *Collected Papers*. Vol. 1, *The Problem of Social Reality*, 207–259. Ed. Maurice Natanson. Haag: Nijhoff.
- Srubar, Ilja**. 2018. Religion and Violence: Paradoxes of Religious Communication. *Human Studies* 40, no. 4. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-015-9375-z> (accessed 24. 10. 2017).
- Stoker, Wessel**. 2012. Culture and Transcendence: A Typology. In: *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, 5–28. Eds. Wessel Stoker and Willie van der Merwe. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Taylor, Charles**. 2011. Recovering the Sacred. *Inquiry* 54, no. 2:113–125.
- Waldenfels, Bernhard**. 2012. *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wall, John**. 2005. *Moral Creativity: Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Westphal, Merold**. 2007. A Phenomenological Account of Religious Experience. In: *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 79–87. Ed. Michael Peterson. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Whitehead, Neil L**. 2011. Divine Hunger: The Cannibal War Machine. Academia Edu. [https://www.academia.edu/701130/Divine\\_Hunger\\_-\\_The\\_Cannibal\\_War\\_Machine](https://www.academia.edu/701130/Divine_Hunger_-_The_Cannibal_War_Machine) (accessed 22. 10. 2017).



*Birger Gerhardsson*

## **Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvorni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4, 533—544

UDK: 111.8

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Rund Welten*

## Radical Transcendence: Lacan on the Sinai

*Abstract:* Jacques Lacan recognizes in the Jewish tradition an early manifestation of a discourse that gives due of the alterity of language. The central thesis of Lacan's thought is that language itself is of the order of the Other. What does this imply for our thinking on God? God is not the One you think He is. This is not a very new, postmodern view on religion. It is the purpose of this contribution to make such a claim valuable and plausible by relying on the thought of Jacques Lacan alongside some Talmudic reflections of Emmanuel Levinas.

*Key words:* Lacan, Levinas, Sinaitic revelation, trauma, symbolic order

*Povzetek:* **Radikalna transcendenca: Lacan na Sinaju**

Jacques Lacan v judovski tradiciji prepozna zgodnjo obliko diskurza, ki priznava drugost jezika. Osrednja Lacanova teza je, da jezik pripada redu Drugega. Kaj to pomeni za naše razmišljanje o Bogu? Bog ni Tisti, za katerega mislimo, da je. To ni ravno nov, postmoderni pogled na religijo. Namen tega prispevka je pokazati upravičenost in sprejemljivost takšne zahteve, pri čemer se naslanjamo na misel Jacquesa Lacana in jo postavljamo skupaj s talmudskim razmišljanjem Emmanuela Levinasa.

*Ključne besede:* Lacan, Levinas, sinajsko razodetje, travma, simbolni red

### 1. Radical transcendence and language

Religion is not what you think it is. Notwithstanding all the declarations of the death of God since the nineteenth century, religion still persists in our world and it doesn't look like that it will make any motion of withdrawal. As long as we conceive of religion as »belief«, or more precisely, an intentional belief of a subject that knows what it does and think, in short, the modern, »disenchanted« subject, we are missing the point of what religion is. Religion does not find a firm basis in the Self, nor in its confident beliefs. But it doesn't find a firm basis in the existence of God either. God is not the One you think He is. This is not that much a new, postmodern view on religion. It is the purpose of this contribution to make this plausible, by relying on the thought of Jacques Lacan alongside some Talmudic thoughts of Emmanuel Levinas.



Lacan recognizes in the Jewish tradition an early manifestation of a discourse that gives due of the alterity of language. However, this does not imply that we at any rate can identify the Other with God. The central thesis of Lacan's thought is that language itself is of the order of the Other. The Other, written with a capital, is not a human being as such, but the symbolic order. The Other, then, is an echo of Freud's superego, that resonates in the ego. In spite of its alleged self-knowledge, the Self is already governed by alterity, a voice that sounds from elsewhere. The Other presents itself as the locus of this voice. But what this voice exactly says, is already beyond the symbolic order of language itself. The voice does not coincide with the A (*L'Autre*, The Other), the symbolic order, but it appears as an »object« of desire, which is marked by Lacan as *a*, or *l'objet petit a*. As Lacan states, the Freudian superego takes its authority only from its loudness, not from its content:

»It also makes us discover that the superego, in its intimate imperative, is indeed ›the voice of conscience‹, that is, a voice first and foremost, a vocal one at that, and without any authority other than that of being a loud voice: the voice that at least one text in the Bible tells us was heard by the people parked around Mount Sinai. This artifice even suggests that its enunciation echoed back to them their own murmur, the Tables of the Law being nonetheless necessary in order for them to know what it enunciated.« (1966, 684)

This quote does defend neither atheism nor belief. What it tells is the primacy of language as the Other. To Lacan, language does never start within the Self, but is always already heard from the other side. It does not start in the ego. Consequently, consciousness, to put it in terms of *Moby Dick*, is not the steersman of the ship, but rather the waves on which the ship is floating. Who or what speaks there? Language, that enables everything that might be said. Take a small child, who doesn't that much learn to master language, but rather listens to the words of his father, who, at his turn, cannot do otherwise than to speak out loud the law of the symbolic order. So, law is not first something in order to be molded in words; it is language. The father is not a biological entity in the world; it is the voice of the law. In French, the Name-of-the-father (*Nom-du-Père*) sounds like the No-of-the-father (*le Non-du-Père*). It is the father who commands. No need to argue that we are very close to mount Sinai here.

It is not surprising that Lacan on many occasions in his seminars speaks of the Sinai (2005, 78). Already in the seminar of 1954–1955 the Sinai stands for the resistance of idolatry. The Sinai is the metaphor for the resistance of idolatry because it is Moses who ascends the holy mountain, and not Aron, the brother that promises idols to the people. To Lacan, the Sinai implies foremost the resistance of idolatry understood as the ego that thinks of itself as its own autonomous master. The subject that sees itself as a unity disregards its primal fragmentation in order to replace it by an idol of the Self. Said in unmistakable psychoanalytic words, God the father is phallic, because as signifier, He takes the place of the highest signifier. Yet, this phallus is always already castrated. Hence the necessity of religion.

Religion does not refer to a so-called »religious experience«, but to the lack of it, to the loss of the highest signifier. As such, the death of God is not something outside of religion, but of religious nature *par excellence*.

We are constantly confronted with meaning, but the exact basis of meaning – the *arche* that will seal the meaning of meaning at last – is lacking. Still, as speaking beings we cannot do otherwise than to assume that language is referring to something at least. Religion, in a Lacanian outlook, is a discourse that speaks out, not that much the content of this »something«, but gives due to the lack of it. More than any other discourse, religion is well aware of this primordial castration. Yes: religion is about castration, about the original lack. Religion does not rest on God, but it gazes into the gap in language where God eventually takes shelter without ever seeing him. He is exactly the One, the only One, that becomes »visible« in a symbolic order.

Now, what is a symbolic order? A symbolic order makes the unbearable bearable. It is the scene, the stage so to say, of religion. Take Abraham in Genesis 22, ready to sacrifice Isaac. There is no need to argue that for Abraham, this command is traumatic. From a Lacanian view, the point of the passage is not that much Abraham's allegiance towards God, but the substitution of the sacrifice: at the end, not the beloved son, but a ram is sacrificed. This is the birth of the symbol and consequently of religion. The symbol substitutes the unbearable sacrifice. This is why it is right to say that the symbol refers to something which isn't there. Or let's take a look at Sinai. At least it is clear that on the Sinai, the Other speaks and commands. It is a saying that will be inscribed in the Law. What does this imply? Do we hear a God speaking? Or does the people of Israel hear an inner voice speaking? The meaning has to be taken psychoanalytically: the subject is nothing else than the bearer of all the phantasies it makes of the Other. Now, this Judaic Law has nothing in common with any kind of »spirituality« in an »inner« sense of the word. On the Sinai, there is no intimacy, but a radical extimacy. The Ego – read: Israel – hears something that is radically extraneous. The God that speaks to Moses is exactly not a God of intimacy.

No wonder that on the Sinai a voice is heard that the subject doesn't want to hear. It desires to listen to Aaron, not to Moses. Aaron is the bringer of rest, Moses of trauma.<sup>1</sup> The Hebrew Bible gives evidence to a total drama, a failure of being faithful to God. The people of Israel are disobedient, and God incessantly gives it a beating, a thunder so to say. »And all the people saw the thunder [*ha-qolot*] and the flames« (Exod. 20:18). Now notice that the Hebrew word for »thunder«, *qol* (plural *qulot*), can also mean »voice«. At the same time, it is written that the people »saw« the thunder (Zetterholm 2012, 19).<sup>2</sup> The symbolic order is the thundering beating, the wrath, the menace and the people of Israel is a subject that

<sup>1</sup> Exodus 32:1: »When the people saw that Moses delayed to come down from the mountain, the people assembled about Aaron and said to him, »Come, make us a god who will go before us; as for this Moses, the man who brought us up from the land of Egypt, we do not know what has become of him.«

<sup>2</sup> Compare with thunder and voice in Psalm 29.

doesn't want to obey. Abraham Heschel famously stated (2001) that the prophets are men able to identify themselves with fury of God. Truth is there to be denied, exactly in the manner Freud (1925) thought of it. Freudian psychoanalysis makes a voice heard that is originally repressed by the subject.

On its turn, the analyst is the one that learns to listen beyond the claims of his patient, beyond the censorship of his speaking. The subject is not what it thinks it is. A Lacanian psychoanalytical view of religion doesn't that much consist of a description of religion as a compulsive order, but gives due to the other voice that is speaking, in short, the Other. Religion does not start in a discourse about claims of an existing God, nor about a subject that claims to »believe« in God. God is unconscious, says Lacan famously, because He is nothing else than the speaking of unconsciousness. (1973, 58; 119) An unconsciousness of which we know that it is structured like a language.

Let us take a closer look at the speaking on the Sinai. In his 1968–1969 seminar, Lacan says: »Not ›I‹ is speaking the truth, but the truth speaks with ›I‹. /... / What interests me and what is scarcely touched elsewhere, only on the Sinai, is that there is a speaking of ›I‹.« (2005, 70)

This »I« Lacan is referring to, is nothing else than the »I« that governs the ego. In other words, my »I« is not fully intended and articulated by me, but by a truth of which I am alienated. Truth is not something that I discover and communicate, but »I« am an effect of the truth of the Other, of which we already know that it is nothing but language. This does imply that this »I« is personal, in other words, monotheistic. In the Torah, the people of Israel doesn't simply hear an abstract God, but a God that is addressing in language. Think of Emmanuel Levinas' famous appeal to the Hebrew *hineini* – »here I am« (*me voici*). The speaking of God is not a speaking in general, everybody who wants to hear, but it is a personal speaking. This is why the patriarchs in the Torah always answer with *hineini*. It is like a confirmation, »yes, I hear you«, »it is me who is listening to you«, »talk to me«. Language is personal. God appeals. God is there to be heard, not be seen. The passage of Lacan is of importance, because it learns that the Sinai reveals first and foremost a personal bond between God and man. Yet, this bond is nothing else than language itself. Like in Levinas' thought, in Lacan's thought the subject is not that much the speaker, but the receiver of the »I«. It is the effect of language.

Does this all mean that *there is a God*? Well, at least not ontologically. It means that there is speaking, that there is language and that language speaks »I«. The speaking on the Sinai is a personal speaking, not because there is a God that subsequently speaks, but that speaking speaks in a personal form. God talks, and to talk is to make use of the shifter »I«. The speaking on the Sinai says »I«. We are far off any anonymous nature religion or any *Deus sive natura*, which, consequently unavoidably would lead religion without language. Monotheism is religion as language.

The speaking on the Sinai is the speaking of an »I« that remains absent. God is a *Deus absconditus*. But not because He remains hidden behind language, as if

He remains hidden »behind« a burning bush. Take the Talmud, in which we will find the interpretation of the Tora as God. God is in language (to say it in Christian terms, in the beginning was the Word) and not outside language. God is not an actor first and a speaker secondly, so that we human beings can say something about this saying, as if it was an object of discourse. He is the text. Lacan is very close to the Talmudic interpretation: »La Bible, c'est tout de même la parole de Dieu« (»The Bible is the very same as the word of God«), states Lacan (2004, 95). This means nothing else than language is the Other. Again, in this respect Lacan is not that far from Levinas and reminds his readers of writer Zvi Kolitz in the heading of an article: Loving the Torah more than God (Levinas 1997, 142–145). Levinas interprets this as persistence against idolatry: not to create a God in order to let Him speak (and wanting Him to say what you desire). It is a command to avoid a direct contact with God, without language and reason. Monotheism conceives of truth as »!«, waiting to be answered. To do so, the subject cannot do otherwise than step into language, the Other.

But still, who is this »!«? And moreover, what does He want of me? (Lacan 2004, 97) Well, this is exactly the question of Moses. What does he have to tell his people?

»Suppose I go to the Israelites and say to them, ›The God of your fathers has sent me to you‹, and they ask me, ›What is his name?‹ Then what shall I tell them?« (Exod. 3:13)

Who spoke there high on the mountain? This answer to »who« or »what is said« on the Sinai is one and the same: »I am who I am« (אהיה אשר אהיה, *Ehyeh asher ehyeh*) (Exod. 3:13). But who speaks like that, rather seems to veil than to reveal his name. It is like saying: »et allez vous faire foutre«, freely translated as, »now fuck off«, and Lacan continues to say: »and this is exactly what the Jewish people did since then« (2005, 70). But what is heard here is nothing else than the name of the father, the highest signifier, whose name cannot be pronounced. It is the *Tetragrammaton*, the Greek word for the Hebrew name that counts four silent letters (יהוה).

Exactly at the moment we are expecting an answer to what or who, nothing is revealed that can be said, and it is this that is said. The »fuck off« means something like: »Go off, there is nothing that I can tell you that you ever will understand.« What is revealed? Not an image or visual countenance, but a voice. The voice commands to be integrated into the symbolic order:

God said to Moses,

»I am who I am. This is what you are to say to the Israelites: ›I am has sent me to you.‹« God also said to Moses: »Say to the Israelites, ›The Lord, the God of your fathers – the God of Abraham, the God of Isaac and the God of Jacob – has sent me to you.‹ /... / This is my name forever, the name you shall call me from generation to generation.« (Exod. 3:14-15)

The »I« orders that we will speak about Him.<sup>3</sup>

Yet, this does not imply that there is a hidden theology behind Lacan's thought. A »theology« would imply that there is a God of whom we speak. God, so to say, is the object of knowledge. This is not the thrust of Lacan's argument, but not for plane atheistic reasons. The fact that there is speaking about God, doesn't mean that there is a God first, in order to be an object of speaking, nor that there is a God that speaks. There is speaking. That's all. Lacan is interested in this speaking because it reveals the alterity of language. God is the ultimate absence. He reveals himself by his desire, which means: desire is the desire of the Other. (2004, 32)

## 2. A touch of the real

How to understand this Lacanian phrase? Who speaks on the Sinai and what is said is the speaking of the Other. Yet, this speaking is not simply a speaking of an anonymous Other. Not because it bears a Name, but because it speaks »I«. It is not language as an *automaton*, a speaking that is lost in the anonymity of the Other as language.

To understand this, we have to focus on the separation that Lacan makes between *automaton* and *tuché*, words borrowed from Aristotle. To Aristotle, both the words stand for »chance«. The first pertaining to physical events, whereas the second pertains to human actions. Lacan lays stress on *tuché* as interruption, in French, like in English, it sounds not only like a sneeze, but also like the word »touch«. *Tuché* is not understood like a signifier, but in the loss of it, a wound in the chain of signifiers. In short, *tuché* is trauma. (1973, 53–62) *Automaton* means pretty well what you think it is: a machine, an automatic chain of words. The result of it is a desire that doesn't originate in a feeling or experience, nor a need. It is like the wish of the toddler that every evening, before sleep, wants to hear the same story. The bed time story offers an illusionary grasp on the flew of time, full of uncertainties. But at the end of the day, there is something that didn't change. That's the truth about telling stories: to foster the illusion of stability. The disturbance of such an automatic flew of signifiers would be a trauma. To Freud, religion is of the kind of the automaton. It is nothing but an obsessive neurosis, an illusionary grip. Still, it remains highly questionable whether Lacan shares this view.

To Freud, religion is of an infantile order, it is immature. Now let us for a moment rely on a more Talmudic point a view. Remember Levinas' description of Judaism as a religion for adults (1997, 11–23). Or, with the example of the bed time story in mind that is read by the mother, a phrase from the Talmud, commented upon by the French rabbi and philosopher Marc-Alain Ouaknin (influenced by both Lacan and Levinas): »What does ›They departed from the mount of the Lord, three days' journey‹ (Num. 10:33) mean? That means that the children of

<sup>3</sup> Compare with Psalm 33:9: »For He spoke, and it was; He commanded, and it endured.«

Israel fled from Mount Sinai like a child who flees school after having learned too much.« (Ouaknin 1998, 182) »To run from«, isn't this, in a more psychoanalytic jargon, exactly what the subject is doing with a trauma? In other words, what he has heard on the Sinai is of the order of the trauma, not of the *automaton*. Revelation is not the presentation of meaning, but the traumatization of the order on which meaning is build. Here, again, Lacan and Levinas meet. Isn't this exactly the way Levinas is using the word trauma, speaking of the subject? (1974)

For Levinas, trauma is the vulnerability of the subject, which means: the ability to be wounded, to be touched by otherness. This is why Levinas speaks of the trauma in terms of passivity. To Lacan, *tuché* is what resists integration into the automaton. »Le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable* – sous la forme du trauma.« (1973, 55) It eludes every kind of representation whatsoever. It can't be imagined nor symbolized. As a result of that (not as a cause) it is real. The order of the real appears only as an effect of the lack of imagination or representation. It's a remainder. »Le réel est au-delà de l'*automaton*.« (53) As such, there is a touch by the real, a being »touched« by something which resists to be assimilated by the subject, something that appears only as a wound, a gap, a lack. This has nothing in common with so called »negative theology«. The point is not that it can't be said, but that it touches. It leaves us upset. The speaking of the Sinai is, still before it becomes clear as the Law, is a disturbance, accompanied by fear and thunder.

This is a compromise an all too naive image of a God who communicates the Law, in order to be followed by His pious believers. This is exactly not what happens on the Sinai. Let us not forget that the people of Israel prefer the golden calf instead of a vague murmur. A murmur by a God who doesn't show himself. The speaking on the Sinai is not the Word of a God that is already a God with believers, speaking the words that the believers want to hear. The symbolic order: that is Aron's contribution to the story, not Moses's. The speaking on the Sinai is a traumatic speaking.

»The blare of the horn grew louder and louder. As Moses spoke, God answered him in thunder.« (Exod. 21:19).

God's Law is not communicated by transference of knowledge. Rather, it wounds knowledge. It traumatizes. »Knowledge« would suppose that a subject – the people of Israel – learns something of the will of God. The science of this knowledge would be »theology«. Following this route, the subject could vote before or against the Law of God. Yet, religion is not democratic, because in religion, the ground of the subject is not to be found within the self, rather as said before, in radical alterity. If we want to face religion, without immediately reducing it to sociology, democracy or economy, we have to face the trauma. This is the religious demand. The desire is the desire of the Other.

### 3. The blare of the horn: Lacan on Anxiety

Let us listen closer to this blare of the horn that accompanies the voice on the Sinai, without entering the symbolic order. On the one hand, we have heard the voice thundering, on the other, we have seen that this voice, just like Freud's superego, is a voice that is heard in silence. »It's only in your head«, so to say. Yet, it has nothing in common with »interiority«. Why not? Because, if Freud is right, what is heard, is exterior, not interior. It is a voice coming from elsewhere. For Freud it consists of education, norms and values, society, etc. It is a voice that is heard, even if one covers the ears with one's hands. In short, it is an inaudible voice. A voice that is omnipresent in silence. To Lacan, the voice is an object, but it is a non-material object, denoted as (*L'objet petit a*).

*L'objet petit a* is an object that eludes the grip by the subject, but that it nevertheless considers as the cause of its desire (rather than being an object of desire). It is the other as imagined by the ego, of which we have already said that it is constituted by the Other. This does not mean that the ego knows what it exactly hears of who is speaking. But what it knows, is that an unsolicited desire is poured out to it. The ego is located between the A (the signifiers of what the other is demanding) and a (the question of the subject: »what do you want from me?«). The a is not an existing, knowable object, but a leftover, marked by an irreducible lack. The voice is exactly the thing that can't be said.

The first quote we used, about »the voice of conscience«, suggests already a voice as a phantasma. But nonetheless, it »sounds« inaudible but obsessive. It won't let you go. From a clinical point of view this sounds familiar. Now, the atheist declares delighted: »See, religion is nothing but »hearing voices«!« In a way, yes, but the point is that this doesn't refute religion. Against the illusion of religion, another illusion is posed: that of a Self that perfectly knows itself. To Lacan, the voice is never heard as the voice of the Self, be it religious or our fiercely atheistic.

Lacan discusses – again by way of the Jewish tradition – the voice that presents itself as the blow on the ram's horn, the shofar, in his seminar on anxiety (2004, 281–296). He comments with reference to a study on the rite of the shofar, written by the Jewish psychoanalyst Theodor Reik, who was a direct associate to Freud. This voice sounds indeed. It is the horn that sounds to celebrate Rosh Hashanah, the new year, and Yom Kippur, the day of atonement. Now Reik understands in the blow of the shofar the origin of music, but Lacan doesn't follow Reik in this interpretation. After all, it is not the sonorous flourishing of trumpets that is at stake, but the non-sonorous voice of Freud's super-ego.

To situate Lacan's interpretation, it is important to know that he is commenting upon Reik in his seminar that deals with the psychoanalytical problem of anxiety. The reader of this seminar is struck by the many references to the Hebrew Bible. In a short seminar that follows directly after the tenth seminar on anxiety, *The Names-of-the-Father*, Lacan says:

»God of Abraham, Isaac, and Jacob, not of the philosophers and the scientists, writes Pascal at the head of the manuscript of his *Pensées*. Con-

cerning which may be said what I have gradually accustomed you to understand: that a God is some-thing one encounters in the real, inaccessible. It is indicated by what doesn't deceive-anxiety«. (1987, 90)

What is anxiety to Lacan? At least, Lacan is clear about what anxiety is not: it is not an »emotion«. It is nothing that bubbles up from the depths of the soul. Nor is anxiety, as it is to Freud, a strategy of the ego to fly from danger. Moreover – this is the central thought of the seminar – it is »not without object«. (2004, 187)

This sounds somewhat strange, because it suggests that there is reason to believe that it has an object. This indeed is how existentialist philosophy from Kierkegaard to Sartre understand anxiety. Fear, then, has an object whereas anxiety remains without an object. Well, if this is right, what then is the problem with anxiety, if there's no object at all? We have to understand Lacan here literally: saying that anxiety is not without an object is not the same with saying that it has an object; at least, an object that we know. Lacan's formula has the structure of a Freudian negation. The negation as such tells something beyond the speaking of the ego, but what? It takes the place of the lack of the object *a*. It is there. It »does not deceive« says Lacan in a Cartesian language, but now, it is not the ego, but anxiety that does not deceive. It cannot be eluded by phantasy. In anxiety, the subject is touched by the desire of the Other, of which we already know that it's meaning is kept away from the subject.<sup>4</sup> Lacan:

»In anxiety, the subject is affected by the desire of the Other. He is affected by it in a non-dialectizable manner, and it is for that reason that anxiety, within the affectivity of the subject, is what does not deceive.« (1987, 82)

Anxiety happens, when the strategies of the symbolic or imaginary order fail. Something remains. Not nothing. Anxiety is an experience that introduces me in the world of the Other. But note: it is not a Husserlian »experience«, constituted by intentionality, nor is it a relation to the Other as intended by the subject. It is the other that disintegrates the subject. It is an encounter of the order of the *tuché*. Lacan (2005, 92) describes it as an encounter with God – *El shaddai* (אֱלֹהֵי שָׁדַי). It is a personal encounter for reasons discussed above. Hence the foundation of monotheism. But it is, unlike Martin Buber's famous presentation, an encounter without face, which means, without image:

»You cannot see my face, for man may not see Me and live.« (Exod. 33:20)

This God is associated primary with fear. It is a God that presents Himself but remains invisible. This is exactly the Lacanian sketch of the God of the Hebrew Bible. »Who's speaking?« »What do you want of me?« »Who is it that trembles me and terrifies me in anxiety?« Salvation comes after anxiety. He is a traumatic appeal of the order of the *tuché*.

<sup>4</sup> In the Lacanian grammar noted as *d(A)* (2004, 34).



From this viewpoint, there is something in religion that is beyond the symbolic order. The symbolic order pacifies the unbearable fear, but in order to do so, a voice is heard, one is touched by an appeal. Language as symbolic order says: »do not fear«, but as we know, these words in the Bible follow on revelation. This revelation is not already part of the symbolic order. It is trauma. Religion as revelation doesn't start in the symbolic order, but as the place where we are being touched by the real. And of course, the real doesn't precede revelation, nor is the cement of any proof of God's existence. It is without any language. We do not have words for it, even not a theology. The symbolic order is a language that gives due to the lack of the real, not the description of it. The Law takes the place of the lack: here, language begins. The Law is the codification of what the Other wants of me. I do not »know«, but I have to follow the Law. This Law is not the result of any human deliberation or the outcome of a democratic process. As mentioned before, Aron's golden calf is directly opposed to Moses' stone tablets.

Anxiety occurs in the confrontation with the real. Lacan associates anxiety with the first, toneless letter of the Hebrew alphabet, the de Aleph (א), the letter that in the Talmud stands for God. It is the toneless letter for an unspeakable name, which is in the Jewish tradition represented as the blow of the shofar. Together with the smoking Sinai, it breathes awe and respect. It touches (*toucher – touché*) and disturbs. It »is« God as the emptiness and radical absence that nevertheless is being heard, but without transferring any fixed meaning.<sup>5</sup> In the Hebrew Bible, the shofar sounds at any moment where a covenant is made between God and the people of Israel (2004, 286).<sup>6</sup> Besides, in Jewish tradition the shofar sounds when somebody gets excommunicated due to treason of the tradition, as was the case with Spinoza.

Without doubt, Lacan must have thought of his own excommunication (*L'excommunication*) as described in the first pages of seminar XI (1973, 9). The sound of the shofar is not reserved to feast-days, but it is heard on events that strike terror into the people. The shofar, so to say, is the thundering voice that isn't »understood«, but that precedes every understanding. Arnold Schoenberg famously made it sound at the moment that Moses receives the Ten Commandments in his masterpiece *Moses und Aron*.

The shofar is the fullness of the object *a* – or should we write the object א' – of which we have seen that the meaning remains absent. It is the lack of meaning that obsesses, that push itself forward. It is like a foghorn that is heard in the endless emptiness of the ocean. Not because it represents the lack, for that is exactly what remains impossible. Religion is not what you think it is.

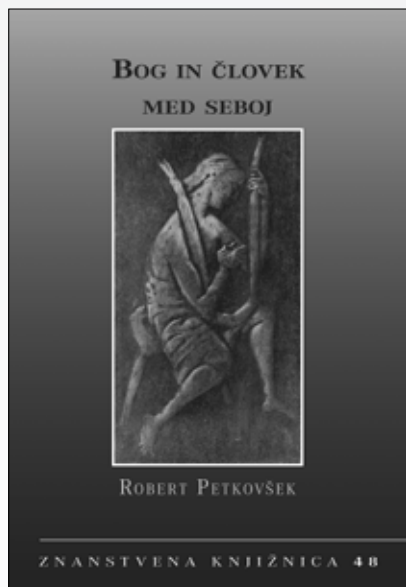
---

<sup>5</sup> For Lacan »meaning« is only a phantasmatic result of signifiers.

<sup>6</sup> Compare with 2 Sam 6:15 and Exod 19:16.

## References

- Freud, Sigmund.** 1925. Die Verneinung. *Imago* 11, no. 3:217–221.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2001. *The Prophets*. New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Lacan, Jacques.** 2005. *Le Séminaire*. Vol. 16, *D'un autre à l'autre*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- . 2004. *Le Séminaire*. Vol 10, *L'angoisse (1962–1963)*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- . 1987. Introduction to the Names-of-the-Father Seminar. *Television* 40:81–95.
- . 1973. *Le Séminaire*. Vol. 1, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Jacques Lacan. Paris: Seuil.
- . 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- Levinas, Emmanuel.** 1997. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Seán Hand. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Nijhoff.
- Ouaknin, Marc-Alain.** 1998. *The Burnt Book: Reading the Talmud*. Trans. Llewellyn Brown. Princeton: Princeton University Press.
- Zetterholm, Karin Hedner.** 2012. *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*. Minneapolis MN: Augsburg Fortress.



*Robert Petkovšek*

## **Bog in človek med seboj**

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

---

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

---

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,545—554  
 UDK: 111.8:165.62  
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Jason W. Alvis*

## **Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers on the Dangers of Overcoming**

*Abstract:* With its root of ascendance (*crescendo*, or ascension) and prefix trans (going beyond, crossing over or outside) transcendence generally gets taken for granted to serve a good purpose and entail a positive development of he/she who transcends. Yet from Levinas' evil transcendence to Hegel's bad infinity, this is no longer something that should easily be presumed. This paper investigates the work of three early, existentialist-oriented phenomenologists (Günther Anders, Jean Wahl, and Karl Jaspers) in order to add further specificity to what a »bad transcendence« could look like. Wahl's notion of »transcendence« takes up an aspect of Hegel's bad infinity in pointing to the necessity of immanent relation. Anders' »transcendence of the negative« draws attention to the necessity of transcendence's role in countering totality. And Jaspers critiques any transcendence that is telic, purposive, and unhinged from unconditional action and *Existenz*.

*Key words:* Wahl, Anders, Jaspers, phenomenology, transcendence, evil, negative

*Povzetek:* **Slaba transcendenca: Wahl, Anders in Jaspers o nevarnostih preseganja**

Transcendenca je s svojim korenem v ascenciji (*crescendo* ali vzpon) in s predpono trans (prečkati, iti onkraj ali ven) navadno razumljena kot nekaj, kar služi dobremu namenu in pozitivnemu razvoju tistega, ki ga zadeva. Toda vse od Heglove slabe neskončnosti in Levinasove zle transcendence to ni več nekaj, kar bi bilo samoumevno. Ta članek raziskuje delo treh zgodnjih eksistencialistično usmerjenih fenomenologov (Günther Anders, Jean Wahl in Karl Jaspers), da bi podrobneje razdelal, kako bi lahko izgledala »slaba transcendenca«. Wahlov koncept »transcendence« razvija Heglovo slabo neskončnost ter s tem opozarja na nujnost imanentnega odnosa. Andersova »transcendence negatивna« opozarja na pomembno vlogo transcendence pri zoperstavitvi totaliteti. Jaspers pa kritizira vsakršno transcendenco, ki je smotrna, ciljna in nameravana ter ni vpeta v brezpogojost delovanja in v *Existenz*.

*Ključne besede:* Wahl, Anders, Jaspers, fenomenologija, transcendenca, zlo, negativno

## 1. Introduction

---

It generally gets taken for granted that transcendence is always positive; that it inherently fulfills a good and moral purpose.<sup>1</sup> After all, the very etymology and history of the concept seems to attest to this: With its root of ascendance (*cre-scendo*, or ascension) and prefix *trans* (going beyond, crossing over or outside) it appears to entail a positive development of he/she who transcends. Although often attributed to originating with Parmenides, it was Plato's phenomena/ideas distinction that originally cast transcendence as something as always worthy of being sought and attained, with the very ideas of »the good« and »the beautiful« as the radical heights of such a movement.<sup>2</sup>

Yet we are not too naive today to believe that this does not already presume far too much. As Philippe Nemo (Levinas and Nemo 1998) once described, even the appearance of evil also is marked by a beyond-the-world with a productive and counter-natural excess or transcendence. Levinas once referred to an evil transcendence that ruptures immanence, when the »wholly other« retreats into utter exteriority (174). A claimed experience of the Devil, for example, fulfills all of the requirements of the theological descriptions of an experience of transcendence, as extra-natural, furnishing special revelation, and entailing activities that by and large are not of the known cosmos. Further, there are bad transcendences whereby the attempt is made to overcome or go beyond humanity and its very conditions (embodiment, material aspects, or the world of experience). In such cases, one seeks to transcend even the parameters of time itself and in so doing, to become like God – infinite.

It was of course Hegel who initiated the notion of a »bad infinity« that amounts to the endless series of one damn thing after another – an infinite straight line that has removed itself of all finite relation and possibility (this would be »true infinity«). Bad infinity short-circuits the flow of the finite-infinite relation and thereby ends the possibility of change itself. As described in his *Logic*, this spurious, bad infinity is »only a negation of an infinite; but the finite rises again the same as ever, and is never dispensed with and absorbed« (1975 137). Or as he put it elsewhere: »Only the bad infinite is the *beyond*, since it is *only* the negation of the finite posited as *real*.« (1986, 164)

A similar tendency can be observed in Rosenzweig, for whom our not-yet-redeemed world is in need of something unimpaired and all-prevailing »beyond all sorrow and joy« (2014, 406). Rosenzweig often bemoaned the confusion or even melding between essence and reality, which is closely related to »the misapplication of meaningless words ›immanent‹ and ›transcendent‹« (Glatzer 1976, 192–193). As he depicts it in the *Star of Redemption*, there is a necessary contrast between immanence and transcendence, yet it can be equalized only temporally

---

<sup>1</sup> This article was conceived and written in the frame of the research project The Return of Religion as a Challenge to Thought (I 2785) granted by the Austrian Science Fund (FWF).

<sup>2</sup> See here *Great Dialogues of Plato* (Warmington and Rouse 1956).

by special revelation, for in order for the process of redemption to occur, the tension must return, and like God, man must return and become immanent. This climaxes in God's very own redemption.

This paper investigates further into some instances in which we might add further specificity to what a »bad transcendence« could look like, via vignettes of thought from three early, existentialist-oriented phenomenologists – Günther Anders, Jean Wahl, and Karl Jaspers. Wahl's notion of »transcendence« takes up an aspect of Hegel's bad infinity in pointing to the necessity of immanent relation. Anders' »transcendence of the negative« draws attention to the necessity of transcendence's role in countering totality. And Jaspers critiques any transcendence that is telic, purposive, and unhinged from unconditional action and *Existenz*. The paper interweaves the work of these thinkers into the development of a notion of bad transcendence.

## 2. Jean Wahl and »transcendence«

---

Jean Wahl explains that the meaning of the term transcendence has gone through radical shifts throughout the history of philosophy with its vague *terminus ad quem* of »movement towards«. In his *Traité de Métaphysique*, Wahl traces this evolution by distinguishing three main positions towards transcendence: (1) transcendence as corresponding equivocally to the Absolute, (2) transcendence as a condition of possibility of experience (i.e. transcendence as the transcendental), and (3) transcendence as a movement, as lines of exteriority, alterity, or beyondness. »Nous transcendons vers le monde, vers les être autres que nous, vers les choses«, asserted Wahl (1968, 644). When we seek to transcend from nothingness toward Being, we are left unfulfilled, as the experience of transcendence does not teach us any substantive content (think here Kant's hope for a synthetic a priori) about the world. All transcendence can do, within our necessarily immanent frame, is »allow us to glimpse something which shines at the limit of our intelligence« (644). There is, by merit of its retaining a kind of metaphysical taboo, a certain »charm and the attraction of these ideas of the transcendent and the absolute derives, in part, from their ambiguity and the sparkling of their meanings« (505).

On the one hand, a bad transcendence for Wahl would, not unlike that of Nietzsche, amount to a crushing pietism that holds over one's head the moral imperative to overcome oneself in more immanent terms; a pietism that, in the end, cannot balm or sooth the most crushing of these imperatives to live affectively and with pathos beyond its anxieties. Yet on the other hand, overemphasis upon the ecstasy of absolute otherness that disregards an immanently oriented moral imperative is equally divisive, as the embodied individual can never live up to the standard of the idea of God. (1944b)

Both overemphases, as Wahl teaches, foster the same results: a lack of authentic life, and an imbalanced relation between the three sorts of time-consciousness; past,

present, and future. Wahl makes it quite clear, that to go too far in the direction of an »immanentization of transcendence« would be to lose sight of its significance and the powerful aporia that fuels its secret power. Necessary then, »is a tension and intensity by which existence is defined, a tension that endures between the transcendent immanence of perception and the immanent transcendence of ecstasy« (498). This tension could also be expressed (as Plato's Parmenides already had initiated) as such: »the absolute is the separate and that which unites« (1968, 505).

Is it possible to have a transcendence that is »irreducible« for us, and independent from us (*est indépendant de notre esprit*)? Or is it our greatest possibility, at our limits, projecting our »highest point«? Can transcendence itself be transcended, and is this even possible without a return to immanence? These questions all »run the risk of losing the value of transcendence« (*la valeur de la transcendance*), ultimately resulting in what we might conclude to be bad transcendence. (646) Such bad transcendence, or as Wahl once refers to it elsewhere »transdescendance«, appears when we project essences anterior to phenomenality, and in so doing, step away from the things themselves; things that in fact make us human (1944a, 37). Coincidentally, in another context and another language, similar concerns get posed by Günther Anders.

### 3. Günther Anders and the transcendence of the Negative

---

Günther Anders is known for his penetrating insights into modern, industrial life, from television/media, to the atomic bomb and the realities it creates. For Anders, a post-Hiroshima society operates in a rather industrial way, with a speed like never before, initiating a new kind of »apocalyptic« temporality.<sup>3</sup> Our *Apokalypse-Blindheit* has left us to struggle without the means of understanding the speed and quantity of our very own activities that are changing our world.

There is a certain disproportion between our activities and our understanding of them, and this could reach two possible outcomes: a new kind of totality, or the end of time itself (via the bomb erasing humankind). Our bourgeois optimism, which fuels this apocalyptic blindness, once very briefly gets described, in his *Theses for an Atomic Age*, as a »transcendence of the Negative«. One might find correlations to this notion already present in his masterwork, *Die Antiquiertheit des Menschen 1* especially in point 3, *Über die Bombe und die Wurzeln Unserer Apokalypse-Blindheit*.<sup>4</sup> Overall, this work addresses select themes that demonstrate how humankind is bringing about its own outdatedness via technological »advances.« All means contains ends in themselves, and everything is subject

<sup>3</sup> Anders cast this problem in technological terms: »The moment devices were replaced by machines signaled the beginning of the obsolescence of human beings.« See also Anders 1987, 55.

<sup>4</sup> See also, *Burning Conscience* (1962), in which Anders initiates letter exchanges with Claude Eatherly, the pilot responsible for dropping the bomb on Hiroshima – the pressing of one button to set off a series of effects reflective of the burnt-up conscience of man himself.

to action. In fact, the least meaningful something may seem, the more dangerous potential it retains for moving on without us, pushing us further and further away from our realizable cosmos of activity and into abstraction and artificial commodification.

Technology is the-without-us, and the enlightenment ideal of progress has been outsourced to technological developments, thus making humankind only »co-historical«. Our technologies operate without consent in the »technification of our being«. <sup>5</sup> This makes us annihilists (1980, 293). We threaten our own non-existence as »Lords of the Apocalypse«, making us simultaneously »the first titans« and »the first dwarfs« (235). Our power has become transcendent and infinite, but it necessarily ends in our self-destruction on the existential level. <sup>6</sup> We therefore end up carrying around a »Promethean shame«, embarrassed that our created technologies and machines are now developing in a far more advanced way than we are. This is the prosthesis of human development, with a *Fortschrittsglaube* or »belief-in-progress« that is a form of transcendence. (268) This is one kind of bad transcendence.

Another kind of bad transcendence, not unlike that of Hegel, Rosenzweig, or Wahl, would be a theological abstraction and reference to the »inaccessible« as exemplified by mystics who on the one hand »seek to open a metaphysical region« yet on the other give up on this seeking by merit of their self-referred »metaphysically-inferior position«. <sup>7</sup> Such a suppression of the will leaves one vulnerable to any number of totalities. It also produces, often inadvertently, an optimistic nihilism that drives a fatalism as »incurably optimistic ideologists« (Palaver 2014). If there is an inferior position to which one might refer that Anders would support, it would be one that embraces humanity's *das Gefälle* or fallenness (Anders 1980, 267).

This sets the stage for the very subtle reference to a »transcendence of the Negative«, which in being consistent with Anders work, maintains a few layers of meaning. In his words:

<sup>5</sup> For Anders »the chain of events leading up to the explosion is composed of so many links, the process has involved so many different agencies, so many intermediate steps and partial actions, none of which is the crucial one, that in the end no one can be regarded as the agent. Everyone has a good conscience, because no conscience was required at any point.« (1956)

<sup>6</sup> Anders continues, »Wenn es im Bewußtsein des heutigen Menschen etwas gibt, was als absolut oder als unendlich gilt, so nicht mehr Gottes Macht, auch nicht die macht der Natur, von den angeblichen Mächten der Moral oder der Kultur ganz zu schweigen. Sondern *unsere* Macht. An die Stelle der, omnipotenz-bezeugenden, creatio ex nihilo ist deren Gegenmacht getreten: die potestas annihilationis, die reductio ad nihil – und zwar eben als Macht, die in unserer eigenen Hand liegt. Die proetheisch seit langem ersehnte Omnipotenz ist, wenn auch anders also erhofft, wirklich unsere geworden. Da wir die Macht besitzen, einander das Ende zu bereiten, sind wir die *Herren der Apokalypse*. *Das Unendliche sind wir*.« (1980, 233) Liessmann (2014, 74) refers to this interestingly as »omnipresence in space and time«.

<sup>7</sup> For Anders: »Aber das bedeutet natürlich nicht, daß es sich in unserem Falle um eine echte mystische Aktion handelt. Der Unterschied bleibt trotz der Typus-Ähnlichkeit fundamental: Denn während sich der Mystiker metaphysische Regionen zu erschließen sucht und in der Tatsache, daß diese ihm gewöhnlich unerreichbar bleiben, selbst etwas Metaphysisches sieht (nämlich die Folge seiner eigenen metaphysisch-inferioren Position); gelten unsere Versuche der Erfassung von Gegenständen, über die wir verfügen; ja von solchen, die wir, wie die Bombe, selbst hergestellt haben; von Gegenständen also, die keineswegs uns unerreichbar sind, sondern allein uns als Vorstellenden und uns also Fühlenden.« (1980, 267)



»Such ›total abstraction‹ (which, as a mental performance, would correspond to our performance of total destruction) surpasses the capacity of our natural power of imagination: ›Transcendence of the Negative‹. But since, as *homines fabri*, we are capable of actually producing nothingness, we cannot surrender to the fact of our limited capacity of imagination: the attempt, at least, must be made to visualize this nothingness.« (2014, thesis 8)

First, it is a reference to a kind of bad transcendence that overlooks the conscience and moral relation one holds, replacing »conscience« with »conscientiousness« to the point that bad and good no longer have any meaning in terms of transcendence. Transcending or overlooking the negative in this case amounts to a kind of willful ignorance, of how »this framework itself, of the world as a whole«, of non-abstracted reality points to a total destruction. It is necessary to broaden our sense of time, and in so doing, imagine »nothingness« itself. Especially since the first industrial age, humankind has developed the trenchant ability to abstract from reality, and to live in an »ivory tower of perception« (thesis 12). This bad transcendence is the means by which we distance ourselves from the realities of our actions as »inverted Utopians« who »are unable to visualize what we are actually producing« (thesis 9). Our only hope in not transcending the negative is to learn how to fear through imagination of the negative and of nothingness itself (thesis 13). In an age of optimism that cloaks itself in hope and necessitates one to at least smile during the process, this amounts to a kind of seemingly involuntary transcendence, even to the point that we have endowed our technologies with the optimism of this transcendental function of »going beyond« on our behalf, yet without us.

A final interpretation of what bad transcendence could look like for Anders concerns political totality, as expressed in a thought experiment conducted in *Das verspielte Außerhalb (The Forfeited Beyond)*. There, Anders imagines a student in the year 2058 who in reading 20<sup>th</sup> century history books cannot comprehend the idea of its references to »when here and there the pressure of dictatorships became unbearable, masses of refugees were generated«. The student was born into a »World State« void of all political exteriority, and therefore no possibility of political transcendence – »›Masses of refugees? What does that mean? Where could one escape to? Was there something outside?‹« The dark, eventual consequence of a transcendence of the negative is the removal of possibility, for »Where there is only *one*, there can be no remains. Thus, also no remaining site of refuge.« (1984, 53) The »negative« itself is a means of overcoming the principalities of darkness in order to arrive at »the what is«.

#### 4. Karl Jaspers and a secular transcendence

A third and final figure worthy of consideration in this context is Karl Jaspers, who was quite consistent on his view of transcendence. Although he accepts the unconditional obligation of a Kantian categorical imperative, he rejects the transcen-

dence/transcendental distinction made by Kant, and points to how transcendence (its more-than-human overcoming of itself) is a basic human trait. And although he defends critiques that Spinoza was merely an immanent pantheist, he nevertheless claims that »Spinoza's transcendence does not take the form of an irruption into the world from elsewhere or of a revelation to man; it is not present as a divine commandment or mission. Further, there is in Spinoza no absolute ethical injunction to act in the world against the world.« (1966, 365) Thus, Jaspers' transcendence takes the form of immanence, but through a kind that retains unconditional action as its ally in making eternal decisions in order to have an existential historicity.

Yet immanence should not be confused with purpose, demonstrability, or knowledge, as all three mark a kind of bad transcendence. First, transcendence (following Spinoza's description) retains in one of its attributes the transcending of all purpose, for telic ends are always sutured to the conditions of a desired outcome or effect, placing the hoped-for result at the center of a finite wish-fulfillment.<sup>8</sup> Any relation with the unconditional, following an unconditional imperative that extends beyond purpose, »demands an existential decision that has passed through reflection« (2003, 57). There is a true and pure freedom that does not arise from any natural state as one locates »its foundation in transcendence« (57).

In Volume 2 of his 1931 *Philosophie*, he refers to »Unconditional Transcendent Action«, which seems irrelevant to the world and its purposes via an insecure faith. There indeed are religious acts that are not unconditional transcendent ones, such as those that seek to create a social order or ethic that »claims to an exclusive determination of the world« (1970, 274). These acts hope to fashion a »force of habit« and regulation of purpose, and therefore amount to a bad transcendence.

Second, a demonstrable transcendence is no transcendence at all. This is because it reduces the transcendence to a series of predicates that remain putatively of this world. There is an important distinction here for Jaspers – while transcendence occurs in this world, its demonstrability is not reduced to it. As he puts it in rather clear terms: »A demonstrated unconditional is merely a powerful force, a fanaticism, a frenzy or a madness.« (2003, 57) In this movement, the transcendent experience becomes precisely non-transcendence, or as we might here call it, bad transcendence. One comes to operate with a confidence and fanaticism that cloisters the act in temporal conditions, and severs it from its source – transcendent life.

And this leads to a third kind, a knowable transcendence with which one relates dogmatically by abandoning existential decision. Dogmatism always is reducible to a surrendering of oneself to an authority, and therefore releasing indivi-

<sup>8</sup> As Jaspers interprets, »God's transcendence is attested in Spinoza by His infinitely many attributes; by the transcending of all purposes in a more powerful principle which is necessary and free form purposes; by the infinity of the never known totality of natural laws; by the fact that man is not the center, but only a mode in the world« (1966, 365).

dual decision. It is fundamental for Jaspers' existentialism that »we must all continuously recapture ourselves from indecisions« (61). In conceiving this question of authority in the context of Christianity's history, what once began as trust ended in surrender and pacification:

»Originally such communities were built upon trust but later they came to be based on the inspiring command of an authority in which men believe, so that faith in this authority became a source of the absolute. This faith freed men from uncertainty, spared them the need to inquire for themselves. However, the unconditional in this form was subject to a tacit condition, namely the success of the authority. The believer desired to live through his obedience.« (52)

Although religion furnishes a special vocabulary for Jaspers to point to how humanity is more than the sum of its forms in a materialist anthropology, he over and again insists on the necessity of the breaking of natural laws and being disobedient to its orders, which are also how transcendence operates. Humans lose their humanity when they become content with the objective world in which they find themselves, and the Christian tradition, although it has had this tendency to whip its members into obedience, is believed by Jaspers to harbor a truth of releasing possibilities that are not concretely given with an infinite order. Obedience to authorities feed a dogmatic knowledge that amounts to a pacification of possibility, reducing us to a bad transcendence. Instead, we are beings that must retain relation with possibilities in order to overcome the law. Only then, »as we grasp the sense of possible existence the circle of all the modes of objective and subjective being is ruptured«. <sup>9</sup> Religion therefore inherently is called to undermine itself, for with its insistence upon faith it is non-dogmatic, yet must be practiced in a community of ordinance and tradition. It is from this element of religion and its faith that secularity can gain insight, and it is precisely a kind of secularity, informed by such a reflection that might be, as Thornhill puts it, »the precondition of human transcendence, not its antithesis« (2002, 16).

In the final analysis, Jaspers seems to reserve his harshest criticism for any actions that seek to arrive at fully understandable purposes. There are moments at which »submission« to an authority can be transcendent because it counters purposiveness, as »prayer in a posture of submission to a personal God is purposeless« and precluding justification (1970, 275). Yet in a bad transcendence, the negative resolution of the total incomprehensibility of transcendence is sought to be counteracted, and a divine purpose assigned. A better understanding of transcendence, with its negative, exceptional, and ambiguous nature, leaves it in constant suspension with the positive/expectancy of the everyday that immanence provides.

<sup>9</sup> As Thornhill puts it quite well: »Jaspers /... / demand for the reorganization of the Christian tradition, which argues, on one hand, that the truth of Christianity resides in its disclosure of human possibilities, but which also insists, on the other hand, that these possibilities are only *possible*: they are not given, revealed or realized.« (2002, 13)

## 5. Conclusion – bad transcendence

Jaspers held to transcendence as an ineradicable human activity that can be directed in various ways through a radical decision through *Existenz*. Transcendence is acted upon, and qualifies a type of unconditional action that, to the surprise of many, is in fact counter-fanatical yet in a way that the action springs from conviction. This, however, bars any bad transcendence that would be reducible to submission and authority, subjected to purpose, and demonstrable in its activity.

As Wahl would have it, transcendence must correspond to the Absolute but in a way that makes it a possibility of/for experience, otherwise we are left with nothing to even discuss or act in relation with, despite the charm according to which some contentless ideas may present themselves. Otherwise we fall into a »transcendence« that is totally abstracted from phenomenal life and the very things that make us human. Anders sought to make everyday life perhaps even more relevant by pointing to how there are bad transcendences upon which we easily rely as we abstract ourselves from our very own activities. Bad transcendence for Anders would be an inverted, utopian, and blind optimism fueled by: an open-ended »progress« narrative; a metaphysical regioning of the inaccessible; and a total eradication of all exteriority by removing the world of its potential otherness and outside.

In the end, it seems that all three thinkers are not so naive as to think that transcendence is the mere ecstasy of consciousness, which often fuels our idea that it presents an inherently good imperative. Transcendence cannot be a purely open self-projection, otherwise it is under threat of paradoxically reinforcing all the greater the banal immanence of its activities with a convictionlessness and contentlessness. This would be a false transcendence, an *immanence manquée* as Levinas once called it. The Dasein of Heidegger's *Sein und Zeit*, the being-free-for, the always out-there *Res transcendens*, may have, in the final analysis, abstracted itself to the point of total dissolution, justifying the suicide of its own conscience.

## References

- Anders, Günther. 2014. Theses for an Atomic Age. In: *The Life and Work of Günther Anders: Émigré, Iconoclast, Philosopher, Man of Letters*, 187–194. Eds. Günther Bischof, Jason Dawsey and Bernhard Fetz. Innsbruck: Studienverlag.
- . 1987. *Günther Anders antwortet: Interviews und Erklärung*. Ed. Elke Schubert. Berlin: Tiamat.
- . 1984. *Günther Anders: Der Blick vom Turm; Fabeln von Günther Anders*. Leipzig, Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag.
- . 1980. *Die Antiquiertheit des Menschen*. Munich: Beck Verlag.
- . 1962. *Burning Conscience*. New York: Monthly Review Press.
- . 1956. Reflections on the H Bomb. Trans. Norbert Guterman. *Dissent* 3, no. 2:146–155.
- Hegel, Wilhelm F. 1975. *Logic*. Trans. William Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- . 1986. *Jenaer Schriften 1801–1807*. Ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michels. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jaspers, Karl. 2003. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- . 1970. *Philosophy*. Vol. 2. Trans. E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1966. *Great Philosophers*. Vol. 2. Trans. Ralph Manheim. Ed. Hannah Arendt. New York:

Harcourt, Brace & World.

**Levinas, Emmanuel, and Philippe Nemo.** 1998. *Job and the Excess of Evil*. Ed., trans. Michael Kigel. Pittsburgh: Duquesne University Press.

**Liessmann, Konrad Paul.** 2014. Between the Chairs: Günther Anders – Philosophy’s Outsider. In: Anders 2014, 73–82.

**Palaver, Wolfgang.** 2014. The Respite: Günther Anders’ Apocalyptic Vision in Light of the Christian Virtue of Hope. In: Anders 2014, 83–92.

**Rosenzweig, Franz.** 2014. *The Star of Redemption*. Trans. William W. Hallo. Notre Dame: Notre Dame Press.

**Glatzer, Nahum N., ed.** 1976. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books.

**Thornhill, Chris.** 2002. *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics*. London: Routledge.

**Wahl, Jean.** 1968. *Traité de métaphysique*. Paris: Payot.

— — —. 1944a. *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.

— — —. 1944b. Realism, Dialectic, and the Transcendent. *Philosophy and Phenomenological Research* 4, no. 4:496–506.

**Warmington, Eric, and Philip Rouse, eds.** 1956. *Great Dialogues of Plato*. Trans. William Rouse. New York: New American Library of World Literature.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,555—563

UDK: 111.8:165.75

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Luka Trebežnik*

## Derridajevska misel med zunaj in znotraj

*Povzetek:* Pričujoči članek predlaga pristopanje h kompleksnemu pojavu povratka religijskega v filozofiji s pomočjo misli Jacquesa Derridaja, še zlasti njegovega izvirnega tolmačenja binarne opozicije zunaj/znotraj. V prvem delu je ovrednotenih nekaj primerov iz Derridajeve prakse, ki kažejo na raznolikost pristopanja k tej opoziciji. Iz sklepov tega dela članka se zdi, da je Derridajeva dekonstrukcija metafizičnih izročil nezdružljiva z religijami, ki so strukturirane kot pripovedi z avtoriteto, izhajajočo iz tradicije, avtor pa v sklepnem delu pokaže tudi na možnost preseganja hromeče aporetične situacije in s tem nakaže v prihodnost usmerjeno afirmativno smer postmoderne filozofije religije.

*Ključne besede:* Jacques Derrida, dekonstrukcija, transcendenca, aporija, zunaj/znotraj

### *Abstract: A Derridean Thought Between Outside and Inside*

This article argues for an approach to the complex phenomenon of the return of the religious through the philosophy of Jacques Derrida, especially through his original interpretation of the binary opposition outside/inside. In the first part, several examples from Derrida's practice are evaluated, demonstrating various approaches to this opposition. From this, we could easily conclude that Derrida's deconstruction of metaphysical traditions is not compatible with religions that are structured as narratives with authority deriving from tradition. But the author points out the possibilities of overcoming the difficult aporetic situation and thus presents the affirmatively futural direction for the postmodern philosophy of religion.

*Key words:* Jacques Derrida, deconstruction, transcendence, aporia, outside/inside

## 1. Uvod

V ospredju našega razmišljanja je aktualno vprašanje povratka zanimanja za religijsko v filozofiji. Sprememba odnosa med filozofijo in religijo oziroma, bolje rečeno, sprememba odnosa filozofije do religije v veliki meri sovпада z novo filozofsko rahločutnostjo za razliko in drugost. Ta drža pa spremeni tudi odnos do navidezno neproblematične distinkcije – razmejitev med zunaj in znotraj služi kot Arhimedova točka vseh diskurzov, ki temeljijo na izključevanju in vključevanju.

Najočitneje zadeva pravo in politiko, a prav tako pomembno je, da je tudi religija pravzaprav v bistvenem vprašanju meja, vprašanje brezmejnega, odnosa med zunaj in znotraj.

Jacques Derrida, ena najsijajnejših figur tega povratka, je v prvi vrsti mislec razlike v istosti in nemogočega v drugosti. Vedno več sodobnih interpretov njegovega dela<sup>1</sup> se strinja, da obstaja globoka sorodnost med dekonstrukcijo in religijo. Še več, dekonstrukcija naj bi bila že od samega začetka<sup>2</sup> misel, ki je vzporedna religijskim hrepenenjem in občutjem. Ta teza je vsaj deloma provokativna, saj se je Derridaja že zelo zgodaj prijel ugled, da je nasproten starim sklopom verovanj ter da celo predstavlja grobarja zahodnih metafizičnih izročil (najočitneje religij).

Splošno je razumljeno, da transcendenca za Derridaja ne nastopa kot nekaj želenega oziroma željivega. To je najočitneje vidno v njegovih zgodnjih tekstih, v katerih razmišlja v okvirih lingvistične problematike. Transcendenca v tej luči pomeni nekaj, kar je onkraj verige označevalcev in zaustavi igro sledi, kot taka pa za Derridaja sovпада s koncem igre, z metafizičnim zaprtjem (fr. *clôture*) in celo s smrtjo. V skladu s transcenco (kot resnico, logosom, večnostjo), ki predstavlja zanikanje svobodne igre, se ne zgodi nič. Transcendentalni označenec zato v Derridajevi shemi nikoli ni dosežen, igra označevalcev se nikoli ne ustavi, potreba po interpretaciji pa se nikoli ne konča. Za Derridaja pisava ni le eden izmed primerov tega – nenavaden odnos med pisavo in govorom je razodetveni simptom, ki kaže, kako predsodki o biti kot prisotnosti vladajo celotni zgodovini zahodne misli, ontoteologiji, metafiziki.

V skladu s tem predlagamo, da k vprašanju t. i. povratka religioznega v postmoderni misli in transcendece kot nemogoče znotraj domene imanence pristopamo preko opozicije med znotraj in zunaj. To pomeni derridajevski slog razmišljanja, ki temelji na premeščanju binarnih opozicij, ki vladajo celotni metafizični tradiciji. Gre za sistem, ki se je uveljavil s platonizmom in učinkuje tako, da po pravilu zatira en pol ter povzdiguje drugega.

Najprej bomo na kratko orisali nekaj odmevnih Derridajevih variacij na izpostavljeno vprašanje, nato pa izmed vseh njegovih tem podrobneje osvetlili primer gostoljubja kot možnosti v prihodnost usmerjenega mišljenja in primer dekonstrukcijske odprtosti k drugosti prihodnosti kot možnosti dogodka, ki nam ubeži, če ostajamo v ustaljenih (negostoljubnih) okvirih mišljenja. To bo pokazalo, da Derrida na svojski način dopušča mišljenje transcendece kot odprtja in nadaljevanja igre. Transcendenca znotraj imanence v dekonstrukciji nastopa kot prihajajoča figura povsem drugega (fr. *tout autre*). Derridajeva misel ponazarja, da je odnos z drugim nemogoč in da razodetje ni realna možnost. Toda s to neprehodnostjo (gr. *aporia*) se zanj pot nikakor ne konča, temveč obratno. Nemogoče ali aporija

<sup>1</sup> Najminentnejši je zagotovo John D. Caputo, omenimo lahko le njegovo pionirsko delo *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion* (1997), ki je na široko odprlo prostor za teološke recepcije Derridajevih spisov.

<sup>2</sup> To je obratno od splošneje sprejetega stališča, ki pravi, da se je v Derridajevi misli konec osemdesetih let prejšnjega stoletja zgodil etično-politični preobrat. Pozni Derrida naj bi bil potemtakem blizu religijskemu, kar za zgodnjega ne drži.

je nekaj, kar budi strast in željo, edina želja je želja po nemogočem. Nemogoče je torej začetek, ali kakor na uvodnih straneh svoje knjige *Donner le temps* zapiše Derrida: »Pričnimo z nemogočim.« (1991, 6)

## 2. Ne obstaja vase zaprta notranjost, le neskončna tekstualnost

Naslov enega izmed podpoglavij Derridajeve slavne knjige *O gramatologiji* – Zunaj in znotraj – dobro poudari interakcijo med poloma naše opozicije. V tem naslovu sta združena oba koraka filozofske strategije branja in interveniranja, ki jo Derrida poimenuje dekonstrukcija. Prvi korak predstavlja strateško preobrnitev ustaljenega razmerja, drugi pa to razmerje premesti. Intervencija v obliki prečrtanja kopule v naslovu izraža nestabilnost identitete in relacij. Osrednje zanimanje zgodnjega Derridaja, vprašanje prvenstva govora pred pisavo, je povsem prežeto z dihotomijo med znotraj in zunaj. Derrida v svojih zgodnjih delih razkriva predsodke logocentrizma, ki so značilni za filozofijo kot metafiziko prisotnosti. To najnazorneje stori v predstavitvi zgodovinske enotnosti glede degradacije pisave. Poudarja, da se ji očita, da predstavlja zgolj slab posnetek, derivat v odnosu do govora ter celo nevarnost, če nastopa, kakor da služi reprezentaciji resnice.

Gramatologija kot znanost o pisavi odpira vprašanje, kako to, da je bilo »za izključitev pisave kot ›zunanjega sistema‹ nepogrešljivo, da ta teza zadane ›podobo‹, ›reprezentacijo‹ ali ›upodobitev‹, zunanji odsev realnosti jezika« (1998, 60). Skratka, zakaj je zunanost nenehno degradirana, a hkrati nepogrešljiva. Govor nastopa kot pomembnejši, saj naj bi izviral iz notranjosti, medtem ko pisava ostaja dojeta kot povsem zunanja. Posledično je odnos med zunaj in znotraj ključna opozicija, zaradi katere je na kocki vse, vsa izključevanja in vse zahteve po čistosti. Dekonstrukcija je torej najprej dekonstrukcija te opozicije in kot taka ostaja na obrobju, ne zunaj in ne znotraj. Njeno stališče je nazorno označeno z naslovom zbirke Derridajevih esejev *Marges de la philosophie (Robovi filozofije)* (1972b).

Dejstvo, da je »je« prečrtan (fr. *sous rature*),<sup>3</sup> pa nikakor ne pomeni, da lahko izraza zunaj in znotraj enakovredno ali poljubno medsebojno zamenjujemo, pač pa označuje povsem drugačen modus soobstajanja, hkratnosti. V Platonovem dialogu Fajdros in drugje so očitki pisavi v celoti povezani s tem, da je zunanja – to je konstanten razlog za njeno zavračanje. Tudi kasnejši kritiki pisave, navedimo le Rousseauja in de Saussurja (oba sta namreč podrobno obravnavana v *O gramatologiji*), so si enotni, da mora pisava ostati zunanja, hkrati pa je povsem zmožna kvariti notranjost. Notranjost je vzpostavljena na račun zunanosti, škodljivega dodatka, nepomembnosti.

Derridajeva shema rigoroznosti razmejitve zunaj/znotraj zoperstavlja neskonč-

<sup>3</sup> To je pogosta Derridajeva gesta, ki izvira iz Heideggerjevega križnega prečrtanja (nem. *kreuzweise Durchsreichung*) besede »bit«. Z njo je ohranjena berljivost, prečrtani besedi pa je hkrati odvzeta suverenost, neproblematičnost. Pisec se s takšno gesto umakne in bralcu sporoča: »Branje na lastno odgovornost.«



no drsenje pomena. To je precej drugače od jezikoslovne tradicije, ki sledi de Saussuru, za katerega se veriga nanašanja vedno konča s transcendentnim označenjem. Jasno je, da to Derridajevo stališče resnično predstavlja tudi korenito kritiko religije, še zlasti t. i. religij knjige, katerih sveti spisi nastopajo kot sklenjen sistem razlik. Zdi se, da je totaliteta logosa vanje vključena absolutno. V tem kontekstu je Derrida pogosto moral pojasnjevati, da eden izmed njegovih osrednjih konceptov – razlika (fr. *différance*) – ne more biti ujet v sistem ter da je še manj skrivno ime za transcendenco ali kakšno božanstvo. V tem smislu zapiše sledeče:

»Ne samo, da je razlika ireduktibilna na sleherno ontološko ali teološko – onto-teološko – ponovno prilastitev, temveč s tem, ko odpira tudi prostor, v katerem onto-teologija – filozofija – proizvaja svoj sistem in svojo zgodovino, le-to zajema, se vanjo vpisuje in jo nepovratno presega.« (1994a, 6)

Derridaju je treba pritrditi: transcendenca je nedosegljiva in kot taka mora vedno ostati presežna. Prav to je morda ena boljših interpretacij slavnega stavka »Ne obstaja zunaj-teksta« (fr. *Il n'y a pas de hors-texte*), ki govori o zunanosti. V tem konkretnem primeru pa bi zunanost zlahka nadomestila notranjost – prav tako »ne obstaja znotraj-teksta«. Derridajevo nenehno preigravanje dileme zunaj/znotraj je posledica zavesti o nenehnem premeščanju in razmejevanju, ki označujeta naš jezik in z njim našo realnost. To je zavest, da ni nikakršnih samozadostnih enot pomena, ki bi bile izvzete iz neskončne igre sledi.

Poudarimo še enkrat: v Derridajevi shemi zunanost kot absolutna ločenost od notranjosti ne obstaja.

»Če ni nič izven teksta, to, prek transformacije koncepta teksta na splošno, implicira, da tekst ni več zatesnjena notranjost ali identiteta na sebi /... /, pač pa drugačna postavitev učinkov odpiranja in zapiranja.« (1972a, 42)

Tako ne obstaja notranjost teksta, ki ne bi vedno že bila zunanja. To Derridajevo stališče je precej drugačno od strukturalistične binarne metode – pomislimo zgolj na Levi-Straussove postopke, pri katerih odsotnost enega izmed polov po pravilu pomeni prisotnost drugega. Nasledek strukturalizma na mesto strukture postavi dogodek in svoj proces prične s poudarjanjem jalovosti (a hkrati nenadomestljivosti) tradicionalnih opozicij.

Na kratko še o drugem velikem konceptu našega srečanja: samo-transcendenca (ang. *self-transcendence*). Prav verjetno je, da bi Derrida tudi glede nje izrazil zadržanost. Dekonstrukcija je namreč sumničavost do vsakega *autos* (gr. αὐτός). Je celo nasprotna vsakemu predstavljenemu *autosu*, rečemo lahko, da je v prvi vrsti ravno dekonstrukcija *autos*, to pomeni neprodušne notranjosti, popolnoma zaprte pred zunanostjo. Geoffrey Bennington piše ravno o tem in pravi, da »sled pokaže, da *autos* ni mogoč brez vpisa drugosti, ni notranjosti brez odnosa z zunanostjo, ki ne more biti preprosta zunanost, pač pa je vpisana znotraj« (1999, 254). To seveda drži tudi za avtotranscendenco.

### 3. Dekonstrukcija opozicije

Vse Derridajevo pisanje bi pravzaprav lahko označili za množico različic študije o učinkovanju opozicije med znotraj in zunaj. V nadaljevanju bomo navedli nekatere izmed njih. Zelo pomembna je *chóra* (χώρα), ki jo Derrida povzame po Platonovi pripovedi o stvarjenju svetnih objektov, podani v Timaju. To je paradoksalni ne prostor. *Chóra* je tridimenzionalno polje, v katerem ustvarjeno veselje lahko obstaja v času. To polje Timaj poimenuje »sprejemališče vsega postajanja« (2009, 1279), saj gre za površino, na katero Demiurg vtiskuje (pra)podobe (*typos*), modele idej. Ta izraz je že v stari grščini označeval tudi konkretni politično-pravni lokus, pomenil je ambivalentni kraj znotraj polisa, a izven mesta. V sodobni grščini ima še precej širši pomen in pomeni prostor, deželo ali regijo. Derridaju pa koncept, s svojo nedoločljivostjo in izmuzljivostjo ter prostorsko ambivalentnostjo, v raznolikih kontekstih služi kot orodje za spodbijanje poenostavljenega dojetja razmerja med znotraj in zunaj.

Naslednji izmed omembe vrednih primerov Derridajevega nenehnega osredotočanja na robove in meje je njegov traktat o slikarstvu (*La Vérité en peinture*), objavljen leta 1978. V njem govori o robovih, mejah, okvirih pri umetniških delih. Nenaklonjenost filozofije do zunanosti je še posebej dobro izražena pri njenem odnosu do nedoločenega značaja *parergona* (iz gr. *para* + *ergon*, dobesedno »zraven dela«). *Parergon* v Kantovi teoriji lepega služi kot nekaj zunanjega (npr. obleka na kipu, okvir slike ali steber zgradbe), deluje kot dopolnilo, nekaj, kar ni integralni del umetnine. Ni del umetniškega dela (gr. *ergon*, *epȳov*), nahaja se na robu, kot takšen pa *parergon* ni preprosto zunaj ali znotraj. To situacijo lahko v Derridajevem žargonu označimo za neodločljivo, ne preprosto zunaj, nikakor pa ne znotraj – s tem *parergon* nastopa kot nekaj, kar resnično moti filozofijo. Filozofski diskurz se pravzaprav konstituira ravno kot zanikanje *parergona*. Ta namreč učinkuje kot nekaj, kar prekriva manko v *ergonu* samem. Zato je nedobrodošel, saj oznanja neprijetno resnico o manku v identiteti sami, kaže, da znotraj ne zmore učinkovati brez zunaj, ki se vedno že vpisuje v notranjost. *Parergon* ni nenevaren, lahko uniči *ergon*, ta pa brez njega vseeno ne more funkcionirati.

Prav tako zanimiv primer soočanja s problemom zunanosti in notranosti Derrida obravnava v Platonovi farmaciji.<sup>4</sup> Kakor rečeno, ta opozicija vlada zahodni metafiziki že od njenih platonskih začetkov. Platonov pogled na medicino in svet je na splošno – tu seveda ni izvzeto razmerje med govorom in pisavo, saj binarni koncepti v metafizičnih sistemih učinkujejo kot veriga – apriorno izključujoč do vsega zunanjega.<sup>5</sup> Kar pride od zunaj, je moralno (in drugače) slabše od tistega, kar se nahaja znotraj. Telo je tako povsem zmožno samozdravljenja, zdravila pa

<sup>4</sup> To besedilo je bilo prvič objavljeno v reviji *Tel Quel* leta 1968, kasneje pa ponatisnjeno v sloviti knjigi *La Dissémination* leta 1972. Celoten koncept knjige *La Dissémination (Razpršitev)*, kakor tudi mnogih drugih Derridajevih del, je v prevpraševanju razmejitve med zunaj in znotraj. Njegova knjižna dela, paradokсно, zelo pogosto izpodbijajo idejo celovitosti in enotnosti knjige kot take.

<sup>5</sup> To seveda vključuje vsa zdravila, saj se jih vnaša v telo (in ne prihajajo iz telesa samega). Zato je jasno in razumljivo, da medicinska šola z otoka Kos (na čelu s Hipokratom), ki skoraj povsem zavrača takšno favoriziranje notranjega, v zgodovini stroke predstavlja znatno večjo avtoriteto.

ne zmorejo povzročiti resničnega izboljšanja zdravja. Osrednjo vlogo v Derridajevi dekonstrukciji platonističnih konceptov ima »substancia«, ki je po grško imenovana *phármakon* (φάρμακον).

Ta substancia

»se predstavlja kot strup, a se prav lahko izkaže za zdravilo in retrospektivno razkrije resnico svojih zdravilnih moči. »Bistvo« *phármakona* je v tem, da nima trdnega bistva, nima »lastnega« značaja, v nobenem smislu (metafizičnem, fizičnem, kemičnem, alkimičnem) besede ni substancia. *Phármakon* nima nikakršne idealne identitete.« (1972a, 144)

Od tod nas ne more preveč presenetiti, da Platon o pisavi – ki je seveda zunanja govoru in celo nevarna, a hkrati v zvezi s to notranjostjo nepogrešljiva – govori kot o *phármakonu*, lažnem zdravilu.<sup>6</sup>

Platon torej v Fajdru, dialogu, ki pogubi pisavo na osnovi njene eksteriornosti, uporablja verigo konceptov z istim besednim korenem: skozi celotno besedilo so posejani *pharmakeia*, *phármakon* in *pharmakeús*, ki spadajo v isto semantično verigo. Vse tri besede se pojavljajo večkrat, Derrida pa opozori na odsotnost četrtega člena verige, besede, ki je bila v tedanji grški kulturi še kako navzoča – *pharmakós* (φαρμακός). Toda ali gre za dejansko odsotnost? Beseda, ki ni eksplicitno uporabljena, ohranja svojo komunikacijo z verigo ter tako ostaja znotraj teksta (kakor ga razume Derrida). *Pharmakós* je sinonim za besedo *pharmakeús* – osebo, ki meša strupe in magične zvarke, pripravlja uroke –, nosi pa še dodaten pomen, ki je povezan z zlom in smrtjo. Grki so ta izraz uporabljali za obredno figuro, ki je služila žrtvenemu kultu. Vse kaže na to, da se prav tu nahaja razlog za Platonovo nerabo besede.

Derrida o tem zapiše: »Na kratko, ne verjamemo, da v vsej strogosti obstaja platonski tekst, zaprt vase, zapolnjen s svojim zunaj in znotraj.« (149) Odsotnost besede se skozi njegovo mikroskopsko branje pokaže kot znanilo njene prisotnosti. V tem smislu nas Derrida obvesti, da je Sokrat dejansko umrl kot *pharmakós*, dokaz za to pa je ravno ta glasna (povedna) odsotnost. Očitno je bila beseda za Platona še preveč boleča, da bi jo uporabil. Njena pojavitev »znotraj« teksta pa ni bila potrebna, da bi bila vpisana ter da bi učinkovala na notranjost. Derridajeva poanta je torej, da s tem, ko Platon ne uporabi besede *pharmakós*, ki je vseprisotna, v tekstu nastanejo jasne nekonsistentnosti. *Pharmakós*, ki je zunaj teksta, govori glasneje in z več prisotnosti kakor mnoge od besed, ki so znotraj teksta. Ta izmuzljiva prisotnost, kompleksna pojavitev, ki je nedobrodošla v tradicionalnih filozofskih sistemih, leži v osrčju tega, kar zanima dekonstrukcijo. Želja metafizike prisotnosti, da bi zadušila ambivalentnosti *phármakona* in pisave, neizogibno spodleti. Svet je urejen kot tekst, kjer ni jasnih meja med zunaj in znotraj.

<sup>6</sup> »Ni dovolj, da rečemo, da je pisava zasnovana na tej ali oni seriji opozicij. Platon razmišlja o pisavi, jo poskuša doumeti ter jo obvladati na osnovi *opozicije* kot takšne. Da bi te kontrarne vrednosti (dobro/zlo, resnica/laž, bistvo/videz, znotraj/zunaj itd.) lahko bile v opoziciji, mora vsak od teh terminov biti preprosto *zunanji* drugemu, kar pomeni, da je ena od teh opozicij (znotraj/zunaj) vnaprej določena kot matrica vseh možnih opozicij.« (1972a, 117)

Tu pravzaprav lahko prenehamo z nizanjem Derridajevih variacij na temo zunaj/znotraj. Tvegamo namreč, da se preveč oddaljimo od načrtanega fokusa naše konference, ki kot primarno tematiko obravnava vprašanja transcendence in samo-transcendence. Derrida je pogosto za vsakršno »ustaljeno« transcendenco – denimo razodeto boštvo, ki ga izpričuje katera izmed tradicij – dejal, da pravzaprav ni dovolj transcendentna, da nikakor ne sme biti enačena z »njegovo« *chóro* ali razliko, saj za razliko od teh dveh vselej nastopa preveč določeno oziroma določno (poznano in obvladano) ter s tem premalo presežno. V tem, da je sveto postavljaj onkraj vsake možnosti posredovanja, je marsikdo prepoznal vplive njegovega judovskega porekla. Točno to je tudi Vattimov očitek t. i. povratku religijskega v filozofiji. Dejal je, da je ta povratek popolnoma osiromašen krščanskih konceptov osebnega Boga in utelešenja ter s tem brez vsakršnih možnosti prečkanja prepada med zunaj in znotraj, med transcendenco in imanenco, ki v judovstvu ostaja neprehoden. (2004, 94–95) Po eni strani vse to drži, Derrida nas navaja na misel, da transcendenca (transcendentni označenec) vselej ostaja in mora ostati nedostopna ter nedosegljiva itd., po drugi strani pa se tu zgodba ne konča, prav nasprotno, Derrida nas vedno znova poziva k izkazovanju gostoljubja točno temu, kar ne more biti gostljivo – nemogočemu.

#### 4. Gostoljubje do zunanjega je pogoj za življenje samo

Orisana oscilacija med znotraj in zunaj lahko nastopa kot strogo teoretska dilema, a Derrida sam tem vprašanjem daje povsem eksistencialno razsežnost. Vprašanje v zvezi s transcendenco mora namreč vsebovati vprašanje, kako živeti, odgovor nanj pa mora biti strasten angažma. S tem v mislih lahko morda bolje razumemo premnoge figure nemogočega v Derridajevem korpusu. Tu bomo izpostavili gostoljubje, ki ni zgolj primer, temveč je mnogo več. Derrida je pogosto dejal, da dekonstrukcija je gostoljubnost, saj je v prvi vrsti »odprtost do drugega« (Kearney 1984, 124).

Gostoljubje je seveda eminentno vprašanje zunanosti in notranosti, je vprašanje dopuščanja vstopa zunanjemu, ki izvorno ne »spada« v notranjost. Gre za vprašanje meja in odprtosti k drugosti. Po dekonstrukcijskem nazoru pa ta odprtost pravzaprav predstavlja pogoj, da se karkoli pripeti, najsi bo to nevarni Mesija, čigar prihod je neskončno odlagan,<sup>7</sup> ali pa nova misel, ki popolnoma predružači ustaljene percepcije sveta.

Bistveno vprašanje glede gostoljubja se vrti okoli tega, kar Francozi imenujejo *propriété*, to je vprašanje o *propres* (lastnem/ustreznem). Vprašanje, kaj si subjekt lasti in kaj prilašča, implicira dilemo, kdo lahko gosti in kje (v čigavi lastnini). To je paradoks gostoljubja: nujno je biti suveren, imeti lastno lastnino, jo nadzorovati,

<sup>7</sup> V mislih imamo lik, ki ga s staro judovsko zgodbo v *L'Écriture du désastre* oriše Maurice Blanchot. Predstavljen je zanimiv vidik mesijanizma, ki na paradoksn način združuje »dogodek in njegovo nedogodek«. Tudi potem ko Mesija že prispe pred vrata Rima, ga zbrani še naprej sprašujejo, kdaj bo prišel. Njegov prihod namreč v ničemer ne zadosti želji po prisotnosti. (1980, 214–215)

biti gospodar lastne hiše, kakor rečemo, hkrati pa se mora gostitelj razlastniniti in obnašati, kakor da ta lastnina zanj kot last ne obstaja. Če je ta lastnina dana ali zaupana kot nekaj, kar povzroča dolg ali zavest hvaležnosti, potem gre zgolj za dar, ki s seboj prinaša protidar (to pa ni nič novega).

Iz tega izvira vprašanje, kako sprejeti prihajajoče, a jih ne ponižati na raven subjektov ekonomije, kako ponuditi gostoljubje, a ga ne sprevreči v hotelirski posel. Treba je ponuditi roko kot gesto dobrodošlice, ki je brez razloga in brez namena, brez zahtev in brez povabila. Derrida večkrat poudarja, da je pravo gostoljubje (*visitation sans invitation*) brezpogojno. Gre za nepričakovano in nepričakljivo pojavitev, ki je brez vabila, saj to definira pogojnost gostoljubja. Obiskovalec ni nujno povabljenec, pride lahko v vsakem trenutku. O njem ne vemo nič, lahko pride mesijanski lik dobrote ali pa najslabše (Derrida uporablja izraz *le pire*). Če je povabljenec nekdo, ki je podvržen pogojem vabitelja in torej nadzorovan, pa je nepovabljen in nepričakovan prišlek (pristni prihod dogodka) nekaj, kar presega vsa pričakovanja in anticipacijo. Tak prihod ne more biti nadzorovan ali polastninjen.

To težavno Derridajevo stališče, polno rigoroznih zahtev, nas vodi do ugotovitve, da je gostoljubje – in z njim dogodek – nekaj, kar je nemogoče. Tako filozofija kot tudi teologija s tem ostajata pred nalogo misliti drugost in transcendenco. Današnji čas, kakor seveda tudi vsak drugi, kliče po afirmaciji gostoljubja kot pogoj za drugost prihodnosti (*l'avenir*).<sup>8</sup> Gostoljubje, ki ima priti (*l'hospitalité à venir*), mora najprej postati učinkujoče na ravni misli. Misel gostoljubja je gostoljubna misel, odprtost k drugemu, četudi to morda predstavlja negacijo tega, kar se zdi lastno. Da bi se kakršenkoli pristen dogodek lahko zgodil, da bi prihod bil mogoč in bi s tem odprl prostor onkraj delitve na zunanje in notranje, bi »morali pokazati gostoljubje samemu nemogočemu – temu, kar *zdrava pamet celotne filozofije* lahko zgolj izključi kot noro ali nesmiselno« (Derrida 1994b, 87).

Dodajmo še, da Derridajevo enačenje dekonstrukcije z gostoljubjem ne pomeni, da je obratna negostoljubnosti, kar bi bila preprosta negacija. Dekonstrukcija je gostoljubje, če je to nemogoče. To pa ne pomeni, da ne obstaja ali da ni možno. Dekonstrukcija kaže, kako pogoji omogočanja in onemogočenja sovpadajo, isti pogoji, ki nekaj omogočajo, to hkrati onemogočajo. To je ključna točka dekonstrukcije, po kateri se vse prične z nemogočim. Tako se po Derridaju tudi gostoljubje, podobno kakor odpuščanje (Trebežnik 2013), »prične tam, kjer se zdi, da se konča, kjer se zdi nemogoče« (Derrida 2001, 30), zaradi česar nastopa kot iracionalnost, norost. Dekonstrukcija se prične z nemogočim, z aporijo, z mejo, ki ni prehodna in označuje, da zunaj še zdaleč ni znotraj. Še več, vse, kar se zgodi, se zgodi kot nemogoče. Derrida zato v *Psyché* (1987) o dekonstrukciji pravi, da je »invencija nemogočega«.

Gostiti drugega oziroma drugost kot tujo idejo se zdi nesprejemljivo; biti odprt k metanoji (spreobrnjenju) je nekaj, kar upravičeno imenujemo nemogoče. Toda

<sup>8</sup> Derrida torej razlikuje med dvema modusoma prihodnosti, prvi, *futur*, je prihodnost urnikov in drugih prognoz, torej napovedljiva, »neprava« prihodnost, ki je pravzaprav navzoča že v sedanosti, tu pa govorimo o *avenir*, ki je čista nenapovedljivost, nepričakovanost, prihodnost, ki je neznana.

kot smo večkrat slišali reči Derridaja samega, nemogoče ni konec, temveč pričetek. Brezpogojno gostoljubje je seveda nemogoče, saj je zanj potrebna izguba omejitve z zunaj in znotraj. Toda »trenutek odločitve je norost« (to so Kierkegaardove besede, ki jih pogosto navaja Derrida), v njem opozicije izgubijo svojo ost in deloma sovpadajo. Prav zato, ker je odločitev »norost nemogočega«, brezpogojno gostoljubje ustvarja nerazmejeno polje, kjer transcendenca sreča imanenco in zunaj postane znotraj. To je religiozni moment sodobne filozofije, ki v Derridajevem primeru zelo pogosto privzame kierkegaardovski besednjak. Gostoljubje se vrši kot *Augenblick*, tren očesa, nova kategorija časa, ki se odpre v odnosu do brezmejne večnosti.

## Reference

- Bennington, Geoffrey.** 1999. Derridabase. V: Geoffrey Bennington in Jacques Derrida. *Jacques Derrida*, 3–316. Chicago: University of Chicago Press.
- Blanchot, Maurice.** 1980. *L'Écriture du désastre*. Pariz: Gallimard.
- Caputo, John D.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2001. On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida. V: *Questioning God*, 52–72. Ur. John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1998. *O gramatologiji*. Prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 1994a. *Izbrani spisi*. Ur. Mladen Dolar, Uroš Grilc in Zdravko Kobe. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- . 1994b. *Politiques de l'amitié: Suivi de L'oreille de Heidegger*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1991. *Donner le temps: La fausse monnaie*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1987. *Psyché: Inventions de l'autre*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1978. *La Vérité en peinture*. Pariz: Édition Flammarion.
- . 1972a. *La Dissémination*. Pariz: Éditions du Seuil.
- . 1972b. *Marges – de la philosophie*. Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Kearney, Richard.** 1984. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.
- Platon.** 2009. *Zbrana dela*. Zv. 4. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Trebežnik, Luka.** 2013. Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:527–538.
- Vattimo, Gianni.** 2004. *Mislím, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerкви?* Prev. Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

---

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,565—576  
 UDK: 111.8: 81'38  
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Janez Vodičar*

## Živa metafora kot možna pot do transcendence

*Povzetek:* Postmoderna misel ruši velike pripovedi in razgrajuje velike rešitve, ki so se ponujale v zgodovini. Dejstvo, da ni mogoče postaviti nič trdnega in izvornega, postavlja pod vprašanje samo iskanje resnice. Paul Ricoeur s svojo hermenevtiko daje novo možnost iskanja resnice. Preko metaforične govorice, kakor jo predstavi v delu *Živa metafora*, odpira možnost za spoznanje, ki bi presegalo ujetost v stalno posnemanje in nezmožnost vrednotenja resnice, ob tem pa ohranilo vso ustvarjalnost. Preko t. i. ontološke vehemence postavljamo temelje za novo metafizično pojmovanje človeka, kjer bo prav napetost, ki izhaja iz analize jezika in dekonstrukcije, vir ustvarjalnosti in odprtosti za »biti-kot«. Drugost, ki ga »razbiti *cogito*« odpira v procesu tvorjenja in razumevanja metafore, vodi do molka, iz katerega lahko na novo spregovorimo. Kljub molku, v katerega nas postavlja metaforična pot, smo zmožni slišati in odgovoriti na poziv pričevanja in pričevalca.

*Ključne besede:* metafora, resnica, drugost, postmoderna, Ricoeur, ontološka vehemence, poetičnost

### *Abstract:* **A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence**

Postmodern thought destroys big narratives and breaks down grand historical solutions. The impossibility of any stable and original thesis leads to the questioning of the search for truth itself. Paul Ricoeur's hermeneutics offers a new opportunity for approaching the truth. The metaphorical language, as presented in his work *Living Metaphor*, appears as the possibility of a cognition that would exceed the reign of constant imitation and the inability to evaluate the truth, while retaining all creativity. Through the so-called ontological vehemence we lay the foundations for a new metaphysical conception of man, where the tension arising from language analysis and deconstruction will be the source of creativity and openness for »being-like«. The otherness that the »broken *cogito*« opens in the process of creating and understanding metaphors leads to a silence out of which we can speak anew. Despite the silence, in which we are led by the metaphorical path, we are still able to hear and respond to the call of witnessing and the witness.

*Key words:* metaphor, truth, otherness, postmodernity, Paul Ricoeur, ontological vehemence, poeticity



## 1. Uvod

V postmodernem filozofskem spraševanju je težko priti do jasnega odgovora na kakršnokoli vprašanje. Vsak odgovor je le nova pot k spraševanju in to kroži kakor izgubljena dopisnica, ki nima ne naslovnika ne pošiljatelja, a je bila vržena v komunikacijski sistem brez prepoznanega avtorja, kakor je o tem že razglabljal J. Derrida (1987, 5). V sistemu tako zamišljene komunikacije lahko vse podobe, naj bodo vsakdanje (npr. stvaritve Andyja Warhola) ali visoko metafizične, reproduciramo v neskončnost. Postmoderna iz te možnosti neskončne reprodukcije, ki ga omogoča mehanizem družbenega simulakra, sklepa, da je izginila vsaka možnost za koncept izvornosti. (Kearney 1991, 359) Če kljub težavnosti kakršne koli jasne opredelitve povzamemo skupaj s Kearneyem, lahko trdimo, da postmoderna zavrača subjekt kot središče in izvor pomena; zgodovino kot nekakšno napredovanje proti določenemu koncu; velike univerzalne pripovedi, ki bi imele pretenzijo pomeniti raznolikost z določenim vseobsegajočim pomenom; prav tako zavrača ločitev med t. i. visoko kulturo in ljudsko kulturo (357). Pri tem je naš prvi problem naslednji: brez izvirnega avtorja, zgodbe, zgodovinskega ozadja in kvalitetne lestvice bo težko ocenjevati in izbirati boljše ali slabše odgovore na kakršno koli že vprašanje.

Če si že pustimo, da nas vprašanje zmoti, da kaj prodre v neskončno enakost vsakdana, je to le nova skrivnost, ki ji ne pridemo do dna. Že pojem skrivnosti je vprašljiv, saj bi razrešitev te skrivnostnosti skrivnosti sami pokazala, da ne gre za pravo skrivnost, ampak le za navidezno, namišljeno. Ujeli bi se v lastno zanko in z vsakršnim prizadevanjem vedno bolj potrjevali paradoks našega mišljenja. »Paradoks, škandal in aporija pa niso nič drugega kot žrtvovanje: izpostavitve pojmovnega mišljenja njegovi omejenosti, smrti in končnosti.« (Derrida 2004, 88–89) Nikoli ne moremo priti do konca pomena, izvora in jasnosti, ki bi nam dala zagotovilo, da smo našli pravi odgovor, saj ni niti jasno, kdo je avtor vprašanja. Filozofija, ki naj bi s svojim logosom iskala odgovore na temeljna človekova vprašanja, je obsojena na »belo mitologijo«, ki nosi v sebi tudi smrt filozofije, saj se vedno bolj kaže kot izrabljena metafora. (2011, 160) »Postmoderna mimesis se norčuje iz ideje, da sploh obstaja izvornost, svet, ki je pred vsako mimetičnostjo.« (Kearney 1991, 360) S tem se znajdemo v igri, kjer se niti ne zavedamo, da igramo in ne vemo, kdo postavlja pravila. Vprašanje o pravilni, boljši ali primernejši imaginaciji je neumestno; tako ali tako je vse imaginacija. V tako razumljeni človeški zmožnosti imaginacije je nemogoče govoriti o kakršni koli presežnosti, drugosti, saj že sam pojem vključuje nezmožnost razložitve s strani subjekta, ki bi ga z razumevanjem razveljavil. Kljub potrebi, ki jo čuti vsakdo izmed nas, da bi s svojo mislijo segel ven iz sebe, se presegel, tega nismo zmožni narediti. Z besedami Derridaja nam ostane le, da se s tem sprijaznimo. V postmodernem manifestu je jasno povedano: »Smo paralizirani s performativnostjo in ne moremo zapustiti gledališča. Vsi izhodi so blokirani.« (361)

Na tej podlagi tudi nima smisla govoriti o metafori, saj je vse metaforično. Prav tako ni subjekta, ki bi ustvarjal in presegal sebe z razumevanjem ustvarjalnosti

drugega, ko je vendar vse skupaj ujeto v zrcalno igro večno istega. A tak nihilizem, tak dvom v ustvarjalnost in odprtost subjekta drugemu, presežnemu ima svoje meje.<sup>1</sup> Po besedah Kearneya so te postavljene z etiko, poetiko in hermenevtiko (1991, 362). Prej ali slej v tej igri posnemanja začutimo, da moramo reči: »Tu sem, lahko računaš name!« Prav ta etična zavezanost kliče po ustvarjalnosti, poetiki, »kar pomeni, da smo etični na osvobajajoč način, ki osvobaja naše vizije in vseskozi ostaja budna za druge« (366).

Poskušali bomo pokazati, da odgovorna uporaba domišljajske zmožnosti vodi k subjektu, ki je zmožen spraševanja o tem, kar presega naše izrekanje, ki vodi k drugemu kot resnično Drugemu in (kljub vsej kritičnosti) k sprejetju pričevanja tega drugega (Ricoeur 2009b, 230). Cilj je najti sposoben subjekt, ki bo v postmoderni igri posnemanja zmožni slišati ta glas Drugega (Stiver 2012, 112). Pot bomo iskali preko zmožnosti za ustvarjanje in razumevanje metaforične govornice.

## 2. Ricoeurjeva hermenevtična pot do metafore

Ricoeurjeva prva filozofska razmišljanja so zaznamovana z raziskovanjem subjekta, ki v luči mladostnega spraševanja ostaja nekakšen idealističen ego (Van Den Hengel 1982, 5). Vendar ga je poglobljeno srečevanje z G. Marcelom (Ricoeur in Marcel 1968, 38), vedno bolj vodilo v dvom o absolutnem subjektu. Z dekonstrukcijo subjekta, ki ga opravi s t. i. filozofi dvoma (Marx, Nietzsche in Freud), vedno bolj ruši Descartesov *cogito* in pojem čiste zavesti ter njene zmožnosti absolutnega spoznanja. Ta zavest, ki naj bi prišla do gotovosti sama v sebi, je vedno že pogojena, naj bo to z družbo, nezavednim ali voljo po moči. Subjekt je vedno omejen in se mora vedno spraševati, kdo sploh je (Van Den Hengel 1982, 7).

Ricoeur priznanja meja lastnega razumevanja in soočanja z njimi ne vzame kot oviro, ampak izziv za umestitev ustvarjalne imaginacije v filozofsko raziskovanje. Ricoeur bi s Kantom rekel, da vse to spraševanje in negotovost da misliti. Ni neposrednega dostopa do zavesti o sebi, sebe razumemo in postavljamo preko že danih pomenov, ki jih moramo interpretirati. Zavest se zaveda in oblikuje preko govornjenja. Jezik je za Ricoeurja pot, po kateri stopamo iz denimo nezavednega pomena, ki ga razumemo in ga lahko uporabljamo za gradnjo zavesti, saj ne razlagamo sanj, ampak pripovedovanje o sanjanem. (1965, 15) Čeprav je jezik najprej sistem znakov, se ne ustavi pri semiotični in strukturalistični analizi tega sistema, ampak išče razumevanje načina uporabe orodij jezikovnega sistema. Diskurz, kakor ga Ricoeur prevzame po Benvenistu, vnese v semiotično funkcijo jezika, ki je utemeljena na znaku, semantično funkcijo, ki temelji na stavku. Prispevek teorije diskurza je moment dogodka v funkciji govornjenja, sporočanja, ki ga strukturna analiza prezre. (Van Den Hengel 1982, 25) Znak, ki je vključen v sistem jezika, je v semiotiki omejen z zakonitostmi strukture, v katere je vpet. V širšem kon-

<sup>1</sup> Podobno nihilistično zasnovano hermenevtiko, ki kar naravnost zahteva slovo od pojma resnice, lahko zasledimo tudi pri Gianniju Vattimu, na katerega meje opozarja Klun (2017, 413).

tekstu govornice – za Ricoeurja je to v prvi vrsti tekst, saj omogoča določeno objektivizacijo – je znak le sredstvo in še zdaleč ne vrh sporočanja. Sporočanje je vedno dogodek prenosa pomena, ki se iz brezčasnosti trenutka umesti v časovno razsežnost pripovedi.

Dogodek, ki s koncem pogovora izgine, se v tekstu oddalji od izvirnega dogodka, a ga prav s tem ohrani za bralca, ki ga spet lahko oživi. Tekst omogoči trojno avtonomijo, najprej v odnosu do avtorjeve namere, nato glede kulturnega oziroma socialnega okolja, v katerem je tekst nastal, in končno glede publike, ki ji je bil tekst namenjen. (Ricoeur 1986, 124–125) Ta trojna avtonomija teksta ne pomeni izgube avtorja. Kar mi sedaj tekst lahko pove, je več, kakor je hotel reči avtor, saj je potreben proces eksegeze, kjer bralec vnaša lastne poglede. Ob branju navadno ne iščemo zgolj pomena, ki ga je hotel sporočiti avtor, ampak predvsem to, o čem govori tekst. (128) Pri tem ne gre za nekakšen relativizem interpretacij, čeprav je vedno možnih več različnih razumevanj teksta. Vedno je možno utemeljevati bolj pravilno ali manj pravilno interpretacijo, kar je spet mogoče preverjati, saj imamo sedaj pred seboj objektivno področje raziskovanja, fikcijo diskurza v tekst. Vsak tekst ima omejitve pri interpretaciji. Tri strukturne poteze, ki jih ima vsak tekst, nam omogočajo objektivno argumentacijo pri iskanju bolj ustrezne argumentacije: kompozicijo, literarno zvrst in stil. (Van Den Hengel 1982, 42–44)

Ricoeurjeva zavezanost hermenevtiki se poleg iskanja ustrezne interpretacije kaže tudi v iskanju širšega polja, kjer posameznik sploh lahko ustvarja nove pomenne. Človek se vedno rodi v nekem določenem okolju, ki ga razume šele z naučenim, podarjenim jezikom. Zato tudi filozofija ni brez virov in predpostavk, ki jih mora upoštevati in se jih v vsakem trenutku tudi zavedati. Pri tem ni zaprta v neko totaliteto samo na sebi.

»Če uporabimo tekst zgolj kot objekt, ki ga lahko razložimo s pomočjo določene metode, samo zato, da bi bili pri interpretaciji objektivni, in bi na tak način določili smisel celotne hermenevtike, je to, kakor da bi tekst obravnavali kot »kadaver dan na avtopsijo« ali pa ravnali, »kakor da bi kdo izrekal pogrebni govor komu, ki je še živ.« (Westphal 2009, 68)

Z odprtostjo novim pomenom presežemo delitev med razlaganjem in razumevanjem, ki jo je uvedel Dilthey (Ricoeur 1986, 185). S paradigmo, da potrebujemo boljše razlago za boljše razumevanje, hermenevtika preseže ujetost v zgolj subjektivno razumevanje. Čeprav z branjem začnemo pri nekakšnem ugibanju, kaj naj bi nekaj pomenilo, svojega razumevanja na tej točki ne končamo. Za svoje ugibanje preko interpretacije in razlage določenega teksta iščemo veljavnost naše razlage. To poteka denimo preko analize lingvistične strukture, stila, avtorjeve zgodovine in podobno.

»Veljavnost, ki jo Ricoeur skrbno ločuje od verifikacije v duhu pozitivizma, vključuje tehtanje začetnega ugibanja glede na druge možnosti in izbiranje najprimernejše rešitve kot najboljše interpretacije.« (Reynhout 2013, 73)

Šele z dobro razlago lahko bolje razumemo. S tem smo se izognili romantičnemu razumevanju hermenevtike, kjer naj bi se bil bralec sposoben potopiti v zavest pisca.

Prav tako Ricoeur s tem preseže zgolj pozitivistični pristop k tekstu, kjer naj bi bil ta kot nekaj popolnoma objektivnega rešen vsake subjektivnosti tako avtorja kot tudi bralca. Pri razlagi gre za proces izbiranja modela razlage. Tudi pri tej izbiri gre za dialektični proces med razlaganjem in razumevanjem, saj je to odvisno od same znanstvene discipline, problema, ki ga raziskujemo in pristopa, ki ga uporabimo. Hermenevtični krog se tudi tukaj odvija med celoto in njenimi deli ter celoto njihovega raziskovanja, kjer vedno iščemo nov pomen. Celoten proces, ki poteka preko metodološko zaznamovanega razlaganja do nemetodičnega momenta razumevanja, zaznamuje Ricoeurjevo hermenevtiko. V tem kontekstu Ricoeur poudarja, da je končno razumevanje več kakor le seštevek posameznih pomenov. To razumevanje pa mora voditi k prisvojitvi (*appropriation*), saj je šele tako diskurz spet prešel v dogodek in se osvobodil izvorne ujetosti v avtorja ter dosegel spremembo pri bralcu, ki mora biti sposoben, zmožen. V duhu postmodernega pojmovanja interpretacije kot nekakšne igre brez pravil, ostaja vedenje brez prisvojitve, ki ga kdo odkrije, ujeta v ozek svet ega. (Van Den Hengel 1982, 201–202)

### 3. Delovanje metafore

---

Kako sposoben subjekt v procesu interpretacije zmore ne le spoznati, ampak si tudi prisvojiti resnico, je mogoče ponazoriti s funkcijo metafore. Medtem ko je tekst nekaj obsežnega, metaforo navadno razumemo z najmanjšim obsegom, z besedo. Pri metaforični uporabi besede pride do spremembe njenega pomena. Če je klasična teorija razumela metaforo zgolj kot besedo, jo mnogi teoretiki danes umeščajo v polje diskurza, ki je nosilec tako dogodka kot tudi pomena določene sporočila. Lahko bi na hitro sklepali, da gre za mešanje pripovedi in metafore, vendar gre za semantičen pristop k razumevanju metaforičnosti. Beseda, ki je v prenesenem pomenu besede uporabljena, prinaša novo možnost razumevanja sveta. Gre za dogodek razumevanja, kar je proces pri vsakem tvorjenju metafore, če ji smemo reči živa metafora.

Ricoeur na začetku razpravljanja uporabi Aristotelovo definicijo iz *Poetike*. »Prispodoba je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer ali od splošnega na neko vrsto ali od neke vrste na splošno ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji.« (1982, tč. 1457b). Omejitev na besedo je vodila tudi v nadaljnje pojmovanje, da gre zgolj za olepševanje določenega teksta, še bolj govora, saj se je »prispodoba« (tu bolj ustrezen izraz kakor metafora) veliko bolj povezovala z retoriko kakor na umetnost ali filozofijo. Za Ricoeurja je izhodišče tega zdrsa do zgolj okrasa nekega govora, ki ga je metafora storila v svojem zgodovinskem procesu, posledica njene omejitve zgolj na besedo.<sup>2</sup>

V razvoju filozofije je prevladala težnja po jasnosti, gotovosti, medtem ko je v retoriki obveljala potreba po olepševanju in prepričljivosti. Ker je Ricoeur prepričan, da je

<sup>2</sup> »Trditvi, da metafora ničesar ne uči in da služi le okraševanju diskurza, sta se postopoma razvili iz prvotne odločitve, da metaforo obravnavamo kot nenavaden način poimenovanja stvari.« (Ricoeur 2009a, 77).

za osiromašeno vlogo metafore krivo platonsko razumevanje posnemanja, najprej prizame poetično pojmovanje mimesisa pri Aristotelu. (2009a, 66–71) Beseda kot nosilec metafore je tista, ki jo z njeno zlorabo pripelje do »roba«. Na tem »robu« gre res lahko za okrasek, ki pa kljub temu prinaša določen nov pomen. Tudi v klasični definiciji je metafora prinašala nov pomen. Že v osnovni definiciji smo videli, da gre za prenos pomena besede, s tem pa nov smisel, ki ga dobi z metaforo izražena trditev. Tako na koncu obdelave t. i. retoričnega pojmovanja metafore Ricoeur ugotovi, da nastane veliko »aporij«, ki jih ne moremo razložiti zgolj z okraskom ali drugačno uporabo besede. Tako si ne moremo predstavljati, da bi za vse imeli natančno določeno besedo in bi jo vsi enako razumeli. Ravno tako v slovarju ne bi mogli opisno razložiti določene besede, saj bi načelo, da za vsako stvar ustreza zgolj ena sama beseda, to preprečevalo. S tem bi bil slovarski nabor besed neobvladljiv in nerazložljiv. Hkrati okras, o katerem govori že Aristotel in ga je uporabljala klasična retorika, nastane zgolj tam, kjer gre za jasen prelom z dobessednostjo, kjer slutimo, da gre za nedobessedno uporabo pojmov. Če bi ostala zgolj v retorični uporabi, kot okrasje, bi bila metafora v vsakem trenutku zamenljiva z ustrežno besedo, ki bi bila zgolj bolj »vulgarna«, če uporabimo izraz iz *Poetike*, in ta zamenjava določeni povedi ne bi prinesla nobenega novega smisla.

Ko Ricoeur hoče nadaljevati pot k ustvarjalni moči metafore, se mora vprašati:

»Ali to pomeni, da je definicija metafore kot prenosa imena napačna? Prej bi rekel, da je samo nominalna, ni pa realna, v smislu, ki jih izrazoma daje Leibniz. S pomočjo nominalne definicije določeno stvar lahko prepoznamo; realna pa kaže, kako se proizvaja.« (103–104)

S tem vztraja, da je nosilec smisla res beseda, vendar s tem še ni razložena njena metaforična vloga. To lahko razložimo le z navezavo na širše okolje, kjer se beseda prepozna kot metafora. Tako lahko o mestu metafore rečemo, da se »njeno mesto v jeziku nahaja med besedami in povedmi« (205).

Kako Ricoeur pride do utemeljitve položaja metafore, ki se navezuje na sodobno teorijo metafore, ki jo najde pri ameriških mislecih, kot so Max Black in Richards?<sup>3</sup> Razvije nov pristop s pomočjo obdelave večpomenskih besed (polisemije), katerih pomen je jasen samo v določenem kontekstu. Ob tem polisemije ne smemo preprosto enačiti z metaforo. Pri prvi gre za enakost besede, ki ji lahko točno določimo pomen, lahko ga preberemo v slovarju. Zato semantika tudi pravi, da metaforičnega pomena določene besede ne moremo najti v slovarju. Lahko ga razberemo samo v kontekstu, kjer se določena metafora pojavi.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> V zborniku o metafori *Kaj je metafora* (1998) je nekaj temeljnih razprav, ki so služile tudi Ricoeurju. Ravno zgoraj omenjena avtorja postavljata izhodišče za sodobno razpravljanje o metafori v literarnih teorijah. Še posebej je na Ricoeurja vplivala trditev, ki jo postavi Black v prispevku z naslovom Metafora: »V nekaterih izmed teh primerov bi bilo bolje reči, da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formula neko že pred tem obstajajočo podobnost.« (101) Še zanimivejša trditev je ugotovitev o neprevedljivosti metafore: »Ustrezna slabost dobessedne parafraze ni v tem, da je lahko mučno obsežna ali dolgočasno eksplicitna (ali da ji manjkajo slogovne odlike); prevod se ji ne posreči biti zato, ker se ji ne posreči dati vpogleda, ki ga daje metafora.« (108)

<sup>4</sup> »Metaforično izrekanje moramo dejansko obravnavati kot sintagmo, če drži, da je učinek smisla posledica določenega medsebojnega delovanja besed v povedi.« (Ricoeur 2009a, 119)

Tako lahko zaključimo, da metafora poleg mesta, ki ga ima med besedo in stavkom, predvsem prinaša nov pomen, ki ga ni mogoče najti v slovarju, ki pa se navezuje na osnovni pomen besede, ki je uporabljena v metaforični govorici. Čeprav je pomen res navezan na besedo, ki iz njej lastnega smisla pridobi prenesenega, deluje ta preneseni pomen na osnovi povedi, ki končno določi tudi njeno vrednost dobre ali slabe metafore.

#### 4. Pot do možne transcendence v sistemu metaforičnosti

V živem jeziku<sup>5</sup> vedno nastajajo potrebe po znakih, ki bi izražali nove pomene. Že sam pojav polisemije rešuje težavo za številne pomene, ki jih človek želi izraziti, z uporabo istega koda, če uporabimo Saussurjev termin. Razmerje med jezikom, naborom znakov in živo govorico, ki jemlje iz pomenov in uporablja kodni sistem, ki ga določen jezik daje s svojim znakovnim naborom, je živo. Vsaka uporaba utečenega znaka, besede, besedne zveze, da izrazimo nekaj pomensko novega, že v sebi nakazuje težnjo po udomačitvi, pojasnitvi te nove povedi, kakor je razvidno v primeru polisemije. (188) Prav metafora, ki uporabi utečen znak in ustaljenemu pomenu doda nov pomen, najbolj izrazito kaže na ta proces jezika. Ta proces se ne dogaja v slovarju, ampak v kontekstu sporočanja. »Odvisnost pomena besede od pomena povedi postane še očitnejša, ko prenehamo obravnavati izolirano besedo in se lotimo njenega dejanskega, aktualnega delovanja v diskurzu.« (199) Delovanje živega jezika je tako določeno z besedo, ki prinaša slovarsko določenemu pomenu sprevernjen pomen in s tem sproži nov dogodek pripisovanja pomena, zahtevo po novem razumevanju. Vendar ta dogodek ne bi zaživel, če ne bi kot celota, tu je mišljena fraza, gradil na smislu polaritete metaforično in nemetaforično uporabljene besede. Če ta napetost zbledi, če se metafora zapiše v slovar in jo je mogoče definirati, je ustvarjalna napetost ukinjena. Dogodka, ki izvira iz te napetosti, ni več, smisel je jasen, zato je tudi pomen ujet v strogo definicijo. Mrtva metafora ni več metafora, ampak zgolj beseda ali kod določenega sistema govorice.<sup>6</sup>

Metaforičnost tako ni nekaj, kar bi lahko prepoznali zgolj po jezikovni zgradbi, kjer bi imeli točno določene pomene besed in bi jih »napačno« uporabili, kar smo prej opredelili kot retoričen pristop. Drugo pojmovanje, ki je prvemu nasprotno, pa poskuša pokazati, da ni nobenih jasnih in enopomenskih besed. Iluzija jasnosti, ki jo napada tudi Derrida, pelje v zaključek, da je vsa govorica metaforična, kjer se ustvarja prostor za tisto nepremostljivo razliko v pomenih, ki jo poimenuje z razliko.

Prednost prve teorije je v tem, da vemo, kaj metafora je in jo tako z lahkoto izluščimo iz povedi ter ločimo od drugih figur govorice. Druga ima to prednost, da

<sup>5</sup> Ricoeur je prepričan, da je jezik v službi govorice: »Obstaja določena prevlada govora nad jezikom, saj se je slednji pripravljen preoblikovati zato, da bi osmislil prvega.« (234)

<sup>6</sup> Gre za odgovor Derridaju, ko ta kaže na nemoč filozofskega jezika. Ricoeur mu očita, da je v svoji *Beli mitologiji* ostal le pri metaforični uporabi besede in ne metaforiki povedi ter ne vključuje aristotelovskega pojmovanja mehanizma metafore. (452)

upošteva dejstvo, da težko najdemo jasno besedo, ki bi bila tudi z vso prosojnostjo uporabljena. Ricoeur išče smiselno rešitev med obema skrajnostma, saj lahko le tako resno jemljemo vsa dognanja lingvistike in analitične filozofije, predvsem pa odpiramo vrata vlogi razumevanja mehanizma jezika pri človekovi ustvarjalnosti. Beseda ima že v izhodišču samo potencialni pomen, ki ga pridobi šele v celoti nekega stavka, v procesu razumevanja določene trditve. Tako lahko govorimo o možnih pomenih in dejanskem pomenu. Vsak jezik v svoji osnovi teži k vzpostavitvi komunikacije in hkrati praktičnosti, ki se izraža v nekem obvladljivem korpusu besednega izrazja. Tako lahko polisemijo sprejmemo kot zdravilo govornice in ne kot njeno bolezen, kar se metafori velikokrat očita, saj naj bi bila edina primerena beseda tista, ki ima zgolj enostransko razumljiv pomen.

V vsaki jezikovni skupnosti obstaja sprejet sklop pomenov, ki deluje v sami igri stavka, ko se izloči ali izbere bolj primerno besedo ter tako omogoči tvorjenje bolj ali manj enopomenskega stavka. Na tak način oblikovano semantično polje omogoča, da ta okvir zapišemo v slovar, leksikon, kjer so našteje bolj ali manj možne uporabe v sistemu polisemije. Tako določanje pomena, ki omogoča komunikacijo, je značilno za večpomenske izraze, a bi rezultate tega procesa lahko prišteli edino v svet mrtvih metafor. Za prave, žive metafore je značilno, da to večpomenskost ohranjajo. Zato vidimo, da teza, ki sloni na semantičnem potencialu zgolj iz konteksta izvzetih določenih besed, vodi v svoje lastno nasprotje. Težnja vsake govornice je namreč usmerjenost k jasnosti; če bi torej bile metafore zgolj polisemične besede, bi se morale v kontekstu določene trditve izjasniti.<sup>7</sup> V pravi metafori pa se dogaja ravno obratno – bolj ko se ukvarjamo s samo metaforično besedo, manj nam je jasno. Kar pa po drugi strani omogoča, da vrzel – ki nastane, ko bi morali uporabiti določeno besedo iz semantičnega polja, pa ga ta ne ponudi za opis tega, kar bi radi povedali – lahko zapolnimo ravno z metaforičnim izrazom. Vrzel nastaja zaradi pomanjkanja ustreznih izrazov, ki bi zmogli zaobseči ves pomen. Da to pomensko vrzel zapolnimo, uporabimo t. i. semantično predrznost.

Kako razumeti to metaforično spremembo uporabe določene besede, ko nam hoče kdo kaj povedati? To lahko razumemo samo na tak način, da predvidevamo željo po smislu, ki bralca ali poslušalca spodbuja k drugotni interpretaciji, ki na nivoju prvega, neuspešnega dobrednega razumevanja poskuša najti neki novi smisel. Tako ta druga, metaforična interpretacija poskuša prvo nerazumljeno uporabo določene besede, ki uničuje samo sebe, obrniti v smisla polno nasprotje. Da lahko rešimo smisel celotne povedi, mora biti besedi dan nov pomen. Tako lahko metaforo primerjamo z reševanjem uganke, kjer pa metafora ni uganke, ampak njena rešitev, saj je pred tem potreba avtorja po novem pomenu in zmožnost »videti kot« tega, ki sliši ali bere metaforično uporabljeno kodo. (324)

Do metaforične zmožnosti preseganja vsakdanje govornice, torej do ustvarjanja vedno novih živih metafor, vodijo po Ricoeurju dve poti. Najprej je to podobnost,

<sup>7</sup> »Odrpta struktura je le pogoj metafore in ne še razlog za njeno nastajanje; nastopiti mora diskurz, da bi se z impertinentnim predikatoma pojavile vrednosti zunaj kode, ki jih predhodna polisemija sama po sebi ne bi mogla vsebovati« (260).

ki se pojavi med, poprej morda različnima dejstvoma, kar omogoča semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije. Temelj te zmožnosti je »videti kot«.

»Videti kot« je obenem izkustvo in dejanje; kajti po eni strani se val podob izmika vsakršnemu hotenemu nadzoru: podoba se pojavi, se zgodi, in nobeno pravilo nas ne uči »imeti podobe«; ali vidimo ali pa ne vidimo; intuitivnega daru »videti kot« se ni moč priučiti; kvečjemu mu lahko pomagamo, kot tedaj, ko nekomu pomagamo, da v dvoumni figuri uzre oko zajca. Po drugi strani »videti kot« predstavlja dejanje: razumeti pomeni nekaj storiti; zgoraj smo rekli, da podoba ni svobodna, temveč je vezana; in »videti kot« dejansko upravlja ta tok, ureja ikonično razvitje.« (323)

Tam, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrijemo v stvarnosti, presegamo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Samo »utečeno« semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesednega, je namreč nastalo z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, videne na nov način. Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti »videti-kot«, ki je osnovna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak se navezuje na sam dej razumevanja. Še več, odkrili smo osnovni element ustvarjalnosti. Ta je prisoten pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo ta »videti kot« prepoznati ter ubesediti. Gre za proces, ki ob najdenju ustvarja; stalno se nahajamo med »najti« in »iznajti«. Če tako ustvarjamo nov smisel, ki ga prepoznamo v procesu »videti-kot«, mora obstajati tudi neki »biti-kot«, ki predpostavlja drugi pol iz Fregejeve definicije stavka, ki ima vedno tudi funkcijo reference. (Vanhooser 1990, 70) Mehanizem metaforičnosti se sproži na osnovi teorije trojne napetosti: »napetosti med členi izjave, napetosti med dobesedno in metaforično interpretacijo ter napetosti v referenci med »je« in »ni« (Ricoeur 2009a, 458). Prav referenčna napetost, ko se metaforična trditev lahko nanaša na to, kar je med »je« in »ni«, odpira metafizično polje za drugo kot drugo.

## 5. Ontološka vehemenca

Da ima vsaka izjava določen pomen, na katerega se nanaša, referenco, ni omejeno zgolj na t. i. znanstveno govorico, ampak je konstitutivni del metaforične izjave (Vanhooser 1990, 67–69). V kontekstualnem razumevanju metafore je očitno, da se iz enega referenčnega polja premaknemo v drugega. »Toda prehod z enega referenčnega polja na drugega predpostavlja, da je to polje nekako že prisotno, četudi na neartikuliran način, in da obstoječi smisel vabi z neko privlačnostjo, da bi ga odtrgal od njegovega prvotnega sidrišča.« (Ricoeur 2009a, 458) Potreba človeka po tem, da pove kaj novega, naš ustvarjalni nagon je tista energija, ki poganja semantično vrenje. S tem stopamo v svet slutenega, a še ne odkritega, ki ga noben koncept ne more zaobjeti. »Na izvoru procesa je torej nekaj, kar bom sam imeno-



val ontološka vehemenca semantične namere, ki jo spodbuja neznanu polje, katerega slutnjo prinaša sama vehemenca.« (459) S tem smo se oddaljili od jezika, ki služi zgolj kot opisovanje in je temeljni moment same oddaljitve, in omogočili predikativno funkcijo izrekanja, ki edina zmore smiselno vključiti ustvarjalno imaginacijo (Blundell 2010, 83). Naslonitev na subjekt, ki zmore videti več (Klun 2016, 29), njegovo ustvarjalno imaginacijo terja novo pojmovanje biti. Nič več kot zgolj ontološko »je«, ampak v procesu mogočega. »Biti-kot pomeni biti in ne biti.« (Ricoeur 2009a, 469) Prav tu nastopa možnost, da se govoreči subjekt vedno bolj zaveda lastne biti. Saj »usmerjenost jezika na samega sebe, ki tako ve, da obstaja v biti« (2000, 151), terja eksistencialno verifikacijo resnice, ki ne more biti zgolj konstatacija, ampak proces prisvojitve. Človeško prizadevanje po umestitvi sebe v resničnost ni mogoče doseči z dodelano metodologijo, »temveč mora biti potrjena z upanjem in zaupanjem, ki umesti ontološko epistemologijo veliko bolj v eshatološki okvir refleksije kakor v ozki empirični okvir« (Lakshmanan 2016, 97). Pri tem se Ricoeur (2011, 412–424) nasloni na Aristotelovo trditev, da se bivajoče izreka na mnogo načinov (1999, tč. 1026a), in to tudi v možnosti, čemur daje večji poudarek, saj močneje vključuje dogajanje in časovno razsežnost našega izkustva, ki je značilna tako za pripoved kot tudi razumevanje sebe. Kljub temu da izkustvo izhaja iz delovanja pripovedi,<sup>8</sup> velja za vsako spoznavanje, ki presega zgolj konstatacijo dejstev. Metaforična, poetična govorica nas vodi k temu, da smo pristali na potrditev resnice, ki temelji na verovanju in zaupanju (Ricoeur 2011, 413). Ne gre več le za resnico in laž, vpletel se je sum. »Sum je tudi pot k potrditvi in prečenje znotraj potrditve. Pregarja in straši potrditev, tako kot lažno pričanjeregarja in straši resnično pričanje.« (416)

V tem procesu prisvojitve določene resnice in njene pritrditve, ki temelji na metaforični uporabi govorice in eksistencialni izkušnji, se vedno bolj približujemo začetni predstavitvi postmoderne. Neskončno zrcaljenje, ki odkriva neštete možnosti, kjer ni nič gotovega, je lahko zelo blizu temu izpostavljenemu subjektu, kakor ga predvideva eksistencialna potrditev, izhajajoča iz procesa metaforične zmožnosti. Sum temu občutku doda le to, da se nikoli ne moremo dokopati do izvora, izvira resnice. V ustvarjalni zmožnosti, ontološki vehemenci poetičnosti res odpiramo prostor drugemu, drugačnemu, celo Drugemu. Vendar kaj to je, kdo to je lahko v duhu suma ostaja daleč od preseganja postmoderne sprijaznjenosti z nikoli doseženim temeljem resnice. Prav ta prizadetost ranjenega *cogita* spodbuja k bojevitemu mišljenju (430), ki ne more mimo »dobrega življenja«; ne more mimo upanja, ki kliče po pričevalcih in nikoli ne prekine procesa iz potrjevanja resnice do prisvojitve ne le resnice, ampak tudi sveta kot možnega za bivanje. Vseskozi gre za »zdrobljen *cogito*«, ki preko zdrobljene potrditve in razpršenih izkušenj ustvarja svet z drugimi (436). Te razpršene izkušnje, kjer drugega prepoznavamo v trpnosti tako v odnosu do lastnega telesa kot tudi tujega človeka in lastne vesti, mora in zmore zmožen *cogito* povezovati v sprejemljivo celoto življenja (437).

<sup>8</sup> »Trčenje možnega, ki ni nič manjše od trčenja realnosti, ojača notranja igra v samih delih med tradicionalnimi paradigmi in ustvarjanjem odmikov z deviantnostjo posameznih del.« (Ricoeur 2000, 153)

V trpni prepuščenosti ostaja edini, ki lahko loči učitelja in rablja (463). Samo kot tak lahko odgovori drugemu: »Tukaj sem, lahko računaš name!« Ricoeur zaključí:

»Nemara mora filozof kot filozof priznati, da ne ve in ne more povedati, ali je ta Drugi, ki je vir zapovedi, nekdo drug, ki ga lahko ugledam ali ki lahko ugleda mene, ali so ti Drugi moji predniki, o katerih nimam nobene predstave, saj me v tolikšni meri moj dolg do njih konstituira, ali je Bog – živi Bog – živi Bog, mrtvi Bog – ali je prazno mesto. Filozofski govor ob tej aporiji Drugega obmolkne.« (484)

## 6. Zaključek

Ali ni ravno zgoraj zahtevan molk zaključek procesa metaforičnega razmišljanja, kjer v duhu predloga R. Kearneya vadimo poetično imaginacijo kot možno alternativo postmoderni zbežnosti (1991, 366)? Če živa metafora ne le prenaša pomena, ampak jih tudi odpira, se zdi, da je treba Ricoeurjev zaključek brati v smislu možnosti in klika po biti-kot. Čeprav je *cogito* zdrobljen, je vendarle sposoben tvorjenja novih pomenov in zmožen slišati glas drugega. Ali *cogito*, hkrati razpet med verjeti in v sumu dvomiti v pričevanje, ne bi bil zmožen prisvojiti ta molk, ki mu ne da miru? Metaforična resnica je razumljena le v luči dobesedne. Metodološko urejena verifikacija je gonilo naše poti do resnice, ki pa se stalno prepleta z verifikacijo poetične potrditve. Slednja vodi do »temeljne potrditve, da sem jaz lahko jaz sam«, čeprav tudi te resnice ne obvladam in si je nikoli dokončno ne prisvojim. (Ricoeur 1991, 403) V izkušnji vsakega izmed nas je najbolj nemiren in nemogoč drugi prav ta, ki biva sredi našega iskanja gotovosti vase. To večno potrjevanje sebe, prisvajanje lastne podobe, je najbolj odprto za pričevanje drugega. Ob izkušnji žive metafore, ko nas denimo nagovori in preseneti verz, je naš prvi odziv molk. Preneseni pomen utečenega nas vrže iz tira, ne le pomen tistega pred mano, ampak pomen, ki ga ima zame. Ne ujema se s tem, kar si mislim, predstavljam, s tem, kar sem v tistem trenutku. Priča me ne prevzame, ker kaže na poznano, ampak ker me preseneča in hkrati vodi v najbolj »nemogoče« pričakovano.<sup>9</sup> Zato je nujen molk, nujna je tišina, ki pa nikakor ni tiha in mirna. V tem nemiru tišine ustvarjam, kar še nisem, a je moja možnost. Ali tišina ob oznanilu, še posebej pričevanju, ki me kliče, da preobrnem svoje življenje, ni nujna in plodovita? Lahko se zatečem v postmoderno poigravanje, neskončno dekonstrukcijo, a ob živem pričevalcu, ki mi kaže odrešujočo možnost mojega življenja, bom težko blebetal. Razodetje kakor beseda, izrečena v najrazličnejših oblikah in podobah, terja molk, da lahko spoznamo drugačno Drugega, ki odgovarja na istost tega, kar upamo.

<sup>9</sup> »Lahko bi rekli, da je ta prednost pričevanja pred refleksijo darilo religioznega filozofskemu, nekakšno brezobrestno posojilo. Moč je govoriti tudi o dolgu, ki ga ima filozofsko do religioznega, saj mu v razumno uporabo izroča kategorijo pričevanja.« (Ricoeur 2009b, 231)

## Reference

- Aristoteles.** 1999. *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 1982. *Poetika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Black, Max.** 1998. Metafora. V: *Kaj je metafora*, 91–108. Ur. Božidar Kante. Ljubljana: Krtina.
- Blundell, Boyd.** 2010. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2011. *Bela mitologija: metafora v filozofskem besedilu*. Prev. Suzana Koncut. Koper: Hyperion.
- . 2004. *Dar smrti*. Prev. Saša Jerele. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 1987. *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*. Prev. Alan Bass. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kearney, Richard.** 1991. L'imagination herméneutique et le postmoderne. V: *Paul Ricoeur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, 357–371. Ur. Jean Greisch in Richard Kearney. Pariz: Les éditions du Cerf.
- Klun, Branko.** 2017. Vattimo's Kenotic Interpretation of Christianity and its Relevance for a Postmodern Democracy. *Annales: Series historia et sociologia* 27, št. 2:407–416.
- . 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, 1:25–35.
- Lakshmanan, Xavier.** 2016. *Textual Linguistic Theology in Paul Ricoeur*. New York: Peter Lang Publishing.
- Reynhout, Kenneth A.** 2013. *Interdisciplinary Interpretation of Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Theology and Science*. Lanham, Boulder, New York: Lexington Books.
- Ricoeur, Paul.** 2011. *Sebe kot drugega*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009a. Živa metafora. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009b. *Kritika in prepričanje*. Prev. Gregor Perko. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2000. *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Prev. Saša Jerele. KUD Apokalipsa.
- . 1991. L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. V: Kearney 1991, 381–403.
- . 1986. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. Zv. 2. Pariz: Editions du Seuil.
- . 1965. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Pariz: Editions du Seuil.
- Ricoeur, Paul, in Gabriel Marcel.** 1968. *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*. Pariz: Aubier-Montaigne.
- Stiver, Dan R.** 2012. *Ricoeur and Theology*. London, New Delhi: Bloomsbury.
- Van Den Hengel, John W.** 1982. *The Home of Meaning: The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*. Washington: University of America Press.
- Vanhoozer, Kevin J.** 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westphal, Merold.** 2009. *Whose Community? Whose Interpretation?* Grand Rapids: Baker Academic.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,577—587  
 UDK: 111.8  
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Lenart Škof*

## **Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence**

*Abstract:* The aim of this paper is to address the question of transcendence and self-transcendence from the point of view of a new epistemology of breath and breathing. The question how to relate our self-transcendence to the irreducible otherness of the other is one of the key topics in a more recent thought of Luce Irigaray. In this paper, we first present Feuerbach's philosophy of sensibility and continue with some of the major concepts in Luce Irigaray's thought: auto-affection, self-affection, and attentiveness. They then enable us to open an intersubjective space, needed for a new inauguration of ethical gestures, based on our renewed awareness of breath. Breath is presented in the context of Schelling's and Irigaray's thought and linked to a deeper level of ontology. We wind up this paper with an elaboration on Irigaray's and Caputo's teaching on Jesus and Mary.

*Key words:* spiritual breath, self-affection, transcendence, self-transcendence, L. Feuerbach, L. Irigaray, J. D. Caputo, F. W. J. Schelling

### ***Povzetek:* Dih kot način samoafekcije: nove topologije transcendence in samo-transcendence**

Namen članka je premisliti vprašanje transcendence in samo-transcendence z vidika nove epistemologije diha in dihanja. Vprašanje, kako povezati našo samo-transcendenco z ireduktibilno drugostjo drugega je eno najpomembnejših vprašanj v filozofski misli Luce Irigaray. V tem članku najprej prikažemo Feuerbachovo filozofijo senzibilnosti in nadaljujemo z nekaterimi temeljnimi pojmi iz Irigarayjine filozofije: avtoafektivnost, samoafektivnost ter pozornost. Ti pojmi nam omogočijo, da si razpremo intersubjektivni prostor, ki ga potrebujemo za novo inauguracijo etičnih gest, temelječih na prenovljenem zavedanju diha. Dih je tu analiziran skozi Schellingovo in Irigarayjino filozofijo ter navezan na njegovo globljo ontološko raven. V sklepu članka sta na kratko predstavljeni in analizirani učenji Irigarayjeve ter Caputa o Jezusu in Mariji.

*Ključne besede:* spiritualni dih, samoafektivnost, transcendenca, samo-transcendence, L. Feuerbach, L. Irigaray, J. D. Caputo, F. W. J. Schelling

## 1. Before breath is born: in search for a new self-affection

---

»For not even spirit itself is supreme; it is but spirit, or the breath of love.« (Schelling 1989, 86)

»Language is nothing but the realization of the species, the mediation of the I and Thou. /... / The word's element is air, the most spiritual and universal medium of life.« (Wartofsky 1977, 182)

»Anyone who knows how to breathe the air of my writings knows that it is an air of the heights, a bracing air. You must be made for it, or else you are in no little danger of catching cold in it. The ice is near, the solitude is immense – but how peacefully everything lies in the light! how freely you breathe! how much you feel to be beneath you!« (Nietzsche 2007, 4)

»Something has happened – an event, or an advent – an encounter between humans. A breath or soul has been born, brought forth by two others. There are now living beings for whom we lack the ways of approaching, the gestures and words for drawing nearer to one another, for exchanging.« (Irigaray 2008, 31)

The question of epistemological foundations of our religious and theological thinking is perhaps one of the most difficult questions in philosophy: it deals with both theoretical as well as practical layers of our being-in-the-world; moreover, it is also related to the most intimate layers of our personal and social life (questions of life and death, family and kin, our values in social and political environments, our ethical attitudes) that we possess and inhabit.

Moreover, for philosophy of religion, today the question would be how to relate our self-transcendence to the transcendence of the irreducible otherness of the other, in other words, how to relate in a new way our most intimate (also sexed) ontological layers with the other, and ultimately God/dess still to come. But it seems that we do not yet have the dialectics to enable this encounter. We pray for this event (Caputo 2013), which resides in a yet unknown place and time, as our longing, but also as our forgetting.

Traditionally, Western metaphysics has armed man (and, mostly, not a woman) philosopher with the knowledge he needed for this encounter with the unknown or dangerous, and at the same moment gave him permission to safeguard the place, he occupied only for himself and which he firmly held only for sustaining and perpetuating this powerful self-affection. With Feuerbach's philosophy of sensibility<sup>1</sup> and with Nietzsche's revaluation of all values (2007, 88) for the first time in the history of Western thought the existing topologies of this kind of selfhood (soul, spirit, subjectivity) have been radically undermined – both from the

<sup>1</sup> On Feuerbach see my *Breath of Proximity* (2015), chapter 5.

theoretical as well from the practical sense (self-affection as both natural affection in Feuerbach as well as an artistic practice in Nietzsche). With Feuerbach and Nietzsche the philosopher, and a man, is now put into an entirely new relational space that he never before occupied: he is now close to the primordial (macrocosmic) constellation of the elements of nature (water, air, earth and fire), and to the pulsation of his body (the microcosm) – as radically exposed by Nietzsche; he is also reminded of his sex (Feuerbach being first philosopher to address this new dialectics of intersubjectivity)<sup>2</sup> and thus exposed in an entirely new way to sexual difference; finally, with both Feuerbach and Nietzsche for the first time the philosopher was faced with the death of God that he knew and worshipped for centuries.

In this both thinkers (and, as we will see, also Irigaray) are close to the Pre-Socratic thought. Additionally, Nietzsche reminds us in his *Antichrist*<sup>3</sup> that we need to search for truth also in the traditions of the East (i.e. within ancient Indo-Iranian civilizational circle) – such as in his invocation of the Zarathustra, and his high praise of Buddha (in this Nietzsche remained Schopenhauer's best successor; we may also add the Upanishadic thought).<sup>4</sup> Sadly, Feuerbach's philosophy soon went into oblivion, being allegedly superseded by Marxist thought and only resuscitated after more than a century with Irigaray's philosophical project.

Maybe phenomenology was first to learn this lesson in its entirety: Husserl and Heidegger have each in his own way decided to brush away all of the old philosophical sediments from our spiritual legacies.<sup>5</sup> Husserl's phenomenological reduction in his *Ideen* and Heidegger's *Being and Time* are without doubt two of the key events in the history of Western thinking. Since then phenomenology has enabled philosophers to dwell closer to the body, closer to our senses (of ethical/bodily proximity, hearing, caress and touch – as in Merleau-Ponty and Levinas, but also in Nancy, Henry, Marion, and especially Chrétien; but, with one exception<sup>6</sup> – not yet breath – as our »ontological« sense), and, later also in an intercultural sense, to interpret our various life-worlds only as parts of a pluriform world culture, which is hermeneutically open, eventual, and never enclosed into the one interpretative framework, or one Truth. But according to Irigaray, cultivating one-

<sup>2</sup> Feuerbach (1989, 91–92): »Flesh and blood is life, and life alone is corporeal reality. But flesh and blood is nothing without the oxygen of sexual distinction.«

<sup>3</sup> Nietzsche (2006) and also his praise of Islamic Spain in chapter 60 of the same book.

<sup>4</sup> Schopenhauer was without doubt the first Western philosopher to deconstruct Hegelian Eurocentric thought on the progression of world cultures on a vertical East-West civilizational axis. But Schopenhauer's methodological problem lies in his inability to escape his metaphysical claims that fully captured his otherwise beautiful and informed knowledge (and respect) of Hinduism, Buddhism and other Eastern- and South-Eastern Asian religious traditions. See on this my paper on Schopenhauer and world religions (2006). On Upanishads see chapter 2 of *Breath of Proximity*.

<sup>5</sup> In this chapter I will not discuss analogous developments in classical American pragmatism (Peirce, James, Dewey, Mead). More on this in my book *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life* (2012).

<sup>6</sup> I think of breath in Merleau-Ponty's philosophy. See on this important relation Petri Berndtson's essay (2010) on Merleau-Ponty.

self requires a different kind of self-affection which still »seems to be lacking for us Westerners« (2013a, 159).

The self-affection, which already was a part of classical philosophical training from Parmenides to Hegel, but which also extended to Husserl and Heidegger, did not cultivate the relationality as a way of our individual becoming, i.e., self-affection towards the other was not defined in a proper dialectical way – in a way which would safeguard both my subjectivity and the other's transcendence in his/her difference and full autonomy. Of course, philosophy always was relational in a sense of some temporality of me and the other, the Real, or, ultimately, a God, but not in a sense of an »ecstasy of an encounter« (Irigaray 2008, 78) – in an ethically radicalized mode of between-two, based on the ontology of self-affection, sexual difference and our mutual mesocosmic breathing.<sup>7</sup> In a way of an interaction, this very encounter inaugurates and at the same moment safeguards the new radicalized ontology (at first as atheology) of the two, which in its essence is both religious (compare with Irigaray's sensible transcendental) and ethical. What is the ontology of self-affection, then?

In her more recent works Luce Irigaray works on what I would call the sexuate ontology of radical subjectivity.<sup>8</sup> This thinking of her is based on the notion of auto- or self-affection. In order to be able to get to the ontological layer of her teachings on sensible transcendental and breath, it is first necessary to understand this notion of her as proposed in some of her later writings. We find it for the first time in *The Way of Love* from 2002, in the *Introduction*:

»An encounter between two different subjects implies that each one attends to remaining itself. And that cannot amount to a simple voluntarist gesture but depends on our ability for ›auto-affection‹ – another word that I did not find in the dictionary. Without this, we cannot respect the other as other, and he, or she, cannot respect us. It is not a question, to be sure, of extrapolating into some essence – mine or that of the other – but of a critical gesture for a return to oneself which does not stay in suspension in immutable truths or essences but which provides a faithfulness to oneself in becoming.« (xiv)

Later known as self-affection, this is in my opinion a key to understanding of her philosophical teaching on sexual difference and our ethical becoming. Irigaray's greatest invention in philosophy is without doubt the introduction of an idio-

<sup>7</sup> In this chapter, the term mesocosm is used in a sense, as propounded and defended throughout my *Breath of Proximity*. Mesocosm was there interpreted as »a sign of our awakening of an ethical and spiritual breath, which is the task and ontological property of each individual« (36). As a term, the mesocosm originates from a book on Newar religion authored by Robert I. Levy and Kedar Raj Rajopadhyaya (1990). In his beautiful exposition of a Vedic ritual Michael Witzel (2004) argues for the reconstruction of this term within the Vedic magical interpretation of the world. See also Michael Witzel (1997) and on this Škof (2015, 4).

<sup>8</sup> In this paper, I will mostly refer to Luce Irigaray's more recent books, i.e., those forming the so called »third stage« of her thought, among them especially: *The Way of Love* (2002), *Between East and West* (2002), *Sharing the world* (2008), *In the Beginning, She Was* (2013a), and *Una nuova cultura dell'energia: Al di là di Oriente e Occidente* (2013b).

syncratic dialectical dyad into the very core of our ontology and epistemology. This dyad is always formed by two, who are different (sexual difference is here understood as an ontological paradigm, and clearly not as a call to heteronormativity), and »not united by genealogy or hierarchy« (2013a, 160).

Self-affection thus teaches us to become two, without appropriating or annihilating the other as other, or without being alienated from our own becoming in subjectivity. The becoming of subjectivity also refers to an idiosyncratic logic of a difference between masculine and feminine world(s), since men and women have different accesses to maternal genealogies, to the rhythms of nature, and to sexual becoming and belonging through mutual desire and love. We breathe same air, but we breathe it differently. We all want to achieve our humanity, but we can only achieve it dialectically – by respecting our differences in an intersubjective and intercultural sense. Irigaray concludes in her *In the Beginning, She Was* with the following thoughts:

»Self-affection is neither secondary nor unnecessary. Self-affection – which once more does not amount to a mere auto-eroticism – is a much necessary for being human as bread is. Self-affection is the basis and the first condition of human dignity. There is no culture, no democracy, without the preservation of self-affection for each one. Self-affection today needs a return to our own body, our own breath, a care about our life in order not to become subjected to technologies, to money, to power, to neutralization in a universal ›someone‹, to assimilation into an anonymous world, to the solitude of individualism. Self-affection needs faithfulness to oneself, respect for the other in their singularity, reciprocity in desire and love – more generally, in humanity. We have to rediscover and cultivate self-affection starting, at each time and in every situation, from two, two who respect their difference, in order to preserve the survival and the becoming of humanity, for each one and for all of us.« (2013a, 161f)

But still, what does self-affection bring us that is not available to us in Western philosophical history? Here we need to return to Feuerbach and Nietzsche (and their appeal to the body and its practices of self-affection), and also introduce Eastern teachings (Yoga and Buddha: silence as a mode of our self-affection, and related appeal to practice of meditation), which all are Irigaray's strongest influences. They all form the fertile ground for her thinking. With Feuerbach, we are witnessing the first philosophical elaboration of intersubjectivity in the entire Western history of philosophy: according to the German thinker, a man and a woman are two beings, fully dependent on Nature (via food, water, air etc.), but thus also fully dependent on each other. They are sharing each other's finite life-worlds with the interchange of breathing, touching, and various gestures (such as language), which form a dialectical encounter between any pair of two sensible subjectivities. But in this relational process, my and your finitude also confront the limit – an infinite transcendence of the other, which is ontologically unsurmountable.



For Feuerbach, this is the true and first meaning of any religion and love. Nietzsche clearly radicalized this constellation with his appeal to the body and its immanent life and thus with his absolute rejection of any kind of subjectivity having soul or spirit as its immaterial cause, even hypostasized as a God. It seems that Irigaray translates and develops both concepts – Feuerbach’s sensitivity and Nietzsche’s will – to her idiosyncratic notion of self-affection. There is no logical procedure nor moralistic rule (or religious authority) that could guide us in this dynamics and dialectics of self-affection: and this is where Eastern teachings (Yoga, meditation, Buddha’s teachings) enter into the very core of Irigaray’s thought. In Yoga and Buddhism, the predominance of vital and spiritual breath is clearly represented in their meditational and practical methods, where emptying of our ordinary modes of selfhood is a key to the attentiveness (or mindfulness) of ourselves. Now, in order to secure a future world for us, we need to reorient toward dwelling first in our interiority, with self-affection guiding us – in order to inaugurate and enable silence and listening. But to which ontological layer, or reality will this silence refer? To whom are we first destined to listen? This still is a mystery. We first need to create a sanctuary in ourselves – a place for the advent of pure breath, which will be the first sign of compassion and love. As stated in *Una nuova cultura dell’energia*, »thanks to a practice of self-affection« (2013b, 31) we have become settled in ourselves, protecting life as such – in order to be able to share it with the others. Silence and listening (first to ourselves: meditation, Yoga, other spiritual practices) are therefore signs of our self-affection – first towards ourselves, and then toward others (from nature and animals, to human beings and gods, or vice versa).

Silence and listening are two modes of our attentiveness, which first is an ontological, and later, as developed in an intersubjective way, also a moral disposition of ourselves, a genuine and ontological dyadic mode of relationality. As argued in one of my previous papers on Irigaray’s notion of attentiveness,

»being attentive to the needs of others is not a simple act or a moral disposition but something more: it is the ideal – but as a certain passivity, an emptying of ourselves, a labelling with »nothingness« of our everyday aims and goals. In a theological language, all of this would be very close to a state of grace. Irigaray devoted much of her later work to the new culture of proximity and intersubjectivity, based on the elements that may, in our opinion, enable us to construct new ethical spaces in ourselves for the welcome of the other. But attentiveness is first of all related to our self-affection. /... / Attentiveness is a relational virtue, but of a pre-reflective character: it shows us that we, as individuals, have sociality (and God) already in ourselves. Attentiveness thus opens an ethical space of transcendence of the other – of his or her irreducible difference to me, or my subjectivity. Only on this ground an ethical gesture, fully respectful of the other and of the needs of others, can emerge. The intersubjective space has thus been revealed and opened to us in a new way.« (Škof 2016, 904)

In this sense, we first need to respect ourselves, being attentive to our inner breath, which always already pulsates in us (although we may not always sense its weak pulsation and it may be obstructed by various obstacles) and enables us to share it with the others, in a respectful, non-discriminating and non-possessing way.

## 2. Wound of the world: freedom and the love of breath

---

*To stand in the shadow  
of the scar up in the air.*

*To stand-for-no-one-and-nothing.  
Unrecognized,  
for you  
alone.*

*With all there is room for in that,  
even without  
language.<sup>9</sup>  
(Celan 2002, 209)*

Now it is time to proceed to the ontology of breath. In *Una nuova cultura dell'energia* we read:

»If we are conscious of a fact that our life exists only because of our breathing, it is necessary to become autonomous beings. This is why we cannot remain alive on the elementary level of life of a newborn at the beginning of his existence. We need to accept the responsibility for our life and transform it to human existence. This is why we need to safeguard and develop our breathing but also to learn to create the reserve of disposable breath [*una riserva di soffio disponibile*]: a soul, which allows us, that our breath is not dependent only to some necessities we are facing. This, in fact, is the first meaning of the word soul.« (Irigaray 2013b, 29)

According to Irigaray, breath must be a path of our spiritual becoming. When we are born, we breathe autonomously for the first time, but our breath still depends on others who give us food, shelter and love. In the beginning of our spiritual life, breath is never uninterrupted, never pure and we do not yet possess the energy by ourselves to bring our breath into an equilibrium and peace. We are born with the body and with the soul (our senses, language), but spiritually we firstly depend on others and thus do not yet breathe in an autonomous way. We do not yet have the reserve of breath at our disposal.

In almost all religions of the world we find a cosmological myth or narrative related to breath energy or breathing, giving us the spiritual guidance and, as it were, the reserve of breath we first need for keeping and maintaining ourselves in our

<sup>9</sup> This poem is from his *Atemwende* (1967).

self-affection, and then for having its share for the others in our compassion. In the form of »wind«, »air«, »cosmic breath« or »spirit« (*lil, ruah, aer, pneuma, spiritus, anima, prāṇa, qi, ki, mana* ...), this substance is the essential link between microcosmic and macrocosmic realities, between immanence (our body) and transcendence (other), enabling finite human beings to access other spiritual beings, cosmos and its gods, ultimately, to become spiritual and express in themselves the infinite. This is the path of divinization and this is what I understand with freedom in a truly ontological way. But Schelling (in his *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*) went with his elaborations on the primordial breath even deeper: for him breath of love (*der Hauch der Liebe*) is the very foundation of God/Ground – which existed even before there was a foundation. He argued that in the beginning (ontologically) there is an original gesture of »co-breathing«, *Konspiration* (1989, 70),<sup>10</sup> which, once it is inflamed with the inner fever, becomes fractured and inflamed with the evil, and the core of our being is wounded. Human being is born from the wound of the world and is essentially and ontologically vulnerable (in Christianity this is then expressed in the doctrine of original sin, in Eastern doctrines it is *karma*). To breathe autonomously, to express freedom in every move of our muscles, to possess the reserve of breath (freedom) for every gesture of our soul, is our highest goal. But how can we achieve this spiritual transformation of our being?

This is a very deep level of ontology (and theology) indeed, and it is in my opinion perhaps the most original account or question posited on the cosmological and theological foundation of human being in the entire history of philosophy. Life is born out of the primordial longing of God within itself, which is love, or, more precisely, the breath of love. Within this primordial breath there is a movement, an exhalation and inhalation,<sup>11</sup> as it were, of this ground, which is the archetype of all pulsation and all life (but also of our ontological wound of death). Within Christianity this movement is clearly expressed in the Trinitarian teaching, where God himself must become incarnated and wounded, in order to be able to bring the hope of salvation to the world; and it is precisely in the Holy Spirit, that Father sends his Son to the world.<sup>12</sup>

The mysterious logic of the trinitarian co-relationality and co-breathing (*conspiratio*) of three divine persons is visible precisely in this primordial and anarchic exhalation and inhalation of the Ground itself, the pulsation of its archetypal life, for Schelling. It is in *pneuma*, as represented by the Holy Spirit, that every living being receives the share of his/her vital breath, as its reserve, which is soul. For

<sup>10</sup> Schelling uses here the rare Latinate-German word *Konspiration*, which he takes from Latin *conspīro* (»to breathe together«; this word is of course related to *spiritus*). See on this my interpretation in *Breath of Proximity*, chapter 3, and especially Jason Wirth (2003, 2).

<sup>11</sup> In one of the most ancient speculative Vedic hymns »Creation« (*Rigveda* X.129, from the around 10<sup>th</sup> century BC), we find the most precise explanation of this cosmic breathing of the Ground/Foundation of Being (That One, or *tad ekam*) itself: »That One breathed without wind by its independent will. There existed nothing else beyond that.« (*The Rigveda* 2014, 1608). I have analysed this Vedic hymn and compared it with Schelling's ontology in detail at many different occasions, see especially *Breath of Proximity*, chapter 3. The poet-philosopher of this hymn argues, that even before there were any signs of the existent or non-existent, of death or life proper, there breathed this first One – by its own mysterious and »independent will« (1608).

<sup>12</sup> Mt 1:18; Lk 1:35. Also for Schelling »God must become Man in order that man may be brought back to God« (1989, 57). But he also knows, that man »is formed in his mother's womb« (35).

Roberto M. Unger, whose experimental pragmatist thinking is in many respects very close to Irigaray's philosophy, Jesus Christ

»was a concentrated embodiment of divine energy /... /, the activity of spirit that we find in our experience of transcendence and that we rediscover at work in evolving nature« (2007a, 261).<sup>13</sup>

We may say that this movement is a paradigm of our own becoming – as a progression of difference from the ground of our being, as already being wounded, and finite, to the possibility of our own infinite longing through the awakening and mysterious grace of this primordial breath. But also of our death. This is how we transcend ourselves and become spiritual and how our finite self is becoming awakened, and infinite. But one more step needs to be taken: it is the question of the role of breath and sexual difference as related to the sensible transcendental and feminine divine. For Irigaray it is of no coincidence that Jesus, as our saviour, has been incarnated into a young virgin since women have a privileged access to the breath:

»Naturally still a virgin, Mary retains the fullness of feminine identity that a little girl has. She is already autonomous in relation to her own mother, and her flesh and breath haven't yet been intimately mingled with those of another human being. Mary is still in communion with herself and with the universe via her breath. She is adolescent, already pubescent, but her way of breathing is still that of a child, or almost. Her body has begun to move and to retain breath in those parts of her that are less in relation with the whole. It is at this moment that the message intervenes. Before her breath might serve in a simple process of natural reproduction, Mary is called by an angel, the messenger or the embodiment of divine breath, to awaken as a woman not only to her vital but also to her spiritual breath. The angel not only shares breath with her, he also speaks words to her to which she listens and responds. The message of the conception of a child doesn't therefore limit itself to a being-moved or to a sharing that is purely material or physical. It is an exchange of words.« (2010, 13)<sup>14</sup>

According to Irigaray, the incarnation of Christ in a young woman marks the advent of a new epoch (new age) of our spiritual becoming, now with a mother (a woman) and her male child (a man) being both chosen for this revelatory and redemptive task. We may here only remember another young woman and a virgin

<sup>13</sup> See also Unger's previous book *The Self Awakened: Pragmatism unbound* (2007b). On cosmic Jesus see Caputo's *The Insistence of God*: »I treat Jesus as a Judeo-pagan prophet and healer, in tune with the animals and the elements, in whose body the elements dance their cosmic dance, supplying as it does a conduit through which the elements flow, and I treat the elements as a cosmic grace which is channelled by the body of Jesus.« (2013, 251) This indeed is a simply a beautiful depiction of Jesus in his cosmo-theological role. Of course, among the four elements, *pneuma* holds the most exquisite position, since his entire body is filled with this cosmic wind, or spiritual energy (»Yeshua was the sort of man whose *pneuma* filled any room that he entered.«). (254)

<sup>14</sup> Here I use with permission Antonia Pont's translation from the French original.

– namely Antigone from the Greek tradition, and Creon who has chosen to follow the diabolic<sup>15</sup> path by literally taking breath and freedom (and possibility for her to share her life and spiritual breath with others in the future) from her – as a woman. Antigone dies, but her death (by herself she has withdrawn her breath from this world)<sup>16</sup> is of divine and redemptory character. Through her radically apolitical and thus ethical act of safeguarding her brother (a corpse) a symbolic burial, she regains for all of us the lost cosmic order.

As Mary has now shared her breath with Jesus, and thus enabled with this sharing a new life – now of a saviour, this gesture of her will open a new possibility for a future epoch (the Age of the Spirit), in which, according to Irigaray, we all will become autonomous in our breath, and when we, men and women, will itself become linked to divine breath.<sup>17</sup> In this way the essence of religion is now affirmed by Irigaray by acknowledging special role of women – as being in a closer relation to the breath of life.

But to become enlightened by the power of self-affection is not possible without grace. For Caputo, Jesus dispersed grace all around the world, and if we would be able to touch his garment, Caputo writes, we could feel this grace being among us, close to us, as an energy, circulating in his body, as filled with *pneuma*, or the divine breath. The pneumatic grace of his body is related to the first breath, he receives both from the Holy Spirit, and from his Mother, being spiritually linked by, as it were, a pneumatic covenant. But the first grace we all receive is in a gesture of sharing of the breath in the womb of our mothers, as already beautifully explained by Irigaray.

This anarchic maternal gesture is a crucial mark of the pneumatic bond between a young woman and a young man, securing, as Irigaray would say, firstly, respect for life and cosmic order, then for generational order, and, finally, respect for sexual differentiation.<sup>18</sup> They all represent and embrace all that we need to preserve in order to safeguard a life and its breath in their immanence – within the cosmos, within ourselves, and within community.

<sup>15</sup> Creon is a paradigm for the progression of evil (the politics of power, tyranny, authority) into the world of free and living breath: »Miming the living, the diabolic does not breathe, or does not breathe any longer. It takes away the air from the others, from the world. It suffocates with its sterile repetitions, its presumptuous imitations, with its wishes deprived of respect for life.« (Irigaray 2004, 166)

<sup>16</sup> Antigone's justice and her life are of a cosmic origin. With his deed, Creon has inflicted this world with the diabolic - with an evil of a cosmic character. See Job 34:14-15: »If he should take back his spirit to himself, and gather to himself his breath, all flesh would perish together, and all mortals return to dust.« The verse 15 reads better in French translation: »toute chair expirerait à la fois /... /«. This precisely is God's spiritual breath as reserve for the humanity, as we will see later.

<sup>17</sup> Irigaray (2004, 168). Also, Irigaray states: »God is us, we are divine if we are woman and man in a perfect way.« (169)

<sup>18</sup> »The maternal genealogy favours the values of life, of generation, of growth.« (Irigaray 2013a, 127)

## References

- Berndtson, Petri.** 2010. The Inspiration and Expiration of Being: The Immense Lung and the Cosmic Breathing as the Sources of Dreams, Poetry and Philosophy. In: *Thinking in Dialogue: Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, 281–293. Eds. Karel Novotný, Taylor S. Hammer, Anne Gléonec and Petr Špecián. Bucharest: Zeta Books.
- Caputo, John D.** 2013. *The Insistence of God*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Celan, Paul.** 2002. *Poems of Paul Celan*. Trans. Michael Hamburger. New York: Persea Books.
- Feuerbach, Ludwig.** 1989. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. Amherst NY: Prometheus Books.
- The Holy Bible.** 1990. New Revised Standard Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Irigaray, Luce.** 2013a. *In the Beginning, She Was*. London: Bloomsbury.
- . 2013b. *Una nuova cultura dell'energia: Al di là di Oriente e Occidente*. Trans. Paola Carmagnani. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2010. *Il mistero di Maria*. Roma: Paoline.
- . 2008. *Sharing the World*. London: Continuum.
- . 2005. *Between East and West: From Singularity to Community*. Trans. Stephen Pluháček. Delhi: New Age Books.
- . 2004. *Key Writings*. London: Continuum.
- . 2002. *The Way of Love*. Trans. Heidi Bostic and Stephen Pluháček. London: Continuum.
- La Bible.** 1988. Paris: Editions du Cerf.
- Levy, Robert I., and Kedar Raj Rajopadhyaya.** 1990. *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City of Nepal*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 2007. *Ecce Homo*. Trans. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. The Anti-Christ: Curse of Christianity. In: *The Nietzsche Reader*, 486–499. Eds. Keith A. Pearson and Duncan Large. Oxford: Blackwell Publishing.
- The Rigveda.** 2014. Trans. Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. Oxford: Oxford University Press.
- Schelling, Friedrich W. J.** 1989. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*. Trans. James Gutman. La Salle IL: Open Court.
- Schopenhauer, Arthur.** 1969. *The World as Will and Representation*. Vol. 1. Trans. E. F. J. Payne. New York: Dover.
- Schussler-Fiorenza, Elizabeth.** 1983. *In memory of Her: Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Minneapolis: Fortress.
- Škof, Lenart.** 2016. Breath of Hospitality: Silence, Listening, Care. *Nursing Ethics* 23, no. 8:902–909.
- . 2015. *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics and Peace*. Dordrecht: Springer.
- . 2012. *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life*. Lanham MD: Lexington Books.
- . 2006. Metaphysical Ethics Reconsidered: Schopenhauer, Compassion and World Religions. *Schopenhauer Jahrbuch* 87:101–117.
- Unger, Roberto Mangabeira.** 2007a. *The Religion of the Future*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- . 2007b. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Wartofsky, Marx W.** 1977. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wirth, Jason.** 2003. *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time*. Albany: SUNY Press.
- Witzel, Michael.** 2004. *Kaṭha Āraṇyaka*. Harvard MA: Harvard University Press.
- . 1997. Macrocosm, Mesocosm, and Microcosm: The Persistent Nature of »Hindu« Beliefs and Symbolic Forms. *International Journal of Hindu Studies* 1, no. 3:501–539.



*Maksimilijan Matjaž*  
**Eksegeza evangelijev**  
**»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«**

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4, 589—599

UDK: 111.8:27-11

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Nadja Furlan Štante*

## Transcendence in Christian (Eco)feminist<sup>1</sup> Hermeneutics

*Abstract:* The paper addresses the question of how the transcendence of God, which affirms that God is both »within« and »outside« the world, both immanent and transcendent, could be perceived from the perception of Christian (eco)feminism and its ontology of the fundamental interconnectedness of all beings in the web of life. Later it attempts to rethink divine transcendence in relation to modes of human self-transcendence. The Christian (eco)feminist imagination continuously stands in need of healthy and hopeful ways of (re) thinking about God. From this perspective, the paper also considers the shift in the theological basis from a doctrine of creation to Christology and its doctrine of incarnation. Such a shift consequently transforms relationships in such a way as to address the imbalances of power and privilege that are objects of critique by Christian (eco)feminists. In these terms thinking of God as a Trinity provides an important resource for Christian (eco)feminist theology. The paper opens with a conceptual outline of the different models of understanding (and rethinking) the idea of transcendence, immanence and incarnation through the lens of Christian ecofeminism.

*Key words:* Christian (eco)feminism, transcendence, immanence, incarnation, interconnectedness, relationality

*Povzetek:* **Transcendencija v krščanski (eko)feministični hermenevtiki**

V prispevku izpostavljamo vprašanje razumevanja transcendence Boga, ki predpostavlja, da je Bog tako »znotraj« kot tudi »zunaj« sveta, tako imanentni kot tudi transcendentni. To vprašanje izpostavljamo skozi prizmo krščanskega (eko) feminizma in njegove ontologije temeljne medsebojne povezanosti in soodvisnosti vseh živih bitij v mreži življenja. Prispevek nadalje poskuša preučiti razumevanje odnosa med božjo transcendenco in človeško samo-transcendenco. Krščanska (eko)feministična paradigma poskuša misliti zdrave in upajoče načine umevanja krščanskega Boga. V nadaljevanju se tako osredotočamo na pomen premika teologije od doktrine stvarjenja h kristologiji in doktrini o inkarnaciji

<sup>1</sup> (Christian) ecofeminism is anything but a monolithic phenomenon. There are many types of ecofeminist religious thought, and tensions by all means exist between different eco-feminist theological camps (reformers, revolutionaries, womanists, etc.) This paper will focus only on the voices of the prominent Christian ecofeminists who stay within Christianity and reveal their critical approaches.



(učlovečenju). Takšen premik preoblikuje razumevanje odnosov, da se ti posledično premaknejo k vprašanjem neenakomerne porazdelitve moči in morebitnih diskriminatornih vzorcev, ki so predmet kritike krščanskega (eko)feminizma, s čimer postanejo vidni in prepoznavni. V tem kontekstu je izjemnega pomena prav vprašanje razumevanja Boga v luči trinitaričnosti, ki je pomemben vir za krščansko (eko)feministično teologijo. Osrednja nit prispevka je obravnava različnih modelov razumevanja (in kritičnega razmisleka) transcendence, imanence in inkarnacije z vidika krščanskega (eko)feminizma.

*Ključne besede:* krščanski ekofeminizem, transcendenca, imanenca, inkarnacija, medsebojna povezanost, odnosnost

## 1. Introduction

The basic starting point of this paper is the question of how the transcendence of God could be perceived from the perception of Christian (eco)feminism and its ontology of the fundamental interconnectedness of all beings in the web of life.<sup>2</sup> The incarnation, or taking of flesh, by God in the person of Jesus Christ emphasized the immanent nature of the divine, and in this act of incarnation we can see the notion of a possible bridge between transcendence and immanence. Immanence, or the notion that God dwells in creation, has often been played down by Christian theology. However, the manner in which the incarnation occurred has lent itself to an emphasis on the transcendent, since God »sent down« his son and placed him in the body of the Virgin. From the perspective of Christian (eco) feminist theology, it would be wrong to suggest that Christian theology has not placed any emphasis on the immanence of God, and indeed it has been a frequent theme in the writings of the mystics; the greater emphasis has, however, been on the transcendent. (Isherwood 1996a, 106–107)

From this standpoint, Christian (eco)feminist theology wishes to rethink the idea of immanence and place it in the centre of the weaving of theology. It understands God as part of the evolutionary process of the created order, and as its Creator, God would not stand apart from it. This has direct consequences for many areas of theology. For example, Christology can be reimaged from seeing the Christ descending to viewing the Christ growing up the divinizing process of communities and the individuals within them. Ethics can no longer be seen as »sent down« but once again must be experienced as growing out of the creative immanence that exists between people. Here the importance of relationality is emphasized. Relationality emerges as a key concept in (eco)feminist theology, and particularly in (eco)feminist ethics. It includes the concepts of interdependence and mutuality.

<sup>2</sup> The web of life is a quite widespread metaphor originating in ecofeminism and poetically denoting the dynamics of the collective female view of a world of interconnected subjectivity.

In some schools of feminist discourse it also suggests a special relationship between women and nature. It also implies a call for the reconceptualization of sacred symbols to take account of immanence and to forge new relationships between the deity, human beings and the Earth. Carol Gilligan (1982) argues that women have a distinctive *modus operandi* in ethics. This has become the classic statement of relationality. She shows that women display different perspectives on the self, relationships and morality than those described by traditional theories of moral development. This discussion is brought a stage further by (eco)feminists. Mary Grey (1989) proposes a »metaphysics of connection«, which begins with an understanding of redemption as self-affirmation and right-relationship, and which empowers ecological healing and growth.

A feminist vision which stresses the importance of relationality recognizes the need for the reformulation of the meta-narratives of Western culture. Rosemary Radford Ruether (1992) argues that, in the quest for the healing of the Earth, we need to create new narratives which will evoke eco-justice and endorse the metaphysics of connection. This leads naturally to the reconceptualization of primary sacred symbols, so that human talk about the divine will inspire relationality. Carter Heyward (1982) suggests conceiving the Christian God as a power-in-relation model which ought then to be mirrored in egalitarian and just relationships in society. In this light, placing the emphasis on divine immanence consequently requires the construction of a new relationship between humanity and the rest of the created order, since the latter conveys the divine as much as the former.

The search for confirming Christian spirituality, which promotes the immanence of God, the sacredness of this world and the wholeness of body, sensuality and sexuality, is in close connection with the question of Christian (eco)feminist understanding of incarnation (Ivy Singh 2003, 17).

This paper, with the help of methodology from the hermeneutic key of Christian (eco)feminist theology, explores and analyzes the connection between the concepts of transcendence and immanence. In this context, the focus is on the authors who represent a constructive, (eco)feminist voice within Christianity and represent different models of understanding (and rethinking) of the ideas of transcendence, immanence and incarnation within a Christian (eco)feminist perspective.

## **2. Indwelling presence of God in humans and nature – the model of the world as the body of God**

---

Embodiment and personal experience are of big importance in feminist hermeneutics. Feminist theology rejects the Greek dualism of spirit and matter, and so finds problematic the patriarchalisation of the transcendent nature of God. The patriarchal view of Christianity is seen as being keen to preserve the transcendence of God as a central component in creating a religious hierarchy on Earth. From

this standpoint, those who move from the attachment to earthly things and towards the transcendent God are seen as worthier than those who remain connected with the Earth. The patriarchalised side of Christianity has, through the lens of feminist theology, labelled women as earthy and therefore claimed that since they are lower in the hierarchy they cannot reflect the transcendent God. This kind of emphasis on transcendence has also had negative effects on the understanding of nature and its respect in patriarchal theology. The concept of power over<sup>3</sup> is criticized here. Lisa Isherwood made a strong statement that

»feminist theologians consider personal experience to be the starting point for theology and this has implications for our view of transcendence. We experience in and through our bodies, and so experience the immanence of the divine; to suggest that God is ultimately transcendent is perhaps the greatest illusion of all.« (1996b, 227)

The question of God's transcendent immanence is closely connected to the understanding of God's presence in the created world, in terms of the indwelling presence of God. Here the core of the (eco)feminist ethics of relationality – the interconnectedness of all beings in the web of life – plays a part. Rosemary Radford Ruether understands ecological interdependence in the sense of a life-giving web as a pantheistic or transcendentally immanent web of life. This common source, in her opinion, fuels and maintains a continual renewal of the natural life cycle, and at the same time allows and binds us to fight the exploitative forms of hierarchical relationships, and to strive for the establishment of renewed relationships of mutual acknowledgement. (1992, 260)

Into this interconnectedness, Ivone Gebara echoes the Trinitarian understanding of God. In her interpretation, the concept of the Holy Trinity does not translate as a revelation from above that should be understood as an eternal, unquestionable truth, incompatible with the experience of everyday life, but as that which is continually constructed anew through everyday experiences of the relationships within the web of life, and as such keeps acquiring new looks and new faces. (Radford Ruether 2005, 113)

Sallie McFague (in her book *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*) uses different models to depict God in relation to creation. She developed her critical Christian ecofeminist theology around the image of the world as the body of God, God as mother, God as lover, and God as friend. She compares the

---

<sup>3</sup> Feminist theology differentiates between three kinds of power: »power over«, »power within«, and »power with«. Power over is the basic mode of power of patriarchal societies. It expresses the logic of domination by which some, mostly elite males, dominated women and subjugated classes and races, as well as the non-human world. This kind of power is fundamentally competitive. The more power one side has, the less the other side has. Power within, by contrast, is a process by which dominated people shake off the control of others and their own realization of the powerlessness and inferiority projected on to them, laying hold of their own innate power and goodness. Power with is the development of ways to share power which do not negate others in order to affirm oneself, but can mutually affirm one another, while being able to acknowledge the special talents of particular people. In this relation of mutual empowerment each person flourishes by also promoting the flourishing of others.

love of God to a mother's love, and what the mother God gives is life itself. God as the mother of the universe is interested in all forms of life. She argues that humanity consists of both male and female, and so if we have to understand God in terms of the image of God, then both male and female images are important. She argues:

»God as the giver of life, as the power of being in all being, can be imaged through the metaphor of mother and of father. Parental love is the most powerful and intimate experience we have of giving love whose return is not calculated: it is the gift of life as such to others. Parental love wills life /... / parental love nurtures what it has brought into existence, wanting growth and fulfilment for all. This agapic love is revolutionary, for it loves the weak and vulnerable as well as the strong and beautiful /... / parental love is the best metaphor we have for imaging the creative love of God.« (1987, 103)

For Sallie McFague, the doctrine of creation comes from the model of God as mother. She highlights an alternative view that »creation is a physical event; the universe is bodied forth from God, it is expressive of God's very being. It is not something alien to or other than God but is from the womb of God, formed through gestation.« (110) This implies that the universe and God are neither totally distant nor totally different. In the second model, God as lover, she points out that those who believe in God as love find it difficult to accept God as lover. She explains this model as »a God who relates to all that is, not distantly and bloodlessly but intimately and passionately, is appropriately called lover. God as lover is one who loves the world not with the fingertips but totally and passionately.« (114; 197)

This model implies that God loves the world and needs it, and God as lover is interested in the wellbeing of the entire cosmos. It also implies that God wants us to help to redeem the world, which is very different from the traditional view of salvation. The third model of God, God as friend, deals with the more intimate, free and reciprocal relationship. She says that the basis of friendship is freedom, whereas all other relationships are bound with duty or utility or desire. She writes:

»If God is the friend of the world, the one committed to it, who can be trusted never to betray it, who not only likes the world but has a vision for its wellbeing, then we as the special part of the body – *the imago dei* – are invited as friends of the friend of the world to join in that vision and work for its fulfilment.« (165)

In *The Body of God: An Ecological Theology*, Sallie McFague moves on to develop an organic model of theology from the Earth perspective which challenges the classic hierarchical, anthropocentric and androcentric, individualistic, dualistic models of theology, and their complicity with the current ecological crisis. The model of the world as the body of God represents McFague's way of thinking of

God's transcendence in an immanent way that is »the world is our meeting place with God« (1993, vii). Her development of anthropology does not focus on human beings only in relationship to God, but

»starts with our earthly context: our inter-relationships and interdependence with all other creatures on our planet as well as our important differences from other life forms /... / because the earth is our only home and the home of all other beings as well« (34).

Her doctrine of incarnation, the belief that God is with us here on earth, is radicalized beyond Jesus of Nazareth to include all matter – that God is incarnated in the world: »God is the breath or spirit that gives life to the billions of different bodies that make up God's body. But God is also the source, power, and goal of everything that is.« (xi)

The incarnation, in terms of the union of divinity with humanity and the embodiment of the Christian God in the earthly form of Jesus Christ, could be perceived through her lens as the act of relationality that deepens and radicalizes us at the same time:

»The liberating, healing and inclusive ministry of Jesus that overturns hierarchical dualisms, heals sick bodies, and invites the outcast to the table, should in our time be extended to a new poor – nature.« (xii)

The shift from an anthropocentric theological paradigm to a so-called »life-centred theological paradigm«, in which God's entire creation, including women and nature, become the subject of theologising occurs<sup>4</sup>. Ecofeminist theologians presuppose that this dialogic paradigm will mutually enrich and critically correct us, and thus contribute to the life of God's whole creation. The indwelling presence of God in humans and in nature is understood in terms of the model of the world as the body of God. Because of this Christian (eco)feminism considers land a sacrament of God.

### 3. The Holy Trinity, transcendence and the question of the feminine

Christian belief is in a God who is a Trinity of love, active both towards the world and within itself in its internal relationships between the Father, the Son and the Holy Spirit. The notion of perichoresis (co-inherence, mutual loving interchange) has been used from the seventh century onwards in respect of the Trinity, that is the »dance« of divine love which flows in constant motion from and through one to the other of the divine »persons«. God is ultimately unhindered in love, in the divine life itself, in creation, in incarnation and in the liturgy and sacramental life

<sup>4</sup> This perception could be linked with the understanding of transcendence from the light of the process thought that God is the active relationship between the ideal and the actual, Lenart Škof refers to. (2015, 105)

of the church. The Trinity has thus been associated both with the intra-personal and with the personal self-in-relation. (Sorč 2009; Moltmann 2010)

Ioanna Sahinidou also reclaims the patristic Christological use of perichoresis to show how we could bring together different entities, such as God and nature, look at them in unity, as the one person of Christ, and acknowledge the perichoresis between divine and human, divine and nature, while not confusing their identities. Christological perichoresis supports the idea that the whole of creation will be included in God's recreated cosmos, responding to the redeeming power of Christ who became flesh, entering the web of life as a creature. (2015, 118–119)

From the perspective of feminist theology, one important theological rule is that God transcends both sex and gender.<sup>5</sup> The Divine Persons are not feminine nor masculine. They transcend gender as a Trinity. However, their transcendence of gender makes them equally available to all. God came as a man, but can return to any of us at any time, whether male or female. From this standpoint, Ann Loades has suggested that the important goal for feminist theology is

»to overcome the deep unease in formal expressions of belief about the association of the female and the feminine with the godlike. /... / And to negotiate the associated difficulty in thinking that divine transcendence is compromised by associating God with the ›feminine‹, which in turn genderizes appropriate ways of thinking and experiencing the divine presence and immanence, sacramental or otherwise.« (1996, 228)

From a feminist perspective, the search for a compelling feminine image in *the Bible*, especially that of Lady Wisdom, is put forward here. In the Hellenistic Jewish Wisdom literature, beginning with *the Book of Proverbs*, God's Wisdom is personified as a woman (8:1-9). As many biblical scholars now recognize, some of the principal *New Testament* passages about the incarnation (including John 1:1-18 and Col 1:15-20) are rooted in this Jewish Wisdom tradition, depicting Jesus as the incarnation of divine Wisdom (1 Cor 1:30).

As far as the feminist polemics about a suitable theological language are concerned, the research by Elisabeth Schüssler Fiorenza, who professed the God of the Biblical tradition anew, is of the utmost importance. Schüssler Fiorenza complements the discoveries made by Phyllis Trible in connection with the findings on *rahamim*,<sup>6</sup> the womb of compassion and God's eros. Schüssler Fiorenza revives the religious image of the past which, in the Biblical heritage of wisdom literature and evangelists, used to denote the female image of God as Sophia – wisdom – and as Jesus' Sophia deity. (1995, 198–243)

<sup>5</sup> By the term gender is denoted: (1) what any given society makes of the complexity of biological differences between women and men, and (2) gender as grammatical classification.

<sup>6</sup> The Slovene philosopher Lenart Škof also calls attention to the meaning of *rahamim*: »The Hebrew language knows for God's compassion the root ›rhm‹, which in the singular (*raham*, *rehem*) carries the meaning of the (female) womb, while in the plural, as *rahamim*, it conveys the meaning of ›motherly sentiment, compassion‹. This means that a mother's body was originally understood as the seat of compassionate feelings.« (2002, 54)

The renewal of the Sophia tradition has considerably enriched the female affirmation of God, since Sophia/Wisdom is transcendent and immanent (Sladek 2017, 110). According to the wisdom tradition, she was with the Lord before he began to create the earth (Pr 8:22-30),<sup>7</sup> and she was pleased with his world and pleased with its people (Pr 8:31); she set her tent up among the descendants of Jacob (Sir 24:8-12) and encouraged them to love justice, do what is right and keep the Lord in mind (Wis 1:1). The Biblical tradition regarding Sophia/Wisdom to which Schüssler Fiorenza called attention was complemented by numerous women scientists who studied its roots in the early female figures of deity and its appearance in Jewish, Christian and other wisdom traditions, as well as its influence on the lives of women. Sophia language and imagery have enabled women to profess God in a way that vitalizes their souls, sharpens their vision and gives new meaning to their ecstasies. What we should not forget, though, in this process of restoration, is that much of the Sophia lore was formed in androcentric traditions and should therefore also be studied critically. (243)

From this perspective, feminist theologians argue that Jesus incarnated both his »Father« (God) and his »Mother« (Wisdom) in his own person (also Matt. 11:19; Luke 7:35). God's Wisdom and God's Spirit are closely linked and even equated in biblical literature (Wis 7:22) and the argument that the Spirit is an archetypal image of the Divine Feminine is also put forward by Christian feminist theologians. Here the importance of the »metaphor of the body as the icon of the divine«,<sup>8</sup> proclaimed by Rosemary Radford Ruether, also comes into play. The body metaphor explains the inter-connectedness between women and nature. She calls this metaphor *shekinah*: »Woman/body/nature, no longer as the icon of sin and death, but as the icon of the divine, the divine Shekinah, the Wisdom of God manifest, alive in our midst.« (1983, 259–260)

*Shekinah* is *the Old Testament* theophanic expression, which indicates the presence of Yahweh in creation. In *the New Testament* also, particularly in Paul's writings, body concept is well explained as the »body as the image of God« (1 Cor 15:39). Paul uses different terms to denote different meanings such as *sarx*,<sup>9</sup> and *soma*.<sup>10</sup> The nearest Pauline term to Rosemary Radford Ruether's body metaphor is *sarx/soma*. *Soma* refers not only to an organ of the body, but also to its members altogether as a unit. It is a term very close to personality. This shows that the

<sup>7</sup> Sophia/Hokhmah thus assumed the status of goddess or of the female pole of »God«, who is together with YHWH the co-creator of all creation. In this case Sophia represents »Lady Wisdom« or »Woman Wisdom« (Clifford 2001, 105).

<sup>8</sup> In this context we could in fact put forward a question – regarding the meaning of the Chalcedonian Definition – *theon aléthós kai anthrópon aléthós* – truly God and truly a human being. We can always ask ourselves if ancient authors, when they wrote *anthrópos* or *homo* meant »human being regardless of gender« or if they were more often thinking of »male men«, but the word *anthrópos* refers to a human being of either gender (women or man). And throughout the Chalcedonian definition itself, all the terms used to refer to Christ's human nature are derived from *anthrópos*, not *anér* (*andras*), the word for »man«.

<sup>9</sup> Gal. 4:13; 1 Cor 7:28; 2 Cor 12:7; Col 2:1.5; Eph 2:15, Col 1:22.

<sup>10</sup> Gal 6:17; 1 Cor 9:27, 13:3.2 Cor 10:10; Col 2:23.

term *soma*, which refers to the personality and personhood, is very relevant to ecofeminist theology. (Ivy Singh 2003, 23) This metaphor, therefore, is profoundly important in explaining the indwelling presence of God both in humans and in nature.

#### 4. Conclusion: enacting<sup>11</sup> the divine

While feminist theologians have advanced radical reformulations of the traditional symbols of God, and have clearly explained the social transformation that they want such new symbolism to effect, they have been less interested in exploring the equally radical ontologies that their reformulations imply. Despite some difficulties with some forms of ontology there are good reasons for exploring the being of God in feminist theology. It is useful to explore the ontology behind feminist God-talk because the feminist perspective on the being of God may represent a revolutionary way of thinking about the divine, which sheds light on the future of God-talk in feminist theology and beyond.

Richard Grigg has highlighted another important characteristic of feminist theology in terms of understanding the divine, saying that »there is an implicit motif in much of current feminist theology, according to which God is a relation that human beings choose to enact« (1994, 507). As he elaborates further on, this does not entail reducing the divine in Feuerbachian fashion to an unconscious, alienating projection, or dismissing it as a mere imaginary entity. On the contrary, essential constituent elements of the divine may genuinely transcend the human – both nature and the »power of being« are familiar candidates in feminist thought – and one actualizes a relationship to them consciously and in a way that is productive not of alienation but of positive transformation. But neither, in this current of feminist theology, is God conceived as an independent reality. Human beings do not simply enact a relation to the divine, they enact the divine itself, insofar as God is a particular transformative relationship between the self and nature, or the self and the power of being, or perhaps the self and other selves. This pattern seems much closer to Martin Buber's observation that the »I« is formed by the relationships in which it is engaged: the »I« of the »I-IT« relationship is a different »I« from the »I« of the »I-Thou« relationship (Buber's position obviously has influenced a large number of feminist religious thinkers: Carol Christ, Rosemary Radford Ruether, Judith Plaskow, and Mary Daly, among others). Human beings choose to enact the divine, but they are to a large degree creatures of this relationship and not just its creators. Or, as Richard Grigg has put it:

»Traditional Western theism understands the divine as a transcendent

<sup>11</sup> »Enact« can mean, first of all »to legislate«, which carries a creative, active sense. But »enact« can also mean »to put on a play«, in which case the people who »act« are not acting as autonomous ego but are the vehicles for something else, namely, the identities that they are representing on stage. Similarly, to enact the divine is to actualize the self's creative powers at the same time that the self is formed by something beyond itself.



Supreme Being. Modernity negates theism by reducing it to a projection of human subjectivity. The feminist position negates this negation by conceiving of the divine as neither an independent supernatural being nor a product of misplaced human imagination, but as a way of existence, a particular kind of relationship that human beings can enact between themselves and others and between themselves and non-human beings and forces. /... / The divine is a relationship that human beings decide to enact. Theology's task, then, is not to gain access to and make claims about some objective entity that it naively supposes is ›out there‹, but to actualize the divine.« (1994, 508)

This claim follows naturally on the feminist inclination to pursue a theology that is, in the fullest sense of the phrase, a theology »from below«, a theology that is openly a function of women's experiences and goals. It is important to note that this conception of the divine as a relationship enacted by human beings goes beyond the vision of the ultimate, found in thinkers such as Heidegger and Tillich. Both (Heidegger and Tillich) envision a non-objective ultimate, and both tie the ultimate to the human subject. From the feminist perspective that we are exploring, human beings choose to enact the divine.

All of this implies a rejection of the traditional image of the divine as a supernatural individual who can stand outside the finite. At the same time, there is a type of transcendence that can be combined with the emphasis on immanence so essential to feminist theology, at least according to thinkers such as Radford Ruether. She rejects the transcendent imperial God of patriarchal Christianity in favour of the root human image of the divine as the primal matrix, the great womb within which all things, Gods and humans, sky and Earth, human and non-human beings are generated ... Here the divine is not up there as abstracted ego, but beneath and around us as the encompassing source of life and renewal of life. (1983, 48–49)

In this image of what Radford Ruether would have us call »God/ess«, the divine is clearly immanent, but also all-encompassing, and also transcendent to some degree (85). The term »primal matrix« suggests an embracing framework or ground, something beyond us that we are nonetheless a part of. The underlying logic of feminist theology leads to the conclusion that human beings enact the divine. In *Weaving the Visions*, Judith Plakow and Carol P. Christ make it clear that relationality is constitutive of human beings for feminist theologians, and they note a connection between the feminist emphasis on relationality and that on divine immanence. The self is essentially relational, inseparable from the limiting and enriching contexts of the body, feeling, relationship, community, history, and the web of life. The notion of the relational self can be correlated with the immanent turn in feminist views of the sacred: in both cases connection to that which is finite, changing, and limited is affirmed.

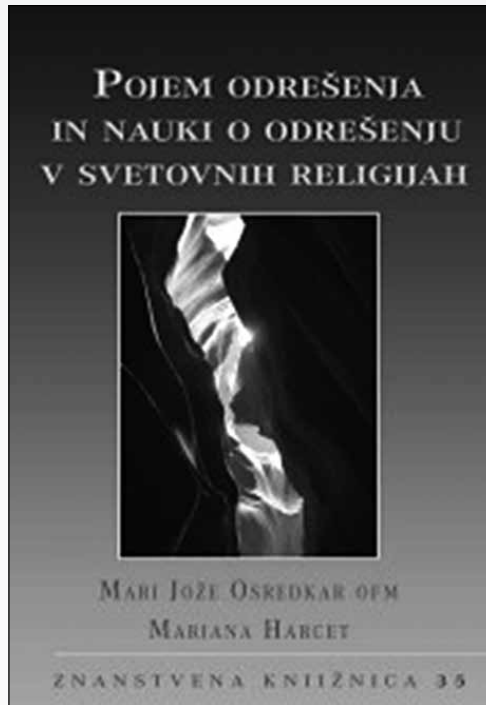
The grace of God always comes to us in, with, and through each other. As Carter Heyward says, God is the power of relation (1989, 299). Radford Ruether claims that God/ess is experienced »in and through relationships, healing our broken re-

lations with our bodies, with other people, with nature« (1983, 71). It is when we overcome the destructive mind-set of man versus woman, rich versus poor, and spirit versus matter – dualisms that separate us from nature and from other human beings – that we find ourselves in relation to divinity: »Community with God/ess exists precisely in and through this renewed community of creation.« (163) The cosmic matrix of matter/energy is not God/ess, then, but it is a crucial element in the being of God/ess. Other feminist theologies exhibit a similar pattern. Mary Daly, for instance, often appears to equate the divine with the »power of being«.

The understanding of the transcendence of the Christian God in the earthly form of Jesus Christ through the lens of Christian (eco)feminist theology is always centred on the redemptive community, as an ongoing and expanding movement of the emancipation of women and men from systems of domination, as the location of the Christic reality. Feminist Christology also deconstructs the patriarchal concept of the Trinitarian God as Father, Son and Spirit. Feminists turn to a wisdom-centred understanding of the divine transformative presence in history that evokes the feminine symbol, Sophia, as its central focus of God-human relationships. The Wisdom-God can be seen as mother and father in a way that goes beyond mere gender inclusivity to the emancipatory transformation of gender symbols.

## References

- Clifford, Anne M.** 2001. *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books.
- Daly, Mary.** 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Grigg, Richard.** 1994. Feminist Theology and the Being of God. *Journal for the Study of Religion* 74, no. 4:506–523.
- Gilligan, Carol.** 1982. *In a Different Voice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Holy Bible.** 2007. New Revised Standard Version, Catholic Edition. San Francisco: Harper.
- Isherwood, Lisa.** 1996a. Immanence. In: *An A to Z of Feminist Theology*, 106–107. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1996b. Transcendence. In: *An A to Z of Feminist Theology*, 226–227. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Loades, Ann.** 1996. Trinity. In: *An A to Z of Feminist Theology*, 227–228. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McFague, Sallie.** 1993. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 1987. *Models of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen.** 2010. Im Lebensraum des dreieinigen Gottes: Neues trinitarisches Denken. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 2:167–184.
- Plaskow, Judith, and Carol P. Christ.** 1989. *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. New York: Harper One.
- Radford Ruether, Rosemary.** 2005. *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- . 1992. *Gaia and God*. New York: Harper One.
- . 1983. *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon Press.
- Sahinidou, Ioanna.** 2015. Searching for a Biblical Worldview: From an Ecofeminist Theological Perspective. *International Journal of Social Sciences Studies* 3, no. 5:118–122.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth.** 1995. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM Press.
- Singh, Ivy.** 2003. Eco-Feminism as a Paradigm Shift in Theology. *Indian Journal of Theology* 45, no. 1/2:15–29.
- Sládek, Karel.** 2017. Sophiology as a Theological Discipline according to Solovoyov, Bulgakov and Florensky. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:109–116.
- Sorč, Ciril.** 2009. Prostor kot trinitarična kategorija. *Bogoslovni vestnik* 69, no. 1:15–30.
- Škof, Lenart.** 2002. *Sočutje med religijo in filozofijo*. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Pojem Boga v Deweyjevi filozofiji religije. *Edinost in dialog* 70: 99–108.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,601—613  
 UDK: 165.612:299.5  
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

*Ludger Hagedorn*

## **Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications**

*Abstract:* This article (re-)introduces into the current debate the voice of a philosopher who was an outspoken critic of postmodernist thought but whose views on the ongoing meaning of religion for secular societies often come strikingly close to contemporary ideas: Leszek Kołakowski. Arguably the most eminent Polish thinker of the 20th century, Kołakowski was a convinced Marxist as a young man, yet what made him world-famous was his severe criticism of Marxist ideology and its historical determinism. Developing over the course of time a growing scepticism towards the promises of Enlightenment thought and political utopianism in general, the question of religion became more and more crucial for his reflections.

*Key words:* Kołakowski, secularism, faith, utopian thought, de-mythologization

*Povzetek:* **Prikazni sekularizma – pripombe o (izgubljeni) religiji in njenih posledicah**

Članek v sodobne razprave uvaja glas filozofa, ki je bil odkrit kritik postmodernistične misli, hkrati pa se njegova stališča o pomenu religije za sekularne družbe pogosto zelo približajo sodobnim idejam. To je Leszek Kołakowski, verjetno najbolj ugledni poljski mislec 20. stoletja, ki je bil kot mladenič prepričan marksist, svetovno znan pa je postal po zaslugi korenite kritike marksistične ideologije in njenega zgodovinskega determinizma. Zaradi naraščajočega skepticizma v zvezi z obljubami razsvetljenske misli in političnega utopizma na splošno je vprašanje religije v njegovih razmišljanjih postopoma zavzemalo vedno pomembnejše mesto.

*Ključne besede:* Kołakowski, sekularizem, vera, utopična misel, demitologizacija

### **1. Introduction**

Religion's place in the modern world is contested and poses one of the most fervently debated questions of our time.<sup>1</sup> All too often and all too easily religious

<sup>1</sup> This article was conceived and written in the frame of the research project *The Return of Religion as a Challenge to Thought* (I 2785) granted by the Austrian Science Fund (FWF).

worldviews and the demands of modernity are seen as mutually exclusive, thereby nurturing fatal processes of allegations and confrontation. Looking at the frequent and omnipresent cases regarding the (mis)use of religious ideas for political regimes or for all kind of violent attacks, it seems superfluous to point out examples of the conflicts of modern society and religious worldviews or to furthermore illustrate their apparent clash. What is needed all the more is the attempt to grasp intellectually the fatal dynamics fostering these developments. The apparent clash is by no means restricted to terror attacks or war-scenarios in the name of religion – they are but the most striking articulations of a much more fundamental tension.

Similar tensions between religion(s) and secular societies can be detected in current debates about the head scarf or generally about the place of Islam in Western states, in the heated controversies about the ban of religious symbols in public buildings or about religious education in schools.

Most fatal are processes of a certain encapsulation, i.e. the closing off from views and values that oppose or simply disturb one's own worldview. On the one hand, looked at from inside of religious worldviews, the public pressure on religion is felt as repression and a denial of its right to exist. This paves the way for all kind of radicalizations and simplifications. A religion deprived of its cultural and societal rooting is more likely to fall prey to the stubborn insistence on its own dogmatic supremacy and will enforce it by almost any means. French political scientist Olivier Roy has famously described this as »holy ignorance« (2008). A similar story is told by an exemplary look at the individual biographies of young European jihadists, indicating that a surprisingly high percentage of them did not grow up in a specifically religious environment. It seems that for them, it is precisely the lack of a »cultural« rooting in religion that enables processes of ignorant radicalization. (Manemann 2015)

On the other hand, in the eyes of the secular-scientific worldview, violent attacks committed in the name of (a) religion and totalitarian systems with a religious (or seemingly religious) motivation only confirm the negative reservations against any kind of religion. They motivate the outright denial of religion's meaning for today and thereby push religion even further back into its niche of seclusion. Religion's dogmatic self-immunization then only seems to underline its apparent incompatibility with the modern world.

Yet, this vicious circle is not only harmful for the self-conception of religion, it also deprives the secular world itself of a great deal of its historical and cultural sources. As a result, the dominant intellectual landscape of our globalized world becomes ever more bereft of explicit religious references or any religious »input«. Jean-Luc Nancy, who is obviously not one of the usual suspects for the defence of religious orthodoxy or traditional values, has characterized this process as the formation of a »wasteland of sense and truth« (2008, 4). Thus, it might seem justified to hold that it is one of the preeminent tasks of philosophy today to rethink the relation of religion and modernity and work towards their mutual disclosure

or, to use the term of Nancy, towards their dis-enclosure, i.e. a breakup of the encapsulating forces that seem to determine current developments.

What the debate needs philosophically is a breaking free from the constraints of theism and/or atheism. It is not only the proximity of the two terms in logics (one is simply the negation of the other), but rather the dogmatic character of both standpoints that retains the essence of what it negates. If, to quote Nancy once more, »all contemporary thinking« will once be seen as »a slow and heavy gravitational movement around the black sun of atheism« (18), then this diagnosis mainly addresses the all too subtractive and defective character of atheism, which remains blind and deaf to the religious »input« – even against its own will. Such statement does therefore not entail an affirmation of theism, it rather points at the lack of capability and will to think beyond, or in-between, the old dichotomies.

More than ever, the contemporary world, especially in the European and Western context, is »in between«, i.e., between secularization and religion, between atheism and theism. The philosophical challenge posed by this situation is the attempt to overcome the biased understanding of religion. Jacques Derrida's thought might be seen as an almost paradigmatic approach to undermine old dichotomies and to abridge »Faith« and »Knowledge« anew at the limits of mere reason, to allude to the title of one of his most articulate works on religion (2002).

Gianni Vattimo's post-metaphysical (»weak«) ontology with its projection of a non-violent, non-absolute religion (1999) or Jean-Luc Nancy's attempt at a »deconstruction of Christianity« (2008; 2013) articulate parallel and partly overlapping projects. Likewise, similar ideas are expressed more recently in theorems such as Richard Kearney's »anatheism«, the attempt of a return to God »after« God (2011), or John Caputo's »theology of perhaps« (2006; 2013).

Offering different strategies to newly define religion in the world today and to philosophically rethink its place, the common factor of all these theories is that they are ontologically and epistemologically »weak« (to use *Vattimo's concept*), i.e. they take anti-metaphysical stances and try to develop relativist notions of truth. This relativizing move might be seen as typically »postmodern«, yet it is obviously not tantamount to advocating epistemological arbitrariness, as critics continue to insinuate. Looked at positively, the »weakness« entails a liberating potential that gives way to undermining claims to absolute truth. In regards to the debate on religion, this has an ambivalent effect: on the one hand, though not directly rehabilitating or re-establishing religious beliefs themselves, it refurbishes religion's autonomy and the eligibility of religious worldviews. What these »postmodern« theories offer to religion, is an intellectual escape, a liberation from the totalizing pretensions of modernity and its self-proclaimed exclusive entitlement to »enlightened« and »sober« thinking as well as from its utopian belief in progress and ultimate solutions that will ultimately make religion dispensable. Yet, on the other hand, it is the same relativizing potential of postmodern thought that is considered to be a severe undermining of religion(s) as such. It is precise-

ly the strong epistemological and ontological claims of religious convictions that become questioned by any kind of »weak« thinking. Summing up widespread concerns, one might come to the conclusion that postmodernism is nothing but »an acid corroding traditional Western beliefs and able to eat away at other explanations of what goes on in the world« (Stráth and Witoszek 1999, 9).

The aim of this paper is to (re)introduce into the debate the voice of a philosopher who was an outspoken critic of postmodernist thought but whose views on the ongoing meaning of religion for secular societies often come strikingly close to the outlined contemporary considerations: Leszek Kořakowski (1927–2009). He was arguably the most eminent Polish thinker of the 20<sup>th</sup> century, and was a convinced Marxist as a young man. Yet what made him world-famous was his severe criticism of Marxist ideology and its historical determinism. Developing over the course of time a growing scepticism towards the promises of Enlightenment thought and political utopianism in general, the question of religion became more and more crucial for his reflections.

While Kořakowski's reservations against postmodernism might also have to do with an underlying political conservatism of his thought, it is also evident that much of his tangible critique is articulated from the perspective of a historian of ideas (rather than a philosopher) who questions postmodernism's all-too easy and all-too fast adaptation of historical thought patterns. It is also from this standpoint as a scrupulous historian of ideas that the ongoing presence and meaning of religious attitudes, convictions and beliefs is analysed. It seems that Kořakowski's work in this regard follows a twofold strategy and entails a double message, the essence of which is formulated in the heading of this article with the help of the ambiguous title *Spectres of Secularism*. Unfolding this twofold strategy, the following considerations try to show that the double meaning of »spectre« also alludes to a double way of answering to the challenges of secularism. As will furthermore become clear, the analyses of Kořakowski that very often start off from a historical and seemingly descriptive point of view, easily tend to become a general diagnosis of our time, developing from descriptive findings into prescriptive strategy and sometimes, for good or bad, even retaining undertones of an almost prophetic character.

## 2. The illusions of demythologization

To right away tackle a crucial question of Kořakowski's reflections on religion and modernity, it seems conducive to start with a lecture that the Polish thinker gave in Vienna in 1988. Kořakowski – by that time already a well-known Senior Fellow at Oxford's All Souls College and a philosopher of worldwide distinction – had chosen the German title *Die Illusionen der Entmythologisierung* (Illusions of Demythologization) for his talk.<sup>2</sup> As already indicated by this heading, the lecture

<sup>2</sup> A shortened version of the lecture (in German) appeared in the Newsletter of the Institute for Human

seeks a direct confrontation with Rudolf Bultmann's famous paradigm of »demythologization«. More specific, it closely links up to the ensuing debate between the theologian Bultmann and the philosopher Karl Jaspers on the possibility, or rather impossibility, of a »demythologized« Christianity, i.e. a dispute basically trying to answer the question: can we conceive of a religious belief that is compatible with the modern world, compatible with scientific rationalism and consequently »acceptable« for a modern human being who doesn't want to be ridiculed by his/her belief in the residues of unclarified mythology and superstition?

A first, yet highly telling observation can already be made by just letting the title resonate: *Illusions of Demythologization* – a title that is typical for Kořakowski, both in wit and message. One might easily imagine someone criticizing the idea of demythologization by saying that it encounters certain obstacles or that it fails to keep its promises etc. Yet to attest to it, as Kořakowski does, that precisely the effort of demythologization is built on illusions, is obviously the most devastating and funny verdict – like stating that a doctor who is handling her medical instrument solemnly and earnestly has in fact taken it out of the children's toy-box. Her »medical results« would be as reliable as the children's examinations, only that the fun and imaginary power of their playing has been lost. Already the title's four words thereby articulate the leading hypothesis that all attempts to clarify, to lighten and enlighten the illusions of mythology are themselves illusory – and maybe more illusory than what they were meant to surpass and outbid. This conviction nicely resonates with a comment from an interview that Kořakowski gave in 1991, i.e. in the same period as his Vienna lecture. Asked whether we are living out the waning days of the last modern century, his answer is biding, yet clear: »We are living through the realization that many rationally constructed predictions made in the 19<sup>th</sup> century are more wrong than the so-called illusions they were trying to dispel.« (1)

Consequently, it is no surprise that in reference to the Bultmann-Jaspers debate, Kořakowski is more on the side of Jaspers who argued that the attempt to make religion scientifically respectable is doomed to failure. For Jaspers, the endeavor to adjust Christianity to what is compatible with contemporary science is hopeless, because it requires a translation of belief into the language of rational metaphysics or philosophy, thereby losing its mythical essence and imaginary power.

The biblical stories of healings and miracles, the manifold references to divination and prophetic speech, even the rising of Christ and the apparitions to his followers – all this becomes denounced by Bultmann's approach as »mythological« and is in need to be enlightened by modern, rational thinking. The only remaining content of Christianity, the only belief that remains valid is the one conviction that God became incarnated, and it is the existential decision of every

---

Sciences, the hosting institution (February/March 1988). The full article was later on published in English as a chapter in the book *Modernity on Endless Trial* (Kořakowski 1990), there entitled (in singular) *The Illusion of Demythologization*.



human being to accept this as his/her belief. Bultmann thereby »existentializes« belief, framing it as the philosophy of an »absolute decision«. It is here where the sharp criticism of the philosopher Jaspers sets in – a criticism that hasn't lost any of its clairvoyance and convincing power. It is not only that Bultmann's approach discredits everything that Christian believers of all times have firmly adhered to, but it also demands that his, i.e. the professor of theology Rudolf Bultmann's, interpretation is accepted as the absolute either-or. Famously, the philosopher Jaspers answers to the theologian Bultmann:

»Wie dürftig und spracharm unser Dasein, wenn mythische Sprache nicht in ihm gilt, und wie unwahr, wenn die unumgängliche mythische Denkweise mit albernen Inhalten erfüllt wird. Die Herrlichkeit und das Wunder der mythischen Anschauung muss gereinigt, aber nicht abgeschafft werden. Entmythologisierung ist fast ein blasphemisches Wort. Es ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärlicht, was das Wort Mythos so entwerten kann.« (Jaspers and Bultmann 1954, 19)<sup>3</sup>

It is not only the loss of mythology's rich existential meanings, its powerful language and the splendor of its images that the philosopher Jaspers brings to attention. The argument can also be extended to the alleged recipient of this rationalized belief: What precisely characterizes the »modern man« for whom the »translation« or »interpretation« of the biblical message would be made? Do modern people indeed believe in absurdities any less than the ancients? Kořakowski wholeheartedly takes up this argument by Jaspers and asks rhetorically: Did the millions of »modern men« who believed in the doctrines of Nazism or of Communism prove that they acted as rational beings immune to superstition? (1990, 104)

In this sense, Jaspers and Kořakowski both agree on a double criticism: demythologization is an impossible undertaking regarding the process of »translation« (it is »illusory« – the only result is that mythological thought becomes translated into »silly« assumptions) as well as its possible addressee who is constructed as an idealized rational entity that has little to do with human beings of our time: »Our worship of science, as Jaspers rightly says, does not make us ›rational‹ in any other sense; we are not less superstitious than our ancestors of two millennia ago.« (105)

Crucial for Bultmann's approach is also the conviction that it is impossible for modern man to think of spatial structures still in the same way as the ancients: the abode of angels and God in the sky »above us« seem imaginary residues of the past that don't fit any longer with the technical age of space travel. Yet, according to Bultmann, what is still possible and acceptable, would be a form of belief in the existential meaning of Christianity and its relational character, i.e. the

<sup>3</sup> Not only does the philosopher here defend mythology (considering mythic thought as »inescapable«, but even praises its »marvel« and »splendor«. To characterize the concept of demythologization as an »almost blasphemous word« is another funny punch line on the self-proclaimed enlighteners of religion. It is, as the final sentence then holds, not enlightenment that devalues mythology, but »Aufklärlicht« – an artificially coined word that seemingly goes back to Lessing, alluding to a shallow and superficial form of enlightenment as well as carrying the connotation of »Kehrlicht«, i.e. rubbish.

experience of the Divine Word as an aspect of my own being here and now or as the experience of a personal encounter with God. But why is it considered to be any less mythological to say that Jesus is God's Word instead of holding he is God's Son? Is it not so that generally any religious experience – and be it the most personal and »existentialized« encounter with God – is not expressible in rational discourse and *per se* remains »mythological«?

While these questions pose a serious challenge to the intellectual consistency of Bultmann's undertaking, there is also another aspect that should not be dismissed, namely the pastoral context in which Bultmann (or any other religious representative) is confronted with the nagging questions of a »modern (un)believer« and maybe has no other answer than exactly this »existentialist escape«. Trying not to underestimate the pastoral dilemma of contemporary theology, Kořakowski corroborates this necessity with the example of a Polish priest whom, as he writes, he was talking to shortly after Pope Paul VI. had confirmed the traditional teaching of the Catholic church on the devil. In their conversation, Kořakowski expressed his firm satisfaction with the pope's claim, telling how »very happy« he is with it – and who has known Kořakowski personally, can easily imagine his devilish joy in making this unfashionable statement about the devil. Yet the baffled priest could only say something like: »Yes, it's easy for you to talk, since you don't have to go and explain this to the people.« How should the good-hearted and loyal priest defend something that even he himself did not believe in? Why, asks Kořakowski, is it still somewhat respectable to believe in God but not in the devil, although devils or angels are disincarnated but finite and intelligent beings that are much easier to grasp and with whom it is easier to imagine actually encountering one day than it is with God?

The answer seems clear: It is precisely the tangible and concrete character of their being that makes belief in them difficult. The very same is the case with the different notions of God, namely

»to the extent that God is still respectable, it is not a Christian God but a deists' or pantheists' God; a vague notion of a great mind, or a giant computer /... /. The Christian God, providential wisdom, a God who is a person in a recognizable sense, who cares about human creatures and intervenes in their lives, is not respectable at all. Is He unacceptable to science? I don't think so, He is unacceptable to scientific rationalism which /... / is a philosophical doctrine and not science itself.« (1990, 105)

Such statements clearly refuse a superficial escape strategy of »somehow« making the idea of God and the manifold implications of religion compatible with the modern world. This strategy for Kořakowski is an all-too easy retreat into the foggy land of »there is something«, »there is a force«, »there is some principle« etc. (i.e. basically the surrogate-God of early modern philosophers). His recapitulation of the »demythologization debate« could be summarized in a double criticism: (1) It is an illusory debate in the sense that only a stupidly narrow-minded

and blind scientific rationalism can conceive of modernity as an utterly demythologized and fully rationalized epoch: the modern age of science would like to think of itself as an »enlightened« period, yet its self-proclaimed ideology has proven to be at least as prone to superstition and deterministic fatalism as the criticized »mythology« of religion. (2) It is – to take up the word of Karl Jaspers – a blasphemous debate, whereby »blasphemous« is to be regarded more in a philosophical than religious sense. Not only does the attempt to demythologize religion devalue almost everything that believers of all times have adhered to historically, it also deprives the religious worldview precisely of its depository of meaning and sense-bestowal that might be an alternative input for the contemporary world and its slow and heavy gravitation around »the black sun of atheism«. It is in keeping with this double criticism that Kořakowski insists on a rather comprehensive notion of (Christian) religion, which has far reaching cognitive as well as moral implications and also doesn't refrain from a serious discussion of metaphysical concepts such as eternity or the idea of afterlife. This pondering over the manifold implications of religion and their ongoing meaning for the modern world is a constant concern of his reflections.

### **3. Death of utopia, or: distrust in the salvific power of modern ideologies**

---

Kořakowski's writings on religion and secularism have to be read against the broader background of his life-long studies in the history of ideas. The work that made him internationally famous was *Main Currents of Marxism* (1976), a comprehensive study in three volumes that was first published in Polish but soon after translated into many languages, shaping Kořakowski's reputation as one of the most profound experts as well as one of the most outspoken critics of Marxist thought and its intellectual offspring.

One highly remarkable aspect of these volumes is that they offer a wide spectrum of approaches, from detailed historical analyses and philosophical exegesis to wonderfully ironic accounts of the excesses of Soviet ideology or the literary depiction of episodes (like telling how Stalin became the greatest philologist of all times). However, the picture remains still incomplete if one does not add to it the biographical context: The critique of Kořakowski is that of a once convinced Marxist and member of the Communist party – a man who, as a student, worked as an assistant for leading orthodox Marxist professors in post-war Poland and still dedicated his dissertation in 1953 to a Marxist interpretation of Spinoza. After first becoming a »revisionist Marxist«, i.e. favoring a humanistic interpretation of Marx over the Soviet ideology of his time, he gradually distanced himself from Marxist doctrine altogether, considering even Stalinist totalitarianism not as an aberration but as the logical offspring of Marxist thought. His critique of Marxism must therefore be read as the story of a disillusioning and the disappointment of a once believer in the utopian ideals and the salvific powers of modern humanitarian ideas.

In this regard, his deliberations on secularism and the role of religion in modernity form part of a dual undertaking the two sides of which are intertwined: the question of the modernity of religion (1) appears as the echo of an accompanying reflection that examines the religion(s) of modernity (2), i.e. the religious dimension of modernity itself, its quasi-religious belief in the liberating power of rationalism, scientific advance and political ideologies. It is obvious that in Kořakowski's work there is a constant awareness for the simultaneous presence and the intertwining of both aspects, yet one also can discern clearly a certain chronological order in emphasizing the different sides: while he starts with a critique of modern secular ideologies (i.e. the quasi-religious surrogates of modernity), his intellectual endeavor becomes gradually more and more dedicated to a re-thinking of the original religious impulses and their ongoing meaning for the (allegedly) secularized world.

Just one example in this context might suffice to indicate the proximity of both strands not only in Kořakowski's thought but in their resemblance as phenomena. This is the striking case of Soviet biologist and geneticist Trofim Lyssenko which is cited in length in his critical study. Lyssenko claimed to have »revolutionized« genetics by overcoming the »bourgeois« theories of Mendel and turning them into »Soviet genetics«. Allegedly it is the environment solely that decides about a plant's growing, so following this theory even wheat supposedly could be turned into ray, and vice versa. Lyssenko conducted several experiments, most of which were ostentatiously failing, yet nevertheless in the 1930's and 1940's had an incredible success among the Soviet cadres. His theories were full of wrong deductions and intentional falsifications (»mathematics has no place in biology«, is quoted as one of his assumptions), but as Kořakowski poignantly comments:

»It was not hard to convince the party leaders and Stalin himself that a theory which rejected the »immortal substance of heredity« and proclaimed that living organisms could be altered to any desired extent by environmental changes was in accordance with Marxism-Leninism and was admirably suited to the ideology which maintained that human beings, especially »Soviet man«, could transform nature in any way they had a mind to.« (1978, 102)

Lyssenko's theories achieved complete triumph among the state authorities, even to such a degree that eminent geneticists who refused to subscribe to his convictions were arrested and sent to concentration camps. A particularly notable detail of Lyssenko's theories was his idea that plants are self-sacrificing, so that they would not die due to a lack of sunlight or water, but in order to make other healthy plants live on, depositing themselves over the growing roots and thereby helping the others survive. It is not difficult to imagine the success of such ideology in a society that not only called for individual sacrifice but was almost obsessed with it and installed the idea of sacrifice as standard rhetoric for future »progress«. The echoing of religious hopes and the quasi-religious appeals to sacrifice seem an all-too obvious ingredient of this remarkable case.

While utter inefficiency was the reality of Soviet economy, Lyssenko's theories formulate a credo of efficiency that declares certain branches of science useless, yet at the same time develops a totally uncritical and fully auto-immunized rhetoric and narrative about its own breakthroughs and successes. It is – and this is a crucial extension of Kořakowski's retelling of this case – a very insightful reading for any time, when replacing Marxism or Soviet Man with other catchwords. And it creates an immediate awareness of the fact of how close a step it is from the adoration of rationality to the prevalence of utter absurdity.

#### **4. Spectres of secularism, or: the incessant presence and necessity of religion**

---

As a scrupulous historian of ideas, Kořakowski is dealing with numerous examples for the persistent influence of religious ideas in the secular world. In this regard, his work examines the questions of how, where, and to what degree religion factually is still part of the intellectual setup of the secularized world, be it knowingly or unknowingly, admittedly or tacitly. Yet, to a considerable extent these genealogical investigations in his work become accompanied or even superseded by normative-philosophical considerations that not only delineate intellectual developments, but are guided by the question as to how far religious elements should still (or again) shape contemporary conceptions of the world.

When being forced to phrase Kořakowski's basic attitude with the shortest possible formula, one might say that all of his work is a dispute over the spectres of secularism – this is not a formulation that he himself ever uses, but it is a great expression to catch a double phenomenon or a duality of related patterns.

(1) The immediate meaning of the word »spectre« hints at something that is unreal, ghostlike, what has no substance and no body, yet is nevertheless present in a puzzling or disturbing manner often without being fully understood. It is in this sense, that Kořakowski, the historian of ideas, untiringly delineates the presence and the meaning of religious heritage. Especially the »secularization-thesis« in sociology is heavily called into question – what, in fact, does this thesis mean? If based on the somewhat measurable numbers of church-goers and active participation in religious activities, it is surely visible. But it is the extrapolation and extension of such results into the future that is problematic. Following the same extrapolation from a curve, one would also come to the nonsense-assumption that in the near future the number of university graduates will exceed the number of human beings. (1990, 63) Or, to point at a historical example, there is also another comparison that runs counter to such generalizations: In the 19<sup>th</sup> century most scholars clearly would have predicted the imminent extinction of nationalism, yet as it turned out, nationalism not only fatally overshadowed the history of the 20<sup>th</sup> century, but also has survived into a phenomenon that we are still – and some might say increasingly – struggling with today. The general problem with such predictions based on sociological observation is their deterministic character.

We should, as Kořakowski repeatedly insists, be more cautious with claims to historical necessity, since it is often attributed to events, but becomes really plausible only after these events have happened. Yet it is not only the questioning of statistics and historical extrapolations that look problematic to Kořakowski. Can a multi-faceted phenomenon such as secularization ever be captured by sociological data and statistics? At least, it is a development that embraces a great number of different issues and it is far from clear how the whole process can be measured or what its deeper dimensions are. As was already held in the context of the Jaspers-Bultmann controversy, the alleged rationalization of modern age is a highly doubtful assumption. Even if statistics might indicate a loss of religious bonds (i.e. religious practices in communities, attendance of services etc.), this so-called »secularization« doesn't say anything at all about the persistence or non-persistence of religious ideas, patterns, needs, values. At least, as Kořakowski stated in an interview from 1991, it is sure that secularization »hasn't eradicated religious needs«. And turning from diagnosis to providence, he even more strikingly generalizes: »The survival of our religious heritage is the condition for the survival of civilization.« (1)

(2) This final statement already intersects with the second meaning of »spectres of secularism«, namely a broader and radicalized rendering of this formulation. The word »spectre« does not only refer to a ghost-like or invisible existence, it may also indicate something gruesome, a menace or a threat – very much in the way Karl Marx in his *Communist Manifesto* rhetorically invokes the spectre's uncanny power. But while Marx speaks of spectre as a powerful rhetoric device to frighten the enemies of Communism, it obtains a nightmarish quality in Kořakowski. To him, a fully realized secularization would be tantamount to »the sanctioning of force and violence and thereby, finally, of despotism and the destruction of culture« (1990, 73).

It is with claims like this one that his studies turn away from historical analysis and embrace a certain cultural criticism in the diagnosis of our time. One might also disapprove that some of his assertions are too clear-cut and straightforward, not making any big efforts for detailed argumentation but instead indulging in broad and not always closely interconnected statements. Yet it is quite clear what is behind Kořakowski's criticism, namely the conclusions from his passionate struggle with the promises of Marxist thought. Any ideology which builds on patterns of total human autonomy and liberation is prone to the same mechanisms of despotism and destruction. It might be that the realization of the Promethean project is a long-term human dream, or that the utopia of man's perfect autonomy and unlimited perfection still looks promising to many people of today. But for Kořakowski who shared these dreams for a significant period of his life, unrestricted human liberation and autonomy in the end will always prove to be nothing but a nightmarish unleashing of forces and the sanctioning of violence, thereby unmasking itself, as Kořakowski holds, as »the most efficient instrument of suicide« (73).

In the title of one of his best known essays, he depicts this suicidal tendency straightforward as: *The Revenge of the Sacred in Secular Culture* (1990). Since se-

cularization is tantamount to the blurring of any difference between the sacred and the profane, the immediate consequence is that everything becomes sacred or, which is the same, that nothing is sacred anymore. However, once nothing is sacred, all borders and limitations to the uncompromising self-realization of human beings have disappeared: »To reject the sacred is to reject our own limits.« (73) What might sound not too bad for everybody adhering to the Promethean dream of liberation and perfection, develops its nightmarish consequences in regards to the disappearance of all moral restrictions that are, according to his criticism, fully dependent on religious experience:

»In an experience which is not enlightened by divine wisdom, good and evil, as distinct from pleasure and pain, do not appear: we may know suffering, fear and death but we know them as natural facts, as something to be avoided. We owe the moral distinction to our participation in taboos.« (2001, 187)

The absence of morality and its destructive consequences for human society could therefore be interpreted as the »revenge« of the sacred in secular culture. The more this revenge will be felt as painful, the more one might be willing to join Kořakowski's interpretation of the spectre of secularism as something threatening and gruesome. Yet it is the bottom line of his account of religion that religious experience should never be reduced to a single epistemological, moral or metaphysical reality:

»Religion is not a set of propositions, it is the realm of worship wherein understanding, knowledge, the feeling of participation in the ultimate reality /... / and moral commitment appear as a single act.« (165)

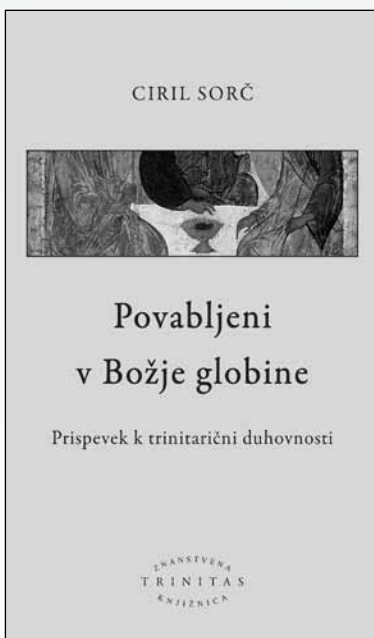
Any attempt at their segregation would therefore distort the original act of worship. Accordingly, one might end on the note that the most eminent and most threatening »spectre of secularism« is the modern distortion of religion into sentiments, socially useful convictions, moral ingredients and untenable metaphysical claims.

In the introductory part to his *Modernity on Endless Trial*, Kořakowski coins a sentence that could be considered the counter-motto to this approach: »To spread faith, faith is needed and not an intellectual assertion of the social utility of faith.« (1990, 9) It is a telling comment on modernity's attempts to »dissect« and »demythologize« religion, also involving a good portion of self-irony regarding the philosopher's and historian's efforts to come to terms with religion. Yet more than anything it is the dictum of a skeptic believer who had long put his hope in human utopia, but eventually came to believe that belief is more than the dream of perfection.

## References

- Bultmann, Rudolf.** 1984. *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Ed., trans. Schubert M. Ogden. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Caputo, John.** 2013. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- — —. 2006. *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2002. *Acts of Religion*. Ed. Gill Anidjar. New York, London: Routledge.
- Janicaud, Dominique.** 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Combas.
- Jaspers, Karl, and Rudolf Bultmann.** 1954. *Die Frage der Entmythologisierung*. München: Piper.
- Kearney, Richard.** 2011. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.
- Kolakowski, Leszek.** 2001. *Religion: If There is No God*. South Bend: St. Augustine's Press.
- — —. 1991. Man Does Not Live by Reason Alone. Interview with Nathan Gardels. *New Perspectives Quarterly*, Spring. <https://tonyequale.wordpress.com/2013/07/04/man-does-not-live-by-reason-alone> (accessed 17. 10. 2017).
- — —. 1990. *Modernity on Endless Trial*. Trans. Stefan Czerniawski, Wolfgang Freis and Agnieszka Kolakowska. Chicago: The University of Chicago Press.
- — —. 1978. *Main Currents of Marxism*. Trans. P. S. Falla. London: Oxford University Press.
- Manemann, Jürgen.** 2015. *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens: Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?* Bielefeld: Transcript Verlag.
- Marion, Jean-Luc.** 1995. *God Without Being: Hors-texte*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nancy, Jean-Luc.** 2013. *Adoration: The Deconstruction of Christianity*. Vol. 2. Trans. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.
- — —. 2008. *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Vol. 1. Trans. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.
- Roy, Olivier.** 2008. *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Shore, Marci.** 2017. A Pre-History of Post-Truth, East and West. *Eurozine*, September 1<sup>st</sup>. <http://www.eurozine.com/a-pre-history-of-post-truth-east-and-west/> (accessed 2. 9. 2017).
- Sträth, Bo, and Nina Witoszek, eds.** 1999. *The Postmodern Challenge: Perspectives East and West*. Amsterdam: Rodopi.
- Vattimo, Gianni.** 1999. *Belief*. Trans. Luca D'Isanto and David Webb. Stanford: Stanford University Press.





*Ciril Sorč*

## **Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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

e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,615—636  
 UDK: 141.412:27-23-154  
 Besedilo prejeto: 9/2017; sprejeto: 12/2017

*Robert Petkovšek*

## **Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu**

*Povzetek:* Po Janu Assmannu se je svetopisemski monoteizem ločil od arhaičnih politeističnih religij, ko je v središče svojih spraševanj o Bogu vzel vprašanje zvestobe Bogu odrešeniku in prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog. S tem je ustvaril okvir, znotraj katerega se je zahodno izročilo razvijalo in ostalo vse do danes. Prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog, in zvestoba Bogu odrešeniku sta izvoljenemu ljudstvu narekovala izključevalen odnos do tujih bogov in religij. To pa ne pomeni, da je nasilje svetopisemskemu monoteizmu inherentno. Po Assmannu je nasilje, o katerem Sveto pismo govori, odmev vzhodnjakega despotizma v svetopisemski teologiji. Nasprotno, odprtost svetopisemske teologije za resnico je omogočila interakcijo med vero in razumom, ki je v zahodnem izročilu veri omogočila, da je svojo vlogo vedno bolj prepoznavała v orto-praksiji, v tem, da vera bolj kot v pravih naukih (orto-doksija) svojo resničnost potrjuje v dobrih in lepih dejanjih. V svoji odprtosti do sveta in do razuma se je svetopisemski monoteizem prečiščeval z vidika občečloveških vrednot in ciljev. V tej luči je tudi v sebi odkrival pravo univerzalnost. Vedno bolj je v njem zorelo spoznanje, da vloga vere ni v polarizaciji in izključevanju, ampak v njeni možnosti, da ustvarja bolj človeški svet. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Po Assmannu ni jasno, kako nasilje vstopa v religije; jasno pa je, da je religija edino sredstvo, dano človeku, ki je zmožno nasilje premagovati nenasilno.

*Ključne besede:* svetopisemski monoteizem, resnica, zvestoba, nasilje, religija, spreobrnjenje, Mojzes, Jan Assmann, *religio duplex*

*Abstract:* **The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann**

According to Jan Assmann, the biblical monotheism broke its ties to archaic polytheism when it made the center of its quest about God the question of faithfulness to God the Savior and the belief that the Lord is the only true God. By doing so, it created a framework within which the Western tradition was developed and has persisted until today. The conviction that the Lord is the only true God, and the faithfulness to God the Savior, have dictated to the elected people an exclusive attitude towards foreign peoples, their gods, and religions. Yet this does not mean that violence is inherent in biblical monotheism. Accord-

ing to Assmann, the violence that the Bible speaks of is an echo of the Oriental despotism in biblical theology. On the contrary, the openness of biblical theology for the truth has enabled the interaction between faith and reason, which in the Western tradition of faith has allowed it to increasingly recognize that the true role of the faith consists in *ortho-practice*. The faith attests itself more in good actions than in true doctrines (*ortho-doxia*). In its openness to the world and to the reason, the biblical monotheism has been purifying itself from the point of view of common human values and goals. In this light, it has been discovering the true universality in itself, and increasingly realizing that the role of religion is not to polarize and to exclude, but in its ability to create a more humane world. »The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath.« (Mr 2.27) According to Assmann, it is not clear how violence enters religions; it is clear, however, that religion is the only means given to humankind which enables man to cope with violence in a nonviolent way.

*Key words:* biblical monotheism, truth, faithfulness, violence, religion, conversion, Moses, Jan Assmann, *religio duplex*

## 1. Uvod

Jan Assmann (roj. 1938), nemški egiptolog, religiolog, kulturni zgodovinar, upokojeni profesor Univerze v Heidelbergu in častni profesor Univerze v Konstanci, je avtor odmevnih znanstvenih del s področja egiptologije. Z egiptološkega vidika se je posvetil tudi vprašanju nastanka in razvoja svetopisemskega monoteizma, ki se je najprej artikularil v petih Mojzesovih knjigah, to je v Peteroknjižju (hebr. *Tora*; gr. *Pentatevh*). Med zadnjimi deli, v katerih je Assmann proučeval nastanek judovskega monoteizma, sta knjigi *Exodus* (2015) in *Totale Religion* (2016). V obeh obravnava »zgodovino učinkovanja« (nem. *Wirkungsgeschichte*) svetopisemskega monoteizma in njegove nosilne pripovedi, ki govori o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11). To pripoved označi kot »najveličastnejšo in najvplivnejšo (nem. *folgenreichste*) pripoved, ki so si jo ljudje kadar koli pripovedovali« (2015,19). Bolj kakor zgodovinskim dejstvom, ki jih ne zaobide, pa se Assmann posveti semantičnemu vplivu Peteroknjižja na sodobno kulturo. S tega vidika govori o »mojzesovskih temeljih našega zahodnega sveta« (2016, 76), s čimer hoče reči, da živimo v mojzesovski eri. V svojem zadnjem delu z naslovom *Totale Religion* še posebej razišče pot, po kateri je v svetopisemsko semantiko vstopila semantika nasilja do te mere, da mnogi monoteizem enačijo z nasiljem. Na vprašanje o povezavi med svetopisemskim monoteizmom in nasiljem Assmann odgovarja v svojem zadnjem delu, ki ga bomo tu podrobneje obravnavali. Pokaže, da nasilje svetopisemskemu monizmu ni notranje, inherentno, ampak je posledica zgodovinskih okoliščin. Namen našega prispevka pa je opredeliti odnos med dvema temeljnima držama – izključevalno in vključevalno –, ki določata dinamiko svetopisemske misli in vere.

Dejstva, da v Peteroknjižju najdemo pripovedi o skrajnih oblikah nasilja, povezanih z Jahvejem, ni mogoče zanikati. Med sekularističnimi fundamentalisti, ki so

iz tega razvili tezo, da je monoteizem – in religije na splošno – nasilen že po svoji naravi, izstopa Sam Harris (2005, v: Ocvirk 2009, 425), drugi na primer govorijo o Jahveju kot o genocidnem Bogu (Hribar 2016). Assmann, ki analizira nastajanje svetopisemskega monoteizma, pa pride do povsem drugačnih zaključkov. Izhaja iz razumevanja, ki ga imajo religije same o sebi kot sredstvu, ki človeku pomaga »biti ljub ljudem in Bogu« (Lessing, *Modri Natan*).

Nasilje, ki se sklicuje na religijo in v njej išče motive, kaže, da je v religijah mogoče najti motive za izključevalno držo, ki ima za posledico sovraštvo. Po drugi strani pa dejstvo, da religije svoje poslanstvo vidijo v širjenju ljubezni in miru, razkriva, da religije spodbujajo tudi k vključevanju. Assmann pokaže, da izključevalnost svetopisemskemu monoteizmu ni lastna po naravi, ampak da je vanj prišla pod vplivom zgodovinskih okoliščin. Zato je religija nenehno pred izzivom očiščevanja, ki ji omogoča odkrivati njeno pravo poslanstvo, vključevalnost, ki se kaže v obliki ljubezni (Petkovšek 2016, 17–22; Žalec 2014). Prav temu vprašanju, kako religija sama v sebi premaguje izključevalnost in odpira vrata vključevalnosti, se Assmann posveča v knjigi *Totale Religion*. Njegova raziskava se zaustavi ob dveh pojmi, v katerih je svetopisemska vera dobila svoj temelj: zvestoba in resnica. Zvestoba in resnica sta svetopisemski veri omogočili, da se je dvignila nad antični politeizem.<sup>1</sup> A dejstvo je, da je svetopisemski monoteizem prav v zvestobi Jahveju in prepričanju, da je Jahve edini resnični Bog, našel motiv za izključevanje drugih ljudstev in religij. Zato se ob tem zastavlja vprašanje, ali zvestoba in resnica že po svoji naravi delujeta izključevalno? Temu nasproti Assmann (2016, 171) trdi, da je religija edino sredstvo, ki človeku omogoča, da se nasilju upre nenasilno. Pokazati hoče, da je mogoče zvestobo in resnico v veri živeti, ne da bi izključevali drugače misleče.

Svetopisemski monoteizem se torej znajde v navzkrižnem ognju dveh drž, izključevalne in vključevalne. Prva totalizira in zapira duha, kulturo vase; druga relativizira in duha, kulturo odpira. Prva prinaša nasilje, druga mir. Assmann opozarja, da je ta prehod od izključevalnosti k vključevalnosti zmožen narediti svetopisemski monoteizem sam. Svetopisemska vera je dokazala, da je zmožna omejiti sebe in dopustiti to, kar Assmann (2010) imenuje *religio duplex*. S tem izrazom označi zmožnost svetopisemskega monoteizma, da sam v sebi premaguje totalizirajoči princip in svojemu verniku omogoči udeležbo v resničnosti, ki ni vidna samo v luči vere, ampak tudi v luči razuma. Verniku torej omogoči, da je član dveh področij: področja vere in področja sveta.<sup>2</sup> Prizadevanje vere, da bi šla onkraj same

<sup>1</sup> Preučevanje pomena hebrejskega korena *šdq* in grškega korena *dik*- v razmerju do Boga kaže, da pomen tega termina pokriva vidike, kakor so božja zvestoba do zvestega ljudstva, božja dobrohotnost, odrešenjska pomoč in zmaga proti zatiralcem. Pogosta raba raznih oblik korena *šdq* v hebrejskem Svetem pismu kaže, da je ta pojem postal centralen ob nekaterih drugih »vzporednih« terminih. Ni pa nobenega jasnega primera rabe tega termina kot neodvisnega božanstva. Termin služi kot označba kakovosti Izraelovega Boga. Kakršna koli že je podobnost predstav o pravičnosti v politeističnih, panteističnih in drugih monoteističnih kulturah, obstaja bistvena razlika v ontoloških osnovah. (Krašovec 2014, 20–21)

<sup>2</sup> Da je svetopisemski človek član dveh področij, področja vere in področja sveta, se lepo kaže v dekalogu, to je v seznamu desetih božjih zapovedi. Po judovskem številčenju se dekalog deli na dva dela: na prvih pet zapovedi, ki urejajo odnos z Bogom (področje vere), in na drugih pet zapovedi, ki urejajo medosebne odnose med člani zavezne skupnosti (področje sveta) (Skralovnik 2013, 60–75).

sebe in nase pogledala tudi skozi oči razuma, se kaže v izrazu, s katerim je Anzelm Canterburyjski opredelil teologijo: »*Fides quaerens intellectum*«, umevanje iščoča vera (PL 158, 225 [*Prosligion*, proemij]). Teologija ni zapiranje v vero, ampak prizadevanje svetopisemske vere, da bi sebe dojela tudi v luči razuma. V tem smislu moramo razumeti tudi zvestobo in resnico, ki sta temelj bibličnega monoteizma.

V določenem zgodovinskem trenutku sta torej zvestoba in resnica svetopisemskemu monoteizmu omogočila, da se je dvignil nad okoliški politeizem – tako sta ga ustvarila. A okoliščine, ki so ta zgodovinski trenutek zaznamovale, zvestobi in resnici niso omogočile, da bi prišli do svojega pravega izraza. Orientalski despotizem, ki je določal takratne politične razmere, je vplival tudi na svetopisemsko teologijo, ki je imela v tistem času politično vlogo. Tako tudi temeljni gibali svetopisemskega monoteizma – zvestoba in resnica – nista delovali v duhu svetopisemske vere, ampak v duhu orientalskega despotizma – izključevalno. Izključevalnost se je nato vse do današnjih časov mešala s svetopisemsko vero. Temu nasproti pa Assmann dokazuje, da je temeljno poslanstvo religije kot takšne služenje človeku – tako religije sebe tudi razumejo. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27)

René Girard (2004, 172) je zapisal, da sta »človeška kultura in človeštvo sama otroka [fr. filles] religijskega«. In drugje: »Religija je mati vsega: je v srcu vsega. Samo v luči te ideje je mogoče misliti obred, jezik in simboličnost.« (159)<sup>3</sup> Girard zagovarja misel, da ima človeška kultura svoj izvor v obredu, v religijskem; ta teza je antropološka. Assmannova teza pa je zgodovinska; zanima ga zgodovinski izvor in razvoj semantike, ki določa sodobno kulturo. Ob tem se sprašuje, ali se na pragu »nove digitalizirane in globalizirane ere« (Assmann 2016, 76) mozesovska semantika morda ne izteka. Niti Girard niti Assmann ne dvomita o tem, da imata sodobna kultura in kultura na splošno svoje korenine v religiji. Razlika med njima pa je, da Girarda zanima religija kot antropološka podlaga človekove kulture, medtem ko vidi Assmann izvor semantike, ki uokvirja naše izročilo in sodobno kulturo, v svetopisemskem monoteizmu. Po njegovem prepričanju je svetopisemska monoteistična semantika jedro sodobne civilizacije. Njegov namen torej ni raziskovanje »bistva« judovstva, krščanstva ali islama, ampak študij »izvorov kulturne semantike, ki je ostala živa do danes in v okvirih katere so ljudje razmišljali in delovali« (27).

Semantika, na kateri temelji svetopisemski monoteizem, se razlikuje od politeistične. Temeljna značilnost politeistične semantike je prevedljivost bogov. Češčenje enega boga ne izključuje češčenja drugega boga; vernost torej ni izključujoča. Monoteizem pa temelji na nezamenljivosti Boga, to je na izključevalnem alternativnem odnosu »ali – ali«, v katerem izbira enega boga pomeni zavrnitev drugih bogov. To izključevalno razmerje je po Assmannu svetopisemskemu monoteizmu dalo moč, da se je ločil od politeizma. Ločitev monoteizma od politeizma pa opredeli kot skok: »*cultura facit saltus*« (21–29). Nastanek monoteizma ni rezultat evolucije, ampak revolucije. V samem jedru semantike svetopisemskega monote-

<sup>3</sup> »Človeške družbe gotovo morajo biti hčerke religijskega.« (Girard 1999, 151)

izma, ki ga razumemo kot razodetje, je semantika preloma (nem. *Bruch*), ki jo Assmann označi kot skok, in govori o čudežnem izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti in njihovem prihodu v nov svet. To je bil po Assmannu »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadar koli naredila; tu gre za preobrat od poli- k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot ›religijo« (23). K temu dodaja misel Aleide Assmann (2013, 94, v: Assmann 2016, 23), da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije«. V enem samem kulturnem loku poveže jedro sodobnega sveta s pripovedjo o izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti.

Svetopisemsko razodetje od vernika zahteva nov način eksistence, nov način življenja, to je nov način odnosov do sveta, do sočloveka in do Boga. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako vernik razume razodetje in v kakšni obliki ga živi. Govorimo lahko torej o formah, o oblikah izražanja vere oziroma religije. Assmann v svojem razmišljanju daje prednost »oblikam religije«; po njegovem prepričanju ni ene resnične religije, ampak so samo različne oblike religij (2016, 172).

Tu prihajamo na začetek: kakor dva stebra sta resnica in zvestoba ustvarili svetopisemski monoteizem. Vprašanje pa je: kaj pomeni dejstvo, da sta vprašanji zvestobe in resnice vključeni v sam temelj svetopisemskega razodetja? Ali je nju- no vlogo svetopisemski vernik pravilno dojel in ju živel na primeren način, v pri- merni obliki? Assmann ugotavlja, da so v Peteroknjižju zvestobo in resnico veliko- krat razumeli kot izključevanje, ki je vodilo v skrajne oblike nasilja. Toda zvestoba in resnica ne vodita nujno v izključevanje in v nasilje. Izvoljeno ljudstvo je prepri- čanje, da je Jahve edini resnični Bog, pogosto spreminjalo v nasilje do drugih ljud- stev in njihovih bogov. A ta zaključek ni edini možni: morda Jahve, ki ga izvoljeno ljudstvo časti kot edinega resničnega Boga, nasilja ne odobrava, ampak zahteva od svojih vernih tudi spoštovanje do tujcev in vseh drugače mislečih?

V jedru svetopisemskega monoteizma je torej vprašanje resnice, to je prepri- čanje o tem, da je Jahve edini resnični Bog. To prepričanje, ki se ima za resnično, pa se lahko navzven izrazi na dva načina, v dveh oblikah: 1) na ravni izjavljanja kot prepričanje, ki izključuje drugače misleče in lahko do njih postane nasilno; 2) na ravni delovanja kot način življenja, ki vključuje drugače misleče, ker Jahve, edini resnični Bog, od svojih vernih zahteva spoštovanje drugače mislečih. Tu gre torej za prehod z ravni izjavljanja na raven delovanja, kjer svojega prepričanja ne izra- žamo več v besedah, ampak v delih. Drugače od politeističnih religij, ki si vpraša- nja o resnici svojega verovanja ne zastavljajo, svetopisemski monoteizem izhaja iz prepričanja, da mu je kot edinemu dano resnično razodetje. Resnica je torej v jedru svetopisemskega monoteizma, kakor je to poudaril apologet Tertulijan (ok. 160–ok. 220): »Kristus, naš Gospod, se je imenoval Resnica, ne Običaj« (*De virgi- nibus velandis* I, 1, v: CChr II, 1209). Toda, kako se ta resnica navzven primerno izraža: kot prepričanje, ki je drugim nasprotno in jih izključuje, ali kot dejavna lju- bezen, ki je za druge odprta in jih vključuje.

V naši razpravi bomo zato sledili vprašanju o vlogi, ki jo je imela resnica v ge- nezi svetopisemske vere. Svetopisemskega monoteizma ni mogoče misliti zunaj okvira resnice. To pa ne pomeni, da je resnica last svetopisemskega monoteizma.

Resnica ne pripada nikomur. Tudi razodetje mora nenehno stopati pred ogledalo resnice in se v njem preverjati. Nasilje, v katerega se monoteistično prepričanje o resničnosti enega Boga odene, je po Assmannu nasprotno resnici o enem Bogu. Resnica o enem Bogu je resnica, da ni človek ustvarjen zaradi sobote, ampak obratno. Tudi resnica o resnici ni v tem, da bi polarizirala, ampak da humanizira in pomaga človeku biti bolj človek.

## 2. Zvestoba, resnica in spreobrnjenje: jedro svetopisemskega monoteizma

Jedro svetopisemskega monoteizma tvorita zvestoba in resnica, zato Assmann govori o monoteizmu zvestobe in o monoteizmu resnice. Ta dva stebra sta svetopisemski veri omogočila, da se je ločila od politeizma. Tema dvema značilnostma svetopisemskega monoteizma se pridružuje še tretja, spreobrnjenje, ki je posledica prvih dveh in je ne najdemo v politeizmu. Te tri značilnosti tvorijo bistvo svetopisemskega monoteizma. V nadaljevanju bomo povzeli Assmannovo razlago teh treh značilnosti.

### 2.1 Monoteizem zvestobe

Drugače od politeističnih religij, v katerih so bogovi zamenljivi, je jedro monoteizma zvestoba (Assmann 2016, 29–45). Zvestoba in služenje enemu bogu – monolatrija (52) – še ne pomeni, da je treba zanikati obstoj drugih bogov, vsekakor pa od vernika zahteva pripadnost svojemu izbranemu bogu. V izraelskem izročilu je bil to Jahve, Bog. Na svojo pobudo, sam, je prvi izvolil Izraelce za svoje ljudstvo – na to so oni odgovorili in ga sprejeli za svojega boga, za Boga; Jahve je Izraelce izpeljal »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (2 Mz 13,3; 13,14; 20,2) – Izraelci pa mu za osvoboditev dolgujejo hvaležnost; Jahve je ljubosumen bog – Izraelci mu goreče služijo; v očeh Izraelcev je Jahve kakor ženin – drugi bogovi so kakor zvodniki. Te ideje se kakor rdeča nit pnejo skozi svetopisemska poročila, pripovedi, prerokbe, psalme in modrostne knjige ter oblikujejo držo, čutenje in mišljenje izvoljenega ljudstva. Svetopisemski monoteizem ima svoje korenine v zvestobi. Zvestoba je Jahveja zbližala z izvoljenim ljudstvom in ju drug drugemu zavezala. V središču tega dogajanja je sklenitev zaveze na gori Sinaj, ki Boga in izvoljeno ljudstvo kliče k medsebojni pripadnosti, ljubezni in odgovornosti (2 Mz 19,1–24,18). K zvestobi so že klicali zgodnji preroki (Ozej), v Peteroknjižju pa jo je poglobila devteronomistična teologija zaveze, ki se najmočneje izrazi v Peti Mojzesovi knjigi, v Devteronomiju.

V zvezi z nastankom monoteizma zvestobe Assmanna zanima sočasen razvoj monoteistične semantike:

Monoteizem zvestobe se najmočneje izrazi v Devteronomiju in v devteronomistični teologiji, ki sodita med »absolutno osrednja temeljna besedila judovske in tudi krščanske kulture« (Crüsemann 1992, v: Assmann 2016, 43). Assmann doda-

ja: »Bistvo semantičnega jedra ni spoznanje enosti in edinosti Boga, ampak zvestoba enemu osvoboditelju in strog odmik od čaščenja drugih bogov.« (43–44)

Nosilna pripoved devteronomističnega izročila je pripoved o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (*exodus*). Zgodovina ta dogodek postavlja v čas med 1250–1200 pr. Kr., devteronomistično izročilo o tem dogodku pa se je začelo krepiti v 8. stol. pr. Kr. Devteronomistična semantika, ki o tem dogodku govori, se je oblikovala postopoma: najprej v času, ko so Asirci leta 722 pr. Kr. uničili severno izraelsko kraljestvo, nato v času padca južnega judovskega kraljestva in babilonskega suženjstva (597–539 pr. Kr.) in dokončno po vrnitvi iz izgnanstva (539 pr. Kr.). Brez tega zgodovinskega konteksta ni mogoče razumeti nastanka devteronomistične duhovnosti in njene semantike. V danih okoliščinah se je ljudstvo, ki je izgubilo politično samostojnost in je prišlo pod asirsko in babilonsko despotsko nadvlado, zateklo k spominu na davni dogodek rešitve iz egiptovske sužnosti. V dogodku je našlo odrešilno sporočilo za svoj čas in za prihodnost, temelj za svojo duhovno samostojnost in suverenost. Iz davnih pripovedi o Jahveju, ki je Izraelce odrešil in izpeljal iz Egipta, so preroki in devteronomistično izročilo ustvarili semantiko, ki je ljudstvu vrnila upanje in mu odprla prihodnost.

Odločilno pa je na podobo, ki so si jo Izraelci ustvarili o Jahveju, vplival orientalski absolutistični despotizem, ki so mu bili Izraelci po izgubi samostojnosti podrejeni. Izraelci so oznake, značilne za vzhodnjaške despotske vladarje, prenesli na svojega boga Jahveja. Asirski despotizem je od svojih vazalov zahteval absolutno lojalnost. V Jahveju zato niso videli boga, šibkejšega od svojih političnih gospodarjev, ampak notranjo, duhovno samostojnost, obrambo, varnost in gotovost. Razvoja svetopisemskega izročila ne moremo razumeti brez tega prevzema semantike s političnega na duhovno, teološko področje. Ta prenos je v svetopisemsko izročilo prinesel jezik absolutizma in nasilja, v katerem so nekateri videli predpodobo holokavsta v 20. stoletju. »Ti, povsem sadistično navdihnjeni opisi izničanja, razdejanja, iztrebljenja ljudstva, ki je postalo nezvesto, se berejo kakor slutnja Auschwitzta.« (Assmann 2916, 40) Absolutistični lojalizem, ki ga devteronomistična teologija zahteva od vernikov v razmerju do Jahveja, je po Assmannu odmev političnih zgodovinskih okoliščin, ki so Izraelce silile k temu, da so iz asirskega totalitarnege represivnega političnega sistema moči prevzeli jezik nasilja in v tej luči predstavili tudi Jahveja.

Lojalnost, ki jo je devteronomistična teologija s političnega področja privzela na duhovno, v novem kontekstu začne dobivati novo vlogo. Vplivala je na duhovnost in na teologijo Izraelcev. V monoteistični perspektivi Boga ni mogoče misliti, ne da bi mislili na zvestobo Bogu; ta je v monoteizmu zapoved. »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene!« (2 Mz 20) Zapoved »Ne imej drugih bogov!«, na kateri monoteizem temelji, oblikuje novega človeka, nov način eksistence. Po Assmannu imamo tu opraviti z revolucijo, in ne z evolucijo. Novi način eksistence se ni razvil iz starega in ni njegov »podaljšek«, ampak je nekaj čisto novega, kar ima svoj začetek v zavestni odločitvi človeka, da ustvari čisto nov način življenja. Odločitev Izraelcev, da bodo svojemu rešitelju Jahveju ostali zvesti, je imela na kolektivni in



na individualni ravni za posledico pojav spreobrnjenja, ki ga v politeističnih religijah ne najdemo.

Spreobrnjenje ni politična, ampak duhovna kategorija, ki je bila v Stari zavezi povezana z antikanaanstvom. Več mest v Stari zavezi opisuje nasilje, a to nasilje ni usmerjeno proti ljudstvom zunaj Izraela, ampak proti ljudstvom, ki so živela na »izraelski zemlji« (hebr. *Eretz Yisrael*), to je: proti ljudstvom Kanaana. To nasilje je bilo po Assmannu versko motivirano, opisi nasilja pa so imeli bolj simbolni kakor resnično zgodovinski pomen. Pomen besede »kanaanski« se nanaša predvsem na stari način življenja. Opisi nasilja nad starimi ljudstvi Kanaana, ki ga Izraelci sedaj jemljejo kot svojo, »izraelsko zemljo«, izražajo duhovno napetost, strah in prizadevanje, da ne bi padli nazaj v stare, predmonoteistične oblike življenja. Ta strah Izraelcev znotraj lastnega ozemlja in znotraj lastne religije pozneje v različnih oblikah odmeva v antijudovstvu, značilnem za krščanstvo. Spreobrnjenje označuje napor, okleniti se novega načina življenja, ki so ga prepoznali kot vrednoto, kot preseganje starih poganskih oblik življenja, ki z vidika zaveze niso bile več sprejemljive. Antikanaanstvo – spreobrnjenje – najprej pomeni zahtevo po opustitvi starih oblik življenja; to je zahteva, ki izhaja iz zaveze z Jahvejem in je obenem dvorezni meč: blagoslov in prekletstvo, življenje in smrt, milost in srd. »Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo /... /« (5 Mz 30,15) Vprašanje pa je, ali zvestoba in spreobrnjenje nujno vodita v nasilje?<sup>4</sup>

## 2.2 Monoteizem resnice

Monoteizmu zvestobe sledi monoteizem resnice, ki ga najdemo pri poznejših prerokih (Jeremija, Drugi Izaija, Danijel), v nekaterih psalmih in v modrostni literaturi (Assmann 2016, 32). Izoblikoval se je stoletje pozneje. Zapoved »Ne imej drugih bogov!« se je postopoma razvila v prepričanje »Ni drugega Boga razen mene.«. Zvestobi se pridruži prepričanje, da je samo Jahve resnični bog: »/... / ni nobenega razen mene, jaz sem Gospod in drugega ni.« Prepričanje o tem, da je resničen en sam bog, ima za posledico zavračanje drugih bogov, ki jih imajo Izraelci za neresnične in lažne. Zamenjava resničnega Boga z lažnimi bogovi je temeljna zmeta poganstva. Zato Izraelci v tem kontekstu bolj kakor Jahveja, odrešenika, ki je Izraelce izpeljal iz egiptovske sužnosti, poudarjajo Boga, ki je edini resničen in je stvarnik nebes in zemlje.<sup>5</sup> Tu ne gre za odločitev, ampak za spoznanje. Monoteizem zvestobe in monoteizem resnice tako poudarjata temeljno vlogo, ki jo imata v človeškem življenju odločitev in spoznanje.

Premik poudarka od zvestobe k resnici je vplival na odnos Izraelcev do drugih bogov. Zavračanje bogov drugih ljudstev se ne kaže najprej v obliki fizičnega nasilja, ampak v obliki semantične vojne. V ta namen svetopisemski pisatelji uporabijo poklicno satiro, literarno vrsto, ki smeši določen poklic (Iz 44,12–20; Jer 10,3–11). Sve-

<sup>4</sup> O razpetosti religij(e) med mirotvornim in nasilnim delovanjem glej tudi Ocvirk 2016, 27–47.

<sup>5</sup> »Naj spoznajo od sončnega vzhoda in zahoda, da ni nobenega razen mene, jaz sem GOSPOD in drugega ni. Delam svetlobo in ustvarjam temo, narejam mir in ustvarjam gorje, jaz, GOSPOD, delam vse to.« (Iz 45, 6–7) In še: »Kajti tako govori GOSPOD, ki je ustvaril nebo. On je Bog, ki je upodobil zemljo in jo naredil, on jo je utrdil. Ni je ustvaril kot zmešnjavo, za bivanje jo je oblikoval. Jaz sem GOSPOD in drugega ni.« (Iz 45, 18)

topisemski pisatelj na satiričen način – kot nesmiselno in lažno – prikaže vero, ki ni združljiva z resničnim Bogom stvarnikom. Vera, ki temelji na lažnem prepričanju, ni utemeljena; je prazna in nesmiselna. Druga ljudstva ne častijo pravega Boga, ampak podobe, ki so prazne. Gotovo so se častilci podob zavedali, da ne molijo lesa; tudi njihova vera je bila kompleksna. Prav to kompleksno semantiko pa je religijska satira skrčila in prikazovala z enostavnega, materialnega vidika: »/... / priklanjajo se pred lesenim štorom.« (Iz 44,18) To tehniko Assmann (2016, 62) imenuje »potujitev« (nem. *Verfremdung*), kar *Gledališki terminološki slovar* (s. v. potujitev) opredeli kot »dramaturški postopek rušenja gledališke iluzije s prekinitvami dogajanja, songi, nagovori, filmskimi vložki, komentarji, ki spreminja ustaljen način gledanja in mišljenja, spodbuja kritičen odnos občinstva do prikazanih družbenih tem, odnosov«. V luči satire se torej čaščenje podob kaže kot nekaj absurdnega, češčenje Jahveja pa kot edino prava in resnična vera. To strategijo potujevanja je uporabil že prerok Izaia. Cilj *ikono*-klazma – satiričnega potujevanja podob – je bil *teo*-klazem – rušenje vere v bogove same, ki jih podobe predstavljajo. V satiri so torej svetopisemski pisatelji našli sredstvo, ki je tuji svet bogov prikazoval kot neresničnega, kot manično zaslepljenost (nem. *törichte Verblendung des Heidentums*) v nasprotju z razsvetljenim monoteizmom. Tako je poganski politeizem začel izgubljeni svoje temelje. Ta semantika se je prenesla v misel cerkvenih očetov, ki nekrščanskih religij niso več videli kot religije ali kot druge oblike religije, ampak kot ne-religijo, kot ateizem, kot delo hudega duha, kot patologijo ali greh. Druge religije so vedno bolj veljale za poganske, za malikovanje, Izraelcem pa je vera, da je Jahve edini resnični bog, vlivala moč za preživetje v času težkih preizkušenj od zunaj in od znotraj. To je še pospešilo uničujočo semantično vojno, ki se je končala v ikonoklazmu. Svetopisemsko zavračanje upodabljanja bogov pa je odprlo vrata tudi poznejšemu filozofskemu razumevanju Boga kot enega in nevidnega Boga, ki se je uveljavilo že v helenističnem in v poznejšem cesarskem obdobju antične filozofije, zlasti v novoplatonizmu.

Razlika med monoteizmom zvestobe in monoteizmom resnice je v tem, da v prvem prednjači gorečnost, naperjena proti izdajalcem, zlasti proti izdajalcem iz lastnih vrst, ki namesto Jahveju, odrešeniku, darujejo tujim bogovom. Monoteizem resnice pa je uperjen proti čaščenju neresničnih podob, malikov. Ta se začne z religijsko satiro, to je s satiričnim diskurzom, konča pa se v sovražnosti, to je v sovražnem govoru. Če sta Drugi Izaia (Iz 40–55) v 6. st. pr. Kr. in Jeremija v 7.–6. st. pr. Kr. v častilcih tujih bogov videla neumneže, ki častijo prazne malike, potem je knjiga Salomonove modrosti v 1. st. v njih videla zločince. Ta pred seboj ni imela več starih kanaanskih ljudstev, ampak grško, rimsko, egiptovsko in babilonsko poganstvo. V nastanku ene in druge oblike monoteizma je bilo sto let razlike; razvoj od monoteizma zvestobe k monoteizmu resnice je bil razvoj od češčenja Boga odrešenika k češčenju edinega resničnega Boga; to je bil razvoj od etničnega k univerzalnemu. Kljub temu je v svetopisemski misli ostal monoteizem zvestobe globlje zakoreninjen. Ideja Boga kot enega samega stvarnika sveta, ki so jo Izraelci prevzeli iz Babilonije ali iz Perzije, ni uspela izriniti in zamenjati monoteizma zvestobe. Tako je ideja zvestobe, zaveze, odrešenja in obljube ostala v jedru svetopisemskega in s tem judovskega in krščanskega monoteizma.

### 2.3 Spreobrnjenje

Devteronomistična semantika, ki ima izvor v Peteroknjižju in mu tudi daje osnovni ton, je odločilno vplivala na svetopisemsko (samo)podobo človeka. Njegova vodilna misel je bila: »Nobenega drugega boga razen Boga«. Monoteizem zvestobe je zapovedoval: »Ne imej ga!« Monoteizem resnice je ugotavljal: »Ni ga.« Ta dva temeljna vidika monoteizma sta zahtevna, totalizirajoča; od vernega zahtevata, da se ves podredi zvestobi do odrešenika in resnici, da je on edini resnični Bog. Ta zahteva narekuje radikalno spreobrnjenje, spremembo bivanja, novo obliko življenja. Bog, ki se razodeva v Peteroknjižju, je brezkompromisen. On si izvoli svoje ljudstvo; ljudstvo si izvoli njega. Zaveza je medsebojna izvolitev.

V politeizmu nikomur ni prišlo na misel, da bi imel tuje bogove za lažne, neresnične in škodljive. Monoteizem zvestobe in resnice pa tuje bogove zavrača, ker so neresnični. Izključuje tudi vse druge oblike čaščenja, ki človeka odvrtačajo od resničnega Boga, kakor so čaščenje politične moči, bogastva ali spolnosti. Pravi nasprotnik monoteizma so torej skušnjave in bogovi tega sveta, s katerimi je treba prelomiti. Resnica, kakor se izrazi v okviru monoteizma resnice, narekuje semantiko preloma (nem. *Bruch*) z neresnico. Semantika, ki izhaja iz zahteve po zvestobi in resnici, vodi k spreobrnjenju, k samoomejevanju, k dolžnosti nenehnega obnavljanja in spominjanja odrešenjskih dogodkov iz preteklosti. Motivira jo strah, da bi Izrael padel nazaj v preteklost, v stare oblike življenja, zato od njega nenehno zahteva, da te stare oblike zavrača in se notranje prenavlja. Ta strah ustvarja nestrpnost do tujega. Razumeti je treba, da je Sveto pismo Stare zaveze dokument, ki odseva kulturno metamorfozo svojega časa, to je spreobrnjenje, skok, *saltus*, v čisto novo obliko življenja, ki ni bila le individualna, ampak kolektivna.

Ta skok – spreobrnjenje – predstavlja najglobljo transformacijo izraelske eksistence v času narodove katastrofe. Izraelci so to katastrofo zmogli obvladati in predelati. Ko je babilonska sužnost ogrožala njihovo preživetje, so našli oporo v Bogu in ohranili istovetnost. Svojo istovetnost so s tem enkrat za vselej utemeljili na Jahveju odrešeniku, edinem resničnem Bogu. To ni bil rezultat evolucije, ampak rezultat kulturne revolucije, ki je imela za posledico kolektivno spreobrnjenje. Spreobrnjenec pa seveda nikoli ne pozabi svoje grešne preteklosti, svojih starih oblik življenja. Spominjanje preteklosti je spodbuda k spreobrnjenju; vernika dela pogumnega, odpornega in stanovitnega.

Spreobrnjenju stoji nasproti nevarnost pozabe. Devteronomij je skrb, da ne bi pozabili svojega porekla in istovetnosti. Pozabiti bi pomenilo prepustiti se navadam okolice, utopiti se v njenem imaginariju in znova zapasti v stare oblike življenja. V tej luči je mogoče razumeti strastno odločnost in odločenost Izraelcev, da iz svoje notranjosti izbrišejo vse tuje, vse pogansko, vse nečisto; v tej luči je mogoče razumeti klic k spreobrnjenju, k *metanoji*, h kesanju, k radikalni transformaciji oziroma preobrazbi življenja, pa tudi odzive, kakor so čutenje sramu, krivice in kesanja. Tu gre torej za radikalno eksistencialno spremembo. Občutek krivde za lažno življenje v preteklosti je bil ponotranjen. »Glej, v krivdi sem bil rojen, v grehu me je spočela moja mati.« (Ps 51,7) (Assmann 2016, 74)

Monoteistično razumevanje Boga v luči zvestobe in resnice korenito spremeni tudi svetopisemsko samorazumevanje človeka. Svetopisemski Bog nima več družbe med sebi enakimi bogovi. Njegov sogovornik postane človek; to postavi človeka v nov položaj; njegov odnos do Boga se ponotranji. To se še posebej izrazi v psalmih, ki v ospredje postavijo človekov »jaz«. »Jaz«<sup>6</sup> postane oder, ki se na njem odigrava drama človekovega odnosa do Boga, do sočloveka in do sveta; postane mesto božjih odrešujočih, ozdravljajočih ali kaznovalnih posegov. Tu se sedaj začne artikulirati božja transcendenca, presežnost. Bog, ki je zapustil politeističen svet drugih bogov, je transcendenten, edinstven in edini; biva ločeno od drugih v enkratnosti svoje presežnosti. Odnos do Boga, ki v ta svet stopa v jasni obliki presežnosti, poglobi in radikalizira človekovo subjektivnost, ki se izraža v žalovanju in kesanju. Druge takratne religije kesanja ne poznajo (75).

Spreobrnjenje, vezano na kesanje, pomeni vračanje. Spreobrnjenec se iz zunanjega življenja, ki ga je oddaljilo od Boga, sedaj vrača (nem. *Umkehr*). Svoje nekdanje življenje je spoznal za lažno in neresnično. Samo tisti, ki je svoje nekdanje življenje spoznal za lažno, se lahko spreobrne. Kesanje in spreobrnjenje so drame na notranjem odru jaza; ta drama vključuje najgloblje vzgibe človeka in ga tako vodi k eksistencialni transformaciji. Tako ustvarja novega človeka.

»Kultura dela skoke [*Cultura facit saltus*],« poudarja Assmann. Epohalen skok – »skok največjih razsežnosti« (75) – je naredil svetopisemski monoteizem ali, natančneje, Peteroknjižje, ki je ustvarilo okvire in temelje naše kulture. Bistvena značilnost tega skoka je, da je monoteizem zvestobe odprl pot monoteizmu resnice. Ta je prinesel razlikovanje med resničnim in neresničnim. Vprašanje resnice je temeljni nosilec mojsesovske kulture, ki v njej živimo. Novemu človeku, ki ga ta kultura rodi, je jasno, da je resnica pot do samega sebe, do človeškosti in do človečnosti. Monoteizem se je v svojih začetkih branil z zavračanjem tujega, ki bi mu škodovalo. Assmann pa poudarja, da nasilje monoteizmu ni notranje, inherentno; tudi resnica kot takšna ne deluje nasilno (Pascal 1963, 429; Solzhenitsyn 1974; Petkovšek 2015). Assmann to pokaže s prikazom zgodovine učinkovanja, ki ga je imel svetopisemski monoteizem v zahodnem izročilu – temu izročilu je svetopisemski monoteizem odprl vrata iz zaprte nasilne kulture v sodobno pluralistično kulturo medsebojnega spoštovanja.

Nasilje, ki ga nekatere starozavezne pripovedi pripisujejo Jahveju, ima svoj izvor zunaj svetopisemske vere, v zgodovinskih okoliščinah, v asirskem despotizmu. Hebrejski monoteizem se je oblikoval v času asirske in babilonske nadoblasti – v teh okoliščinah so Izraelci iz orientalskega despotizma privzeli despotske značilnosti, jih pripisali Jahveju in ga prikazali kot mogočnega in nasilnega vladarja. Takšna mogočna semantika je Izraelcem pomagala ohraniti vero in narodno istovetnost. Nasilje, kakor se tu kaže v revolucionarni retoriki spreobrnjenja – v »obratu stran od /... /« oziroma v zavračanju starega in tujega –, označuje ta skok iz stare-

<sup>6</sup> Človekov nov ponotranjen položaj je posebej izražen tudi v deseti Božji zapovedi. Ta kot »duhovni finale« dekaloga ne prepoveduje konkretnega (pravnega) prekrška, dejanja, temveč na semantični ravni z izbiro korenov hmd in 'wh zahteva od človeka ponotranjeno držo svobode – od tuje lastnine (Skrjalovnik 2016a, 13–25; 2016b, 89–99).

ga v novo. To retoriko označi Assmann (2016, 76) kot »semantični dinamit«, ki ga je monoteizem ob svojem nastanku potreboval kot obrambo in zaščito svoje istovetnosti. Toda potreba po tem je že zdavnaj minila; že dolgo se svetopisemskemu monoteizmu ni treba braniti v obliki fizičnega ali semantičnega nasilja. Po Assmannu je svetopisemski monoteizem v svojem razvoju zmozel sam v sebi preseči izključevalno, totalizirajočo držo in ustvariti prostor odprtosti in vključevanja. Za razliko od fundamentalistov, ki se zapirajo v svoj svet, svetopisemska vera dobro razume, da vera ne more biti niti izključevalna niti nasilna. Kljub temu je v zahodnem izročilu, ki ga je svetopisemska vera oblikovala, mogoče najti posameznike, ki te najbolj notranje vsebine vere niso doumeli in so svetopisemske pripovedi, nastale pod vplivom nasilnega orientalskega despotizma, izrabljali v svoje politične in druge interese z namenom ustvarjati strah in sovražnike.

### 3. Religio duplex

Po Girardu je zgodovina človeštva zgodovina nasilja. Mimetična teorija, ki jo je razvil Girard, izvor nasilja vidi v posnemovalni naravi človeka. Posnemanje ni le pogoj razvoja, ampak vodi tudi v primerjanje, v rivalstvo, v konflikte in ne nazadnje v nasilje, ki ogroža preživetje skupnosti. Vloga ustanov ali institucij – religijskih, kulturnih, državnih in drugih – pa je nasilje zaustavljati, zadrževati, usmerjati in oddvajati od skupnosti.

Tudi Assmann se sprašuje o motivih za nasilje in o tem, kako nasilje premagovati. Natančneje, zanimajo ga religiozno motivirane oblike nasilja, o katerem govorijo posamični svetopisemski odlomki. Kakor smo videli, Assmann pokaže, da predstavitev Jahveja kot absolutnega, krutega suverena ni religijskega, ampak zgodovinsko-političnega izvora: v času politične podjarmljenosti so Izraelci iz orientalskega despotizma na Boga prenesli lik despota, da bi s tem pokazali svojo enakovrednost. V moči te podobe so kljubovali svojim gospodarjem in ohranili narodno, kulturno in versko istovetnost. Jahve, prikazan kakor despot, v očeh Izraelcev ni bil slabši od tujih gospodarjev. Tako si je svetopisemsko misel podredilo totalizirajoče načelo, ki – kakor orientalski despot od svojih vazalov – od vernikov zahteva celostno, totalno pripadnost Jahveju (nem. *totale Mitgliedschaft*) (Assmann 2016, 158). Podoba Jahveja kot absolutnega suverena in načelo celostne, totalne pripadnosti in podrejenosti vernika Jahveju kot absolutnemu suverenu je torej odmev asirskega državnega totalitarizma v devteronomistični teologiji. Temelj tega odnosa je zaveza, ki jo je Jahve z izvoljenim ljudstvom sklenil na gori Sinaj. Odslej vera obvladuje življenje vernika v celoti.

#### 3.1 Dvoglasje svetopisemske misli

Jahve, prikazan kot absoluten suveren, in načelo, ki od vernika zahteva celostno podrejenost Jahveju, absolutnemu suverenu, sta torej odmev zunanjih političnih okoliščin v svetopisemski teologiji. Kljub temu da sta v okoliščinah absolutistične politike v devteronomistično teologijo vdrla absolutizem in despotizem, ki sta znanovala razumevanje Boga, je svetopisemska vera šla svojo pot in sama v sebi

razvila kritičnost do te absolutistične države. Jezusovo naročilo »dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mt 22,21) in Jezusovo pojasnilo, da njegovo »kraljestvo ni od tega sveta« (Jn 18,36), to jasno kažeta. Drugače od religioznega absolutizma, ki od vernika zahteva celostno podreditev Jahveju, Jezus uči, da nebeško kraljestvo ne more zamenjati zemeljskega in je torej treba dati Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega. V tem se kaže avtonomnost zemeljske stvarnosti. Poleg zemeljskega pa obstaja tudi božje kraljestvo, v katerega so povabljeni vsi. Assmann opozori, da najdemo podobno misel v Mišni, ki pravi: »Lep je študij Tore obenem s potjo sveta.« (Pirkei Avot, 2,2) Svetopisemska vera se je bila torej zmožna pogledati v ogledalu zunanosti, od zunaj, z vidika »poti sveta«, z vidika zemeljske stvarnosti. To je imelo epohalne posledice: depolitizacijo religije in desakralizacijo politike. To omogoči svetopisemskemu veri izhod iz absolutizma in fundamentalizma v pluralizem. Svetopisemska misel je torej v samem svojem bistvu polifonska, večglasna (nem. *Vielstimmigkeit*): eno ob drugo postavlja Toro (Peteroknjižje) in *hokmo* (hebr. modrost), Mojzesovo postavo ter Salomonovo posvetno modrost (nem. *Weltlichkeit*). (Assmann 2016, 159)

Po Assmannu imamo tu opraviti z *religio duplex*. Zanj je značilno, da tudi »pod pogoji strogega monoteizma blokira totalizirajočo ozkost« (2016, 159). Strogi in dosledni svetopisemski monoteizem v sebi že nosi dvoglasje vere in razuma, ki omogoči dialog, izmenjavo pogledov in kritičnost. To je omogočilo jasno razmejitve med tostranskim in onstranskim, med zemeljskim in nebeškim kraljestvom. Načelo »Tora obenem s potjo sveta« človeku omogoča dvojno članstvo, to je: da živi obenem kot Jud in kot državljani. V 19. stoletju je to načelo rabin Samson Raphael Hirsch (1808–1888) vključil v svojo koncepcijo sodobnega ortodoksnega judovstva: nekdo lahko živi kot pravoverni Jud in istočasno kot dober državljani sledi zahtevam sodobnega sveta. Takšno načelo komplementarnosti, ki ga je Hirsch v 19. stoletju eksplicitno uveljavil, je bilo implicitno navzoče že v samem jedru svetopisemskega monoteizma, ki na njem judovstvo temelji; skupnost je varovalo pred fanatizmom in puritanizmom ter ji omogočalo ohranjanje notranji mir.

### 3.2 Monoteizem v očeh razsvetljenstva

V zahodnem izročilu – temu je svetopisemska misel postavila temelje in okvir – se je izvorno svetopisemsko dvoglasje med vero in razumom v času razsvetljenstva prevesilo na stran avtonomije razuma. Assmann izpostavi dva razsvetljenska misleca, Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781) in Mosesa Mendelssohna (1729–1786), ki sta vsak na svoj način izpostavila vodilno vlogo razuma v razmerju do religije. Rekli smo, da se je svetopisemski monoteizem že v svojih začetkih odprl navzven, nečemu, kar svojega izvora nima v religiji, to je »drugi poti«, zemeljski stvarnosti, javnemu prostoru, univerzalnemu, razumu oziroma resnici in ne nazadnje znanosti, kakršno danes poznamo. Glede tega velja omeniti mnenje Alfreda Northa Whiteheada (1861–1974), filozofa znanosti, ki je v svojem delu *Znanost in moderni svet* zapisal: »Moja razlaga je, da vera v možnost znanosti izhaja iz srednjeveške teologije.« Te misli je Rodney Stark pojasnil takole: »Whitehead je domnel, da je bila krščanska teologija bistvena za razvoj znanosti na Zahodu, kakor

gotovo so nekrščanski teologi drugje dušili znanstveno spraševanje /... / podobe boga v drugih religijah so bile preveč neosebne in preveč iracionalne, da bi mogle podpreti znanost.« (Stark 2006, 14; Pohar 2016) Razum je bil torej navzoč v svetopisemski veri in iz nje izhajajoči teologiji; nanju je vplival in ju oblikoval. Prav tako pa sta tudi svetopisemska vera in teologija omogočala razvoj razuma. Vprašanje resnice je bilo torej nenehno v jedru svetopisemske kulture; po drugi strani pa je svetopisemska kultura razumu omogočala njegov razvoj vse do skrajnih meja kritičnosti. Krščanstvo, ki je sad svetopisemske kulture, je pokazalo skrajno stopnjo strpnosti do notranjih kritik krščanske kulture. Pesnik Eliot (1976, 200) je tako ocenil tolerančno stopnjo krščanstva: »Samo krščanska kultura je lahko proizvedla Voltaira ali Nietzscheja.« Z Voltairom in Nietzschejem je Eliot mislil na dve radikalni obliki kritike, usmerjene proti krščanstvu. Druge religije v svojem krogu niso dopustile, da bi se kritika na njihov račun razvila do takšnih skrajnosti. Sokrata so mestne oblasti obsodile na smrt, ker ni spoštoval državnih bogov. Podobna usoda je zaradi blage kritike islama doletela pisatelja Salmana Rushdieja, nad katerim so islamske oblasti leta 1989 izrekle fatvo, smrtno obsodbo, ki je še niso preklicale. In dodajmo mnenje Renéja Girarda: »Danes »modri in učenik« podvajajo svoj bes proti krščanstvu in si na novo čestitajo, da bo kmalu izginilo. Nesrečneži ne vidijo, da je njihov dvom proizvod krščanstva.«

Svetopisemski monoteizem je torej svojemu verniku omogočal »dvojno državljanstvo«: pripadnost božjemu kraljestvu in pripadnost zemeljskemu kraljestvu, zvestobo Bogu in zvestobo resnici, veri in razumu. Svetopisemska vera je v sebi ustvarila prostor razumu in mu omogočila, da se je razvil v vsej svoji kritičnosti; dopustila je, da jo razum v razkrivanju razumskih resnic opozarja in prečiščuje. Tu bi bilo vredno zastaviti vprašanje o odnosu svetopisemskega monoteizma do resnice? V svojem monoteizmu so Izraelci – kakor to pokaže Assmann v knjigi *Total Religion* – resnico vere najprej razumeli v negativnem, izključevalnem smislu: vera, da je Jahve edini resnični Bog, je zanje pomenila dolžnost preganjanja drugih religij in njihovih bogov. V dolgi zgodovini medsebojnega vplivanja med vero in razumom pa so resnico vere vedno bolj dojemali v vključevalnem smislu, kot ustvarjanje dobrega, ki je ljubo ljudem in Bogu. Jedro vprašanja je torej: kaj pomenijo izrazi »resnična vera«, »resnica vere«, »resnična religija«, »resnični Bog«? Religija, ki se zapre vase, postane fundamentalistična, absolutistična, izključevalna in resnici onemogoči, da bi jo prečiščevala. Videli pa bomo, da se razvija in spreminja tudi razum, ki mu svetopisemska vera omogoči kritičnost. Zanima nas torej medsebojni vpliv med resnicami vere in resnicami razuma.

Razsvetljenska misleca, na katera se Assmann sklicuje, vsak na svoj način prikažeta vpliv razuma na religijo. Po Lessingu vera v ogledalu razuma spozna, da je njena resnica v delanju dobrega, po Mendelssohnu pa, da ne sme delovati totalizirajoče. Lessing in Mendelssohn razodetja ne razumeta kot dokončnega apokaliptičnega razodetja resnice, ampak kot voljo Boga, kakor se je ta v Svetem pismu izrazila na zgodovinski način in za določeno ljudstvo. Vera neke zgodovinske religije, da je njeno razodetje univerzalno, veljavno za vse človeštvo, je po njunem prepričanju protislovno.

### 3.2.1 Gotthold Ephraim Lessing: od orto-doksije k orto-praksiji

Lessing je zavračal luteransko načelo *sola scriptura*, ki ga je tedaj v Hamburgu vztrajno branil glavni pastor Johann Melchior Goeze (1717–1786). V skladu s tem načelom je Sveto pismo edino nezmotljivo pravilo vere in življenja. To prepričanje je Lessing problematiziral v dramski pesnitvi z naslovom *Modri Natan*. S parabolo o prstanu, ki je imel »skrivno moč, da se ljudem in Bogu je prikupil, kdor ga nosil je s to vero« (nem. *bei Gott und Menschen angenehm zu machen*), je Lessing dokazoval, da se resnična vera ne izraža v védenju ali v teoriji, ampak v ravnanju. Lessing uporabi zgodbo o očetu, enem prstanu in treh sinovih. Ker se oče ne more odločiti, komu od treh sinov ob svoji smrti zapustiti prstan in mu s tem dati prednost pred drugima dvema, dá izdelati še dva enaka prstana. Tako naj ne bi nihče od sinov vedel, kdo od njih je prejel prstan z močjo, ki dela njegovega lastnika ljubega ljudem in Bogu. Vsak mora priznati drugima dvema, da je lahko pravi lastnik tudi eden od njiju. Ker ni nihče zase prepričan, da je lastnik resničnega prstana, mora vsak ravnati in živeti, kakor da je lastnik resničnega prstana. Gotovo je, da je eden od prstanov resničen, a nihče ne ve, kdo ga ima. Resnica je, a je skrita. Ker je skrita, ne more nihče zase trditi, da jo ima v posesti. Bistvo pa je, da resnica – resnični prstan – lastnika z njegovim načinom življenja dela ljubega ljudem in Bogu. Resnični prstan zanesljivo nekoga dela ljubega ljudem in Bogu. A končno ni važno, kje se resnica skriva – važno je, da živimo ljubo ljudem in Bogu. V tem se kaže resnica, ki je sama skrita. Resnice torej ne bomo iskali v teorijah, ampak v načinu življenja in ravnanja. To je pomen evangeljskih besed: »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7, 16) Resnice o tem, kaj je ljudem in Bogu ljubo, ne moremo zadostno zajeti v teorije, v sodbe ali v stavke, ki bi to resnico ujeli in jo ohranili. Resnica vere je lahko le vedno znova živeta; kaže se v življenju; o njej lahko le »ugibamo iz njenih kazanj« (Goethe 1981, 460). Zato jezik nasilja in izključevanja ne more biti pravi izraz resnice; ta se kaže v obliki »dejavne, nenasilne ljubezni do človeka« (Assmann 2016, 162). Proizvod resnične vere zato ni »najboljša teologija«, ampak najboljši način delovanja, ravnanja oziroma življenja. To človeka približuje ljudem in Bogu.

Ta ublažitev ali umik (nem. *Zurücknahme*) zahtevka po resnici, ki je značilen za krščanstvo, »ni otrok razsvetljenstva, ampak gre daleč nazaj v srednji vek« (162). Priliko, ki jo je sam našel drugje, je uporabil Boccaccio v *Dekameronu* (1348). V tem času je v srednjem veku krožilo okoli trideset različic te prilike. Priliko pa je mogoče slediti še dlje nazaj vse do nestorijanskega patriarha Timoteja (780–832). Patriarh je v dialogu s kalifom Al Mahdijem pojasnjeval, da v tem svetu živimo kakor v temni hiši sredi noči. Če bi vanjo slučajno padel dragocen dragulj in bi se ljudje tega zavedeli, bi ga želel vsak najti. Ko pa bi prišla svetloba in dan, bi se imetniki dragulja veselili, imetniki navadnih kamnov pa bi jokali. Na kalifovo vprašanje: »Ali so torej lastniki dragulja na tem svetu nepoznani?« mu patriarh odgovarja: »Delno so poznani /... /: po dobrih delih in pobožnih dejanjih.« (162–163).

Po Assmannu je torej nastanek islama kot tretjega monoteizma imel za posledico ublažitev absolutnega zahtevka po resnici, ki ga monoteizem kot takšen v začetku nosi v sebi. Srečevanje treh monoteizmov in treh svetih knjig je omogo-



čilo nastanek in razvoj ideje strpnosti. Samo na takšnem ozadju je po Assmannu lahko nastala parabola o treh prstanih, ki govori o medsebojnem spoštovanju med tremi monoteizmi. Vprašanje o resnici se tu prenese z orto-*doksije* na orto-*praksijo*, z dogmatičnega nauka na življenjsko držo.

### 3.2.2 Moses Mendelssohn: univerzalna človekova religija

Kot drugega razsvetljskega avtorja Assmann (2016, 164–166) omenja Mosesa Mendelssohna, Lessingovega prijatelja, in njegovo delo *Jeruzalem: ali o religijski moči in judovstvu* [*Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum*]. Mendelssohn kritizira medsebojno izključevanje med religijami; te druga drugi odrekajo resničnost, medtem ko vsaka sebe vidi kot edino pravo nosilko univerzalnega nauka o odrešenju. Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, je treba po Mendelssohnu razlikovati med razodetjem in postavo: *razodetje* so univerzalne odrešenijske resnice, ki se razkrivajo v naravi; *postava* pa so zapovedi, prepovedi – in pravila življenja sodijo na področje postave. Univerzalne odrešenijske resnice se razodevajo po naravi, in ne v zgodovinskih dogodkih, o katerih govorijo sveti spisi. Razodetje je univerzalno, postava pa je nekaj partikularnega, zgodovinskega. Razlikovati je torej treba med dogmami in življenjskimi pravili, med univerzalnim naravnim razodetjem in partikularno zgodovinsko postavo, zapisano v svetih spisih. Dogme razglašajo večne resnice, ki so razumu dostopne v naravi; te se ne spreminjajo v času in jih po judovskem izročilu ni mogoče pisno kodificirati, saj je zapisana beseda zgodovinska in se spreminja skozi čas. Nasprotno pa so zgodovinske resnice, zapisane v svetih spisih, veljavne le v določenem prostoru in času. Takšno razodetje, dano Mojzesu, imenujemo postava. Mojzesova postava velja le za Jude, medtem ko večne resnice veljajo za vse človeštvo. Mendelssohn torej razlikuje med zapisanimi zgodovinskimi resnicami s partikularno veljavo in naravnimi, univerzalnimi resnicami, ki veljajo za sleherno razumsko bitje.

Partikularne zgodovinske resnice se torej razlikujejo od univerzalnih naravnih resnic po njihovi veljavnosti: univerzalne veljajo za vse ljudi, partikularne pa za omejen krog ljudi. Mendelssohn poudarja nujnost razlikovanja med sodbami, ki so zgodovinsko pogojene, in sodbami, ki se nanašajo na naravo in jim čas veljavnosti ne more odvzeti. Verovati, da je zgodovinsko ljudstvo nosilec univerzalnega razodetja, veljavnega za vse človeštvo, je zato nekaj protislovnega in nesprejemljivega. Razodetje, ki si ga pripiše judovstvo, je omejeno in velja le za Jude v njihovih zgodovinskih okoliščinah.<sup>7</sup> Ker se v njem ne kažejo večne resnice, judovstvo zato ni religija razodetja v strogem pomenu besede. Judje imajo postavo, nimajo pa naukov, odrešenijskih resnic in univerzalno veljavnih odrešenijskih dogem.

Mendelssohnovo razlikovanje med večnimi in zgodovinskimi resnicami po Assmannu odraža idejo dvojnega članstva, to je *religio duplex*. Po Mendelssohnu resnice uma razodeva »univerzalna človekova religija [nem. *Menschenreligion*] in ne judovstvo; univerzalna človekova religija, brez katere ljudje ne bi mogli postati niti krepostni niti srečni, naj se ne bi razodevala tu [v judovstvu, op. av.]«. »Ju-

<sup>7</sup> O odvisnosti zgodovinskih resnic glej Strahovnik 2015, 255–259.

dovstvo se ne ponaša s kakšnim posebnim razodetjem večnih resnic, ki bi bile nujne za blaženo srečo, z nobeno razodeto religijo v smislu, v katerem smo navedeni to besedo razumeti. Eno je razodeta religija, drugo pa je razodeta postava.« (Mendelssohn 1989, 415, v: Assmann 2016, 165–166) Srečo najde človek v univerzalni človekovi religiji, ki temelji na večnih resnicah, razodetih v Božjem stvarstvu. Drugače od zgodovinskih religij, kakor so to judovstvo, krščanstvo ali islam, se v univerzalni človekovi religiji razodevajo večne resnice, navzoče v božjem stvarstvu in dostopne vsem ljudem. V tem Assmann vidi, da tudi Mendelssohn človeka razume kot člana dveh religij, univerzalne in zgodovinske. »Vsak človek pripada dvema religijama: določeni religiji prednikov, v katero je rojen ali v katero se spreobrne, in skupni človekovi religiji. To dvojno članstvo podpira – če se ga človek zave – priznavanje in mir med religijami.« (Assmann 2016, 166)

Vir razodetja torej niso partikularne zgodovinske resnice, ampak univerzalne resnice, ki se razumu razodevajo v naravi. Svojo najpopolnejšo obliko pa narava dosega v naravi človeka. Razsvetljenstvo je zato poudarjalo naravo človeka, kakor se ta izraža v ideji človeškosti (nem. *Menschheit*). Razsvetljenci človeka ne razumejo več v okviru religijskih razlag kot bitje, ustvarjeno po božji podobi, ampak z vidika skupne razumske narave. Človeka dela človeškega razum; ta je tudi zagotovilo univerzalnosti. Ideja človeškosti temelji na skupni razumski naravi vseh ljudi.

### 3.3 Schmittova in Assmannova kritika razsvetljenske ideje človeškosti

Prav to so drugi problematizirali, med njimi Assmann, ki se sklicuje na Carla Schmitta (1888–1985). Po Schmittu je razsvetljenska ideja človeškosti nesprejemljiva. »Kdor pravi »človeškost«, hoče varati.« (Schmitt 1979, 55, v: Assmann 2016, 166) Človeškosti, kakor so si jo zamislili razsvetljenci, ni, saj ta ni zmožna razložiti pojma »sovražnik«. Vsa človekova kultura in ustanove – religija, država, pravo, morala in druge – pa obstajajo prav zato, da posredujejo med ljudmi in zavirajo sovražnost. Človeštvo je samo v sebi razcepljeno in raztrgano. Te ustanove pričajo o tem, da ni skupne človeške narave in zato tudi ni človeškosti kot enotnega, homogenega temelja človeške skupnosti. Nasprotno, v svojem temelju človeška skupnost sestoji iz nasprotij, kakor se to kaže v paru nasprotnih pojmov »prijatelj – sovražnik«. Samo v tej luči je mogoče razložiti vojno kot eno temeljnih resnic človeške zgodovine. Iz teh temeljnih nasprotij, ki definirajo človeštvo, pa ni mogoče izpeljati ideje strpnosti, kakor so to želeli razsvetljenski misleci Lessing, Mendelssohn ali Herder. Na to opozarjata Schmitt in Assmann: človeškost je rezultat rušilnih nasprotij in sovražnosti. Razsvetljenska ideja človeškosti, utemeljena na pojmu skupne razumske narave človeka, ni zmožna razložiti strpnosti in utemeljiti univerzalne človekove religije. (Assmann 2016, 167) Končno se neenotnost razumevanja človekove narave kaže v pokolonialni kritiki zahodnega pojmovanja človekovih pravic. Ta pokaže, da nezahodne kulture človekovih pravic ne razumejo v istem smislu kakor Zahod. Človekova narava ni temelj sprave in miru, ampak drugačnosti, napetosti, nasprotij in sovražnosti.

Kakšna je torej vloga religije oziroma svetopisemskega monoteizma v sodobni družbi? Svetopisemski monoteizem – ta ima svoje korenine v Peteroknjižju, sado-

ve pa obrodi v evangeliju – sebe opazuje v zrcalu sveta in razuma. Tako je omogočil interakcijo med vero in razumom. Razsvetljenstvo je šlo še dlje: to je problematiziralo vero zgodovinskih religij, da je ena posamična zgodovinska religija nosilka univerzalnega božjega razodetja. To prepričanje je nadomestilo s prepričanjem, da se univerzalne odrešenjske resnice razodevajo v univerzalni človeški naravi, v človeškosti.

A kakor so razsvetljenci izrazili dvom o univerzalnosti posamične zgodovinske religije, tako so kritiki razsvetljenstva izrazili dvom, da obstaja univerzalna človekova narava, ki bi se v njej razodevala univerzalne odrešenjske resnice. Te univerzalne narave ni, pravijo kritiki, kakor ni enotnega univerzalnega razumevanja človekovih pravic. »Človeškost« je po Schmittu protisloven pojem; prepričanje o univerzalni človekovi naravi ni v skladu z resnico o konfliktni človekovi naravi, polni nasprotij in sovražnosti. Protisloven je tudi razsvetljenski pojem univerzalnega razuma. Razum svoja univerzalna sporočila utemeljuje na partikularnem. Človekova narava, na kateri samega sebe utemeljuje, namreč ni univerzalna, ampak je partikularna. Ostaja torej vprašanje: kaj smemo imeti za univerzalno, ki bi bilo temelj univerzalne racionalnosti? Kaj lahko v sodobni družbi velja za univerzalno izhodišče?

#### 4. Racionalnost svetopisemskega monoteizma

Odrprtost svetopisemskega monoteizma do sveta in do razuma obrodi svoj sad v sodobnem pluralističnem in globaliziranem svetu. Drugače od drugih religij se svetopisemski monoteizem odpre razumu, s tem pa odpre tudi vrata svobodi. Po Heglu (1961, 45) je krščanstvo odkrilo svobodo v vsej čistosti. Svoboda je temelj novoveškega duha<sup>8</sup> in drugačnosti omogoča, da se izrazi v svoji različnosti. To je temelj sodobne dialoške racionalnosti.

Assmann navaja papeža Benedikta XVI., ki je 22. septembra 2012 v svojem govoru v nemškem zveznem parlamentu (nem. *Bundestag*) poudaril, da drugače od drugih religij krščanstvo »državi in družbi nikoli ni narekovalo razodetega prava, pravnega reda, izhajajočega iz razodetja. Namesto tega je kot prave izvore prava pokazalo naravo in um«. V istem govoru papež Benedikt zagovarja misel, da Zahod svojo pravno kulturo, ki je odločilno vplivala na sodobno pravno kulturo, dolguje srečanju med družbenim naravnim pravom, ki so ga razvili stoiški filozofi, in rimskim državnim pravom v prvi polovici 2. stoletja pr. Kr. Ta pravna kultura, ki je nastala iz povezave med pravom in filozofijo, je nato prek krščanskega srednjega veka prešla v novi vek in v razsvetljenstvo. Assmann meni, da je razsvetljenstvo odločilno vplivalo na razvoj človekovih pravic. Tako zaključuje: »Človekove pravice niso otrok Svetega pisma, ampak evropskega razsvetljenstva, ki se je začelo v antiki. V očeh takratnega papeža tu ni nobenega protislovja. ›Tako – in tudi tako‹ – načelo religio duplex – je v Katoliški cerkvi živo prej in potem. Z vidika cilja sta si religija

<sup>8</sup> »Ko iščemo pojem, s katerim bi označili moderni svet, nenehno slišimo ključni pojem ›svoboda«.« (Kasper 1988, 1)

in razsvetljenstvo enotna: mir in pravičnost na našem ogroženem planetu.« (2016, 169) V tem se kažejo univerzalna izhodišča sodobne misli.

V razsvetljenstvu se je razum osamosvojil. Izstopil je iz religijskih okvirov, se sekulariziral in postal kritičen. To mu je omogočilo iti tudi v drugo skrajnost, v radikalno zavračanje religije, a to skrajnost je Jürgen Habermas – sam dedič razsvetljenstva – zavrnil z izrazoma »iztirjena sekularizacija« in »iztirjena modernizacija« (2006, 7; 11). Sodobna misel o človekovih pravicah ima vsekakor svoje korenine v samostojnosti in kritičnosti, ki ju je razum dosegel v razsvetljenstvu. Dopuščamo tudi tezo papeža Benedikta XVI., da ima sodobna pravna kultura svoje korenine v predkrščanskem srečanju stoiške filozofije in rimskega prava. Enako gotova pa je predpostavka, da razum svoje samostojnosti ne bi dosegel zunaj okvirov, ki so mu to dopustili in omogočili. Razsvetljenski razum se ni razvil v okvirih antične mitologije ali kakšne druge arhaične religije, ampak znotraj svetopisemskega monoteizma, ki je zahodni civilizaciji postavil okvire in je razumu in svetu omogočil osamosvojitve, to je njun razvoj k razsvetljenstvu in k sekularnosti. Samostojni, kritični, sekularni razum je pospešil razvoj ideje o človekovih pravicah, saj brez človekovih pravic tudi kritičnost in sekularnost nista mogoči. Ob tem pa Assmann poudarja, da človekovih pravic, kakor so svoboda, demokracija, delitev moči, dostojanstvo, medsebojno priznavanje, zaščita manjšin in mnoge druge, ni mogoče izpeljati iz narave človeka, ampak jih je mogoče misliti le kot cilj, ki ga mora razum doseči kot temelj za svojo kritičnost in samostojnost (2016, 167). Tu razum ne deluje več kot dialektični razum, ki razlike ukinja, ampak kot dialoški razum, ki razlikam omogoča, da se izrazijo v svoji različnosti in stopijo v dialog. Kritični razum je torej po svojem bistvu dialoški in diskurziven. Assmann povzame: »Tu ne bi več govorili o ›religiji‹ človeka; princip, ki se tu kaže kot tisti, ki religijske in kulturne razlike relativizira – čeprav spoštljivo –, po svoje ni religijski, ampak sekularen in civilnodružben; ne sklicuje se na Boga in na razodetje, ampak na um in uvid. To niso nikakršna protislovja. Do mere, do katere si te cilje prisvojijo tudi religije, te ne bodo delovale polarizirajoče, ampak humanizirajoče.« (Assmann 2016, 167–168) Religija, ki ima po Assmannu za cilj »biti ljub ljudem in Bogu«, dobi v razsvetlenskem razumu zaveznika in, še več, svoj pravi izraz. Razsvetljenski razum religijo osvobaja njenih polarizirajočih učinkov in v njej prebuja humanizirajočo vlogo. Religija in razsvetljenski razum se preusmerita k ciljem, ki so univerzalni, to je skupni vsem ljudem.

Sledili smo Assmannovi analizi interakcije med vero in razumom, kakor se je ta razvijala v okviru svetopisemskega monoteizma od njenih začetkov v Peteroknjižju do razmerja med vero in razumom v sodobni pluralistični družbi. Svetopisemski monoteizem je v religijo vključil vprašanje resnice. Izhajal je iz prepričanja, da lahko človek živi tudi v neresničnem, lažnem svetu, to je v svetu slepila, in da lahko tudi religije častijo neresnične, lažne bogove (Klun 2016). Odločitev za resnico, ki jo je svetopisemski monoteizem naredil, je temelj zahodnega izročila in sodobne kulture. Takšna odločitev je narekovala izključevalen odnos do kulturnih oblik, ki so ustvarjale in ohranjale navidezen, neresničen svet. Odločitev za resnico pomeni zavrnitev lažnega videza, iluzije, neresnice, laži in lažnih oblik življenja. Izključevalnost, ki jo resnica predpostavlja, pa ni cilj resnice. Zgodovina interakcije

med vero in razumom, ki ima svoje korenine v monoteizmu resnice, je vodila k medsebojnemu prečiščevanju vere in razuma.

Svetopisemski monoteizem, ki se je prečiščeval v ogledalu sveta in razuma, je našel svoje mesto tudi v sodobni pluralistični družbi (Pevce Rozman 2017). Že evangelij jasno izrazi spoznanje, da je njegov namen služiti človeku, in ne obratno – v tem sovпада s sodobnim dialoškim, diskurzivnim pojmovanjem razuma. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Cilj evangelija je omogočiti človeku, da bi živel vedno bolj kakor človek. »Biti ljub ljudem in Bogu« je skrito bistvo vsake religije. Religija, ki ne sledi svojemu notranjemu bistvu, ni religija. Odločitev za resnico, ki jo je svetopisemski monoteizem naredil, je torej odločitev za to, da se svetopisemska vera prečisti in uskladi s svojim pravim namenom in ciljem. Ta namen in ti cilji se kažejo že v zlatem pravilu, ki mu sledijo svetovne kulture in religije. »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim! To je namreč postava in preroki.« (Mt 7,12) Assmann pa izpostavi temeljne mejnike na poti nadaljnega prečiščevanja, po kateri je šel svetopisemski oziroma evangelijski monoteizem: svetopisemsko spreobrnjenje; spoznanje, da se vera izraža v delih, in ne v besedah; vključevanje v pluralen sekularen svet; sprejemanje dialoškega mišljenja. Assmann zapiše: »»Delati vsečno pred Bogom in ljudmi« ni v moči enega samega prstana, enega, edinega bisera, ampak je to cilj, h kateremu naj bi vsi stremeli. »Prave« ali »resnične« religije ni – obstajajo le oblike religij (v okviru katere koli religije že), ki v tem oziru najbolj uspejo. V tem smislu so boljše in manj dobre oblike religijske prakse, ni pa resničnih in lažnih religij. Vsaka religija ... ima moč, »delati vsečno pred Bogom in ljudmi«. V tem ni samo njena moč, ampak tudi njen najbolj splošen in temeljni smisel.« (Assmann 2016, 172)

To ne pomeni, da se religija s tem odpoveduje odločitvi za resnico. Brez te opcije niti ne more delovati kot religija. Izbira je nujna. »Kristjani nastanejo – se ne rodijo [*Fiunt, non nascuntur Christiani*],« je zapisal Tertulijan (Apol. 18, 4). Pomemben pa je drugi korak. Bistveno je, da religija dela vsečno ljudem in Bogu. Bistvo religije je torej v izvrševanju tega, kar je vsečno ljudem in Bogu, in ne v izjavljanju o svoji resničnosti. Pravi argumenti, ki jih religija daje v prid svoji resničnosti, niso nauki, ampak dejanja. Resnica je zgolj sredstvo, ki religiji omogoča dosegati in izvrševati njen pravi cilj. Izvrševanje cilja pa se ne izraža v besedah, ampak v dejanjih, v pričevanju. O svoji resničnosti, ki je pregloboka in skrita, religija govori tako, da o njej ne govori in se o njej niti ne sprašuje. O njej priča; svojo resničnost živi. Na tej ravni resnica ne deli in ne izključuje, ampak povezuje in vključuje. Resnico, ki izključuje, je svetopisemski monoteizem uporabil, ko se je ločeval od politeistične okolice. Na prvi stopnji si monoteizem mora zastaviti vprašanje, kaj je resnično in kaj ni – to ima za posledico izključevanje. Na drugi, bolj razviti stopnji pa to vprašanje preraste in se – če je vera resnična – prepusti brezpogojnemu delanju dobrega. Tu gre za prevod resnice iz besed v dejanja. Ta razvitost vere se najbolje izrazi v pojavu odpuščanja: odpuščanje predpostavlja resnico, nato pa gre – kakor da bi bilo za resnico slepo – nepreračunljivo onstran, kakor da se nekaj ni zgodilo. V tem vera prepozna svoje poslanstvo: »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poga-

nom norost.« (1 Kor 1,22–23) Po Assmannu se torej religija izvršuje v delih in dejanjih, ki so ljudem in Bogu všečna; ta dela in dejanja so lahko etična, karitativna ali tudi estetsko-umetniška. V teh delih je Bog navzoč. »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Forma, ki vanjo Bog vstopa, ni beseda, ampak je dejanje (Petkovšek 2016). To je po Dietrichu Bonhoefferju tudi pomen besed, ki se je z njimi Bog predstavil Mojzesu iz gorečega grma: »'ehyeh 'āšer 'ehyeh.« Bog se Mojzesu ni predstavil kot nekdo, ki zgolj je, ampak kot nekdo, ki je v dejanju in se izvršuje. »Boga, ki »je«, ni. [Den Gott, den »es gibt«, gibt es nicht].« (Bonhoeffer, v: Assmann 2016, 174) Izposodimo si še besede Johna Caputa (2001, 130), ki povedo isto: »Božje ime je nekaj, kar je treba narediti.« Kakor ni dovolj, da zgolj vem: »Laž je nedopustna,« ampak moram to resnico tudi živeti, tako ni dovolj, da rečem besedo »Bog«, ne da bi Boga živel in ga »delal«.

Najboljši prevod resnice Boga niso besede, ampak dejanja in življenje – to je misel Dietricha Bonhoefferja, s katero Assmann odgovori na vprašanje o resnični religiji. Resničnost religije se kaže v tem, da nosi v sebi moč, ki zdravi in prinaša pravičnost in lepoto ter tako ustvarja nov, boljši, lepši svet. Za Boga je premalo reči, da je. Takšnega Boga, za katerega bi lahko le rekli, da je, ni. Bog je več – Bog se *godi* – Bog se *zgodi*, kjer mu človek s svojimi dejanji odpira vrata v svoj svet. Bog je, kolikor ga živimo. Bog, ki je zgolj v besedi »je«, ne da bi ga živeli, ni resnični Bog. Zgolj beseda »je« je premajhna, da bi vanjo zajeli veličino in globino resnice Boga. O tem govori pismo Hebrejcem (1,1–2): »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu.« Bog je spregovoril po učlovečenju svojega sina, ker ga besede prerokov niso mogle dovolj ubesediti. V evangeliju »zgolj« preroške besede o Bogu postajajo življenje; evangelij je življenje. Sprejemati evangelij pa pomeni živeti Boga. V evangeliju se Bog naseli, živi in godi med nami.

## Reference

- Aikman, David.** 2003. *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power.* Washington: Regnery.
- Assmann, Aleida.** 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.
- Assmann, Jan.** 2010. *Religio duplex: ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- . 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt.* München: C.H. Beck.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung.* Dunaj: Picus Verlag.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Brague, Rémi.** 1998. Evropa po Rimu. *Tretji dan*, št. 5/6:26–28.
- . 2003. *Evropa, rimska pot.* Celje: Mohorjeva družba.
- . 2006a. »Prestara za svoje lastne resnice in zmage«. *Tretji dan*, št. 7/8: 2–8.
- . 2006b. *Evropska kulturna zgodovina. Phainomena*, št. 55/56:71–78.
- Caputo, John D.** 2001. *On religion.* London: Routledge. Slov. prev. *O religiji.* Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba, 2013.
- Crüsemann, Frank.** 1992. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes.* München: Chr. Kaiser.
- Eliot, Thomas Stearns.** 1960. *Christianity and culture: The idea of a Christian society and Notes towards the definition of culture.* New York: Harcourt. Slov. prev., *Kršćanstvo in kultura.* Ljubljana: Družina, 1999.

- Girard, René.** 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: B. Grasset. Slov. prev., *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- . 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec P. Antonello and J. C. de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Gledališki terminološki slovar.** 2011. Ur. Marjeta Humar, Barbara Sušec Michieli, Katarina Podbevšek in Slavka Lokar. Ljubljana: Založba ZRC. [Http://bos.zrc-sazu.si/c/term/gledaliski/index.html](http://bos.zrc-sazu.si/c/term/gledaliski/index.html) (pridobljeno 9. 9. 2017).
- Goethe, Johann Wolfgang von.** 1981. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Zv. 8. München: Beck.
- Habermas, Jürgen.** 2006. Predpolitične podlage demokratične pravne države? *Tretji dan* 35, št. 3/4:7–14. Izvirnik, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsbänd in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. 1. 2004]. *Zur Debatte* 34, št. 1 (2004): 2–4.
- Harris, Sam.** 2005. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1961. *Sämtliche Werke*. Zv. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Jubiläumsausgabe. Hermann Glockner, ur. Stuttgart: F. Frommann.
- Hribar, Tine.** 2016. Mojzesov pokol in islamski terorizem. *Delo: Sobotna priloga*, 9. 1., 12–13.
- Krašovec, Jože.** 2014. Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki. *Edinost in dialog* 69:17–31.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:25–35.
- Lessing, Gotthold Ephraim.** 1981. *Modri Natan*. Dramska pesnitev v petih dejanjih. Ljubljana: Državna založba.
- Mendelssohn, Moses.** 1989. *Schriften über Religion und Aufklärung*. Ur. Martina Thom. Berlin: Union-Verlag.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2009. Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism: Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence. *Bogoslovni vestnik* 69, št. 4:423–433.
- . 2016. Razpetost religij med možnostma mirotvornega in nasilnega delovanja. *Edinost in dialog* 71:27–47.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–252.
- . 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Pohar, Borut.** 2016. Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:509–522.
- Schmitt, Carl.** 1979. *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und 3 Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:59–76.
- . 2016a. The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17): the semantic study of the hmd word field. *Biblishe Notizen*, št. 171:13–25.
- . 2016b. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. [Http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html](http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html) (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Stark, Rodney.** 2006. *The victory of reason: how Christianity led to freedom, capitalism, and Western success*. New York: Random House Trade Paperbacks. Slov. prev., *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*. Ljubljana: Družina, 2012.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,637—653  
 UDK: 177.3:27-42  
 Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 11/2017

*Alan Vincelette*

## On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko

*Abstract:* Of late defenses of an absolute prohibition of knowingly telling a falsehood have become quite abundant. Tollefsen, in his book *Lying and Christian Ethics* (2014) argues that intentionally saying something that one does not believe to be true is always wrong as it violates the basic goods of integrity, sociality, truth, and religion. Tollefsen, as well as Skalko (2015), accordingly, attack the view of Grotius, and his Catholic followers, that it is sometimes licit to tell a falsehood to someone who does not have a right to the truth. They argue that the view of Grotius is too narrow, unnuanced, and vague. In this essay, we defend the appropriateness of adding the so-called Grotian qualifier – »to someone who has a right to the truth« – to the definition of a lie. That is to say, we argue that telling a falsehood in certain contexts is warranted, and in fact does not constitute lying, just because in said contexts various individuals do not have a right to the truth. We attempt to develop conditions, however, that limit when one can engage in the telling of such a falsehood in order to reply to the criticisms of the position of Grotius by Tollefsen and Skalko.

*Key words:* lying, falsehood, right to the truth, Grotius, Tollefsen, Skalko

*Povzetek:* **O upravičenosti neresnice ali v obrambo Grotiusovega označevalca: odgovor Tollefsenu in Skalku**

Zagovarjanje absolutne prepovedi zavestnega izrekanja neresnice je v zadnjem času precej pogosto. Tollefsen v svoji knjigi *Lying and Christian Ethics (Laganje in krščanska etika)* (2014) zagovarja stališče, da je hoteno izrekanje nečesa, za kar kdo verjame, da ni resnično, vedno napačno, saj krši temeljne dobrine poštenosti, skupnega življenja, resnice in religije. V skladu s tem Tollefsen in tudi Skalko (2015) napadata pogled Grotiusa in njegovih katoliških somišljenikov, da je govorjenje neresnice včasih dopustno v odnosu do tistih, ki do resnice nimajo pravice. Omenjena avtorja pojasnjujeta, da je Grotiusev pogled preozek, nediferenciran in nejasen. V tem članku zagovarjamo, da je t. i. Grotiusev označevalec – »glede tistega, ki ima pravico do resnice« – primerno dodati k definiciji laži. To pomeni, da zagovarjamo stališče, da je v določenem kontekstu izrekanje neresnice upravičeno in dejansko ne tvori laži, saj v takšnih kontekstih različni posamezniki do resnice nimajo pravice. Po drugi strani pa, da bi odgovorili na Tollefse-



novo in Skalkovo kritiko Grotiusa, poskušamo razviti pogoje, ki tovrstno izrekanje neresnice omejujejo.

*Ključne besede:* laganje, neresnica, pravica do resnice, Grotius, Tollefsen, Skalko

## 1. Introduction

As is well-known, the Bible is a bit ambiguous as to whether or not telling a falsehood is always wrong. There are clear admonitions against doing so, as with Leviticus 19,11 »You shall not deceive (ψεύσασθε) or speak falsely (συκοφαντήσει) to one another«; Proverbs 12,22 »Lying lips (χείλη ψευδῆ) are an abomination to the Lord«; and Ephesians 4,25 »Therefore, putting away falsehood (ψεῦδος), speak the truth (ἀλήθειαν), each one to his neighbor, for we are members one of another«.<sup>1</sup> At the same time, various passages seem to praise the use of occasional verbal deceit in dealing with challenging situations.

For instance, Scripture seems laudatory when it describes how Abraham tells the Pharaoh that Sarai is his sister instead of his wife (Gen 12,10-19), Jacob tells his blind father Isaac that he is his other son Esau (Gen 27,1-45), and Rahab tells the king of Jericho that the spies she has hidden on her roof have already departed and will have to be pursued at once to be overtaken (Josh 2,1-24).<sup>2</sup>

Nor will an appeal to the testimony of the Church Fathers or Scholastics resolve this issue as there was a diversity of opinion on the propriety of telling falsehoods. True, Augustine wrote two treatises on the wrongness of lying, *De mendacio* (c. 395) and *Contra mendacium* (c. 420). In these works, he makes such claims as »We must hate all kinds of lies (*mendaciorum genera omnia*)« (Contra mend., 3.4). In this Augustine was following the sentiment of Lactantius who claims in his *Institutiones divinae* (c. 305) that »no one should ever speak falsely (*mentiatur*) for the sake of deceiving or injuring. For it is unlawful for him who cultivates truth to be deceitful (*fallacem*) in anything.« (VI.18).<sup>3</sup> Yet several Church Fathers argued that one can tell a falsehood at times for a greater good. For example, John Chrysostom, in his treatise *De sacerdotio* (c. 390), exhorts that

»For great is the value of deceit, provided it be not introduced with a mischievous intention. In fact action of this kind ought not to be called deceit (ἀπάτην), but rather a kind of good management, cleverness, and skill (οἰκονομίαν τινὰ καὶ σοφίαν καὶ τέχνην), capable of finding out ways where resources fail, and making up for the defects of the mind.« (I.8)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Translations from the New American Bible (2011). See also Job 27,4; Ps 12,2-5; Wis 1,11; Zech 8,16; Col 3,9; Rev 14,5; 21,8; 22,15.

<sup>2</sup> See also Gen 26,6-11; Ex 1,15-22; 1 Sam 19,8-17; 20,1-42; Jn 7,8-10. For more on the Scriptural views of lying see Klopfenstein 1964, and Freund 1991.

<sup>3</sup> Translation from Cleveland Coxe et al. 1886, 183. See also Basil, *Regulae brevius tractatae*, no. 76; Gregory the Great, *Magna Moralia*, book 18, chapter 5-7; John Climachus, *Scala paradise*, book XII; Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 110, a. 3, for other clear admonitions against lying.

<sup>4</sup> Translation from Schaff 1908, 38. See also Hilary of Poitiers, *Tractatus super psalmos*, book XIV, chapter

And another John, John Cassian, writes in his *Collationes* (c. 420) that »we ought to regard a lie and to employ it as if its nature were that of hellebore; which is useful if taken when some deadly disease is threatening, but if taken without being required by some great danger is the cause of immediate death« (XVII.17).<sup>5</sup>

Even magisterial authority is vague here. *The Catechism of the Council of Trent* (1566) encourages the faithful to lay aside all dissimulation (*simulatio*), deceit (*fal-laciis*), false testimony (*falso testimonio*), and lies (*mendacio*), and instead measure words by the simple standard of truth (p. III, c. 9, q. 2 and 5). And the *Revised Baltimore Catechism* (1941) clearly states »No reason, however good, will excuse the telling of a lie, because a lie is always bad in itself« (I. 30, q. 1309).<sup>6</sup> However, the provisional first edition of the *Catechism of the Catholic Church* (1994) seems to leave some wiggle-room for the telling of falsehoods to people who are up to no good when it defines a lie as »to speak or act against the truth in order to lead into error someone who has the right to know the truth« (no. 2483).<sup>7</sup>

The ambiguity found in tradition is the reason why defenders of absolutism tend to appeal to philosophical defenses of the perpetual wrongness of telling a falsehood, defenses which have become quite common in the past two decades. One thinks here of Christopher Tollefsen's book *Lying and Christian Ethics* (2014)<sup>8</sup> as well as of works written by Conte, Dewan, Griffiths, Skalko, and others.<sup>9</sup> Furthermore, a common target of many of these works is the influential position of Hugo Grotius, who defended the propriety of telling a falsehood on certain occasions.

## 2. The Grotian qualifier

The Dutch Protestant Hugo Grotius wrote a significant book on international law, *De jure belli ac pacis* (1625), in which he distinguished the common notion of a lie (*communem mendacii notionem*) from the strict notion of a lie (*notione laxiori strictior mendacii*). He went on to assert that telling a falsehood in certain situations did not, strictly speaking, constitute a lie, as under certain conditions one's right to something may be given up or lost.<sup>10</sup> For example, Grotius declares that

---

9–10, for another defense of telling a falsehood when necessary.

<sup>5</sup> Translation from Schaff 1894, 464. For more on the diversity of positions on lying found in the Church Fathers see Dorszynski 1948; Müller 1962, 322–324; Griffiths 2004, 133–184; and also Schindler 1922; Ramsey 1985.

<sup>6</sup> Taken from O'Connell 1941.

<sup>7</sup> The modifier »the right to know the truth« was removed from the definition of lying in the Editio Typica of the *Catechism* issued in 1997. The revised definition of lying in the current edition of the *Catechism* is thus: »A lie consists in speaking a falsehood with the intention of deceiving.« (no. 2482).

<sup>8</sup> Tollefsen's book echoes the absolutist position against telling a falsehood of fellow defenders of the New Natural Law Theory including: Grisez 1993, 405–412; Finnis 1998, 154–163; Boyle 1999.

<sup>9</sup> Recent absolutist arguments against the wrongfulness of intentionally telling falsehoods occur in: Griffiths 2004; Conte 2013; Skalko 2015; and additionally in Dewan 1997; Garcia 1998; Somme 2005; Demmer 2010; Butler 2012; Petri and Wahl 2012; as well as in various blogs such as those of Edward Feser.

<sup>10</sup> See also Tollefsen 2014, 137–138. Grotius was influenced by Protestant forerunners such as Alberico

it is not a lie in the strict sense to intentionally utter a falsehood in a situation in which the parties explicitly or tacitly consent not to reveal certain matters. Nor is it lying proper to tell a falsehood to children or to the insane who are not capable of the use of reason. Finally, it is not lying, strictly speaking, to tell a falsehood in order to encourage a friend in distress or in the midst of an illness, to utter falsehoods in the interest of the public welfare if the public would not feel aggrieved at being deceived when in possession of the full facts, nor to speak falsely to avoid revealing sensitive information to eavesdroppers or to preserve the life of an innocent party. (III.1.11–17) With this in mind, Grotius defined a lie as »a violation regarding the existing and permanent right of someone to whom a discourse or remark is directed (*repugnatium cum jure existente ac manente ejus ad quem sermo aut nota dirigitur*)« (III.1.11).

Grotius' definition of a lie, slightly reformulated, as »intentionally telling a falsehood to someone who does not have a right to the truth«, quickly became the predominant one among Protestant casuists.<sup>11</sup> Such a reformist position on the morality of lying was not as common among Catholic theologians initially. However, several Jesuits in the early eighteenth-century such as Tomasso Tamburini, Carlo Ambrogio Cattaneo, Domenico Viva, and Claude LaCroix, distinguished between materially false and formally false speech, and claimed that false speech rendered in defense of the innocent is only materially false and so not a lie strictly speaking. Variants of this view were continued in the late eighteenth-century by the Catholic theologians Antoine Martinet, John Henry Newman, Benedict Stattler, Johannes Van Rijckevorsel, and Ferdinand Geminian

---

Gentili, *De jure belli* (1598), and *De abuso mendacii* (1599). See in this regard, Lavenia 2015. The whole question of how the views of Gentili and Grotius on the morality of telling a falsehood developed out of Renaissance and Reformation thought still needs to be more thoroughly studied. It is not without interest that Gentili, in advancing his cause, refers to the views of the Catholics Erasmus, Machiavelli, Thomas More, Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Girolamo Cardano, John Case, and Justus Lipsius, in addition to classical authors and the Church Fathers, and Grotius himself seems to have been influenced by the Catholic tradition and mentions the views of Jerome, Ambrose, Chrysostom, Eustratius of Nicaea, Alonso Tostado, Cajetan, Erasmus, and Andrea Masio, even if his thought goes beyond theirs.

<sup>11</sup> Grotius' Protestant followers include Jeremy Taylor, *Ductor dubitantium* (1660); Samuel von Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672); Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa juris naturae et gentium* (1738); Christian Wolff, *Jus naturae* (1743); Emer De Vattel, *Le droit de gens* (1758); William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785); and Benjamin Constant, *Des réactions politiques* (1797), where we first find the classic formulation »Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité«. Other Protestants allowed for lying outright for a greater good such as Martin Luther, William Tyndale, Philip Melancthon, Peter Martyr Vermigli, Joachim Camerarius, Henry Bullinger, Girolamo Zanchi, Frederick Baldwin, Dietrich von Bonhoeffer, and Axel Denecke. For more on such figures see Dorzynski 1948, 30–31; Sommerville 1988; Zagorin 1990.

Wanker.<sup>12</sup> In spite of the fact, however, that the Grotian view on lying has had many defenders over the years, recently it has been much maligned.

### 3. Arguments against the Grotian position on telling a falsehood

---

Tollefsen (2014) and Skalko (2015) assert that telling a falsehood is never justifiable and so defend an absolutist position regarding lying. Indeed, on their view one is not even justified in telling a falsehood to save others, to achieve political goals, or to advance needed social reforms. As Tollefsen asserts »the choice to lie is one that no agent should ever make for any reason« (196). Hence, Tollefsen and Skalko criticize the view of Grotius that someone can tell a falsehood that is not a lie if the person or group lied to has no right to the truth. Tollefsen calls the »right to the truth« clause implied by Grotius and added by his followers to the definition of lying the »Grotian modifier«. They present three main arguments, in concert or individually, against the addition of such a Grotian modifier, and so against the position that the prohibition against the telling of a falsehood admits of exceptions.

First, Tollefsen and Skalko claim that if a lie is defined as »a falsehood told to someone who has a right to know the truth« then this is too narrow of a definition and makes some things out to be non-lies which are clearly lies when applied to the context of daily life. Tollefsen (29) gives the example of a husband who has regrettably spent \$500 of a family's money on gambling. Here it seems that his wife has a right to know this truth but that his son does not. This being the case, argues Tollefsen, the husband can tell his son a falsehood about how the money was spent and claim it was spent on charity without lying, which seems incorrect. Skalko (165) presents a similar counter-example to the Grotian definition in the context of someone shopping for groceries. In such a situation, it is clear that none of the strangers one encounters in the grocery store have a right to know how much money is in one's pocket. All the same, it seems manifestly to be a lie to assert that one has no money in one's pocket when talking to random strangers. Nor, claims Skalko, do other patients sitting in a waiting room at a doctor's office have a right to know about my life story. Still, if I go around telling them fanciful stories about my childhood this would constitute a lie. Tollefsen (29) likewise no-

---

<sup>12</sup> Indeed more or less explicit defenses of the Grotian position on lying became very popular in the early twentieth-century among such Catholic theologians as Stephano Bersani, René Brouillard, Mihael Brunec, Jean-Arthur Chollet, Francis Connell, Julius Dorszynski, F. Dubois, Georges Fonsegrive, Franz Furger, Édouard Génicot, L. Godefroy, Walter Hill, Maurice Huftier, Tomasso Angelo Ioro, Gerald Kelly, Joseph Koterski, Matthias Laros, Michaël Ledrus, Émile-Charles Lesserteur, Johannes Lindworsky, Serafino da Lojano, Waldemar Molinski, François Perriot, Giovanni Battista Pighi, Aloysius Piscetta, Ludwig Ruland, John Ryan, Gaston Sortais, Adolphe Tanquerey, Joseph Ubach, Pius Van der Velden, and Jean-Benoît Vittrant. For an account of such Catholic thinkers who defended the Grotian Qualifier see Skalko 2015, 160–162; Dorszynski 1948, 31–37; 49–64; and Müller 1962, 325–326. Contemporary Catholic defenders of the position of Grotius would include Schockenhoff 2005; Schockenhoff 2000; Smith 2011, 45–49; as well as Alan Vincelette.

tes that strangers in a restaurant do not have a right to the truth about what one just ate for breakfast but that it would certainly be a lie to assert to an inquiring stranger that one ate something other than what one in fact did. Hence Tollefsen and Skalko argue that the Grotian definition of a lie is not broad enough and excludes things from being lies which clearly are in fact lies.<sup>13</sup>

Skalko furthermore claims (167) that the Grotian view of lying would open the door to numerous intentional falsehoods no longer being counted as lies in the very cases the addition of the »right to know the truth« clause was meant to address – the unjust inquirer seeking to harm innocents. For, argues Skalko, if the Nazi at the door has no right to the truth then not only telling him »I am hiding no Jews« is not lying but whatever wild story one tells the Nazi about Jews in one's house would not be a lie, for example, if one said »No, but my neighbor is hiding Jews in his house« even though he was not. The Grotian view then would seem to make it impossible to lie to the Nazi at the door, at least in relation to the presence of Jews. Yet as Skalko queries, surely it is possible to lie to the would-be murderer at the door. So too, writes Skalko, on the position of Grotius it seems martyrs who denied their faith in Jesus Christ when threatened by persecutors would not be lying as the persecutors would have no right to the truth. (167) Nor, in fact, would the addition of the Grotian qualifier allow for lying under duress as this condition would remove the right to the truth, at least for the person placing one under duress. For instance, Skalko asserts that if a person points a gun at one and says »Tell me a lie or I will kill you« it would ironically be impossible to tell him a lie. For the threatening person has no right to the truth, and so whatever falsehood one told him would not be a lie. Indeed, in such a scenario it would seem that the shrewd sinister person would have to carry through on his threat to kill one, as one would not be able to follow through with telling him a lie. (167)

Second, according to Skalko the addition of the »right to know the truth« clause makes all falsehoods either morally obligatory or grievously evil and mortally sinful and so there is no place for little white lies or venial sins of lying (169–170). Such a view is hence too simplistic, unnuanced, and introduces a false dichotomy. For on the Grotian view, officious lies, that is falsehoods told to unjust inquirers who do not have a right to the truth in order to help innocent persons, would not be sins at all, as opposed to being venial sins with Augustine and Aquinas. Nor, suggests Skalko, on the Grotian view would jocose lies, or falsehoods told in jest, be sinful, for they would not violate anyone's right to the truth, or perhaps at most they would be venial sins. (178–179) On the Grotian view then all sinful falsehoods would be

<sup>13</sup> Skalko (175) notes that one way out of such a dilemma would be to claim that strangers do have a right to know the truth about such everyday matters. However, he rightly remarks that this seems counter-intuitive (178). Skalko, however, goes too far, we believe, when he claims that if strangers do have a right to know about such matters as how much money I have in my pocket or my life story then one is »morally obligated to go around telling random people random truths that you know« (175–176). For such a right may be conditional, that is one might be morally obligated to reveal such information only when asked about it, otherwise one can remain silent. In general though, as we shall see, we agree with Skalko that one has a right to privacy and so strangers do not have a right to know basic facts about one's everyday life.

mortal sins, either mischievous lies which seek to injure someone or pathological vicious lies offered up for the mere sake of deceiving. This then would drastically reduce the varying degrees of the malice of lying found in Augustine and Aquinas.

Third, Tollefsen and Skalko charge that the Grotian view is indefinite and unclear as to what counts as a lie when compared to the precise and well-worked-out views of Augustine and Aquinas on lying, theft, and murder. Things may appear otherwise, as it can seem that adding the Grotian qualifier »someone who has a right to the truth« to the definition of a lie parallels the Thomistic notion of murder as the intentional »killing of the innocent«. In fact, historically it has been quite common for defenders of the Grotian view to link the permissibility of telling a falsehood to an evil person seeking to harm innocents to the right of self-defense against an unjust aggressor.<sup>14</sup>

However, Tollefsen (87–92) argues that there are important differences between these two kinds of rights and their corresponding definitions. Murder, defined as the intentional killing of innocent humans, excludes a distinct class of individuals that one can kill in self-defense, namely, the non-innocents – either those who are unjust aggressors attacking innocents or those who have been convicted of capital crimes. And so too the qualifier »of the innocent« picks out a definite class of persons, the intentional killing of which is always and everywhere wrong – those neither unjustly attacking innocents nor convicted of a capital crime. In contrast, Tollefsen claims, lying defined in Grotian terms, that is as a false assertion intentionally made to someone who has a right to the truth, does not exclude a distinct class of persons, as it does not identify just who has and who does not have a right to the truth. In other words, it does not specify a distinct class of persons to whom one can make false assertions as they do not have a right to the truth. Similarly, the Grotian qualifier »with a right to the truth« does not pick out a definite class of persons, the making of false assertions to whom can always be considered wrong. In other words, says Tollefsen, the addition of the Grotian qualifier »leaves all the necessary normative work as yet to be done, so as to identify just who has and who does not have a right to the truth« (89). Similarly, Tollefsen argues that we can give a fairly clear notion of when one can or cannot steal based on the view of Aquinas (29–30). Property must always serve the common good, and so when a particular person’s welfare is so extremely threatened that he will suffer greatly or die, he may appropriate some item belonging to another if there is no other option available. Yet this is not the case with the Grotian definition of lying as tradition provides very little guidance for when a *falsiloquium* (falsehood) would be permissible. As Tollefsen asks

»What in particular, does it mean to have a right to the truth, and under what conditions is that right lost or waived? Are the conditions easy to meet or strict? Frequently met or only rarely? Are they well known?« (29)<sup>15</sup>

<sup>14</sup> One thinks of such figures as Caramuel y Lobkowitz, *Theologia moralis fundamentalis* (1656); Martinet, *Moralia theologia* (1867); Newman 1908, 358; Vermeersch 1922, 658–661. Ruland 1942, 60–61; Smith 2011, 45–49.

<sup>15</sup> See also Skalko 2015, 166.

Hence, all in all, the Grotian definition raises more questions than it answers per Tollefsen and Skalko.

#### **4. Response to the arguments of Tollefsen and Skalko against the Grotian view of telling a falsehood**

---

We do not find the arguments of Tollefsen and Skalko successful in showing that the Grotian view of lying is incorrect. We will examine each of them in turn and point out how a defender of the Grotian position could answer their objections. Still, it must be said that Tollefsen and Skalko are helpful in pointing out where the Grotian account of lying needs to be amended or supplemented. For one is forced to clarify, develop, and work-out the Grotian position on lying in order to respond to their objections and counter-examples, which is a quite useful exercise, and one that we propose to do here.

The first challenge of Tollefsen and Skalko to the Grotian view is that it is too narrow a definition of lying and categorizes some things as non-lies which are clearly lies, especially in regard to everyday life. For Grotius allows that one can tell a falsehood to someone who does not have a right to the truth, and strangers have no right the truth about one's finances, dietary preferences, background, etc., so such a view wrongly claims that telling a falsehood about these matters would not be lying. In response one has to recognize that telling a falsehood is a serious matter, and even if it would not necessarily constitute a lie on the Grotian position, only a strong proportionate reason could ever justify doing so. In other words, the default position is that one should tell the truth and only tell a falsehood when absolutely necessary. Typically moral theologians have only allowed the telling of a falsehood, or even a mental reservation for that matter, under very strict conditions: namely, if one is protecting an innocent party against an unjust malefactor; or if one is safeguarding the seal of the confessional or a professional secret against an unjust inquirer or meddlesome inquirer.<sup>16</sup> Traditionally many Church fathers also argued that one could tell a falsehood to someone whose health was in danger to avoid upsetting them and compromising their health. Such a view is less common today, except perhaps in regard to dealing with a confused Alzheimer's patient. Some moral theologians have jokingly added a fourth condition allowing for the telling of a falsehood, namely, if a woman asks if she looks good in something, but that is neither here nor there. In any case, the important point is that the situations in which one can tell what is not the strict truth are very narrowly constrained by tradition. And this is so both for defenders of the practice of mental reservation as well as defenders of the Grotian qualifier, and even for defenders of the view that it is only licit to relay partial truths, evasive statements, or just keep silent.

---

<sup>16</sup> See, for instance, Berardi 1884; Godefroy 1928, 529; Vermeersch 1922, 661; Dorszynski 1948, 88–94. Grotius himself supplied various conditions limiting when one can tell a falsehood to someone who has no right to the truth. For he asserted one could not tell a falsehood if it harmed someone other than one's enemy, nor could one assert falsehoods in the cases of promises or oaths (III.1.18–19).

To take one example, Alasdair MacIntyre, who goes beyond the Grotian position in even allowing the telling of a lie and not just a falsehood, presents the following moral principle in regard to veracity:

»Uphold truthfulness in all your actions by being unqualifiedly truthful in all your relationships and by lying to aggressors only in order to protect those truthful relationships against aggressors, and even then only when lying is the least harm that can afford an effective defense against aggression.« (1995, 357)<sup>17</sup>

In point of fact, the defender of the Grotian position Dorszynski, in his treatise on lying (1948, 86–88), first notes that deceptive speech is ordinarily quite harmful to the mutual trust necessary for society, and so even if there are times when the right to truth can be forfeited, these are rare and are strictly governed by various factors.<sup>18</sup> Dorszynski (88–91) then goes on to explicitly set forth the principles that would allow for the telling of a falsehood and provide the factors that must be taken into account. Building upon the work of Dorszynski, let me now set forth some limiting conditions on the telling of a falsehood:

In communicating with other individuals one must ordinarily seek to tell the truth and can only intentionally tell them a falsehood meant to deceive under the following conditions:

1. There must be an unjust aggression, whether the aggressor be aware of it or not, such that an individual is trying to gain information to which he or she has no strict right.
  - a. Typical examples of unjust aggression would involve either a malicious interrogator, prying enquirer, or someone not in the right frame of mind.
  - b. There is no unjust aggression when the one seeking knowledge has a right to certain knowledge by some specific rank and is performing a correlated task with non-malevolent ends, such as a judge, police officer, spiritual director, confessor, rector, administrator, physician, teacher, caregiver, or parent.

<sup>17</sup> Besides MacIntyre 1995, other Catholic defenders of the view that telling a lie to avoid a greater evil or for the greater political good is at times licit, include: Machiavelli, *Il principe* (1532); Cardano, *De sapientia* (1544); Case, *Speculum quaestionum moralium* (1589); Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (1591); Lipsius, *Politicorum* (1589); Bolgeni, *Il Possesso* (1796); Lesserteur, *Étude sur la malice intrinsèque du mensonge* (1899); Génicot, *Theologiae moralis institutions* (1902); Boulenger, *La Morale* (1920); Pighi, *Cursus theologiae moralis* (1926); Brouillard, *Le mensonge* (1930); Prümmer, *Manuale theologiae moralis* (1933); Iorio, *Compendium theologiae moralis* (1934); D'Auria, *Elementa theologiae moralis* (1941); Huftier, *Le mensonge* (1962); Peschke, *Christian Ethics: Moral Theology in the Light of Vatican II* (1997); Flierl, *Ethical Perspectives on Lying and the Virtue of Veracity* (2007). The doctrine that it may be moral in certain situations to tell an outright lie was also very common in proportionalist thinkers such as Charles Curran, Louis Janssens, and Bruno Schüller. See, in particular, the proportionalist-inspired works of Bernard Hoose: *Truth and Lies* (1996); and *Towards the Truth about Hiding the Truth* (2001).

<sup>18</sup> Indeed Tollefsen (2014, 188–196), and Petkovšek (2015a; 2015b; 2017), influenced by the thought of Solzhenitsyn, both show how even in quite unjust situations, such as in totalitarian regimes that make use of frequent falsehoods and violence, the unwavering commitment to the telling of the truth is often the best way to remedy the situation.



2. The information sought after must be such that if it is revealed it will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party, either oneself or another.
  - a. There is no grave matter involved if the knowledge sought after, while private or secret, is of such small import that it will not cause any grave spiritual or physical harm to oneself or another if revealed.
  - b. There is no grave matter involved if the knowledge sought after, though embarrassing or upsetting or inconveniencing or socially awkward, will not cause any grave spiritual or physical harm to oneself or another if revealed.
  - c. There is no grave matter involved if one is operating in a context wherein interlocutors have no expectation of being told the truth, such as in the context of acting, scientific research on lying, game-playing, etc.
3. There must be a proportionate reason for the intentional use of false speech.
  - a. There is no proportionate reason if the use of false speech is not directed at a specific and worthy end or would be unsuccessful in preventing grave harm.
  - b. There is reduced proportionate reason if one has explicitly made an oath or promise to tell the truth.
  - c. In repelling an unjust aggressor, one must use the least amount of deception that suffices to effectively repel him or her; hence, one must make use of falsehoods as a last resort and one is obliged to use all other less deceptive means available for successfully repelling the aggression such as silence, explicit refusal to answer a question, evasion, partial truths, or manifest ambiguity.

Notice that though on the above principles one can tell a falsehood to someone under the condition that he or she does not have a right to the truth, this condition is not the only one. Other conditions must occur as well to make telling a falsehood licit and a form of non-lying. This is similar to how it works for self-defense. One has a right to use self-defense against an unjust aggressor, however, other criteria also come into play. Especially important in this regard is the use of proportionate reason whereby one should use only as much force as is necessary in order to defend oneself and one can be guilty of an evil act if one uses needlessly excessive force in self-defense against an unjust aggressor.

Paralleling the above use of self-defense, there must occur a grave matter and a proportionate reason for the intentional stating of falsehoods to be licit. If someone just decides to deceive for its own sake through the use of falsehoods this would count as a lie even on the Grotian position. The above principles also rule out the intentional stating of falsehoods in order to prevent oneself for getting in trouble for something one should not have done, or to avoid an inconvenience or embarrassment. Hence in order to determine if one can tell a falsehood on the Grotian position one has to take into consideration several factors, such as who is seeking the information as well as his or her character, intentions, and end, the effects of telling a falsehood to hide the information or of revealing the information and how much harm would therein occur, and whether other less deceptive

means than a falsehood would be successful in preventing the harm, etc.<sup>19</sup> Hence, even on the Grotian view, though one can tell a falsehood to someone who does not have a right to the truth, one must do so as a last resort and only tell falsehoods to the extent they help extricate oneself or others from an unjust and harmful situation.

With this in mind let us examine some of the scenarios that Tollefsen and Skalko raised above as challenges to the Grotian viewpoint. The bulk of these scenarios involve an impertinent inquirer who is pestering one with questions about what one has eaten in a restaurant, how much money one has in a grocery store, or one's life-story in the waiting room of a medical office. They are correct in arguing that such individuals do not have a right to the truth. They are wrong, however, in believing that as a result one may or must tell a falsehood to these individuals on the view of Grotius. In the first place, principles 2A or 2B seem to come into effect here and not countenance the telling of a falsehood as the subject matter that is private does not rise to the level of one that will cause grave harm to oneself or another if revealed. For the information requested as to what one ate or how many coins are in one's pocket seems to be of such minor significance that revealing these things would not cause grave harm to anyone, and so telling a falsehood would not be warranted. Perhaps an exception to this might occur in regard to the case of the prying person in the doctor's waiting room. Here one may harbor a private matter regarding one's health or purpose for being there that is no one's business and is such that revealing it would cause grave harm to oneself or another. Still, yet other principles govern the telling of falsehoods including principle 3C which notes that the telling of a falsehood must be used as a last resort. It seems clear here that in most cases one could halt the forays of impertinent inquirer into one's finances, meal, or life story without telling a falsehood. Instead one could make a joke about how poor or ill one is (evasion), explicitly say that one would rather not reveal such information (explicit denial), or keep silent, give the person an odd look, and move on or look away.

Similarly, in regard to the Nazi at the door, just because the Nazi at the door does not have a right to the truth, that does not mean that one can tell the Nazi any old falsehood one wants. Principle 3A requires that the falsehoods one tell serve a distinct purpose, i.e. that of keeping the hidden Jews safe, and so any falsehoods going beyond this narrow purpose would not be warranted contra Tollefsen and Skalko. Moreover, telling the Nazi a falsehood would only be licit if that were deemed the only way or the safest way of safeguarding the Jews according to Principle 3C. If another course of action were available that was just as effective that would seem preferable, such as berating the Nazis for chasing after Jews, or stating with feigned disdain »There are no stinking Jews here« or »There are no F-ing Jews here«. The latter, of course, would be mental reservations – as one believes the Jews in the house smell fine after just having taken a shower, or one believes that none of the Jews in the house are engaged in sex at that very mo-

<sup>19</sup> See also Dorszynski 1948, 89.

ment, but the Nazis take them to be insults directed at Jews and suggesting one would in no way want to harbor them – and they might work just as well as outright falsehoods. The same can be said *mutatis mutandis* regarding the person with a gun demanding one tell a falsehood or die. One may very well be able to avoid dying without having to tell a falsehood. Still, here the telling of a falsehood does seem licit on the above principles, if necessary, as there is an unjust threat made on one's life. Indeed, in regard to the case of the gunman threatening to kill one if one does not lie, we have a situation in which the gunman requests a falsehood be told and so knows one may well be telling falsehoods. Hence, telling a falsehood in this sort of case would not count as a lie in the strict sense, not just because the gunman does not have a right to the truth, but also because the situation is such that the intention to deceive would be lacking as the gunman would suspect one might be telling a falsehood.

The case of the martyr is different, however, and helps us to focus on the key issues at dispute. Skalko argues that on the Grotian position Christian martyrs would be justified in denying their faith under duress. Would they be? I agree with Skalko in thinking that the unjust persecutors would not have a right to the truth. It also plain that there would be a grave threat to the life of the martyr here, and so principle 2 would hold.

Nor is it clear that in such a scenario one could repeal the threat and save one's life by keeping silent or engaging in evasion, as the persecutors may demand an explicit statement of belief or some sort of act revelatory of one's religious views. All of the conditions allowing the telling of a falsehood thus seem fulfilled. Yet traditionally there were also constraints placed on denial of the faith. For though one who denies the faith may be saving one's life, one may well be damning one's soul which is ultimately of more significance. In fact, arguably the act of denouncing one's faith would involve not just the telling of a falsehood but also apostasy and the violating of one's oath to God, as well as perhaps idolatry and blasphemy if one is forced to curse, spit on, or trample Christian symbols and worship pagan ones. Such a lie then goes beyond a mere officious lie to help someone and involves other grave matters. Hence it is not clear it would be allowable on a Grotian position. Moreover, the telling of a falsehood again must be used as a last resort and so if other forms of deceit are possible, such as the use of a mental reservation, these would be preferable to outright falsehoods.<sup>20</sup>

In the second objection to the Grotian viewpoint, Skalko charges that it introduces a false dichotomy by making all falsehoods either mortal sins or not sins at all, thus eliminating the alternative of the telling of a falsehood as a venial sin. Now it should be obvious that based on the reasonings given above the telling of a falsehood on the Grotian view may well be a venial sin. For one can imagine instances in which one might be faced with an impertinent inquirer and tell a falsehood when one had no need to do so. One such instance might be when one finally breaks down and tells a falsehood to an overly-friendly and inquisitive wai-

<sup>20</sup> See also Kaczor 2012, 109 on the case of the martyr.

tress to get her to back off. Such a falsehood would be a sin on the Grotian perspective, given the principles above, since there would typically not seem to be sufficient proportionate reasons to tell a falsehood in such a case, and additionally one who was more patient could likely get the waitress to leave through means other than the telling of a falsehood. Yet such a falsehood would not seem to rise to the level of a mortal sin, but would instead best be characterized a venial sin, due to the lack of grave harm to the waitress as well as the presence of mitigating factors such as frustration or losing one's temper.<sup>21</sup> Only telling a falsehood that is wholly unnecessary or gravely harmful to others, i.e. pernicious lies, need constitute mortal sins for a defender of the Grotian position. Skalko is wrong then to think that on the Grotian standpoint all assertions of formal falsehood would be mortal sins and all officious or jocose lies would not be sins at all. The Grotian perspective is more complex and diversified than that.

Finally, in the third challenge Tollefsen argues that, unlike the Thomistic view on the right to self-defense or on stealing, the Grotian view on lying does not clearly set out who has such a right and when. That is to say, the Grotian position is accused of failing to supply the necessary work of identifying just who has a right to the truth and under what conditions. This is a valid challenge to the Grotian viewpoint, though we believe some work had already been done in this direction by individuals such as Grotius himself and Dorszynski. However, we do believe more can be done to specify who has a right to the truth and when it can be lost, and we aimed to remedy this situation by framing the principles above. Based on these principles, one can set forth who has a right to the truth and when it can be lost.

Before this is done, however, we wish to point out that in applied ethics very few moral frameworks have crystal clear applications at all times, and not all matters can be clearly resolved to the satisfaction of everyone. For instance, it is not always clear when lethal self-defense is justified. Some have argued that a fetus can be a materially unjust aggressor and self-defense can be deployed against it, though such a view seems highly questionable to us. What about if one is attacked by a relative who is drugged, or if an out-of-control wheelchair with a child in it is careening down a hill towards one: does one have a right to employ potentially lethal force out of self-defense in these cases? Such matters are open to debate.

Or take the case referred to by Grisez (1993, 406–407) of someone asked to identify children by officials of a totalitarian regime, which children one suspects would be sent off to a labor or death camp, or one might imagine re-assigned to new parents. Here, even for a defender of the Grotian vantage point, it is not clear if one could licitly tell a falsehood or not. Grisez argues that one should explicitly refuse to do so, even at the cost of one's life if necessary, and we tend to agree. For though there is an unjust inquirer here telling a falsehood does not seem absolutely necessary in order to prevent harm to the unidentified children.

<sup>21</sup> Skalko, in fact, admits the possibility of the violation of someone's right to know insignificant matters being a venial sin (2015, 178).

Here, unlike in the Nazi-at-the-door case, refusing to tell a falsehood does not tip off the unjust pursuer and give away that one is harboring the wanted individuals. Yet one can imagine a defender of the Grotian position thinking that in such a case one can licitly tell a falsehood in order to prevent harm to oneself. Likewise, we think Tollefsen (2014, 28–29) is right to challenge Dorszynski's position that a child who missed mass on Sunday through his own fault can tell a falsehood about this to a nun asking him if he had missed mass in front of his classmates (1948, 95). We would agree that it would constitute a lie to state falsehoods in response to direct public questions from teachers regarding one's obligations at school. That is, arguably the threshold for proportionate reason is not met here, and rather than tell a falsehood one should ask to speak to the teacher in private, request to tell him later, or refuse to speak. We also think that Dorszynski is too lax when he allows that a religious brother can say he does not know of another brother's secret when directly asked about this by his ordinary (95–96).<sup>22</sup> For we again think there is no necessity to tell a falsehood in this case, as the prodded brother can just as easily say that he knows Peter's secret but does not feel that he can reveal it in good conscience. These then are cases which defenders of the Grotian perspective may evaluate differently.

Returning to the issue at hand, we think the principles laid out above allow one to say, in a fairly clear manner, who has a right to the truth and when such a right can be lost. Individuals with key roles working for the good of society and seeking information relevant to their task always have a right to the truth: namely, judges, police officers, spiritual directors, confessors, rectors, administrators, physicians, teachers, caregivers, or parents. Other individuals typically have a right to the truth, as the normal societal expectation is that other people will tell the truth. Still regarding such individuals, the right to the truth can be lost if these individuals are seeking information to be used to harm an innocent party, or if they are seeking information about private matters which, if revealed, will lead to grave physical or spiritual harm to someone. Finally, even though one's right to the truth may be lost one may resort to the telling of falsehoods only as a last resort and when one has exhausted all other means of satisfactorily dealing with the situation.

In conclusion, Tollefsen and Skalko are wrong to think that the Grotian definition of lying – wherein a lie is an intentional telling of a falsehood in order to deceive someone who does not have a right to the truth – entails an overly-narrow definition of lying, an overly-simplistic classification of the evils of lying, and an overly-vague notion of who has a right to the truth and when. All of the issues they raise can be addressed by setting forth principles as to when the telling of a falsehood is warranted. I have tried to supply these principles above, such that, though one should normally tell the truth, one can tell a falsehood if no other options are equally viable, and if one is dealing with a malicious interrogator or prying inquirer who is seeking to acquire information the revealing of which would

<sup>22</sup> In the case at hand the secret is noted to involve no danger to the community nor to the spiritual or material welfare of either of the brothers.

cause grave harm to someone.

Moreover, we think this Grotian position is a nice development of the principles of Aquinas, even if Aquinas himself would not have agreed that one is ever justified in telling a falsehood (*Summa theologiae*, 2a2ae q. 110 a. 3). For Aquinas, as is well-known, allows for self-defense against an unjust aggressor and does not consider it to be murder if one kills such an aggressor unintentionally and out of necessity (2a2ae q. 64 a. 7). Hence he seems to define murder as the killing of an innocent party, while holding that killing an unjust aggressor in self-defense or while in the military or in an official capacity as state punishment is not murder. Aquinas additionally noted that stealing something when one is in grave danger of dying did not constitute theft properly speaking, for when one is in extreme need the property of others becomes one's own.<sup>23</sup> Hence he seems to define thievery as the taking of what does not belong to oneself or the taking of the property of others which one does not need. So the addition of the Grotian qualifier »to someone who has a right to the truth« to the end of the definition of lying as the intentional telling of a falsehood seems a legitimate Thomistic development of ethics, even if not the position of the historical Aquinas.<sup>24</sup>

A complete defense of the Grotian position, however, would require a more detailed discussion of the purpose of communication, of who is harmed and to what degree if a falsehood is told, and a thorough examination of the absolutist arguments of Tollefsen and others that it is always and everywhere wrong to tell a falsehood, no matter what the circumstances, as this involves an intentional violation of the goods of personal integrity, sociality, truth, and religion.

<sup>23</sup> *Summa theologiae*, 1a2ae q. 18 a. 10; 2a2ae q. 66 a. 7; see as well 1a2ae q. 94 a. 5 ad 2; and 2a2ae q. 66 a. 5 where the Israelite pilfering of items from the Egyptians does not constitute theft as it was licensed by God to whom all things belong.

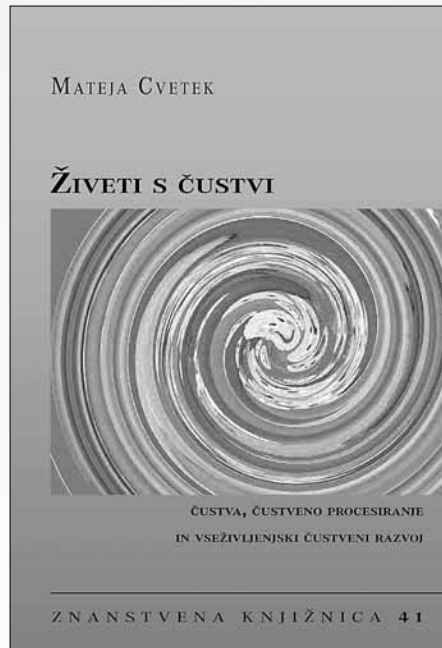
<sup>24</sup> A related position holds that the telling of falsehoods in certain circumstances is licit, not on the basis of someone's lack of the right to the truth, but instead on the basis that in certain contexts there can be no real expectation of the communication of truths. Here it is argued that an enemy or intruder cannot expect the truth to be told, just as someone watching a Broadway play, playing a make-believe game or poker, inquiring on the phone if someone is home, or listening to a joke cannot expect the truth to be told. Such a viewpoint has precursors in the Franciscan Benjamin Elbel, the Capuchins Serafino da Loiano and Gabriele de Varceno, the diocesan priest Ludwig Ruhland, as well as in the Jesuit Arthur Vermeersch. Contemporary defenders of this position include: Kemp, Kenneth, and Sullivan, *Speaking Falsely and Telling Lies* (1993); Pruss, *Lying and Speaking Your Interlocutor's Language* (1999); Guevin, *When a Lie Is Not a Lie: The Importance of Ethical Context* (2002); Chartier, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of False Assertion* (2006); Jaspers, *Benign Misleading: Permissible Deception in Clinical Practice?* (2009); Pruss, *Lies and Dishonest Endorsements* (2010); Rhonheimer, *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics* (2011); Dixon, *Police Lies and the Catechism on Lying* (2013). Note that, on the principles we set forth above, polite social lies would not be licit, contrary to the view of many of the thinkers above as well as of Tollefsen (2014, 155–157; 169–172). Nor would most political lies, excepting perhaps those made during wartime against an unjust aggressor (180–188). While we believe, in contrast to the views of many of those listed above, that enemies can expect to be told the truth, we do not think they always have a right to said truth.

## References

- Aquinas, Thomas.** 1947. *The Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros.
- Berardi, Emilio.** 1884. *Praxis confessoriorum: seu Universae theologiae moralis et pastoralis tractatus theoreticus-practicus*. Faenza: Tipographia Novelli.
- Boyle, Joseph.** 1999. The Absolute Prohibition of Lying and the Origins of the Casuistry of Mental Reservation: Augustinian Arguments and Thomistic Developments. *American Journal of Jurisprudence* 44, no. 1:43–65.
- Butler, John.** 2012. Truthfulness and Thomism in Medical Practice. *National Catholic Bioethics Quarterly* 12, no. 4:633–651.
- Catechism of the Catholic Church.** 1994. Mahwah: Paulist Press.
- . 1997. New York: Doubleday.
- Cleveland Coxe, Arthur, James Donaldson, and Alexander Roberts, eds.** 1886. *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 7. Buffalo: Christian Literature Company.
- Conte, Ronald.** 2013. *Is Lying Always Wrong?* Boston: Catholic Planet.
- Demmer, Klaus.** 2010. *Living the Truth: A Theory of Action*. Trans. Brian McNeil. Washington: Georgetown University Press.
- Dewan, Lawrence.** 1997. St. Thomas, Lying, and Venial Sin. *Thomist* 61, no. 2:279–300.
- Dorszynski, Julius.** 1948. *Catholic Teaching about the Morality of Falsehood*. Washington: Catholic University of America Press.
- Finnis, John.** 1998. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Flierl, Alexander.** 2005. *Die (Un-)Moral der Alltagslüge?: Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moralthologie*. Münster: LIT Verlag.
- Freund, Richard.** 1991. Lying and Deception in the Biblical and Post-Biblical Judaic Tradition. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1:45–61.
- Garcia, Jorge L.** 1998. Lies and the Vices of Deception. *Faith and Philosophy* 15, no. 4:514–537.
- Godefroy, L.** 1928. Mensonge. In: *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 10, 555–569. Ed. Alfred Vacant. Paris: Letouzey et Ané.
- Griffiths, Paul.** 2004. *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Grisez, Germain.** 1993. *The Way of the Lord Jesus: Living a Christian Life*, vol. 2. Quincy: Franciscan Press.
- Grotius, Hugo.** 1625. *De jure belli ac pacis*. Amsterdam: Guiljelmmum Blaeuw.
- Kaczor, Christopher.** 2012. Can It Be Morally Permissible to Assert a Falsehood in Service of a Good Cause? *American Catholic Philosophical Quarterly* 86:97–109.
- Klopfenstein, Martin Alfred.** 1964. *Die Lüge nach dem Alten Testament: Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*. Zürich: Gotthelf Verlag.
- Koterski, Joseph, and Walter Hughes.** 2013. Lying. In: *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012–2013: Ethics and Philosophy*. Vol. 3, 943–948. Eds. Robert Fastiggi and Joseph Koterski. Detroit: Gale.
- Lavenia, Vincenzo.** 2015. Mendacium officium: Alberico Gentili's Ways of Lying. In: *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe, 27–44*. Eds. Miriam Eliav-Feldon and Tamar Herzig. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MacIntyre, Alasdair.** 1995. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 16, 307–361. Ed. Grethe B. Peterson. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Müller, Gregor.** 1962. *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge*. Freiburg: Herder.
- New American Bible.** 2011. Revised edition. Totowa: Catholic Book Publishing Corporation.
- Newman, John Henry.** 1908. *Apologia pro vita sua*. London: Longmans, Green and Company.
- O'Connell, Francis J.** 1941. *The New Baltimore Catechism*. New York: Benzinger.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Renunciation of Lie – Way out of Violence. In: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 13–28. Eds. Robert Petkovšek and Bojan Žalec. Frankfurt: LIT Verlag.
- . 2015a. Imperativ "Nikoli več zla nasilja!" v luči evangeljskega klica "Glej, človek!" [Imperative "Evil of violence never again!" in the Light of Gospel Call "Ecce Homo"]. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 4:659–680.
- . 2015b. Demonično nasilje, laž in resnica [Demonic Violence, Lie and Truth]. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:233–251.
- Petri, Thomas, and Michael Wahl.** 2012. Live Action and Planned Parenthood: A New Test Case for Lying. *Nova et Vetera* 10, no. 2:437–462.
- Ramsey, Boniface.** 1985. Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church. *Thomist* 49:504–533.

- Ruland, Ludwig.** 1942. *Morality and the Social Order*. St. Louis: Herder.
- Schaff, Phillip, ed.** 1908. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ser. 1, vol. 9. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1894. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ser. 2, vol. 11. New York: Christian Literature Company.
- Schindler, Franz.** 1922. Die Lüge in der patristischen Literatur. In: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*, 421–433. Ed. Albert Michael Königer. Bonn: K. Schröder.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2005. Das Recht auf Wahrheit: Begründung und Reichweite der Wahrheitspflicht aus Sicht der katholischen Moralthologie. In: *Recht und Lüge*, 27–44. Ed. Otto Depenheuer. Münster: LIT Verlag.
- . 2000. *Zur Lüge verdammt?: Politik, Medien, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*. Freiburg: Herder.
- Skalko, John.** 2015. Catholics and Hugo Grotius's Definition of Lying: A Critique. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 89:159–179.
- Smith, Janet.** 2011. Fig Leaves and Falsehoods: Disagreeing with Thomas Aquinas. *First Things* 214:45–49.
- Somme, Luc-Thomas.** 2005. La vérité du mensonge. *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 236, no. 2:33–54.
- Sommerville, Johann P.** 1988. The New Art of Lying: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry. In: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, 159–184. Ed. Edmund Leites. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollefsen, Christopher.** 2014. *Lying and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vermeersch, Arthur.** 1922. *Moralis theologiae principia*. Vol. 2. Bruges: Charles Beyaert.
- Zagorin, Perez.** 1990. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press.





*Mateja Cvetek*  
**Živeti s čustvi**

## **Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj**

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,655—669  
 UDK: 27-312.47:070.448  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 6/2017

*Irena Arsenik Nabergoj*

## **Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu**

*Povzetek:* Razvoj literarne zvrsti *planctus Mariae* ima tako kot razvoj literarne zvrsti *vita Christi* svojo osnovo v evangeljski zgodbi o Jezusovem trpljenju (Mt 26–28; Mr 14–16; Lk 22–24; Jn 18–20). Številne študije kažejo, da sta se od enajstega stoletja dalje obe literarni zvrsti vzporedno razvijali kot integralni del pasijona v obliki meditacij, homiletičnih spodbud ali lirskih opisov čustvenega doživljanja pasijonske zgodbe. Vendar zvrsti v odnosu do izvirnega evangeljskega besedila nista sorazmerni: tradicija zvrsti *planctus Mariae* glede na izvirno besedilo pasijona očitneje kaže razširitve, ki nimajo osnove v svetopisemskem besedilu. Od enajstega stoletja dalje je Marijino sočutje do trpečega sina Jezusa predvsem v ljudski pobožnosti in v samostanskih skupnostih tako poudarjeno, da nihče ne more dovolj zanesljivo razložiti vseh dejavnikov za takšen razvoj. Pregled ohranjenih rokopisov in tiskov literarne zvrsti *planctus Mariae* kaže, da je le-ta večinoma vključena v literarno zvrst *vitae Christi* kot njen integralni del. Toda razvoj srednjeveškega gledališča je imel za posledico prehanje lirskih upodobitev Marijinega sočutja, žalovanja in joka v samostojne gledališke stvaritve. Namen prispevka je, da pokaže, kako in v kakšnih okoliščinah so se razvili lirski opisi, meditacije, molitve, razširjene homiletične spodbude ter gledališke predstave o Marijinem sočutju in joku v okviru pasijonskih zgodb. Posebno pozornost posveča vprašanju, kako lirski prikazi in homiletične spodbude dopolnjujejo prvotno evangeljsko zgodbo, patristično tradicijo in sistematično teologijo prvega tisočletja, ki je v ospredje postavljala lik Jezusa kot vesoljnega vladarja ter lik Marije kot mogočne kraljice in priprošnjice, ne pa njene elementarne materinske čustvene vloge.

*Gljučne besede:* pasijon, *vitae Christi*, *planctus Mariae*, *compassio Mariae*, liturgija, meditacije, molitve, lirske predstave, dramatizacija pasijona

*Abstract:* **Mary's Compassion and Mourning in Medieval Meditations and the Dramatizations of the Gospel Narrative of the Passion**

The development of the *planctus Mariae* literary genre, like the development of the *vita Christi* literary genre, is rooted in the Gospel story of Christ's suffering (Matthew 26–28; Mark 14–16; Luke 22–24; John 18–20). Numerous studies have shown that, since the eleventh century, these two literary genres have

developed parallel to one another as an integral part of the Passion, namely, in the forms of meditations, homiletic incentives or lyrical depictions of the emotional experiencing of the Passion story. However, in one respect the two are not alike in their relation to the original Gospel texts. The *planctus Mariae* tradition shows, in terms of the original Passion text, more evident textual extensions that are not based on the biblical text. From the eleventh century onward, Mary's compassion for her suffering son, especially in popular piety and in monastic communities, came to the fore to an extent that precludes any reliable explanation of all the factors that played a role in this change. An overview of preserved manuscripts and printed literary instances of the *planctus Mariae* genre reveals that this genre was, for the most part, included into the *vitae Christi* genre as an integral part. However, the development of the medieval theatre resulted in the development of lyrical depictions of Mary's suffering, lamenting and crying also as independent theatrical creations. The purpose of this paper is to show how and in what circumstances one saw developments in meditations, lyrical depictions and extended homiletic incentives aimed at eliciting compassion with a lamenting Mary in the context of the Passion stories in meditations, prayers and theatre performances. This objective involves paying particular attention to the question of how lyrical depictions and homiletic incentives complete the original gospel story, patristic tradition and the systematic theology of the first millennium that posited an image of Jesus as a universal leader and an image of Mary as a mighty queen and intercessor, but not as a woman in her elemental role as a mourning mother.

*Key words:* Passion, *vitae Christi*, *planctus Mariae*, *compassio Mariae*, liturgy, meditations, prayers, lyric presentations, dramatization of Passion

## 1. Uvod

V liturgiji je imela Marija že od začetkov krščanstva pomembno vlogo v pobožnosti vernikov, toda šele v srednjem veku je prišla v ospredje teološke refleksije kot mati bolečine (*Mater Dolorosa*). Vzporedno s tem so v srednjem veku nastajale pasijonske igre, ki so večinoma povezovala Jezusovo trpljenje in Marijino sočutje s poudarjenim motivom Marijinega žalovanja in joka. Od tod začetek literarne zvrsti *planctus Mariae*, ki je včasih nastopala samostojno. Rachel Fulton v svoji knjigi *From Judgments to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* (2002) ugotavlja:

»S stališča teologije v krščanstvu obstaja velika napetost (*tension*) med naravo Boga kot neustvarjenega božanstva in naravo Boga-človeka kot utelešene človeškosti (*humanity*). S stališča pobožnosti pa obstaja velika napetost med molitvijo, ki je usmerjena k Bogu, in molitvijo, ki je usmerjena k Bogu prek svetnikov, še posebej tisto molitvijo, s katero se vernik obrača na Boga po Kristusovi Materi, Devici Mariji.« (195)

Osnova za razvoj literarne zvrsti *planctus Mariae* v srednjem veku je evangelijsko poročilo o navzočnosti treh sočutnih žena ob križu (Jn 19,25; Mt 27,56; Mr 15,40). V njem je prikazano sovražno razpoloženje judovskega vodstva do Jezusovega oznanila, nato pa na pritisk judovske množice rimski prokurator Poncij Pilat Jezusa obsodi na smrt, čeprav pri njem ne najde nobene krivde, s katero bi si ta zaslužil smrtno kazen. Izvajanje smrtne obsodbe vključuje Jezusov križev pot na Golgoto, med katerim mu sočutje izkažejo le tri njegove sopotnice, kot piše v Janzovi različici pasijona:

»Poleg Jezusovega križa pa so stale njegova mati in sestra njegove matere, Marija Klopajeva in Marija Magdalena. Ko je Jezus videl mater in zraven stoječega učenca, katerega je ljubil, je rekel materi: ›Žena, glej, tvoj sin!‹ Potem je rekel učencu: ›Glej, tvoja mati!‹ in od tiste ure jo je učenec vzel k sebi.« (Jn 19,25-27)

Dogodek trpljenja je Simeon napovedal Mariji, ko je ta svojega sina Jezusa po rojstvu skladno z Mojzesovo postavo darovala v templju:

›Glej, ta je postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, ki se mu nasprotuje – pa tudi tvojo lastno dušo bo presunil meč –, da se razodenejo misli mnogih src.« (Lk 2,34-35)

Sam izraz *planctus Mariae* spominja na Jezusov zgled joka ob grobu prijatelja Lazarja:

›Jezus se je zjokal. Ljudje so tedaj govorili: ›Glejte, kako ga je imel rad.« (Jn 11,35)

Prispevek se osredotoča na ozadje in okoliščine razvoja meditacij o Marijini vlogi žalujoče matere ob križu v razširjene literarne prikaze Marijinega joka, ki so dosegli velik razmah v samostanih in v pasijonskih igrah v obdobju od 12. stoletja dalje.

## 2. Ozadje homiletičnih in literarnih prikazov Marijinega sočutja v srednjem veku

Razširjene različice evangelijske zgodbe o Jezusovem življenju pričujejo o kompleksnem ozadju prikazovanja sočutja Marije do sina Jezusa med njegovim pasijonom. Poročilo evangelijev o Marijini vlogi med križevim potom in na Golgoti je zelo skopo. Nikjer izrecno ne govorijo o Marijinem sočutju, kaj šele o njenem joku, toda v takšnih življenjskih okoliščinah se za čutečega človeka oboje zdi samoumevno. Da je tako, med drugim potrjujejo nekatera starozavezna besedila, kot sta Davidova žalostinka za Savlom in Jonatanom na začetku Druge Samuelove knjige (1,19-27) ter knjiga Žalostink, v kateri pesnik tudi izrecno govori o joku zaradi uničenja dežele in izgube templja (1,16):

»Nad temi rečmi jočem,  
 moje oči točijo solze;  
 kajti daleč je od mene tolažnik,  
 ki bi poživil mojo dušo.  
 Moji otroci so zbegani,  
 ker je prevladal sovražnik.«

Junaška vloga trpeče matere, ki mora za popolno zvestobo Bogu prestati trpljenje svojih otrok, je izpričana v 7. poglavju Druge knjige Makabejcev. Martha Himmelfarb pa odkrije analogen prizor mučeništva, v katerem mati spodbuja svoje sinove k žrtvovanju življenja, da izkažejo svojo zvestobo Bogu, v antičnem judovskem delu *Lamentations Rabbah* iz 5. stoletja. Ta spis po vzoru 7. poglavja Druge knjige Makabejcev govori o materi in njenih sedmih sinovih, ki so prestali mučeniško smrt v obdobju rimske prisile nad Judi in kristjani, naj častijo cesarjeve malike. Avtorica dopušča možnost, da v tem primeru junaška mati morda že simbolizira Devico Marijo. (2015, 325–351)

Luigi Gambero v dveh svojih obsežnih študijah o mestu in vlogi Marije v spisih cerkvenih očetov (1999) in v misli srednjeveških latinskih teologov (2005) obravnava vse vidike, ki so bili obravnavani ob upoštevanju neposrednih in posrednih svetopisemskih virov, izročila in ob teološkem razglabljanju o vlogi Marije v načrtu odrešenja. Omemba treh žena v evangeliju izrecno ne opisuje njihovega žalovanja in joka, prav tako o tem tudi med cerkvenimi očeti komaj najdemo kako besedo. V tem pogledu je omembe vreden le Ambrozij (1999, 202–203), med latinskimi teologi v srednjem veku pa le Bonaventura (2005, 213–205). Mistično dožemanje Marijinih šesterih bolečin je negovala Brigita Švedska (2005, 278–279). Sandro Sticca povzema odnos cerkvenih očetov do evangeljske zgodbe o pasijonu in do Marijine vloge v njej:

»Cerkveni očetje so bili še posebej pozorni na to, da se je Marija zavedala skrivnosti odrešenja in je posledično smrt svojega sina prestala za odrešenje človeštva. Zaradi tega na zahodu med prvimi desetimi stoletji ni bilo razširjenih latinskih meditacij o žalostih Device.« (1972, 56)

Sveti Ambrozij na poročilo v Janezovem evangeliju (19,25) navezuje svojo izjavo, da je Marija stala ob križu, a ni jokala: *stantem illam lego, flentem non lego* (1972, 55).

Utemeljeno je torej sklepati, da intenziven razvoj in širjenje besedil o Marijinem sočutju, žalovanju in joku ob Jezusovem križu izhajata iz obhajanja krščanske liturgije, ljudske pobožnosti, duhovnosti samostanskih skupnosti, pa tudi razvoja srednjeveškega gledališča. Tudi samo obhajanje maše in najpomembnejših praznikov vključuje nekatere dramaturške prvine. Velik simbolni pomen križa je bil razlog, da so v Jeruzalemu že v 4. stoletju obhajali sveti teden češčenja križa, v 8. stoletju pa se je češčenje križa razširilo na zahodno Cerkev. Sticca povzema značilne poglede iz obdobja prvega tisočletja krščanstva:

»Od petega do začetka enajstega stoletja v Evropi kot tip Križanega prevladuje zmagoslavni Kristus, Pantokrator, Gospod in Gospodar veselja. Ta tip kaže Kristusa živega na križu, z odprtimi očmi, dvignjeno glavo in brez znamenj bolečin, da se nakažejo njegove zmagoslavne in božanske kreposti. Vedno se kaže kot preseganje realnega, zanikanje vrednosti prehodnega, naravnega in zemeljskega v sklicevanju na trajne vrednote.« (45)

Michel Fulton utemeljeno ugotavlja, da je pobožnost do Marije že v četrtem stoletju dobila pomembno mesto v liturgičnem koledarju vzhodne Cerkve, a se je na zahodu šele v srednjem veku uveljavila v ljudski pobožnosti, umetnosti, glasbi, pasijonskih igrah in samostanskem življenju, ko je doktrinarni odnos preseгла moč čustev. Prelom se je zgodil predvsem, ko so pomembni teologi svoja spoznanja izražali v molitvah, ki so po naravi bolj izraz čustev kakor doktrine. Fultonova pravi:

»Dokazala bom, da je molitev k Mariji, ki so si jo predstavljali kot križano s Kristusom (*as crucified with Christ*), postala šola za religiozno občutljive ženske in moške v zmožnostih čustvovanja, še posebej v zmožnostih doživljanja ljubezni, za preseganje fizične, izkustvene razdalje med posamezniki – predvsem med osebami v bolečini. Kot bomo videli, so bila orodja, ki so jih razvili, tako zunanja (teksti, umetniške podobe) kot tudi notranja (spomin, meditacija, molitev), tako kognitivna kot tudi emocionalna.« (2002, 197)

V ozadju je učenje odpiranja Bogu, ki se v evangeliju razodeva kot »brezmejna bližina sama«, kot »tista izvorna substanca, ki omogoča vsakovrstno bližino« (Petkovšek 2016, 19) in prinaša čudež ozdravljenja:

»Sprejeti »bližino samo« pomeni sprejeti sebe v svoji nemoči in trpnosti; pomeni, da je moja bližina, po kateri in v kateri sem samemu sebi dan, položena v bližino, ki ni moja in je od mene globlja. /... / Evangelij je bližina, zato je tudi sočutje in zdravi človeško razklanost.« (19–20)

Fultonova velike zasluge za »revolucijo« čustvenega doživljanja odnosa do Boga, Jezusa in Marije pripisuje svetemu Anzelmju iz Canterburyja (1033–1109) in svetemu Bernardu (1090–1153). Anzelm je med drugim sestavil tri molitve k Mariji, ki so ključnega pomena za razumevanje soodvisnosti med racionalno teološko refleksijo in čustveno angažiranostjo v razmerju do Jezusa in Marije v osebni in skupinski pobožnosti. V izdaji zbranih del so prošnje označene s številkami V, VI in VII ter so na začetku tretjega zvezka zbranih del (Anzelm 1984, 13–25). Te tri Anzelmove molitve z mističnim navdihom so bile sestavljene za posameznike, ne za skupnosti, predvsem za menihe. Veliko so jih prepisovali in posnemovali. Anzelm se na Marijo obrača kot na Božjo Mater (*Theotokos*), zaradi tega jo izvzame izmed vseh ustvarjenih bitij. Ker je Marija najsvetejša za Bogom, je mogočna v milosti. Ker je človekov največji greh topost, za odpuščanje potrebuje Marijino priprošnjo pri Bogu. Prvo molitev Anzelm začneja: »Sveta in med svetimi za Bogom posebno

sveta Marija«<sup>1</sup> ter jo sklene: »Ozdravi dušo grešnika, svojega služabnika, z vrlino blagoslovljenega sadu svojega telesa.«<sup>2</sup> (13–14)

V drugi molitvi k Mariji si Anzelm predstavlja Jezusa v vlogi sodnika v sodnem zboru. Grešni človek se zaveda svojih grehov in sodnikove vloge v imenu pravičnosti. V stiski se obrača k Mariji s prošnjo za milost in spravo. Toda izvor Marijine milosti je Jezus. V molitvi VI Anzelm izraža upanje:

»Pa čeprav sta oba enako prizadeta: mar ne bosta oba prizanesljiva? Obtoženi torej beži pred pravičnim Bogom k dobri materi usmiljenega Boga.«<sup>3</sup> (16)

V dolgi molitvi VII pa Anzelm razmišlja o Mariji kot materi vseh odrešenih v stvarstvu ter o prenovi stvarstva in pravi:

»Vsa narava je ustvarjena od Boga, in Bog je rojen iz Marije. Bog je ustvaril vse stvari, in Marija je rodila Boga. Bog, ki je napravil vse stvari, on je bil ustvarjen iz Marije, in tako je vse stvari, ki jih je bil naredil, naredil na novo. On, ki je mogel vse stvari narediti iz nič, jih ni hotel spet na novo napraviti na silo, ampak je prej postal Marijin sin. Bog je torej oče ustvarjenih reči in Marija je mati preustvarjenih reči. Bog je oče vseh reči, ki so nastale, in Marija je mati vseh reči, ki so na novo nastale. Bog je namreč dal rojstvo tistemu, po katerem so narejene vse stvari, in Marija je rodila tistega, po katerem so vsa bitja odrešena. Bog je dal rojstvo tistemu, brez katerega ni ničesar, in Marija je rodila tistega, brez katerega sploh nič ni dobro. O resnična »Gospod je s teboj«, kateri je Gospod dodelil, da bi se vsa narava morala samo tebi izročiti.«<sup>4</sup> (22)

Anzelm so pripisovali tudi vplivno delo *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*, ki ga imajo v novejšem obdobju večinoma za Psevdoanzelmovo delo, Bernardu pa so pripisovali delo *Liber de Passione Christi et doloribus et plancibus matris eius*, ki ga danes številni označujejo kot Psevdobernardovo delo (Radošević 2010, 633–668).

Velik poudarek na duhovnosti v samostanskih skupnostih in narava molitve, ki so jo najintenzivneje gojili v samostanih, sta duhovne voditelje vodila prek doktrinarne tradicije v svetopisemske zgodbe. Tako so v evangelijih »odkrili« osrednji pomen čustev v povezavi z Jezusovim pasijonom, v zvezi s tem pa tudi vlogo Marije pri pa-

<sup>1</sup> Izvirno besedilo: »Sancta et inter sanctos post deum singulariter sancta Maria.«

<sup>2</sup> Izvirno besedilo: »Sana animam peccatoris servi tui per virtutem benedicti fructus ventris tui.«

<sup>3</sup> Izvirno besedilo: »Sed etsi pariter ambo offensi estis. nonne et ambo clementes estis? Fugiat ergo reus iusti dei ad piam matrem miseridordis dei.«

<sup>4</sup> Izvirno besedilo: »Omnis natura a deo est creata, et deus ex Maria est natus. Deus omnia creavit, et Maria deum generavit. Deus qui omnia fecit: ipse se ex Maria fecit, et sic omnia quae fecerat refecit. Qui potuit omnia de nihilo facere: noluit ea violata, nisi prius fieret Mariae filius, reficere. Deus igitur est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium. Deus enim genuit illum per quem omnia sunt facta, et Maria peperit illum per quem cuncta sunt salvata. Deus genuit illum sine quo penitus nihil est, et Maria peperit illum sine quo nihil omnino bene est. O vere »dominus tecum«, cui dedit dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum.«

sijonu. Kevin Madigan v svoji študiji ponuja razmišljanje o temeljni predpostavki, ki so jo skoraj univerzalno sprejeli zgodovinarji srednjeveške misli, po kateri sta bili antična in srednjeveška kristološka misel doktrinarno povezani druga z drugo:

»Večina zgodovinarjev srednjeveške misli je ugotovila globoko kontinuiteto med sholastično teološko in eksegetsko mislijo ter patrističnimi avtoritetami, s katerimi se je takšna misel značilno začela. Tu dokazujem, da visokosrednjeveški misleci o minljivih vidikih Kristusove človeške narave – strah, žalovanje, očitna nevednost idr. – pogosteje pretrgajo takšne domnevne konceptualne povezave in izbršejo mnogo dogmatske kontinuitete ali celo vso s prav tistimi liki, katerih misel naj bi želeli ohraniti ali, v številnih primerih, rehabilitirati. Ta trditev ima posledice za mnogo večjo temo kontinuitete in diskontinuitete v zgodovini krščanske misli.« (2007, 7)

Ob presojanju recepcije cerkvenih očetov oziroma patrističnih pogledov v latinski teologiji ugotavlja, da so po mnenju različnih raziskovalcev visokosrednjeveški avtorji morali »razložiti« ali »interpretirati« dvomljiva ali problematična patristična mnenja. Toda nobeden od njih ne dokazuje, kakor v svoji knjigi dokazuje Madigan, da je takšna »razlaga« ali »interpretacija« lahko vključevala, kar sicer pogosto tudi je, precej radikalno izkrivljanje patrističnega mnenja. Misli, da »ne gre za organsko spremembo, razlago, interpretacijo ali popravo, ampak za novost, izbrisanje in eisegezo (*eisegesis*)« (7). Njegova knjiga torej govori o antični temi v zgodovini krščanske misli, to je o problemu doktrinarne spremembe in kontinuitete. Kot ugotavlja, zgodovina interpretacije Jezusovega pasijona »ni zgodovina kontinuitete ali celo organskega razvoja, temveč pogosto radikalne diskontinuitete, preizkusa, novosti in celo heterodoksije«. (7)

Nekateri teologi, ki so bili izjemno nadarjeni tako za racionalno razlago temeljnega bibličnega in krščanskega teološkega izročila kot tudi za umetniško, čustveno podprto ustvarjanje molitev in meditacij, kot je na primer Anzelm, najbolj prepričljivo kažejo, da med racionalno teologijo in teološko imaginacijo ni nasprotja, ampak pomembna soodvisnost. Na to dejstvo opozarja Richard Viladesau v svoji knjigi *The Beauty of the Cross* (2006), v kateri zasleduje soodvisnost med krščansko teologijo in umetnostjo od obdobja katakomb do renesanse. V predgovoru razlaga svoj pristop:

»Splošna metoda je metoda soodvisnosti med dvema vrstama interpretacije krščanskega izročila in človeške izkušnje: med teologijo kot izrecno sistematično mislijo in kot čustveno komunikativno podobo.« (vii)

### 3. Razvoj literarne zvrsti *planctus Mariae* v srednjem veku

Latinska beseda *planctus* (»jokanje«) v kontekstu pasijona označuje jok vseh treh žena, ki so stale ob križanem Jezusu, a najbolj utemeljeno ga povezujejo z Jezusovo



materjo Marijo: »Domnevno se velika večina besed *planctus* in obenem najzgodnejše teh besed v prvi vrsti navezujejo na doživljanje Device Marije, ko stoji ob križu, ter pričajo o agoniji in smrti njenega Sina.« (Young 1933, 493) Ohranjeni rokopisi literarne zvrsti *planctus Mariae* večino raziskovalcev postavljajo pred dilemo, ali je literarna zvrst *vita Christi* že od vsega začetka vključevala prezentacije Marijinega žalovanja in joka. Sandro Sticca v svoji študiji *The Literary Genesis of the Latin Passion Play and the Planctus Mariae: A New Christocentric and Marian Theology* (1972) ugotavlja: »Domala vsi zgodnejši zgodovinarji, ki so se ukvarjali s srednjeveško religiozno dramo, so *planctus Mariae* imeli za zelo vplivno zvrst v nastajanju drame o pasijonu.« (49) Sticca pa obenem zavrača domnevo, da je dramtizacija *planctus Mariae* osnova dramtizacije pasijona, ter v ospredje postavlja dramtizacijo evangelijske pripovedi o pasijonu:

»Literarno genezo latinske pasijonske igre je treba iskati v premiku poudarka, ki se je zgodil v umetnosti in literaturi. Izvedba prvega latinskega pasijona je bila možna zaradi splošnih umetnostnih in kulturnih sprememb, ki so, z začetkom v zgodnji krščanski umetnosti, liturgiji in literaturi, dosegle svoj vrh v enajstem in dvanajstem stoletju. Nove manifestacije so prinesle naraščajoče zanimanje za osredotočenje na kristocentrično pobožnost, ki je našla svoj največji izraz v povečanem zanimanju za vsebino pasijona. V umetnosti se premik kaže v bolj humanistični obravnavi Kristusa, v literaturi pa v upoštevanju prizorov pasijona kot dramatičnih človeških doživljajev. V obojem se je zgodila sprememba od kontemplativne do bolj žive vizualne izkušnje.« (42–43)

Doslej najstarejši rokopis dramtizacije pasijona, ki na koncu vključuje lirične prezentacije Marijinega joka, je iz dvanajstega stoletja in izvira iz benediktinskega samostana Monte Cassino (1961, 41–48). Sticca ugotavlja, da se je premik iz večinoma doktrinarnega v emocionalni način prezentacije pasijona v južni Italiji zgodil pod vplivom bizantinske umetnosti in liturgije. Svetopisemske zgodbe so v bizantinski umetnosti predstavljene kot »razgrinjanje dogodkov v nizu slikovitih reprezentacij, ki sestavljajo progresivno pripoved, poskus, da bi predstavili svetopisemsko zgodbo kot odrsko dramo, po zasnovi v teatralni obliki«. (1972, 48)

Najbolj prepričljiva se zdi domneva, da je razvoj dramtizacije pasijona potekal vzporedno z lirizacijo sočutja, ki ga je Marija doživljala ob križu:

»Kot smo videli, je od 11. stoletja naprej predstavitev mrtvega Kristusa na križu s poudarjenim bolečim realizmom, »vir dolorum et sciens humanitatem«,<sup>5</sup> ustvarila še eno spodbudo za umetniške in meditativne portrete Device Marije, žalujoče ob križu. Nekaj najbolj liričnih meditacij o Marijini žalosti in njenem sočutju je bilo v dvanajstem stoletju vključenih in prevzetih v *planctus*, kot je sloviti *planctus ante nescia* iz dvanajstega sto-

<sup>5</sup> Prevod: »Mož bolečin in tisti, ki pozna človekoljubnost.«

letja.<sup>6</sup> To se je lahko zgodilo zaradi dejstva, da so imeli v tistem času termini, kot so sočutje, jok, žalovanje in prebadanje (*compassio, planctus, lamentatio, and transfixio*) isti pomen. Pozneje so te *planctuse* vključili, z malo sprememb ali brez njih, v drame kot neodvisne lirične kompozicije. Zdi se torej, da skupno pojavljanje *planctusa* kot teme v religiozni poeziji in meditacijah takratnega časa jasno kaže, da je to samo ena izmed manifestacij razširjenega kulta Device v dvanajstem stoletju.« (61)

Osnovni vir za razvijanje duhovnosti v samostanih je bilo Sveto pismo z vrhom v evangelijih. Vsi redovi v srednjem veku so prispevali k razvoju tradicije pisanja pripovedi in meditacij o Jezusovem življenju. Tako je nastala razpoznavna zvrst *vita Christi*, ki je največji razmah doživela v 14. stoletju. V letih od 1336 do 1364 je v Toskani nastalo delo v latinščini z naslovom *Meditationes vitae Christi*. To delo so dolga stoletja pripisovali velikemu frančiškanskemu teologu svetemu Bonaventuri (1221–1274) in so ga od renesanse do 19. stoletja vključevali v njegova zbrana dela. Toda današnje strokovno dognanje, da med Bonaventuro in tem besedilom obstajajo velike slogovne razlike, je vodilo do sklepa, da je delo napisal frančiškanski brat Johannes de Caulibus iz San Gimignano. (Stallings-Taney 2000) Nekdanje poimenovanje je tako prešlo v ime »Pseudobonaventura«.

Avtor meditacij je delo napisal za neko redovnico iz frančiškanskega reda kot pripomoček za njeno duhovno rast. V realistični pripovedi evangeljske zgodbe pisec z duhovno pretanjenostjo in globokim duhovnim navdihom bralko korak za korakom izvirno vodi skozi Jezusovo in Marijino življenje z nazornimi opisi pasijonskega nasilja. Namen je bil bralca nagovoriti k ljubezni do Jezusa in Marije. Delo predstavlja prvo celostno biografijo o Jezusu in obsega obsežne interpolacije neevangeljskih pripovedi. (1997, ix) Omenjeno delo se je pokazalo za najvplivnejše pobožno besedilo, napisano v poznem srednjem veku. Kmalu je bilo prevedeno v večino (večjih) evropskih jezikov: angleščino, francoščino, nemščino, irščino, španščino, katalonščino, švedščino. Ohranilo se je več kot dvesto rokopisov. (McNamer 2009, 905)

Delo *Meditationes vitae Christi* zaradi premika od sistematičnega racionalnega pristopa k občutju intimne ljubezni, sočutja in bolečine ob doživljanju Jezusovega in Marijinega življenja nekateri imenujejo »frančiškansko revolucijo«. Sarah McNamer je v svojih raziskavah prišla do sklepa,

»da niti dolgo latinsko besedilo, ki ga je postavil Stallings-Taney, niti katera koli izmed latinskih ali italijanskih pripovedi, ki so jih strokovnjaki raziskali prej, ne predstavlja izvirne oblike dela. Vsa ta besedila so spojena iz didaktičnih interpolacij, razširitev, presenetljivo reakcionarnih popravkov, ki jih je opravil neki frančiškanski brat (morda Johannes de Caulibus) na podlagi zgodnejše, živahnejše in bolj radikalne ›inkarnacijske‹ recenzije, ki jo je izvorno napisal drug avtor – skoraj gotovo, vsaj tako bi rekla, redovnica; verjetno, toda ne nujno, Uboga Klara.« (907)

<sup>6</sup> Barré 1952; navaja Sticca 1972, 61.

Te ugotovitve McNamerove kažejo predvsem, kako fleksibilni in svobodni so bili pisci pripovedne zvrsti o Jezusovem življenju skozi stoletja.

Michael Thomas ugotavlja:

»Avtor meditacij je nekdo, ki kaže potek življenjskih slik in se v nekem smislu postavlja poleg njih. Poleg te vloge je hkrati razlagalec in komentator, ki želi svoji učenki pomagati do naravnosti, primerne njeni osebnosti v razmerju do velikih vzornikov.« (1975, 432)

Avtor želi v učenki vzbuditi občutje ponižnosti, notranje pripravljenosti na sprejemanje idealov, ki omogočajo posnemanje Kristusa in Marije iz najbolj notranjega podoživljanja. Namesto abstraktnih priporočil ali zapovedi pisec v učenki prebujata naravno, samostojno psihično in duhovno naravnost na osebno doživljanje vzorov z imaginativno močjo podoživljanja prizorov, ki omogočajo doživeto izkušnjo ob nezavednem primerjanju stanja duha pri vzornikih in stanja duha v lastnem načinu življenja. Avtor »kar ne neha predstavljati življenja Jezusa in njegove matere, pa tudi načina življenja apostolov kot zgleda uboštva, resničnega, popolnega uboštva«. (434)

Doživetje popolnega uboštva in podoživljanje realističnih življenjskih prizorov, kot so življenje svete družine v Nazaretu, Jezusov prihod v Jeruzalem, njegovo trpljenje v vrtu Getsemani in pri poti na Golgoto, Marijino trpljenje ob spremljanju sina pod križem omogočajo občutenje sočutne ljubezni kot najčistejše izkušnje duhovne harmonije.

Peter Loewen v svojem članku »Portrayals of the Vita Christi in the Medieval German Marienklage: Signs of Franciscan Exegesis and Rhetoric in Drama and Music« (2008) ugotavlja, da je dolga tradicija pisanja in branja številnih različic literarne zvrsti *vita Christi* v redovnih skupnostih in zunaj njih dosegala vrh svojega velikega vpliva v dramatik in glasbi skozi stoletja srednjega veka in novejši dobe. Izmed prizorov celostne predstavitve evangeljske zgodbe o Jezusovem življenju je za dramske predstavitve in glasbene stvaritve še posebej sugestiven Jezusov pasijon, zlasti ker se s tem dogodkom neločljivo povezuje tudi Marijina vloga sočutne matere, ki objokuje svojega sina. Od tod razvoj vzporedne zvrsti *compassio Mariae* in *planctus Mariae*, ki se je tako razširila, da se je samo v Nemčiji ohranilo približno 75 del z zelo podobno obliko, kar kaže, da so vsi avtorji zajemali iz istega vira. Jezusov pasijon in Marijino žalovanje so verniki najhvaležneje podoživljali v liturgičnem obhajanju velikega petka. Loewen ugotavlja:

»V tovrstnih delih Devica Marija meditira o človeški agoniji svojega sina. Vzklika ob strašljivih prizorih njegovega mučenja, izraža svojo željo, da bi trpela in umrla z Jezusom, in pogosto milo prosi svoje občinstvo, naj joče v sočutju do njegove bridkosti in se kesa.« (2007, 318)

Na splošno velja, da so si avtorji prizadevali za realistične prikaze Jezusovega pasijona, pri čemer so posebno pozornost posvečali tudi Marijinemu žalovanju. Loewen sicer obravnava predvsem vpliv dela *Meditationes vitae Christi* Johanne-

sa de Caulibus, toda njegove ugotovitve veljajo tudi za poznejša vplivna dela te literarne zvrsti:

»Sestavljavci *Marienklogen* uporabljajo udomačene metode frančiškanske ljudske eksegeze, ko kombinirajo te lirične pesmi z drugimi, ki občinstvo z močno voljo usmerjajo k subjektom človeške agonije, sočutja in pokore. Sam bi rekel, da so avtorji – sestavljavci *Marienklogen* – svoje drame ustvarjali na temelju starejših ustaljenih besedilnih tradicij *planctusa Mariae* pod vplivom frančiškanske eksegeze o pasijonu, zlasti njenega najslavnejšega primera v *Meditationes vitae Christi*.« (318)

Literarna zvrst *planctus Mariae* je postala vse bolj popularna v obdobju od 13. do 16. stoletja. Številne monografske študije o njenem razvoju v Angliji (Taylor 1907, 605–637; Bennett 1982; Ross 1997), Italiji (Wechssler 1893; Sticca 1972), Franciji (Linder 1898) in Nemčiji (Schönbach 1874; Brooks 1901; Mehler 1997) osvetljujejo okoliščine razvoja, razmerje med pasijonom kot temeljno zgodbo ter lirskim prikazom literarne zvrsti *planctus Mariae* kot sestavnim delom razširjene zgodbe o Marijini vlogi ob Jezusovem križu ter navajajo tudi številne ohranjene rokopise.

Za razumevanje mesta razširjene spodbude pobožnosti do žalujoče Matere božje v *Poljanskem rokopisu* so najpomembnejše študije o razvoju *Marienklogen* v nemškem govornem območju. Zgodovinski razvoj zvrsti *planctus Mariae* kaže, da se prvič pojavi – sicer v manjšem obsegu – v različici iz 12. stoletja v samostanu Monte Cassino, pozneje pa se besedilo širi, vključuje tudi glasbene prvine in postane samostojna dramska uprizoritev. Brooks navaja pogloblitve teme predstavitev Marijinega žalovanja:

»Janez Mariji naznani prijetje Kristusa; Janez in Marija se skupaj z drugima Marijama odpravita h Kristusu; Marija žaluje in se obrača na ljudstvo, da se ji pridruži v žalovanju; Marija vidi Kristusa na križu in prosi, da bi ji bilo dovoljeno umreti z njim; Marija se obrača na križ in Kristusa roti, naj se pripogne, da ga bo lahko objela; Judje žalujoče porivajo proč; Marija žaluje, ker ne more znova videti Kristusovega obraza, in prosi žene, naj jokajo z njo.« (1901, 416)

Brooks ugotavlja, da so podobnosti med nemškimi različicami *planctusa Mariae* tako velike, da »morajo seči nazaj do enega nemškega prevoda iz latinščine« (420). Georg Satzinger in Hans-Joachim Ziegeler pa ugotavljata, da danes poznamo približno 60 večinoma nemških besedil, ki jih imenujejo *Marienklogen* (1993, 242) in so ohranjena v več kakor 160 rokopisih in tiskih (Bergmann 1986, 395–469; 470–478). Ta besedila so nastala v obdobju od 13. do 16. stoletja. Ulrich Mehler v svoji študiji obravnava trinajst *Marienklogen*, ki so nastale od konca 14. do začetka 16. stoletja kot samostojne dramske uprizoritve s spremljajočo glasbo.

Raziskovanje izvora in razvoja literarne zvrsti *planctus Mariae* (*compassio, pietas*) odpira kompleksno razmerje med antropološkimi in teološkimi vidiki odnosa

med Jezusom in njegovo materjo na Jezusovi življenjski poti vse do Golgote. V času Jezusovega zemeljskega poslanstva v Mariji deluje materinski čut v odnosu do otroka, po Jezusovem vstajenju in poveličanju pa je tudi Marija vzeta v nebo, povišana v »kraljico nebes«. S tem se spremeni subjekt Marijinega sočutja, ki ni več njen sin Jezus, temveč vsi trpeči na zemlji. Božja Mati Marija postane priprošnjica za vsakega človeka v stiski, še posebej za grešnega človeka, ki se spokori in jo prosi za milost odpuščanja. Večina cerkvenih očetov in teologov srednjega veka izhaja iz dogme o Marijinem vnebovzetju ter njeni vlogi tolažnice in priprošnjice pri Bogu.

#### 4. Sklepna presoja o podobah Marijinega sočutja in žalovanja v *Poljanskem rokopisu*

Podobe Marijinega sočutja in žalovanja ob umiranju in smrti njenega sina Jezusa so bogato zastopane tudi v več kot sedemsto strani dolgem, še neobjavljenem *Poljanskem rokopisu: Jezusovo življenje v sto postavah*, ki je nastal v Poljanski dolini na prehodu iz 18. v 19. stoletje.<sup>7</sup> Primerjava vloge Marije v *Poljanskem rokopisu* s stanjem razvoja literarne zvrsti *planctus Mariae* v Evropi kaže, da se je prevajalec ali sestavljaev *Poljanskega rokopisa* lahko opiral na več predlog, ki so v srednji Evropi obstajale v 18. stoletju, a so se samo nekatere ohranile. Pomembno je dejstvo, da sta Marijino žalovanje in njen jok v *Poljanskem rokopisu* navzoča na več mestih, delno v obsežnih odlomkih. Pomembno je tudi, da so ti odlomki vključeni v zgodbo o Jezusovem pasijonu kot integralni deli celotne zgodbe o Jezusovi obsodbi, križevem potu in križanju na Golgoti, ki zajema skoraj polovico celotnega rokopisa. *Poljanski rokopis* je domnevno vseboval 100 »postav« o Jezusovem življenju na temelju evangelijske pripovedi in je verjetno nastal pod vplivom baročnih izdaj Jezusovega življenja kapucinskega patra Martina Cochemskega (Martin von Cochem, 1634–1712). O tem sta pisala že Matija Ogrin (2011) in Irena Avsenik Nabergoj (2016). Ker je *Poljanski rokopis* v Sloveniji unikat in še ta ni ohranjen v celoti, ni mogoče z gotovostjo ugotoviti neposrednega vira tega besedila. Zato je toliko pomembnejša ugotovitev, da rokopis brez dvoma sodi v skupno evropsko tradicijo literarnih zvrsti *vitae Christi* in *planctus Mariae*, ki ob vsej temeljni podobnosti izpričujeta tudi pomembne razlike.

Kot kaže pregled strokovne literature o razvoju literarne zvrsti *vita Christi*, so kljub trdni tradiciji v temeljnih vsebinah vsi avtorji gradivo starejših del v veliki meri prevzemali in prirejali selektivno. Podobnosti in verjetno večja ali manjša vezanost pisca *Poljanskega rokopisa* na obsežno delo Martina Cochemskega kljub temu narekuje nekaj več pozornosti na značilnosti njegovega dela, ki je bilo prvič objavljeno leta 1677, pozneje pa je doživelo veliko ponatisov in prevodov. Od ponatisov imajo izdajo iz leta 1686 v Kapucinski knjižnici Krško, iz leta 1702 pa v Na-

<sup>7</sup> Rokopis je zvesto prepisan po starejši predlogi, ki se nam je vsaj delno ohranila v rokopisu NRSS Ms 28 (Ogrin 2010). Verjetno izvira iz župnišča v Poljanah nad Škofjo Loko, ki je bilo med vojno skupaj s cerkvijo uničeno.

rodni in univerzitetni knjižnici. V nasprotju s primerom *Poljanskega rokopisa*, ki je »edini doslej znani primer te specifične zvrsti asketične literature v slovenskem jeziku« (Ogrin 2011, 394), je iz izjemno bogate zapuščine različice Cochemskega mogoče razbrati, kako pomembna in vplivna so bila starejša dela te zvrsti in kako veliko različic so imeli avtorji na voljo, če so delovali v kulturnih in duhovnih središčih. Je pa zato toliko težje ugotoviti, na katere starejše avtorje so se novejši nanašali v največji meri.

Jezusov pasijon je v *Poljanskem rokopisu* dominanten del celotne evangeljske različice pripovedi o Jezusovem življenju. Ta se začne v 57. »postavi«, ki vsebuje meditacijo o Jezusovi molitvi na Oljski gori, ko je krvavi pot potil. Marija je vključena vsaj z omembo njene »velike shalosti«, domala v vseh postavah, v 60. postavi pa je njena sočutna vloga prvič vključena tudi v naslov: *Kader je te reshaleni Mater Jesusa ta shalostna poshta pershla, de nie Syn je ujet, inu koku je ona u Mestu shla, inu nega iskala*. Besedilo kot samoumevno poudarja Marijino »bridkust«, ki jo je morala občutiti spričo trpljenja svojega sina. V 67. postavi je govor o Jezusu pred Herodom, kjer je bila Marija, sodeč po evangeljski pripovedi, navzoča, a ji je v rokopisu kljub temu namenjena sočutna refleksija:

»Poglei na Maria ta shalostna Meter toiga Odreshenika inu se od nie uzhi ufsmileine imeti is Jesusam, o kai sa ena serzhna shalost inu bridkust je to maternu serze te milostve Divize Mariae obzhutilu, kader je ona vidla soiga narlubesniushiga synu toku suchpotvati inu naspodobnu sem inu kie ulezhti. nie ozhi nifso nehale prelivat grenke souse, de dosti Ludy, katir so nio videl, is naturalskiga nagnena so en ufsmileine sno imeli.«

V 68. postavi se meditacija nanaša na prizor vzklikanja množice, naj Pilat Jezusa dá križati, razbojnika Baraba pa izpusti. Besedilo vključuje sklepanje, da »nobenimo to sasramvaine Hristusa ni shlu globokeishi u serze, koker Mary te preshalostni Mater. atori je ona obzhutila taistkrat ena taka naisgruntana Bolezhina inu Bridkust unie serz, de usfe zhloveshke serza taiste nabli mogel prestat.« Še bolj pretresljivo Marijino bolečino predstavi 70. »postava«, ki ima naslov: *Ka sa en veliku usfmilene je Maria is soim Synam med gaishlanam imela*. Skoraj v celoti pa je imaginaciji neizmernega Marijinega žalovanja in objokovanja posvečena 76. postava z naslovom: *Christus is Krisham pride naprut soi Mater*.

Vrh je dosežen s prizorom Jezusovega križanja na Golgoti, 84. postava z naslovom *Kai je Maria u tim krishainu Christusa turpela* pa je spet v celoti posvečena meditaciji o Marijinem trpljenju. Celotna meditacija je sestavljena v tem slogu:

»O Bolezhina te naisrezhene serzhne shalost, O Bridkust tiga prestrashenga maternga serza, aku je taistu poprei se skorei respozlu, kader je ona u pervivainu nie Otroka ta prvi shlak tiga kladva shlishala, koku je nek shele sdei en tok voister Mezh to tolkukrat prebodenu serze na novu presunu.«

Vsaka naslednja postava razširi obseg premišljevanja Marijine bolečine, 89. in 94. postava pa sta spet v celoti posvečeni imaginaciji Marijinega trpljenja: *Kai je*

*Maria obzhařsu te Temme terpela; Koku je Maria sojga mertviga Synu obshalvala.* Končno tudi v zvezi z Jezusovo smrtjo in pokopom prevladuje meditativna imaginacija bolečine Jezusove matere Marije, Marije Magdalene in Marije Klopajeve.

V predstavitvi *Poljanskega rokopisa* Ogrin (2011, 394–396) izpostavlja pomembno dejstvo izjemno dolge besedilne tradicije zvrsti *vita Christi* od antike do baroka, v katerem je bil *Poljanski rokopis* napisan. Ugotovitev, da besedilo sodi v zvrst asketične literature iz tradicije besedil *vita Christi*, predstavlja temeljni metodološki problem v poskusih ugotavljanja, na katere vire so se opirali avtorji poznejših rokopisov. Ogrin za *Poljanski rokopis* utemeljeno sklepa:

»Avtor *Poljanskega rkp.* je – če je res prevajal in prirejal po knjigi Martina Cochemskega – zelo svobodno predeloval, povzemal in mestoma celo dodajal vsebino, ki je pri nemškem kapucinu ni zaslediti. Zdi se, da je bil pisec v določeni meri avtonomen in da je samoniklo priredil to obsežno premišljevalno besedilo.« (394)<sup>8</sup>

Sklenemo lahko, da velika razširjenost literarne zvrsti *planctus Mariae* in velik obseg variacij podoživljanja Marijinega sočutja in bolečine nedvoumno pričujeta o veliki aktualnosti, razširjenosti in vplivu te zvrsti v celotnem obdobju od 12. stoletja do obdobja baroka. To med drugim govori o dolgih stoletjih organske rasti marijanske duhovne pobožnosti, ki je slavila blagoslovljeno Mater kot sočuten lik materinske *gravitas* in tihega dostojanstva ter kot božje posrednice med ljudmi in Bogom.

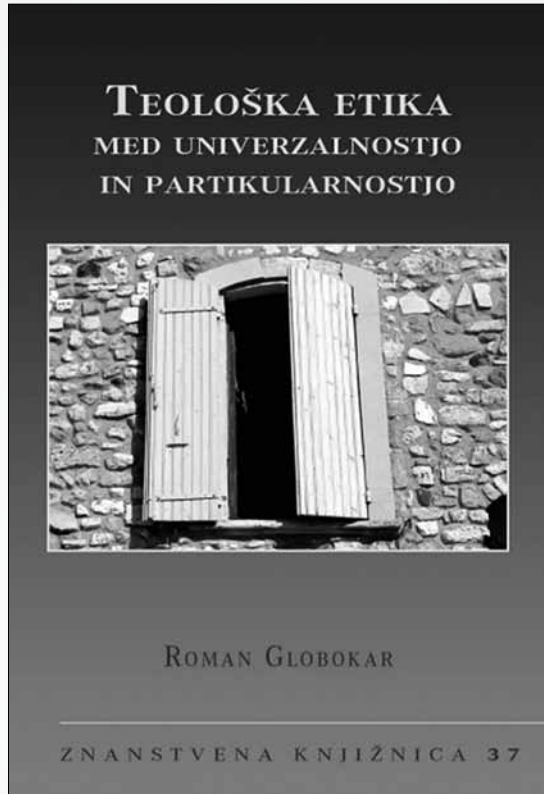
## Reference

- Anzelm iz Canterburyja.** 1984. *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Zv. 3. Ur. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart, Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:585–596.
- Barré, Henri.** 1952. Le »Planctus Mariae« attribué à Saint Bernard. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 28:245–246.
- Bennett, Jack A. W.** 1982. *Poetry of the Passion: Studies in Twelve Centuries of English Verse*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergmann, Rolf.** 1986. *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters*. München: Beck.
- Brooks, Neil C.** 1901. The Lamentations of Mary in the Frankfurt Group of Passion Plays. *The Journal of Germanic Philology* 3:415–430.
- Fulton, Rachel.** 2002. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*. New York: Columbia University Press.
- Gambero, Luigi.** 2005. *Mary in the Middle Ages: The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*. Prev. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1999. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. Prev. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatius Press.
- Himmelfarb, Martha.** 2015. The Mother of the Seven Sons in Lamentations Rabbah and the Virgin Mary. *Jewish Studies Quarterly* 22, št. 4:325–351.

<sup>8</sup> V slovenščini je razvoj duhovne drame v Cerkvi in zunaj Cerkve dobro predstavil Niko Kuret (1981). Na tem mestu velja posebej spomniti na dve deli o razvoju pasijona v Sloveniji: Andrej Šuster Drabosnjak in Herta Lausegger (1990) ter Matija Ogrin (2009).

- Kuret, Niko.** 1981. *Literarni leksikon: Študije*. Zv. 13. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Linder, Alfred.** 1898. *Plainte de la Vierge en vieux vénitien: Texte critique précédé d'une introduction linguistique*. Uppsala: Imprimerie E. Berling.
- Loewen, Peter.** 2008. Portrayals of the *Vita Christi* in the Medieval German *Marienklage*: Signs of Franciscan Exegesis and Rhetoric in Drama and Music. *Comparative Drama* 42, št. 3:315–345.
- McNamer, Sarah.** 2009. The Origins of the *Meditationes vitae Christi*. *Speculum* 84, št. 4:905–955.
- Mechler, Ulrich.** 1997. *Marienklagen im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland: Textversikel und Melodietypen*. Amsterdamer Publikationen zu Sprache und Literatur 128. Amsterdam: Rodopi.
- Ogrin, Matija.** 2011a. Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja. *Slavistična revija* 59, št. 4:385–399.
- Ogrin, Matija, ur.** 2011b. Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja (NRSS). Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss/VIEW/> (pridobljeno 5. 5. 2017).
- — —. 2010. Poljanski rokopis: Jezusovo življenje v sto postavah. Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. [http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss\\_ms\\_023/VIEW/](http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_023/VIEW/) (pridobljeno 5. 5. 2017).
- — —. 2009. *Oče Romuald*, Škofjeloški pasijon: znanstvenokritična izdaja. Ljubljana, Celje: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Celjska Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Pichler, Adolf.** 1850. *Über das Drama des Mittelalters in Tirol*. Innsbruck: Wagner.
- Radošević, Andrea.** 2010. Pseudo-Anselmov *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* u hrvatskoglagoljskom Žgombičevu zborniku iz 16. stoljeća. *Slovo* 60:633–668.
- Ross, Ellen M.** 1997. *The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England*. Oxford: Oxford University Press.
- Satzinger, Georg, in Hans-Joachim Ziegeler.** 1993. *Marienklagen und Pietà*. V: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, 241–267. Ur. Walter Haug in Burghart Wachinger. Tübingen: Max Niemeyer.
- Schönbach, Anton.** 1874. *Über die Marienklagen: Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Dichtung in Deutschland*. Graz: Universität in Graz.
- Stallings-Taney, M., ur.** 1997. *Johannis de Cavlibus Meditationes vite Christi olim S. Bonaventurae Attributae*. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 153. Turnhout: Brepols.
- Sticca, Sandro.** 1972. *The Literary Genesis of the Latin Passion Play and the Planctus Mariae: A New Christocentric and Marian Theology*. New York: State University of New York Press.
- — —. 1961. The *Planctus Mariae* and the Passion Plays. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures* 15, št. 1:4–48.
- Šuster Drabosnjak, Andrej, in Herta Lausegger, ur.** 1990. *Zbrana Bukovniška besedila*. Zv. 1, *Marijin pasijon 1811: Faksimile po izvodu dv. sv. dr. Pavleta Zablatnika v Celovcu z dodano prečrkovano priredbo istega besedila*. Celovec: Mohorjeva družba v Celovcu.
- Taylor, George C.** 1907. The English »Planctus Mariae«. *Modern Philology* 4, št. 4:605–637.
- Thomas, Michael.** 1975. Der pädagogische Gedanke der »Meditationes Vitae Christi« und ihre Anwendung der inneren Imagination. *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 15, št. 2:426–456.
- Viladesau, Richard.** 2008. *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Wechssler, Eduard.** 1893. *Die romanischen Marienklagen: Ein Beitrag zur Geschichte des Dramas im Mittelalter*. Halle: Max Niemeyer.
- Young, Karl.** 1933. *The Drama of the Medieval Church*. Zv. 1. Oxford: Oxford University Press.





*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
*e-naslov: zalezba@teof.uni-lj.si*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,671—686  
 UDK: 271.222(470+571):94(47)“1917“  
 Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

*Simon Malmenvall*

## V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije

*Povzetek:* Članek poskuša analizirati nekatere strukturne idejne predpogoje, segajoče v predhodna obdobja ruske zgodovine, ki so pripomogli k uspehu boljševiške oktobrske revolucije leta 1917. Članek se najprej ukvarja s pogledi Georgija Florovskega (1893–1979), ruskega teologa, filozofa in zgodovinarja, ki zagovarja stališče, da je bila ruska misel od 16. stoletja naprej »ujetnica« zahodnih vplivov. Med tujimi vplivi je bila po Florovskem za rusko intelektualno in družbeno življenje najnevarnejša nemška idealistična filozofija 19. stoletja – tlakovala je pot različnim utopičnim projektom, vključno z boljševiško revolucijo. Članek se nadalje ukvarja s pojmovanji ruskega filozofa Nikolaja Berdjajeva (1874–1948). V skladu z njegovim pogledom je zmaga boljševizma razumljena kot posledica pomanjkanja svobodne ruske sekularne intelektualno-filozofske tradicije, ki jo je s spodbujanjem kolektivnih družbenih vrednot zavirala močna avtorska država. To naj bi povzročilo, da je boljševiška ideologija prvotni marksizem interpretirala na konceptualno zaprt in državo povzdigujoč način. Avtor članka pogleda Florovskega in Berdjajeva ocenjuje kot sprejemljive, vendar hkrati parcialne. Razlog za to je v dejstvu, da se njuni pogledi posvečajo splošni interpretaciji oblikovanja intelektualnega okolja, ki je ugodno vplivalo na zmago boljševizma na ruskih tleh, a brez upoštevanja zapletenosti ruske politike in družbe na prehodu iz 19. v 20. stoletje.

*Ključne besede:* boljševizem, oktobrska revolucija, idejna zgodovina, historiozofija, Ruska pravoslavna cerkev, Georgij Florovski, Nikolaj Berdjajev

### *Abstract:* **The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution**

This article aims to analyze some structural ideational preconditions, traced back to the preceding periods of the Russian history, enabling the success of the October Bolshevik Revolution in 1917. Firstly, the article deals with the views of Georges Florovsky (1893–1979), Russian theologian, philosopher and historian. He argues that from the 16<sup>th</sup> century onwards the Russian thought was »in captivity« imposed by the Western influences. Among the foreign influences the 19<sup>th</sup>-century idealist philosophy is seen by Florovsky as the one having gravest effects on Russian intellectual and societal life – it paved the way for various utopistic projects, including the Bolshevik revolution. Secondly, the article deals

with the notions of the Russian philosopher Nikolai Berdyaev (1874–1948). From his point of view, the victory of Bolshevism is seen as a consequence of the lack of a free Russian secular intellectual-philosophical tradition – the later presenting an unwanted phenomena in the eyes of the authoritarian state which supported collective social values. This supposedly enabled the Bolshevik ideology to interpret the original Marxism in conceptually closed terms, connected with the glorification of the state. The author of this article argues that the views of Florovsky and Berdyaev are acceptable, yet at the same time partial. This is due to the fact that their views are concerned with a general interpretation of the formation of the intellectual environment which favoured the victory of Bolshevism on the Russian soil, without taking into consideration the complexity of the Russian politics and society at the turn of 19-20<sup>th</sup> century.

*Key words:* Bolshevism, October Revolution, ideational history, historiosophy, Russian Orthodox Church, Georges Florovsky, Nikolai Berdyaev

## 1. Uvod

Pričujoči članek poskuša analizirati nekatere strukturne idejne predpogoje, segajoče v predhodna desetletja in stoletja ruske zgodovine, ki so pripomogli k uspehu boljševiške oktobrske revolucije leta 1917. Oktobrska revolucija kot simbol zmage ruske različice marksizma in dogodek z dolgoročnimi svetovnimi posledicami je obravnavana v luči zgodovine »dolgega trajanja« ter na ozadju svetovnonazorskih in religioznih prepričanj. V tem kontekstu bi bilo omenjene predpogoje za uspeh obravnavanega mlajšega zgodovinskega pojava povsem napačno razumeti kot teološke stopnje v zgodovinskem »razvoju«. Strukturni idejni predpogoji tako pomenijo zgolj skupek nekaterih razmeroma daljše obdobje prisotnih družbenih značilnosti in svetovnonazorskih postavk, ki so v ugodnem trenutku pokazali svoje večplastno učinkovanje in posledično olajšali uspeh boljševiškega prevzema oblasti.

Članek se najprej ukvarja s pogledi Georgija Vasiljeviča Florovskega (1893–1979), ruskega teologa, filozofa in zgodovinarja, ki jih razkriva v svojem poglavitnem delu *Poti ruske teologije* (1937, rus. Пути русского богословия). Skupaj z Vladimirjem Loskim, Sergejem Bulgakovom in Ioannisem Zizioulasem velja Florovski za vodilno ime pravoslavne teologije 20. stoletja. Kakor številni ruski intelektualci njegove generacije je večino aktivnega življenja, ki je sledilo oktobrski revoluciji in ruski državljanski vojni, preživel v emigraciji, najprej v Franciji in nato Združenih državah Amerike. Akademsko kariero je pričel na Inštitutu svetega Sergija v Parizu, kjer se je posvečal vzhodnim cerkvenim očetom in ruski idejni zgodovini. Po drugi svetovni vojni je delo nadaljeval v Pravoslavnem teološkem semenišču svetega Vladimirja v Crestwoodu pri New Yorku, na Harvardu in Univerzi v Princetonu. Bil je eden od ustanoviteljev prvega mednarodnega ekumenskega foruma, Svetovnega sveta Cerkev (ang. *World Council of Churches*), ki deluje od leta 1948.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Izčrpana osebna in intelektualna biografija Georgija Florovskega: Blane 1993.

Članek se v smislu dopolnitve Florovskega nadalje ukvarja s pojmovanji ruskega filozofa Nikolaja Aleksandroviča Berdjajeva (1874–1948), ki jih je posredoval v monografiji *Izvori in pomen ruskega komunizma* (1937, rus. Истоки и смысл русского коммунизма). Berdjajeva skupaj z Vladimirjem Solovjovom (1853–1900) pogosto označujejo za največjega ruskega misleca in enega od utemeljiteljev filozofske smeri personalizma. Berdjajev je znan tudi po svojih refleksijah ruske in svetovne zgodovine – tu je vredno omeniti vsaj delo *Ruska ideja (temeljni problemi ruske misli 19. in začetka 20. stoletja)* (1946, rus. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века)). Berdjajev je večino aktivnega življenja preživel v emigraciji, najprej v Berlinu in nato v Parizu, kjer je bil med drugim urednik filozofsko-kulturne revije *Pot* (rus. Путь).<sup>2</sup>

Avtor pričujočega članka poglede Florovskega in Berdjajeva sprejema kot smiselne, vendar hkrati izrazito parcialne. Njuni pogledi se namreč posvečajo splošni interpretaciji »dolgega trajanja« idejne zgodovine oziroma oblikovanju intelektualnega okolja, ki je ugodno vplivalo na zmago boljševizma na ruskih tleh, a brez upoštevanja zapletenosti ruske politike, gospodarstva in družbe na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Pri kritičnem ovrednotenju Florovskega in Berdjajeva se avtor članka naslanja zlasti na ameriškega zgodovinarja judovsko-poljskega rodu Richarda Pipesa, dolgoletnega profesorja na Harvardu, ki mu številni pripisujejo status vodilnega sovjetologa in poznavalca oktobrske revolucije.<sup>3</sup>

## 2. Kontekst razumevanja (ruske) idejne zgodovine pri Florovskem

Bistvene prvine miselnega okvira zrelega Florovskega in njegovega razumevanja (ruske) idejne zgodovine zaobjemata koncepta, ki ju je uvedel on sam – »neopatristska sinteza« in »krščanski helenizem«. Omenjena koncepta označujeta nekakšno pravoslavno različico »večne filozofije« (*philosophia perennis*), to je celovito krščansko vizijo sveta in življenja, ki presega edinstvenost posameznih družbeno-kulturnih pojavov in izhaja iz refleksije cerkvenih očetov, delujočih v prvem tisočletju po Kristusu. V skladu s »krščanskim helenizmom« sta cerkveni nauk in zgodovinska izkušnja Boga neločljivo povezani; Bog naj bi vsakemu posamezniku »govoril« osebno, prek vključitve v Cerkev, Kristusovo mistično telo, in posameznikovega etičnega odločanja v odnosu do sveta. Po Florovskem je krščanska religija kot celota utemeljena na Svetem pismu in posledično nadaljuje judovski način mišljenja, istočasno pa je – glede na doktrinarne opredelitve poznoantičnih cerkvenih očetov – odločilno prepletena s helenističnimi miselnimi kategorijami. Prav »historičnost« božjega razodetja je tisto, kar osmišlja izročilo kot bistveni gradnik

<sup>2</sup> Zgoščeni osebni in intelektualni biografiji Nikolaja Berdjajeva: Vasilenko 2004, 122–152; Andreev 1990. Nepresežena biografija Berdjajeva ostaja Lowrie 1960.

<sup>3</sup> Zgoščen pregled življenja in dela Richarda Pipesa, zlasti v odnosu do njegove monumentalne študije *The Russian Revolution* (1990): Grdina 2011. Pipesova osebna in karierno-intelektualna pot je najbolj izčrpno predstavljena v njegovi avtobiografiji *Vixi: Memoirs of a Non-Belonger* (2003).

Cerkve. Skozi spremenljive zgodovinske okoliščine naj bi izročilo Cerkve vedno znova razkrivalo in pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice – ki počivajo na medsebojno dopolnjujočem se odnosu med Svetim pismom in cerkvenimi očetmi, apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve – vselej odražajo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. Od tod patristična filozofija in teologija po Florovskem vselej predstavljata merilo, po katerem naj bi se duhovno presoјalo vse predhodne in kasnejše filozofske, teološke in tudi družbene tokove. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Malmenvall 2017, 112–113; Williams 1993, 289–291; 322–324)

»Ni dovolj poznati patristične tekste in znati od cerkvenih očetov jemati ustrezne odlomke ali dokaze. Treba je obvladati patristično teologijo od znotraj. Intuicija je skorajda pomembnejša od erudicije, zgolj intuicija lahko obuja in oživlja starodavne tekste, jih spreminja v pričevanja. Zgolj od znotraj je mogoče prepoznati in razmejiti, kaj je v nauku cerkvenih očetov katoliško »pričevanje« in kaj je bilo zgolj njihovo osebno teološko mnenje. /... / Obnovitev patrističnega sloga je prvi in temeljni postulat ruskega teološkega preporoda. Ne gre za nekakšno »restavracijo«, niti za preprosto ponavljanje. /... / Gre za zvestobo patrističnemu duhu.« (Florovskij 1983, 506)

»Neopatristična sinteza«, kakor si jo zamišlja Florovski, ne sme prevzeti vloge obnavljanja preteklosti. Poudarja namreč, da mora biti patristična teologija aktualna in verodostojna v vseh okoliščinah. Prepričan v neusahljivo »svežino« pravoslavnega izročila, je protestantsko in moderno sekularno misel, porojeno iz razsvetljenstva, dojemal kot ozkogledno in minljivo. Na tej podlagi je Florovskega mogoče označiti za »inovativnega tradicionalista«, za nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno povezal z dilemami svojega lastnega časa, ne da bi ga (vsaj na deklarativni ravni) izpostavil zgodovinsko-vrednostni relativizaciji. (Florovskij 1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; Malmenvall 2017, 113)

### 3. Florovski in »dolga pot« do oktobrske revolucije

Poziv Florovskega k »neopatristični sintezi« oziroma »krščanskemu helenizmu« v *Poteh ruske teologije* temelji na pregledu in vrednotenju ruske idejne zgodovine od uradnega sprejetja vzhodnega krščanstva ob koncu prvega tisočletja do začetka 20. stoletja. Zgledi in svarila iz ruskega zgodovinskega konteksta – torej iz nečesa delnega oziroma zamejenega – so mu služili kot sredstvo za uresničevanje »univerzalno« cerkvenega projekta. (Florovskij 1983, 506–507, 509; 511–513; Raeff 1993, 261; Malmenvall 2017, 113) Vsebinsko jedro *Poti ruske teologije* tvori stališče, da je ruska pravoslavna teologija in z njo tudi sekularna filozofska misel od 16. stoletja naprej postajala vse bolj »ujetnica« zahodnih vplivov; sprva katoliških po posredništvu pravoslavnih in uniatskih intelektualcev, izhajajočih z ob-

močja današnje Ukrajine in Belorusije, kasneje protestantskih in razsvetljskih ter nazadnje tistih, ki so črpali iz nemškega idealizma. Po Florovskem je bil to razlog, da je celotna ruska misel ne le izgubljala svojo istovetnost, temveč predvsem krepila privlačnost vrste zgrešenih razvojnih etap oziroma »pseudomorfoz«, ki so prizadele rusko pravoslavlje ter ga oropale zvestobe patristično-bizantinski teologiji. Zavrnitev izročila cerkvenih očetov naj bi bila spodbujena že z verskim nacionalizmom Moskovskega carstva prve polovice 16. stoletja. Moskovski verski nacionalizem so po njegovem povzročili poskusi nasprotovanja grškemu »izdajstvu« zaradi začasne bizantinske potrditve cerkvene unije z Rimom, sklenjene leta 1439 na koncilu v Firencah, in padca Konstantinopla leta 1453. Tovrsten nezaupljiv odnos do grške pravoslavne dediščine naj bi se v naslednjih desetletjih in stoletjih še stopnjeval. (Florovskij 1983, 24–28; 49; 56; 77; 81–84; 97–98; 104–105; 107; 117–119; 149–150; 200–201; 252–253; 285–288; 294; 330; 404–409; 412–413; 432–433; 450–451; 454–456; 492–500; 502–505; Malmenvall 2017, 113)

»Povod za razdor je dal florentinski koncil. /... / Grško odpadništvo na tem koncilu je upravičilo in dalo povod za razglasitev ruske [cerkvene] neodvisnosti. /... / Padec Konstantinopla se je razkril kot apokaliptično znamenje. /... / Prav v perspektivi apokaliptičnega nemira so se začeli kazati prvi orisi znane »teorije o tretjem Rimu«. To je bila eshatološka kategorija.« (Florovskij 1983, 10–11)

Sledeč Florovskemu, se je moskovski verski nacionalizem odločilno utrdil s porazom meniškega gibanja »zavolških starcev« (rus. *заволжские старцы*) za časa Ivana IV. Groznega (1547–1584). V tem pogledu je vizija družbeno dejavnega krščanstva, ki ga podpira politična oblast moskovske države, nadvladala vizijo meniškega uboštva in kontemplacije, ki je rasla iz patristično-bizantinskega izročila. (Florovskij 1983, 9–12; 17–28; Malmenvall 2017, 113–114)

Interpretacija ruske idejne zgodovine, kakor jo je mogoče razbrati v delih Florovskega, izhaja iz načel tradicionalne pravoslavne ekleziologije, v skladu s katerimi je verodostojnost posameznih mislecev (filozofov, teologov ipd.) odvisna tudi od njihove umeščenosti v liturgično-zakramentalno in asketsko življenje Cerkev, z drugimi besedami, od »kakovosti« njihovega »krščanskega načina življenja«. (Florovsky 1972, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269; Williams 1993, 294; 308–309; Malmenvall 2017, 114) »Najbolj boleča je bila tista nenavdana prekinitvev med teologijo in pobožnostjo, med teološko učenostjo in molitvenim mišljenjem Boga, med teološko šolo in cerkvenim življenjem. Šlo je za prekinitvev in razkol med »inteligenco« in »ljudstvom« znotraj Cerkev same.« (Florovskij 1983, 502) Od tod postane jasno, zakaj Florovski v *Poteh ruske teologije* tako pogosto omenja »tragedijo« Ruske pravoslavne cerkve in »slepe ulice« ruske misli. Postopen prehod od moskovskega verskega nacionalizma k idealistični filozofiji in nazadnje boljševiški revoluciji je bil namreč po njegovem v veliki meri mogoč zaradi prelahkotnega jemanja liturgičnega življenja pri pravoslavni mislecih in cerkvenih voditeljih. To naj bi pripomoglo k ločevanju med liturgijo in teologijo, med versko prakso in izobrazbo, ki naj bi Cerkev v ruski družbi najkasneje do sredine 19. sto-

letja spremenilo v neodzivno, neustvarjalno in reakcionarno institucijo. Ločena od Cerkve je teologija in z njo povezana filozofija postala odraz poljubno razumljenega »napredka« s svojimi »slepimi ulicami«, bodisi v njihovih utilitarno ateističnih – kakor denimo pri Aleksandru Hercenu in Vladimirju Leninu – ali idealistično teističnih izvedbah – kakor denimo pri Alekseju Homjakovu in Vladimirju Solovjovu. (Florovskij 1983, 84, 92; 101; 201; 252–253; 311; 314; 316–318; 492–499; 502–505; Raeff 1993, 267–269; 271; Gavrilyuk 2014, 178–184; 220–222; 228–229; Malmenvall 2017, 114) »Prekinitvev s [helenskim in bizantinskim] nasledstvom je za dolgo obdobje preklela rusko dušo in jo napravila brezplodno. Kajti ustvarjalnost ni mogoča izven živih izročil.« (Florovskij 1983, 512)

V tem pogledu je na boljševiško revolucijo kot vrhunec vseh predhodnih »slepih ulic« odločilno vplivala nezmožnost Ruske pravoslavne cerkve, da ponudi svoj odgovor na zapletene družbene izzive ter posledično okrepi komplementarnost med intelektualnim in verskim življenjem. Pomanjkanje odzivnosti in ustvarjalnosti Cerkve Florovski pojasnjuje glede na dva poglavitna strukturna dejavnika. Po eni strani je bila ruska Cerkev od časa Petra Velikega (1689–1721) močno notranje in zunanje oslABLJENA zaradi podreditve absolutistični državi oziroma »samodržavju« (rus. самодержавие), najopazneje z ukinitvijo Moskovskega patriarhata in uvedbo Svetega sinoda. Dolgotrajna podrejenost državi ni bila zgolj rezultat zunanje prisile, temveč se je v večini primerov dopolnjevala s servilnostjo cerkvenih voditeljev, ki so bili pripravljeni braniti obstoječi družbeno-politični red in z njim lastne privilegije, četudi za ceno izgube cerkvene samostojnosti in vpliva na družbeno dogajanje. Po drugi strani pa so Cerkev močno prizadela dejanja njenih intelektualcev, ki so od začetka 19. stoletja pogosto sprejemali načela nemške idealistične filozofije. S tem so krščanstvo zlorabili za iskanje brezčasne utopije in zanemarili upoštevanje nezamenljive pomembnosti kategorije časa, zgodovinske zavesti, pravoslavnih dogem in kanonov, liturgičnega in asketskega izročila, ki se dviga nad vsi poskusi ustvarjanja idealne družbe oziroma »zemeljskega raja«. (Florovskij 1983, 199–201; 235–236; 240–242; 250–253; 285–288; 291–292; 313–321; 408–413; 450–451; 454–456; 492–499; Gavrilyuk 2014, 57–59; 106–112; 150–151; 179–184; Raeff 1993, 250–251; 258; 263–264; 266–267; 271–274; 276)

#### 4. Berdjajev in iskanje (naj)globlji korenin boljševiške revolucije

Kakor Florovski se tudi Berdjajev posveča globlji in v razmeroma oddaljeno preteklost segajočim strukturnim idejnimi predpogojem za uspeh boljševiške oktobrske revolucije. Oba avtorja prav tako družijo skupno interpretativno izhodišče. Oba namreč zavzemata stališče, da je boljševizem različica marksizma, prilagojena posebnostim ruske zgodovinske izkušnje.

Berdjajev na začetku svoje monografije *Izvori in pomen ruskega komunizma* izpostavlja dejstvo, da je bila ruska kultura vse do začetka 19. stoletja izrazito šibka na intelektualno-filozofskem področju, prav tako ni poznala svobodne in dialoške naravnane sekularne misli, medtem ko je bila močnejša na religiozni in izrazni rav-

ni – v okviru arhitekture, umetnosti in literature. Navezanost na religiozni način mišljenja, pomanjkanje lastne intelektualno–filozofske tradicije ter od tod izhajajočo premajhno kritičnost pri sprejemanju tujih, zlasti (zahodno)evropskih vplivov, naj bi pogojeval že način vzhodnoslovanskega sprejemanja bizantinske kulture v srednjem veku na prelomu tisočletij, to je v obdobju Kijevske Rusije.<sup>4</sup> Tako so (zahodno)evropski miselni tokovi, ki so v Rusijo začeli intenzivneje prodirati pod Petrom Velikim in se razbohotili v prvi polovici 19. stoletja, trčili na kulturno okolje dežele, ki zanje ni bila dovolj »zrela« in tako nanje ni zmogla ustrezno odgovoriti. (7–10) Zaradi pomanjkanja lastne intelektualno–filozofske tradicije, ki bi jo zaznamovala avtonomna in dialoško naravnana sekularna misel, so bili po Berdjajevu v ruskem prostoru zgodovinsko pomembni idejni tokovi v večini primerov razumljeni skrajno, izključevalno in maksimalistično. Imeli so namreč religiozni naboj v duhu načela »vse ali nič«, kakor da bi odločali o usodi sveta in večnosti. Pri tem so se ruski misleci različnih obdobj – zavedno ali nezavedno – zgledovali po pravoslavnem krščanstvu kot dolga stoletja edinemu splošno sprejetemu miselnemu okviru ruske družbe. Številni zgodovinsko pomembni idejni tokovi – od ideje o Moskvi kot tretjem Rimu do gibanja staroobredcev, od Petrovih reform do nihilistov in boljševikov – so tako kazali značilnosti dogem in religiozne predanosti. Na tej podlagi Berdjajev boljševizmu pripisuje vlogo sekularno–utopičnega nadomestka religije in pogosto ponavlja trditev, da gre za nasilni odrešenjski sistem v preobledi družbene pravičnosti. (8–11; 18–19; 24–25; 100–101; 117; 125–126; 137–138)

»Religiozna formacija ruske duše je ustvarila nekatere obstojne značilnosti: dogmatizem, asketizem, sposobnost prestajanja trpljenja in odrekovanja v imenu lastne vere, kakršna koli je že bila, usmerjenost k transcendentnemu, ki se nanaša tako na večnost, na drugi svet, kakor tudi na prihodnost, na ta svet. Religiozni energiji ruske duše je lastna sposobnost pridruževanja in usmerjanja k ciljem, ki niso nujno religiozni, denimo, k družbenim ciljem. Zaradi religiozno–dogmatičnega ustroja svoje duše so Rusi vselej pravoverni ali heretiki, razkolniki, apokaliptiki ali nihilisti. Rusi so pravoverni in apokaliptiki tudi takrat /... /, ko v 19. stoletju postanejo revolucionarji, nihilisti, komunisti.« (1990, 9)

Med strukturnimi predpogoji za uspeh boljševiške revolucije Berdjajev izpostavlja tudi nadvse pomembno vlogo države in z njo povezanega »avtorsko–kolektivističnega refleksa« v ruski zgodovini. Vsaj od sredine 16. stoletja oziroma carja Ivana IV. Groznega je bila namreč za Rusijo značilna močna in nadzorujoča vloga države z absolutno oblastjo monarha, ki ni zagotavljala zgolj pravnega in zunanje-

<sup>4</sup> O recepciji bizantinske kulture med vzhodnimi Slovani v obdobju Kijevske Rusije in njihovem intelektualnem »molku« sta poučni naslednji dve novejši študiji: Thomson 1999; Franklin 2002. Prepričanje Berdjajeva o zgodovinski »neustvarjalnosti« ruske intelektualne kulture posredno zavračajo ugotovitve italijanskega slavista in literarnega zgodovinarja Riccarda Picchia (1923–2011), ki dokazuje, da je bilo rusko srednjeveško selektivno sprejemanje in prilagajanje intelektualno manj zahtevnih (in od antične grške dediščine manj odvisnih) didaktično–konfesionalnih plati bizantinske kulture prav to – »ustvarjalna« recepcija v skladu s potrebami nedavno pokristjanjenega vzhodnoslovanskega območja, primerljiva s selektivno recepcijo bizantinske kulture pri drugih pravoslavnih Slovanih tistega časa. (1991)



političnega okvira, temveč se je imela za nosilko družbenih vrednot in (religiozne)ga) smisla; v različnih zgodovinskih obdobjih je predstavljala variacije miselnosti podržavljenega pravoslavja, prvič jasno izraženega v ideji o tretjem Rimu. To se je še očitneje pokazalo za časa Petra Velikega in njegovih naslednikov, ko je bila Ruska pravoslavna cerkev tudi zakonsko podrejena državnemu aparatu, s čimer je trajno izgubila svojo avtonomijo ter posledično intelektualno odzivnost in ustvarjalnost. Iz tega razloga po Berdjajevu boljševizem ni doživel resne alternative pri instituciji (Cerkvi), ki bi lahko vplivala tako na državo in izobražene plasti prebivalstva kot tudi na množice – namesto tega je večina cerkvenih voditeljev ostajala pasivno zvestih »samodržavju«, ki jim je kljub izgubi samostojnosti zagotavljalo družbeno privilegiran položaj. Na temelju tradicije močne države v ruski zgodovini je boljševizem njen pomen dodatno okrepil in posameznika še bolj ponižal na raven sredstva za doseganje kolektivnih interesov. (10–13; 99; 104)

Kolektivizem spodbujajoča avtokracija in z njo podreditev Cerkve državi je po Berdjajevu nadalje povzročila, da je bila od Petra Velikega ruska država v sebi idejno razcepljena: uradno je veljala za konfesionalno pravoslavno, a se je istočasno sklicevala na racionalistično-razsvetljenske reforme. Tej razcepljenosti se je pridružil prepad med plemstvom – ki je občudovalo (zahodno)evropsko kulturo ter med seboj pogosto govorilo v francoščini –, intelektualci – ki so izkazovali čut za socialno pravičnost in bili splošno kritični do države, a idejno neenotni in nepripravljeni na dialog tako med seboj kot z državo – ter večino prebivalstva, ki je živelo v težkih materialnih razmerah, neizobraženosti in zvestobi folklorni različici pravoslavja. Iz (pre)močne države in razcepljene družbe je sledila neustvarjalnost Cerkve; vse to pa je privedlo do pomanjkanja skupne vizije preteklosti in prihodnosti. Prav v prostor razcepljenosti in pomanjkanja vizije je naposled stopil boljševizem s svojim utopično–odrešenjskim projektom in neizprosnostjo pri izbiri sredstev za uresničevanje zastavljenih ciljev. (12–16)

»Že sama skrajno centralizirana organizacija partije je bila diktatura v malem. Boljševiška partija /... / je morala nuditi zgled prihodnje organiziranosti celotne Rusije. /... / Celotna Rusija, ves ruski narod, se je znašel v podrejenosti ne zgolj diktaturi komunistične partije, njenega centralnega organa, temveč tudi doktrini komunističnega diktatorja s svojim poslanstvom in s svojo vestjo. Lenin je zavračal svobodo znotraj partije, to zanikanje svobode pa se je preneslo na celotno Rusijo. /... / Leninu je to uspelo narediti zgolj zato, ker je v sebi združil dve tradiciji – tradicijo ruske revolucionarne inteligence v njenih najbolj maksimalističnih tokovih in tradicijo ruske zgodovinske oblasti v njenih najbolj despotskih pojavih. /... / Ko je Lenin v sebi združil dve tradiciji, ki sta se v 19. stoletju medsebojno sovražili in bojevali, je lahko zastavil načrt organizacije komunistične države in ga uresničil.« (99)

V tem kontekstu je na uspeh boljševiške revolucije pomembno vplivalo stanje med ruskimi družbenokritičnimi intelektualci, za katere se je ustalil naziv inteligenca (rus. *интеллигенция*). Ruska inteligenca se je izoblikovala šele sredi 19. stoletja, njeni pripadniki pa so izhajali iz različnih družbenih okolij, med njimi je

bil nesorazmerno velik delež sinov pravoslavnih duhovnikov. Ker v Ruskem imperiju 19. stoletja ni bilo prostora za svobodno politično razpravo in (parlamentarno) zastopanost, so se družbeno-politična vprašanja prenesla pod okrilje filozofije, literature in literarne kritike. Na tej podlagi se je razvila tista družbena kritičnost in z njo tesno povezana nepripravljenost na kompromise, ki je bila tako značilna za rusko inteligenco 19. in začetka 20. stoletja. Družbenokritični intelektualci so tako živeli v svetu idej, oddaljeni od stvarnega življenja množic in političnih procesov, ki jih je vodila državna birokracija v službi imperatorja (carja). Poglavitno skupno vprašanje ruske inteligence je bilo: v kaj in kako naj se Rusija spremeni ter kakšno je njeno poslanstvo v svetu. Boljševizem je tako predstavljal vrhunec omenjenega idealizma ruske inteligence; med drugim je z revolucijo preoblikovani ruski državi pripisal odrešensko poslanstvo pri uresničevanju svetovne revolucije. (17–18; 22; 26–27; 32; 40; 63–65)

Ugotavljanje in pojasnjevanje v razmeroma oddaljeno preteklosti segajočih strukturnih predpogojev za uspeh oktobrske revolucije se pri Berdjajevu končno steka v historiozofsko osmišljanje omenjenega prelomnega dogodka. Po njegovem prepričanju oktobrska revolucija na globinski ravni razkriva sodbo »božje previdnosti« nad nešteto zamujenimi priložnostmi, za katere naj bi bili v prvi vrsti odgovorni pravoslavni kristjani sami – upoštevajoč dejstvo, da so tako rusko politično in intelektualno elito kot tudi množice povečini sestavljali krščeni ljudje. Podleganje skušnjavi o močni Cerkvi v tostranskem svetu, premajhna pripravljenost na blaženje velikih socialnih razlik in zatekanje k raznovrstnemu nasilju je po Berdjajevu otopilo razum in voljo kristjanov kot posameznikov in Ruske pravoslavne Cerkve kot institucije. Na tak način so grehi krščanskega občestva nase priklicali neracionalno uničevanje v obliki boljševiške revolucije ter nehote povzročili krvavo »očiščenje« ruskega narodnega in cerkvenega telesa. Kljub vidnemu zmagoslavju neracionalnosti se oktobrska revolucija Berdjajevu kaže kot dogodek, nad katerim nevidno bedi »božja previdnost«, ki ga ponuja kot sredstvo streznitve in novega začetka. (108–109; 139–141) Berdjajev rešitev prepozna v odkritju človeka kot osebe (rus. личность), njegove edinstvenosti, ustvarjalnosti in pripravljenosti razvitja vseh sposobnosti – tudi za religiozno življenje, ki človeku odpira dostop do večnosti. Od tod med drugim izhaja odkrito zavračanje vsakršnega kolektivism in avtokratske vladavine, kar utira pot temu, kar je v filozofski terminologiji postalo znano kot »krščanski eksistencializem« ali »personalizem«. (Andreev 1990, 177–179)

## 5. Prednosti in slabosti: kritika ugotovitev Florovskega in Berdjajeva

Razumevanje zgodovine »dolgega trajanja« na ozadju v bližnjo in daljno preteklost segajočih idejnih predpogojev za uspeh oktobrske revolucije, ki ga ponujata Florovski in Berdjajev, se kaže kot potencialno sprejemljivo, vendar zgolj na ravni idejne zgodovine. Medtem pa preostale ravni – denimo ekonomska in politična –, pomembne za celovito obravnavo večplastnega zgodovinskega pojava, kakršna

je boljševiska revolucija, ostajajo zanemarjene. V tem pogledu je treba imeti pred očmi dejstvo, da oba avtorja v iskanju in pojasnjevanju tako strukturnih predpogojev kot tudi neposrednejših vzrokov za uspeh revolucije zelo redko omenjata tiste ključne in za Ruski imperij začetka 20. stoletja značilne družbene dejavnike, kot denimo uničujoče posledice prve svetovne vojne, izrazito razslojenost prebivalstva, (pre)počasne kmetijsko-zemljiške reforme, visok javni dolg in slabljenje politične oblasti zaradi neuspešne in nedokončane postopne demokratizacije. (Ananich 2006, 410–411; 417–418; 422–423; Shakibi 2006, 434; 446–448; Lohr 2006, 655–656; 659–669; Steinberg 2006, 68–69; 72; 82–85; 87–89; Malmenvall 2017, 116) V kontekst parcialnosti obeh obravnavanih del – *Poti ruske teologije* ter *Izvorov in pomena ruskega komunizma* – je treba všteti tudi dejstvo, da sta bila Florovski in Berdjajev pravoslavna kristjana, antikomunista in politična emigranta. Njunega negativnega vrednotenja marksizma in s tem povezanega iskanja strukturnih predpogojev za uspeh omenjene ideologije na ruskih tleh tako ni smotrno ločevati od njune osebne prizadetosti. Omenjeni deli potemtakem delujeta tudi kot dokument svojega časa in spadata v zgodovino reprezentacije določenih zgodovinskih pojavov. Ko se Florovski in Berdjajev posredno ali neposredno ukvarjata z boljševisko revolucijo, te vednosti ne posredujeta v smislu, da bi preprosto »razkrivala« empirično preverljiva dejstva, temveč jih istočasno tudi iznajdevata – tolmačita jih in vrisujeta na zemljevid družbeno-kulturnih vrednot v skladu z njunim lastnim izkustvom in svetovnim nazorom.

V svojem pogledu na rusko idejno zgodovino Florovski prepričljivo zagovarja tezo o usodnih posledicah ločitve med liturgično-zakramentalnim življenjem in intelektualno dejavnostjo. Florovskemu uspe prikazati, da velika večina ruske duhovščine in pravoslavju osebno privrženih izobražencev, ki je bila skozi stoletja oblikovana v značilno pobožnem in vsakdanje praktičnem pastoralnem duhu, niti odnosa med Cerkvijo in državo niti različnih utopičnih družbenih projektov ni bila zmožna prepoznati kot neustreznega odgovora na tuje vplive in domače izzive. Zdi se, da je prav dolgotrajno zanemarjanje intelektualnih vidikov krščanske vere, tesno povezanih s poglobljenim duhovnim razumevanjem zgodovine in družbe, v končni posledici najbolj oslabilo notranjo in zunanjo moč Ruske pravoslavne cerkve v odnosu do revolucionarnih gibanj nasploh in boljševizma posebej, ki ga ta – vsaj v času, ko je doživljal svoj vzpon – ni niti pričakovala niti razumela. (Malmenvall 2017, 115) Kljub dosledni argumentaciji Florovskega, podprti z bogatim izborom primarnih pisnih virov iz različnih zgodovinskih obdobj, njegova stališča zahtevajo dodatno osvetlitev in delno tudi zavrnitev. V nasprotju z njimi je vredno izpostaviti vsaj to – na kar denimo opozarja sodobni ameriški teolog in zgodovinar ukrajinskega rodu Paul Gavrilyuk (2014, 11; 96–97; 166–167; 176–177; 190) –, da Ruska pravoslavna Cerkev skozi zgodovino ni zanemarjala intelektualne dejavnosti kot take. Bila pa je njena vodilna usmeritev od 16. stoletja drugačna, bolj uglašena z državnimi interesi in ostalimi domačimi posebnostmi, kar jo seveda razlikuje od Florovskemu ljube patristično-bizantinske usmeritve. S ponavljanjem misli o »tragediji« in »psevdomorfozah« ruske idejne zgodovine Florovski pravzaprav ponuja lastno vizijo (»krščanski helenizem«) – ne zgolj v odnosu do preučevanih zgodovinskih pojavov, temveč še izraziteje do

aktualnih filozofskih, teoloških in političnih tokov svojega časa. Znamenite *Poti ruske teologije*, ki na prvi pogled delujejo kot monumentalna sinteza ruske idejne zgodovine, v tej luči nedvomno predstavljajo tudi traktat o izgradnji zamišljene prihodnosti svetovnega pravoslavlja. (Raeff 1993, 261; Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Malmenvall 2017, 116)

Berdjajev strukturne idejne predpogoje za uspeh oktobrske revolucije pojasnjuje na logično razumljiv in kronološko urejen način. Toda njegova obravnava ruske idejne zgodovine, usmerjena k dogodku revolucije, je v resnici, kakor v primeru Florovskega, parcialna. Parcialnost njegove obravnave se ne kaže zgolj zaradi že omenjenega neupoštevanja političnih in ekonomskih razmer, temveč tudi v vsebinsko zelo posplošenem in po obsegu (pre)kratkem prikazu idejne zgodovine »dolgega trajanja«. Berdjajev se tako pred bralcem ne izkaže kot močan analitik in zgodovinar, ki bi pritegoval relevantne vire, se opiral na avtorje pred sabo in medsebojno primerjal različne idejne tokove ali družbene značilnosti (tako ruske kot tudi tuje), temveč predvsem kot filozof. Bralcu namreč ponuja nekakšen »splošni vtis«, ki ga, kakor se izkaže zlasti ob koncu *Izvorov*, do nerazpoznavnosti prepleta s svojo lastno življenjsko izkušnjo in filozofsko vizijo. V tem kontekstu je vredno omeniti kritiko sodobnega ruskega filozofa in sociologa Alekseja Leonidoviča Andrejeva, ki med drugim trdi (1990, 167–169; 175–176; 194–195), da Berdjajev kljub pronicljivim ugotovitvam izkazuje neustrezno poznavanje marksizma kot ideologije in zgodovinskega pojava obenem. Osredotoča se namreč predvsem na ruske razmere in teoretsko slabo podkovanе interpretacije nekaterih ruskih marksistov. Njegovi *Izvori* so tako že v izhodišču bolj kritika ruskega komunizma kakor poskus njegovega razumevanja. Poleg tega se omenjena kritika marksizma preveša v historiozofijo, iskanje duhovnega smisla celotne svetovne zgodovine in vloge Rusije v njej – poskus idejne zgodovine se tako meša z avtorjevimi lastnimi filozofskimi stališči. Temu je smotno dodati opazko, da je obravnava boljševizma pri Berdjajevu podobna nekakšni »idejni psihologiji«. Berdjajev se namreč v največji meri posveča shematizaciji mehanizmov, kako notranje deluje komunizem, in ga v tem pogledu opredeljuje kot nadomestek religije oziroma lažno, demonično religijo. Ne posveča se toliko njegovemu nastanku, teoriji in družbenemu vplivu, kolikor njegovemu (domnevnemu) »duhu«. Za omenjeno »idejno psihologijo« Berdjajeva je značilno tudi to, da zelo redko vključuje odlomke klasikov marksizma, denimo Marxa, Engelsa in njunih učencev, prav tako ne obravnava bogate tradicije socialdemokracije – niti ruske niti evropske –, temveč se raje ukvarja s posplošeno podobo, skorajda karikaturu marksizma ruskega tipa, ki jo v veliki meri ustvarja on sam. Med nosilci marksistično-komunističnih idej neposredno navaja zgolj Lenina.

## 6. Država in vojna: poskus kratke dopolnitve Florovskega in Berdjajeva

Iskanje strukturnih in pogosto časovno oddaljenih idejnih predpogojev za uspeh določenega mlajšega zgodovinskega pojava je vselej zelo zahtevno početje. Poleg

splošne erudicije s pritegovanjem raznovrstnih virov in literature zahteva primerjalni pristop, preučevalčevo sistematizirano pojasnjevanje, predvsem pa zavedanje, da je tovrstno interpretiranje preteklosti nujno nepopolno, tako ali drugače poenostavljeno ter posledično dovezetno za nadaljnjo razpravo. Na tej podlagi bi bilo – tako v odnosu do Florovskega in Berdjajeva kot tudi oktobrske revolucije nasploh – povsem napačno, če bi strukturne idejne predpogoje za nastanek ali uspeh določenega mlajšega zgodovinskega pojava razumeli kot teleološke etape oziroma pričakovane stopnje v zgodovinskem »razvoju«, ki vodijo k »cilju« pod podobo določenega epohalnega dogodka. Strukturni idejni predpogoji za – v danem primeru – uspeh oktobrske revolucije tako pomenijo zgolj skupek nekaterih razmeroma daljše obdobje prisotnih družbenih značilnosti in (vsaj delno) predhodno poznanih svetovnonazorskih postavk, ki so v ugodnem, a ne (povsem) napovedljivem trenutku in/ali dejanjih posameznih osebnosti na vplivnih položajih, pokazali svoje večplastno učinkovanje in posledično v večji ali manjši meri olajšali uspeh boljševiskega prevzema oblasti. Kljub pravkar poudarjeni problematičnosti pisanja idejne zgodovine »dolgega trajanja« s pogledom, usmerjenim k določenemu mlajšemu zgodovinskemu pojavu, se zdi v dopolnitev Florovskega in Berdjajeva smiselno izpostaviti dve morebiti ključni točki, ki ju sestavljata en strukturni predpogoj in en neposredni vzrok.

Strukturni predpogoj, za katerega Florovski in Berdjajev enoglasno trdita, da naj bi v ugodnem zgodovinskem trenutku olajšal prevzem in vzdrževanje oblasti boljševiskov, predstavlja ukoreninjena vrednota in obenem dejstvo močne države, to je znamenito rusko »samodržavje«. Temu pritrjuje tudi Richard Pipes, po katerem je najpomembnejša in – glede na poznejše dogajanje na začetku 20. stoletja – najusodnejša posebnost ruske poti skozi zgodovino prav zmagoslavje koncepcije patrimonialne države na prehodu iz srednjega v zgodnji novi vek, ki se je še bolj utrdila na začetku 18. stoletja pod Petrom Velikim. (Grdina 2011, 458–459) Ta je namreč vlogo države prignal do skrajnih in simbolno pomenljivih razsežnosti, saj je leta 1721 z ustanovitvijo Svetega sinoda kot vladnega organa, pristojnega za upravljanje tega, kar je do takrat predstavljal pravkar ukinjeni Moskovski patriarhat, Rusko pravoslavno cerkev z njenimi ustanovami in premoženjem neposredno podredil interesom države, ki se je sicer navzven razglašala za zaščitnico ruskega in svetovnega pravoslavja. (Grdina 2011, 502–503; Pipes 2011, 40–41) Na tak način je utišal potencialno najmočnejšega kritika svoje oblasti in, kakor se je izkazalo kasneje, tudi oblasti svojih naslednikov za nadaljnjih dvesto let. V tem kontekstu je treba opozoriti na dejstvo, da dolgotrajna podrejenost Cerkve državi ni bila zgolj rezultat zunanje prisile, temveč se je v večini primerov dopolnjevala s servilnostjo cerkvenih voditeljev, ki so bili pripravljeni braniti obstoječi družbeno-politični red in z njim lastne privilegije, pri čemer jih visoka cena, ki so jo morali plačati z izgubo samostojnosti in vpliva na družbeno dogajanje, navadno ni preveč vznemirjala. (Pipes 2011, 40–41)

Konservativnost ruske vladajoče politike pred začetkom 20. stoletja s svojo počasno odzivnostjo na procese gospodarske in politične modernizacije, ki so postopno, a nezadržno osvajali celotno evropsko celino, v veliki meri izhaja prav iz

močne vloge države in od tod tudi simbolno pomenljivega utišanja cerkvenih struktur, to je nezmožnosti sprejemanja pobud in kritik tradicionalne in (vsaj deklarativno) splošno sprejete avtoritete, kakršna je bila Cerkev. Močna vloga države je tako dolgoročno oslabila ustvarjalnost Cerkve ter posledično skorajda odpravila njeno duhovno vizijo, ki bi družbene procese poskušala umeščati v krščanske etične tirnice. Še bolj pa je avtokratska, centralizirana in birokratizirana država zavirala oblikovanje sekularne intelektualno-filozofske tradicije, povezane s kulturo svobodne besede in združevanja ter delovanjem civilne družbe oziroma (vsaj omejene) reprezentacije različnih družbenih skupin pri sprejemanju političnih odločitev. »Samodržavje« skupaj z oslabljeno Cerkvijo ter šibko sekularno intelektualno-filozofsko in civilnodružbeno tradicijo pa se je najkasneje do sredine 19. stoletja nepredvideno srečalo z dejavnikom, ki ga je mogoče uvrstiti v splošni evropski kontekst modernizacije. Do takrat se je namreč iz vse številnejšega meščanstva in uradništva oblikovala maloštevilna, a glasna skupina ruskih intelektualcev različnih političnih prepričanj. Ruski družbenokritični intelektualci so se kljub medsebojnim načelnim razlikam in različnim stopnjam radikalnosti povečini zavzemali za razrušitev avtokratske monarhije in preobrazbo družbe. Vse naštetu je prispevalo k privlačnosti utopičnih in kolektivističnih družbenih zamisli, ki so bile posledično v večji meri značilne za pozni Ruski imperij kakor takratno Evropo. (Grdina 2011, 507–508; Pipes 2011, 41–42; 45; 450–451) Med utopičnimi in kolektivističnimi idejami se je zaradi ugodnega spleta okoliščin (zlasti prve svetovne vojne), trdne notranje discipline in ideološke neizprososti naposled uveljavil boljševizem. Ta je ponujal tako radikalno premešanje obstoječih razmerij in vrednot kot tudi ponovno močno državo in kolektivni smisel po zgledu religioznega – v ruskem primeru pravoslavnega – mišljenja. Kolektivistična in psevdoreligiozna narava boljševizma se je najočitneje odrazila v novem načinu vladanja. V Rusiji se je namreč pojavila vladavina stranke, nosilke »odrešenjske« ideje, ki je v prid viziji oblikovanja »novega človeka« prikrojila državne ustanove, zakonodajo, izobraževalni sistem in sredstva množičnega obveščanja, da bi s tem povsem uničila svoje (dejanske ali potencialne) nasprotnike; njena politika je odobrvala vsa sredstva, ki lahko vodijo do zmage, pomenila je militarizacijo politike, neizprosno vojskovanje na notranjih in zunanjih frontah. (Pipes 2011, 183–185; 368; 379–380; 456) Boljševizem je potemtakem predstavljal revolucijo v tradicionalno ruski preobleki, v navezavi na vlogo države in kolektiva.

Ob vsej (ne)problematičnosti in (ne)prepričljivosti iskanja strukturnih predpogojev – idejnih ali drugih – za uspeh boljševiške oktobrske revolucije ni mogoče zaobiti še ene Pipesove interpretacije, to je, da uspeh omenjenega družbenega prevrata največ dolguje neposrednemu vzroku v obliki prve svetovne vojne. Skrajno zaostrene razmere so bile namreč pisane na kožo levičarskim radikalcem, saj so prekinile postopno krepitev liberalne misli, parlamentarizma, civilne družbe in gospodarskega vzpona v desetletju med prvo rusko revolucijo (1905) in začetkom prve svetovne vojne (1914). (Grdina 2011, 511–512; Pipes 2011, 80) Ruski imperij je med drugim trpel zaradi preobremenjenosti transportnega sistema, ki je pri preskrbi potratnih večmilijonskih čet na bojišču in civilnega prebivalstva v zaledju

odpovedal že leta 1915 (Grdina 2011, 515–516). Imperator Nikolaj II. (1894–1917) se je pod težo razmer in v odgovor na februarско revolucijo – ker ni hotel povečati zmede sredi vojne, ki je po njegovem odločala o obstanku njegove domovine – naposled odpovedal prestolu. Liberalci so tako na začetku leta 1917 osnovali začasno vlado, ki bi jo bilo mogoče označiti za predstavnico večine predvojne skupščine oziroma dume, levi radikalci (od socialističnih revolucionarjev do boljševikov) pa so se medtem združili v Petrogradski sovjet. Predvojni in medvojni oblastni aparat ni bil obnovljen, temveč razgrajen, da ne bi oviral revolucionarnega vrenja, ki je kljub pomanjkanju enotne vizije in konkretnih ukrepov obljubljal konec vojne, izboljšanje socialnih razmer in več demokratične reprezentacije. S tem je nova oblast postala eden izmed dejavnikov notranjepolitične zmede. Vse bolj anarhične razmere so naravnost vabile brezkompromisne revolucionarje novega tipa. Lenin in njegovi boljševiki so bili poleg tega izdatno podprti z nemškimi sredstvi – Rusija je bila takrat uradno še v vojni z Nemčijo, Avstro-Ogrsko in Osmanskim imperijem, Lenina pa so Nemci videli kot nekoga, ki bo Rusijo dodatno destabiliziral in jo pahnil v državljansko vojno. Tako so boljševiki novembra leta 1917 napravili puč in se polastili oblasti. (Grdina 2011, 517–519; Pipes 2011, 132; 136; 454–455)

## 7. Zaključek

V luči zgoraj predstavljenih prednosti in slabosti ugotavljanja strukturnih in v starejša obdobja segajočih idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije, kakor jih razbirata Georgij Florovski in Nikolaj Berdjajev, je njune poglede mogoče označiti za – glede na obseg tematike ter zaželeno večplastno zgodovinsko analizo – nujno parcialne, a hkrati sprejemljive. Kljub dejstvu, da se ne posvečata zapletenemu in obenem časovno bolj obvladljivemu prepletanju ekonomskih, družbeno-političnih in kulturnih razmer v Ruskem imperiju na prehodu iz 19. v 20. stoletje, njuno razumevanje idejnih tokov ruske zgodovine, ki so se po njunem prepričanju tragično iztekli v boljševiški revoluciji, ponuja upoštevanja vreden poskus oblikovanja zaključene in razumljive idejnozgodovinske sinteze. Ta se – včasih bolj, včasih manj odkrito – kaže kot nasičena s snovjo tako za etično vrednotenje preteklosti kot tudi načrtovanje prihodnosti. Obe njuni temeljni deli, ki se dotikata problematike ruske idejne zgodovine in boljševiške revolucije – *Poti ruske teologije* ter *Izvori in smisel ruskega komunizma* –, namreč nista zgolj primer sinteze in premisleka o usodni preteklosti, temveč pomenita tudi traktat o zaželeni prihodnosti.

V luči ugotovljenih (domnevnih) »stranpoti« razmeroma oddaljene preteklosti, zaradi katerih naj bi naposled z večjo lahkoto prišlo do tragedije revolucije, oba avtorja ponujata izhod v sprejetju dveh medsebojno prepletenih kategorij – svobodi in ustvarjalnosti, ki pa si ju ne predstavljata enako. Pri Berdjajevu se omenjeni kategoriji nanašata predvsem na dejavnega oziroma »prebujenega« posameznika in filozofijo personalizma s postulatoma celovitega razvoja človeške osebe

(vključno z duhovno razsežnostjo). V nasprotju s tem se pri Florovskem svoboda in ustvarjalnost nanašata predvsem na samostojnost pravoslavne Cerkve oziroma njeno distanco v odnosu do državnih interesov in aktualizacijo cerkvenega patristično-bizantinskega izročila. Pri vsem tem pa je vseskozi dobro imeti pred očmi dejstvo, da sta bila Florovski in Berdjajev pravoslavna kristjana, antikomunista in politična emigranta. Njunega negativnega vrednotenja marksizma in s tem povezanega iskanja strukturnih idejnih predpogojev za uspeh omenjene ideologije na ruskih tleh tako ni smotno ločevati od njune osebne prizadetosti. Predstavljeni deli Florovskega in Berdjajeva potemtakem delujeta tudi kot dokument svojega časa in spadata v zgodovino reprezentacije določenih zgodovinskih pojavov. Ko Florovski in Berdjajev ponujata strukturne idejne predpogoje za uspeh boljševiške revolucije, te vednosti ne posredujejo v smislu, da bi preprosto »razkrivala« obstoječa dejstva, temveč jih pravzaprav iznajdevata – tolmačita jih in vrisujeta na normativni zemljevid družbeno-kulturnih vrednot v skladu z njunim lastnim izkustvom in svetovnim nazorom.

Na tej podlagi se sama po sebi ponuja misel, da je vsakršna sinteza in konceptualizacija preteklosti – naj bo (na videz) še tako eruditska in osvobodjena političnih tendenc – nič drugega kot pogled »nazaj« s stališča vsakokratne preučevalčeve sedanjosti, ki s konstrukcijo vednosti, posredovano v pripovedni obliki, poskuša obvladati za vedno izgubljeno preteklost. Popolne celovitosti in objektivnosti do kateregakoli pojava preteklosti tako ni mogoče doseči; v najboljšem primeru jih je mogoče dialoško in empatično vselej na novo osvetljevati ali polemizirati z drugimi, »konkurenčnimi« sintezami in konceptualizacijami. Od tod je mogoče skleniti, da je tudi pričujoči tekst pogojen z avtorjevo izbiro in potrebami časa, v katerem je nastal – če ne drugače, vsaj s potrebo po delni idejnozgodovinski reprezentaciji boljševiške oktobrske revolucije oboznavanju njene stote obletnice.

## Reference

- Andreev, Andrej L.** 1990. Posleslovie. V: Berdjajev 1990, 161–200.
- Ananich, Boris.** 2006. The Russian Economy and Banking System. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 2, *Imperial Russia, 1689–1917*, 394–425. Ur. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berdjajev, Nikolaj A.** 1990. *Istoki i smysl' russkogo kommunizma*. Moskva: Nauka.
- Blane, Andrew.** 1993. A Sketch of the Life of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 11–217. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Florovskij, Georgij.** 1983. *Puti russkogo bogoslovi-ja*. Tretja izdaja. Pariz: YMCA-Press.
- . 1972. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Prev. Robert L. Nichols. Belmont: Norland Publishing Company.
- Franklin, Simon.** 2002. The Reception of Byzantine Culture by the Slavs. V: *Byzantium – Rus – Russia: Studies in the Translation of Christian Culture*, 383–397. Ur. Simon Franklin. Surrey: Ashgate.
- Gavrilyuk, Paul.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Grdina, Igor.** 2011. Richard E. Pipes in njegovo razumevanje ruske zgodovine. V: Pipes 2011, 496–522.
- Lohr, Eric.** 2006. War and Revolution. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 2, *Imperial Russia, 1689–1917*, 655–669. Ur. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.



- Lowrie, Donald.** 1960. *Rebellious Prophet: the Life of Nicolai Berdyaev*. New York: Harper&Brothers.
- Malmenvall, Simon.** 2017. Georges Florovsky and Russian Intellectual History: Rejection of Orthodoxy as a Way towards the Bolshevik Revolution? V: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 111–117. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit Verlag.
- Picchio, Riccardo.** 1991. Slavia ortodossa e Slavia romana. V: *Letteratura della Slavia ortodossa*, 7–83. Ur. Riccardo Picchio. Bari: Edizioni Dedalo.
- Pipes, Richard.** 2011. *Kratka zgodovina ruske revolucije*. Prev. Seta Knop. Ljubljana: Studentska založba.
- . 2003. *Vixi: Memoirs of a Non-Belonger*. Yale: Yale University Press.
- . 1990. *The Russian Revolution*. New York: Knopf Publishing Group.
- Raef, Mark.** 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Religious Historian. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–289. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Shakibi, Zhand.** 2006. Central Government. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 2, *Imperial Russia, 1689–1917*, 429–448. Ur. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steinberg, Mark D.** 2006. Russia's *fin de siècle*, 1900–1914. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 3, *The Twentieth Century*, 67–93. Ur. Ronald Grigor Suny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomson, Francis.** 1999. The Intellectual Silence of Early Russia. V: *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*, IX–XXII. Ur. Francis Thomson. Surrey: Ashgate.
- Vasilenko, Leonid I.** 2004. *Vvedenie v ruskuju religioznuju filosofiju: Kurs lekcij*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Williams, Georges H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,687—704  
 UDK: 929Buh J.F.:27-76  
 Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

*Matjaž Klemenčič*

## **Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti**

*Povzetek:* V prispevku sta predstavljena vloga in pomen duhovnika Jožefa Frančiška Buha, enega tistih Slovencev, ki so s svojim misijonarskim delom v tujini prispevali k (s)poznovanju Slovencev z neevropskimi deželami in kulturami, hkrati pa so si prizadevali med slovenskimi priseljenci v ZDA ohranjati pripadnost slovenstvu. Kljub temu je njegovo delo širši slovenski javnosti manj znano. Iz razpoložljivih arhivskih virov in drugega dostopnega gradiva je razvidno, da je Buh predstavljal vez med misijonarskim obdobjem delovanja slovenskih izseljenskih duhovnikov v ZDA in tistimi duhovniki, ki so prišli v ZDA z nalogo »služiti« slovenskim izseljencem. Buh je bil eden prvih slovenskih duhovnikov v ZDA, ki se je posvetil tudi organiziranemu delu med slovenskimi priseljenci in se zavzemal za ohranjanje slovenstva med njimi.

*Ključne besede:* slovensko izseljenstvo, ZDA, misijonarstvo, slovenske naselbine, Jožef Frančišek Buh (1833–1923)

### ***Abstract:* Joseph Francis Buh – Missionary and Parish Priest among the Slovene Immigrants in Minnesota**

The article deals with the role of Fr. Joseph Francis Buh, who with reports on his missionary activities contributed to the knowledge of the Slovenes in the homeland on America and its native peoples. He is well known for his efforts among the Slovene immigrants in the US to maintain loyalty to the »Slovenhood«. Nevertheless, his work especially among Slovene readers is less known. On the basis of the available archival sources and other available material, it is evident that Buh represented a link between the missionary activities of Slovene priests in the US and those priests who came to the US with a mission »to serve« Slovene and other European immigrants. Buh was also one of the first Slovene priests in the US, who dedicated his activities to the building of the organized framework of ethnic organizations among the Slovene immigrants and to advocate the preservation of their »Slovenhood«.

*Key words:* Slovene immigration, USA, missionary activities, Slovene settlements, Joseph Francis Buh (1833–1923)

## 1. Uvod

Jožef Frančišek Buh ali Joseph Francis Buh sodi med tiste Slovence, ki so s svojim misijonarskim delom v tujini veliko prispevali k (s)poznovanju Slovencev z neevropskimi deželami in kulturami, hkrati pa si prizadevali med slovenskimi izseljenci v ZDA ohraniti pripadnost slovenstvu. Kljub temu je njegovo delo, podobno kot življenje in delovanje večine drugih slovenskih misijonarjev, širši slovenski javnosti manj znano.

V slovenskem jeziku sta v celoti Buhu posvečena le zapisa Johna L. Zaplotnika (1970) in Matije Šavs (1923) v *Ave Maria koledarju*. V obeh je podrobno orisano Buhovo misijonarsko delovanje, manj pa njegovo delovanje med slovenskimi priseljenci v Towru in Elyju. Medtem ko je Zaplotnik opisal še nekatere Buhove misijonarske poti, je Šavs, ki je z Buhom sodeloval od osemdesetih let 19. stoletja dalje, opisal tudi nekatera Buhova razmišljanja, zlasti tista, ki se nanašajo na Buhove poskuse organiziranja slovenskih priseljencev. Oba prispevka, ki sta bila namenjena širšemu krogu bralcev *Ave Maria koledarja* in sta zato napisana poljudno, sta pomenila solidno osnovo za kasnejšo, precej obsežnejšo in v angleškem jeziku napisano monografijo Bernarde Coleman in Verone LaBud (1972), benediktinskih redovnic iz Dulutha. Podatke o Buhu so avtoricama dali duhovniki, ki so bili z njim v stiku, precej podatkov pa sta pridobili v Arhivu Škofije Duluth (Diocese of Duluth Archives) in v knjižnici College of St. Scholastica v Duluthu, ki hrani zbirko Buhovih pisem. Zbirko je knjižnici podaril Matt Pogorelec iz Elyja, cerkovnik in Buhov streljaj. Avtorici sta gradivo črpali tudi iz časopisov, ki so izhajali v ZDA, na slovenskem etničnem ozemlju ter v Avstriji in Nemčiji. Pri prevodih slovenskih in nemških besedil v angleščino je veliko delo opravil Francis A. Sedey, kaplan v Hibbing General Hospital. Najpomembnejši del Buhove biografije predstavlja opis misijonarskega dela med Indijanci v severni Minnesoti in skrb za pastoralno delo med evropskimi priseljenci, ki so bili tedaj še brez lastnih duhovnikov. Ta del je izčrpno opisan. Manj natančna pa je monografija v tistem delu, ki opisuje Buhovo delovanje v Towru in Elyju, Buhovo življenje ter delo pred odhodom v ZDA in njegove kasnejše stike z domovino.

Vzroke za to je treba iskati v dejstvu, da je leta 1896 umrl njegov prijatelj Luka Jeran, urednik *Zgodnje danice*, in od tedaj dalje je *Zgodnja danica* objavljala manj prispevkov slovenskih misijonarjev v ZDA. Ta del je napisan na podlagi nekaterih dokumentov, ki sta jih avtorici po znanjih uspeli pridobiti v župniji Lučine, v nadškofijskem arhivu v Ljubljani in časopisnih člankih v *Zgodnji danici*. Čeprav ima knjiga vse elemente znanstvene monografije, je napisana dokaj poljudno, pa tudi literatura je marsikdaj površno citirana.

Vsa tri omenjena dela predstavljajo pomemben prispevek k preučevanju Buhovega življenja in dela ter k spoznavanju družbe severnoameriških Indijancev v Minnesoti.

V drugih delih, ki so izšla v slovenskem jeziku, je Buh omenjen v monografiji Bogdana Kolarja (1998), profesorja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, v kateri pregledno in podrobno obravnava zgodovino slovenskega misijonskega delo-

vanja. Buh je omenjen tudi v delih, ki obravnavajo zgodovino katoliške Cerkve v ZDA (Friš 1995), slovenski izseljenski tisk v ZDA (Friš 1991) in slovenske izseljence v ZDA sploh (Trunk 1912). Omenjen je tudi v Enciklopediji Slovenije (J. Pr. 1987, s. v. Buh, Jožef Frančišek), nekaterih biografskih leksikonih (Mlk 1925, s. v. Buh, Jožef Frančišek; Mulaček 2013) in v več spominskih zapisih v *Zgodnji danici* ter v mesečniku *Ave Maria* in *Ave Maria koledarju*, ki sta izhajala v ZDA.

V delih, izdanih v angleškem jeziku v ZDA, je Buh omenjen v monografijah, ki obravnavajo zgodovino priseljenskih skupnosti v Minnesoti (Holmquist et al. 1981, 387–388) in zgodovino Katoliške cerkve v Minnesoti. Omeniti je treba tudi znanstveni monografiji Marvina R. O'Connella (1998; 2009), ki obravnavata zgodovino (nad)škofije v St. Paulu. Buh je omenjen v vseh znanstvenih, strokovnih in poljudnih monografijah, ki obravnavajo zgodovino Katoliške cerkve in misijonarsko dejavnost v Minnesoti (Ahern 1964; Mitchel 1914), zgodovino škofije v Duluthu (Lyndon 1914) ali zgodovino okraja St. Louis v severni Minnesoti (van Brunt 1921), v katerem je precej mest s pomembnimi slovenskimi naselbinami, med njimi tudi Tower in Ely.

Precej zapisov o Buhu sta objavila tudi *The Indian Sentinel*, uradna publikacija Društva za ohranjanje vere med indijanskimi otroki (Society for the Preservation of the Faith among Indian Children) in *The Catholic Bulletin*, uradno glasilo nadškofije v St. Paulu. Najpomembnejši prispevki so se nanašali na imenovanje za generalnega vikarja škofije v Duluthu, na praznovanja njegovih pomembnih obletnic in na zapise ob njegovi smrti. (Klemenčič 2015, 106–128)

Buh je predstavljal vez med misijonarskim obdobjem delovanja slovenskih izseljenskih duhovnikov v ZDA in tistimi, ki so prišli po misijonarskem obdobju, da bi »služili« slovenskim izseljencem. Buh je bil eden prvih slovenskih duhovnikov v ZDA, ki se je posvetil tudi organiziranemu delu med slovenskimi priseljenci in se zavzemal za ohranjanje njihovega slovenstva. Zato je presenetljivo, da je o njegovem delu v novejši slovenski literaturi tako malo zapisanega. Namen tega prispevka je zapolniti omenjeno vrzel in slovensko javnost seznaniti z njegovim delom.

## 2. Jožef Buh v domovini in njegov odhod v ZDA

Jožef Buh je bil rojen 17. marca 1833 v Zadobju, v župniji Lučine v Poljanski dolini. Osnovno šolo je obiskoval na Poljanah in v Škofji Loki, kjer se je naučil tudi nemškega jezika. Šolanje je nadaljeval na gimnazijiv Ljubljani, jeseni 1854 pa je začel študirati bogoslovje na ljubljanskem semenišču. Po uspešno zaključenem študiju ga je ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf 25. julija 1858 skupaj s štirinajstimi drugimi študenti posvetil v duhovnika. (NŠAL 1854–1872, fond: Bogoslovno semenišče v Ljubljani, sign. 32, šk. 74; Dolinar 1992, 232–234)

Decembra istega leta je bil Buh imenovan za kaplana v Loškem Potoku. Jeseni 1861 je bil premeščen v Radeče, kjer je nadomestil tamkajšnjega župnika Andreja Andoljška, ki je odšel misijonsko delovat v ZDA. (Šavs 1923, 60) V tem času je

napisal dva molitvenika. Prvi, ki je izšel jeseni 1862, je bil 238 strani obsegajoč molitvenik z naslovom *Zvezdice, to je zveličavne resnice, ki nam pot popolnamasti proti nebesam kažejo*. Spomladi 1863 je izdal še 200 strani obsegajoč molitvenik *Jezus v sercu: v podobah, kako se Jezus serca polasti, ga čisti in sabo zedinja: z mašnjimi in drugimi navadnimi molitvami*, ki je bil med verniki zelo priljubljen, zato je bil trikrat ponatisnjen (v letih 1870, 1880 in 1897). V Radečah je služboval do marca 1864, ko je odšel v ZDA. (Coleman in LaBud 1972, 16–21)

Buh se je za možnost misijonskega delovanja v tujini začel zanimati že med študijem. K temu so ga spodbujala pisma slovenskih misijonarjev v Ameriki, objavljen v časopisih, ki so izhajali na slovenskem etničnem ozemlju, predvsem pa vesti o pomanjkanju duhovnikov v misijonih. Tako je že v tretjem letniku študija pisal Frideriku Baragi, tedanjemu škofu v Sault Ste. Marie, z željo, da bi ga kot študenta sprejel v svojo škofijo. (Coleman in LaBud 1972, 16–21; Marković 2015) Baraga mu je v pismu 4. aprila 1857 odgovoril, da ga je pripravljen sprejeti, vendar le če bo pridobil odpustne dokumente ljubljanskega škofa Wolfa in če bo rektor semenišča Janez B. Novak, poznavajoč Buhovo osebnost in sposobnosti, ocenil Buhovo odločitev kot pravilno. Škof Wolf Buhu ni izdal zaprošenih dokumentov, saj naj bi ga potreboval v domači škofiji. Vseeno pa je Buh že konec januarja 1859, ko je še služboval v Loškem Potoku, pridobil potni list za Ameriko s triletno veljavnostjo. (Coleman in LaBud 1972, 9–20)

Želja po odhodu v Ameriko se je Buhu izpolnila leta 1864, ko se je na Kranjsko za leto dni vrnil misijonar Franc Pirc, kateremu so razmere v indijanskih misijonih in med evropskimi naseljenci v ZDA narekovale, da je odšel v Evropo iskat nove sodelavce. Pirc se je osebno srečal z Buhom in ga prepričal, da je z njim odšel v Ameriko. (Furlan 1952, 233) Buh je ponovno zaprosil za dovoljenje za odhod v Ameriko, tokrat novega škofa Jerneja Vidmarja, in ga dobil.

Pircu je poleg Buha za delovanje v Ameriki uspelo pridobiti še petnajst bogoslovcev: iz ljubljanske škofije Jakoba Trobca (kasnejšega škofa v St. Cloudu v Minesoti), Janeza Žužka in Ignacija Tomazina, iz goriške nadškofije bogoslovce Jakoba Erlaha, Janeza Tomaževiča, Alojza Pluta in Janeza Velikanja ter dijake Blaža Dermastijo, Janeza Kovačiča, Franceta Pavletiča in Alojzija (Aloysius) Pirnata, iz Gradca bogoslovce Francisa (Franza) Spatha, Alexandra Bergholda in Ferdinanda Sterna ter iz Linza dijaka Friedericka Katzerja, kasnejšega nadškofa v Millwaukeju. Pircu se je kot strežaj priključil laik Movern. (Trobec 1864a, 210–211)

Buh je odšel iz Radeč 13. marca 1864 in potoval do Dunaja, kjer so se zbrali vsi, ki so nameravali s Pircem v Ameriko. Slovenskim »misijonarjem« sta se na Dunaju pridružila še bogoslovca Spath in Berghold iz Gradca. 21. marca so odpotovali proti Salzburgu, Münchnu in Parizu ter 31. marca prispeli v Le Havre. (Nace 1864, 152–153) Na poti so imeli kar nekaj težav, v glavnem s potnimi listi in financiranjem potovanja. Zato se je Pirc na Dunaju povezal z Leopoldinino ustanovo, ki je imela namen pospešiti dejavnost katoliških misijonov v ZDA. (Marković 2016) Po Plutovem zapisu (1864a, 97–98) v *Zgodnji danici* je Pircu uspelo od Leopoldinine ustanove pridobiti le 3000 goldinarjev, kar pa je bilo premalo za vseh 17 oseb, ki

so želele odpotovati v ZDA. Za vozovnice je bilo denarja dovolj, vendar so bili tu še izdatki za potovanje in prenočišča do Le Havra ter za hrano na vsej poti. Poleg denarnih težav je primanjkovalo tudi prostih mest na ladji (Tomazin 1864, 152–153). Pirc je zato s parnikom odpotoval v Ameriko že 4. aprila, da bi »prišlekom uredil nastanitev v St. Paulu« (Furlan 1952, 233), drugi pa so v Le Havru morali počakati še teden dni. Skupina, ki jo je po odhodu Pirca vodil Buh, edini posvečeni duhovnik v skupini, je z ameriško jadrnico Mercury odpotovala iz Le Havra 10. aprila. Pot čez ocean je trajala štirideset dni, do 19. maja 1864. (Tomazin 1864, 142–143)

### 3. Razmere v Minnesoti ob Buhovi priselitvi

Buh se je v Minnesoto priselil v obdobju hitre rasti števila prebivalcev, ki se je začelo po letu 1849, ko je območje Minnesote dobilo posebni teritorialni status (Minnesota Territory). Tako je leta 1853 je na območju Minnesote živel 40.000 evropskih priseljencev in 31.700 Indijancev. Ob koncu petdesetih let 19. stoletja pa je skupno število prebivalcev naraslo na 150.000. Med priseljenimi so bili najštevilnejši Nemci in Irci, nekaj pa jih je bilo tudi iz drugih zahodnoevropskih držav in današnje Kanade. Po popisu prebivalstva iz leta 1860 je število prebivalcev v Minnesoti naraslo na 172.023, do leta 1880 na nekaj več kot 780.000 in do leta 1900 na 1,751.394 prebivalcev. (O'Connell 1988, 22–66; U. S. Census Bureau 1900) Nove priseljence so na začetku k naselitvi vabila obsežna neposeljena prostranstva s kakovostno kmetijsko zemljo, kasneje pa odprtje številnih rudnikov železove rude v tako imenovanem »železnem okrožju« (Iron Range) na severu Minnesote.

Od polovice šestdesetih let 19. stoletja dalje so se v Minnesoto priseljevali tudi Slovenci, ki so v več krajih vzhodno od reke Misisipi, zlasti v »železnem okrožju«, ustvarili slovenske naselbine. Te so predstavljale del naselja, kjer so se naselili slovenski izseljenci in se organizirali v katoliških župnijah, bratskih podpornih organizacijah in narodnih domovih. (Klemenčič 2013) Nastanek slovenskih naselbin je sovpadal z zadnjim obdobjem delovanja slovenskih misijonarjev v Severni Ameriki med Indijanci, ki so se ob misijonskem delu odzvali tudi povabilu slovenskih izseljencev. (Klemenčič 2013; Kolar 1998, 56)

Zaradi naraščanja števila priseljencev na območje Minnesote je bila v drugi polovici 19. stoletja pomembna nova razmejitev cerkvene organizacije v Severni Ameriki. Sedmi cerkveni zbor v Baltimoru v Marylandu leta 1849 je za potrebe katoliških naseljencev potrdil ustanovitev nove škofije v Minnesoti. 19. julija 1850 je bila ustanovljena Škofija St. Paul (Sancti Pauli de Minnesota), ki je bila leta 1888 povzdignjena v nadškofijo, katere območje je obsegalo precejšnji del severnega dela Srednjega Zahoda ZDA. (O'Connell 2009, 27–48)

Hitro naraščanje prebivalstva je bilo z vidika organizacije pastoralnega delovanja Katoliške cerkve skrb vzbujajoče. Zaradi pomanjkanja duhovnikov med katoli-

škimi priseljenci so škofje vabili številne duhovnike iz evropskega in tudi slovenskega prostora za delovanje v novoustanovljeni škofiji v St. Paulu. (McDonald 1929, 118–119; Kolar 1998, 90–91)

#### 4. Misijonarsko delovanje med Indijanci

Po prihodu v ZDA je skupina pod Buhovim vodstvom odpotovala v St. Paul v Minnesoti, kjer so se poti novih priseljencev razšle. Po dogovoru Pirca s Thomasom L. Graceom, škofom v St. Paulu, so Buh ter štirje bogoslovci, ki so bili pred zaključkom študija (Berghold, Tomazin, Žužek in Tomaževič), ostali v St. Paulu, drugi pa so odšli na izobraževanje v semenišču St. Francis v Milwaukeeju (Wisconsin) in St. Vincent v Latrobu (Pensilvanija). (Trobec 1864b, 160; Pirc 1864, 277–278) Buh je tako postal začasni profesor in duhovni vodja štirim bogoslovcem, ki so ostali na študiju v St. Paulu. Skupaj so bivali v trinadstropni zgradbi, ki je služila kot katedrala, škofovska palača, župnišče in šola. Poleg naštetih so tam bivali še škof Thomas Langdon Grace, duhovnik John Ireland, kasnejši nadškof v St. Paulu, duhovnik Augustin Ravoux in semeniščnik Thomas O’Gorman, kasnejši škof v Sioux Falls v Južni Dakoti. Buhovačasna naloga se je končala v začetku novembra 1864, ko je škof Grace Žužka, Tomaževiča in Bergholda posvetil v duhovnike. Študij je končal tudi Tomazin, vendar je bil takrat še premlad, da bi bil lahko posvečen v duhovnika. Bergholda in Tomaževiča je škof Grace kmalu po novih mašah poslal v nemške župnije v škofiji, Buh pa je skupaj z Janezom Žužkom 9. novembra odpotoval k Pircu v Crow Wing, 80 km severno od St. Clouda. (Kolar 1998, 90–91; Furlan 1952, 233–234)

Buh je v Crow Wingu ostal do januarja 1865, nato pa odšel k jezeru Winnibogishish v severni Minnesoti, okrog 120 km severno od Crow Winga. Tam je do sredine junija misijonaril med Indijanci, se učil njihovega jezika in proučeval njihove običaje. Živel je pri nekem »Polindijancu« in v zameno za nastanitev poučeval njegove otroke. Tukaj je Buh spoznal, da bo Indijance težko pridobiti, saj »preveč ljubijo svoje neverske vraže« (DA/ALSt 1866a), hkrati pa ugotovil, da so pripravljene popustiti vsaj pri poučevanju svojih otrok. (NŠAL, fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393; Marković 2017, 304)

Julija leta 1865 je bil Buh poslan v Belle Prairie v severni Minnesoti, okrog 40 km severno od St. Clouda, kjer so bile razmere podobne kot pri jezeru Winnibogishish. Misijonsko delo med Indijanci so spremljale vremenske nevšečnosti in težko prehodne poti. (DA/ALSt 1866b; NŠAL, fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393) Sčasoma je Buh prevzel vse misijonske postaje v prostranem povirju Misisipija, ki so po letu 1889 prišle pod pristojnost škofije v St. Cloudu, od Crow Winga do Red Laka, s cerkvami v Crow Wingu, Belle Prairie in Little Falls. Hkrati je prevzel misijonske postaje v indijanskih rezervatih ob jezerih Red Lake, Leech Lake, Cass Lake in Sandy Lake ter na območju White Earth. (DA/ALSt 1872; NŠAL, fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393)

V času delovanja v Belle Prairie je zgradil več cerkva na svojem misijonarskem območju, med drugimi tudi cerkvi v najstarejših slovenskih naselbinah v Minnesoti, v Brockwayu<sup>1</sup> in Albanyju<sup>2</sup> v okrožju Stearns (Stearns County), kamor so se prvi slovenski priseljenci na pobudo misijonarskega duhovnika Franca Pirca naselili v letih 1865 in 1866. Bili so z Gorij in Dovjega na Gorenjskem. Na začetku jih je nekajkrat obiskal Pirc, kasneje pa tudi drugi misijonarski duhovniki, med njimi tudi Buh. (Kodrič 1995, 11–12)

O Buhovih obiskih v omenjenih naselbinah pričajo dopisi, ki jih je misijonar pošiljal *Zgodnji danici*. Tako je januarja 1871 poročal, da so si Kranjci, ki živijo »Pri sv. Štefanu v gojzdu«, pravkar začeli zidati cerkev (1871a, 57), novembra istega leta pa o dograjeni cerkvi in njeni skorajšnji blagoslovitvi (1871b, 396). Julija 1872 je obema naselbinama posvetil daljši dopis. Pisal je:

»Imamo tukaj med Slovenci v kantonu Zvezdi (Stearns County) dve misijonarski seliši, ena se imenuje pri sv. Štefanu na Lomu; drugega pa imenujemo pri sv. Antonu Pad. v Kranju (ali okrajina Kranj, po angleško Township Krain), da nas spominja na domačijo.« (1872, 307)

Pismo je pomembno kot zgodovinski vir, saj je Buh v njem poimensko navajal slovenske prebivalce obeh naselbin skupaj z njihovimi izvornimi kraji na Gorenjskem. Za vsako naselbino je naštel nad dvajset hišnih gospodarjev, ki so se večinoma priselili iz vasi okrog Blejskega jezera. (Kodrič 2003)

Leta 1878 je Buh odšel v zahodno Minnesoto, kjer je septembra postal prvi stalni župnik cerkve sv. Jožefa v Perhamu. Upravljal je široko območje ob železnici »The Northern Pacific«, ki je segalo od Brainerda ob Misisipiju na vzhodu do Moorheada ob Red Riverju na zahodu. Leta 1886 je prevzel Little Falls z misijoni, kjer je ostal do odhoda v Tower, januarja 1889. Buh se je pri svojem delovanju med Indijanci od vsega začetka spopadal z različnimi neprijetnostmi in nevarnostmi, pa tudi z revščino med Indijanci. Indijanske učence je učil pisanja in branja ter jih poskušal »civilizirati« in pridobiti za krščansko vero. (Comissioner1868, 341)

## 5. Buh v Towru kot misijonar in organizator slovenske skupnosti

Leta 1888 je Buh postal prvi župnik cerkve sv. Martina v Towru, v rudarskem mestu na severu Minnesote, kjer so si zaposlitev poiskali številni slovenski, nemški in skan-

<sup>1</sup> Brockway leži nekaj manj kot 20 km severno od St. Clouda. Prvi priseljenci, večinoma gozdarji in farmarji, so se na tem območju naselili okrog leta 1855. Naselje je bilo ustanovljeno leta 1858 in se je imenovalo Winnebago, leta 1860 pa preimenovalo v Brockway. Kasneje so se novi priseljenci naseljevali vzhodno od Brockwaya. Maja 1914 je bilo organizirano novo naselje z imenom St. Stephen, ki je bilo priključeno Brockwayu. (Upham 1920, 523; 527)

<sup>2</sup> Albany leži okrog 30 km severozahodno od St. Clouda. Območje naselja je bilo poseljeno leta 1863 in organizirano kot naselje leta 1868. Istega leta se je začelo naselje širiti proti severu. Novi del naselja se je leta 1872 ločil od Albanyja. Poimenovali so ga Krain, po deželi Kranjski, ki je bila rojstna dežela misijonarja Pirca. Ta je bil najbolj zaslužen za priselitev slovenskih in nemških priseljencev na to območje. (Upham 1920, 522; 524)



dinavski priseljenci. Od tod je ustanovil misijonske postaje v Elyju (1888), Biwabiku, Virginiji in Hibbingu (1890), v krajih, v katerih so se kasneje v večjem številu naselili tudi slovenski priseljenci. Skupaj z misijonsko postajo v Two Harbors so kmalu postali samostojne župnije, ki so v skladu s tedanjo filozofijo Johna Irelanda, nadškofa v St. Paulu, o vključevanju priseljencev v ameriško družbo delovale kot teritorialne župnije. (O'Connell 1988, 22–66) Buh je med svojim pastoralnim delovanjem večkrat maševal tudi v štirih jezikih, ob prisotnosti Indijancev pa je spregovoril tudi v jeziku Očipvejcev (S. a.1958, 11).

V Towru se je Buh začel zavzemati tudi za družbeni in socialni napredek slovenskih priseljencev. Tako je prepričal Antona Murnika, da je začel izdajati najstarejši slovenski časnik, ki je izhajal v ZDA, *Amerikanski Slovenec*. Ker je Murnik menil, da bo časopis lažje izdajati v velikem mestu, se je iz Towra preselil v Chicago, kjer je 3. septembra 1891 izšla prva številka. V Chicagu je izšlo le deset števil, saj je bilo za člane uredništva izdajanje časopisa v slovenskem jeziku tako po strokovni kot finančni plati pretežka naloga. Zato je Buh od Murnika za 450 dolarjev kupil časopis, saj je bil prepričan, »da je bil dober katoliški list Slovincem v Ameriki potreben in bi doprinal obilo dobrega«. (Zaplotnik 1970, 75) Buh je kupil tiskarski stroj in ustanovil prvo slovensko tiskarno v ZDA. Pod novim lastnikom je enajsta številka izšla 4. marca 1892 v Towru. Od tedaj je bila glavna naloga tega katoliškega časopisa ohraniti krščansko vero med slovenskimi priseljenci. Tedaj je imel časopis več kot 200 naročnikov, pošiljali pa so ga na okrog 530 naslovov. Čeprav je Buh želel, da bi Anton Murnik ostal urednik tudi v času izhajanja v Towru, je ta zaradi bolezni ponudbo zavrnil. Buh je zato k sodelovanju povabil slovenske bogoslovce iz semenišča v St. Paulu, s svojimi prispevki pa so pomagali tudi slovenski duhovniki iz drugih naselbin po ZDA. Med temi so izstopali Frančišek S. Šušteršič, župnik pri sv. Jožefu v Jolietu v Illinoisu, John M. Solnce, župnik v pri sv. Matevžu v St. Paulu v Minnesoti, misijonar Frančišek Ksaver Bajc iz Washingtona, D. C., Ciril Zupan iz Puebla v Koloradu in Vitus Hribar iz Clevelanda v Ohio. (Friš 1991)

*Amerikanski Slovenec* je v Towru izhajal med letoma 1892 in 1899. Buh je imel pri urejanju časopisa precej težav. Največjo je predstavljala izguba, saj časnik, kljub vsem Buhovim prizadevanjem, v času izhajanja v Towru ni posloval pozitivno. Vzrok za to naj bi bila previsoka naročnina, ki je znašala 2 dolarja za naročnike v Ameriki in 3 dolarje za naročnike v Evropi. Od leta 1894 dalje je bil časnik uradno glasilo Kranjske slovenske katoliške jednote, ki je imela v njem zakupljeno eno stran. To je sicer prinašalo redni dohodek, a je bilo še vedno premalo. V nekaj letih se je izkazalo, da Tower ni primeren za izdajanje slovenskega časnika, saj je bila slovenska skupnost v naselbini premajhna, da bi mu z naročninami zagotavljala preživetje. (1995, 358–364) Leta 1903 je živelo v Towru in okolici okrog 150 družin slovenskih priseljencev z okrog 1000 osebami (Trunk 1912, 501), leta 1892 pa je bilo slovenskih priseljencev zagotovo precej manj. Kljub slabemu finančnemu stanju je Buh z izdajanjem časopisa vztrajal vse do decembra 1899, ko ga je prodal Slovensko-ameriškemu tiskovnemu društvu v Jolietu v Illinoisu, pri katerem je imel odločilno besedo Frančišek S. Šušteršič (Friš 1995, 358–364).

Nekateri posamezniki med vzroki za prodajo *Amerikanskega Slovenca* navajajo tudi dejstvo, da so slovenski izseljenci po neslavnem propadu utopične naselbine

v Eden Valleyju (Rajska dolina) v bližini naselja Ukiah v okraju Mendocino v Kaliforniji izgubili zaupanje v monsinjorja Buha (Klemenčič 1999, 375–380; Cesar - Nedzbala 1990). Buhu so očitali, da je voditelju naselbine, Petru J. Jeramu, dovolil v *Amerikanskem Slovencu* objavo reklam za ustanovitev omenjene naselbine in da ni dovolj odločno nastopil niti po tem, ko je bil natančno poučen o Jeramovem brezglavem početju v Eden Valleyju (Molek 1931).

Poleg časopisa je Buh v svoji tiskarni založil in izdal tudi prvo slovensko knjigo, natisnjeno v Ameriki, *Slovensko-angleško slovnico* (Jeram 1895). Izdal je še molitvenik *Srce v Jezusu ali Vir milosti božje* (Buh 1897), *Ustavo Zjedinjenih držav v Ameriki* (Toman 1897), katekizem (Buh 1898a) in več letnikov *Koledarja Amerikanskega Slovenca*. Medtem ko je v *Slovenskem bi(j)ografskem leksikonu* zapisano, da naj bi izdal pet letnikov (Mlk. 1925, 64; Mulaček 2013), pa Zaplotnik (1970, 76) navaja, da naj bi izdal le tri letnike (Buh 1898b; 1899; 1900). Zaplotnikovo navedbo potrjuje tudi seznam slovenskega periodičnega tiska v ZDA v arhivu Immigration History Research Centra pri Univerzi v Minnesoti (2017), ki zbira vire o priseljenskih in begunskih skupnostih v Severni Ameriki ter z raziskavami prispeva k ohranjanju in razumevanju priseljenjskega ter begunskega življenja.

Buh je z objavami v *Amerikanskem Slovencu* poskrbel, da se je ideja Frančiška S. Šušteršiča in Matije Šavsca, tedaj semeniščnika v St. Paulu, o »slovenski jednoti« udejanjila v ustanovitvi Kranjsko slovenske katoliške jednote, najstarejše slovenske katoliške podporne organizacije v ZDA. Buh je bil član pripravljalnega odbora za ustanovno konvencijo, katero je tudi odprl z molitvijo 2. aprila 1894 v Jolietu v Illinoisu. (Božidar 1915, 2) Praktično ves tretji letnik *Amerikanskega Slovenca* je Buh posvetil agitaciji za ustanovitev jednote in njenemu delovanju (Friš, Kolar in Vovko 1996, 21–40). Buh je precej pripomogel, da so slovenski rudarji iz Towra in Elyja 15. avgusta 1889 v Soudanu ustanovili Društvo sv. Cirila in Metoda, najstarejše slovensko podporno društvo v Minnesoti (Zaplotnik 1970, 74).

## 6. Buhovo delovanje v Elyju

---

Leta 1901 je Buh postal župnik v Elyju, rudarskem mestu v okraju St. Louis, 34 km severovzhodno od Towra, katerega zgodovina predstavlja značilno zgodbo ameriškega gospodarskega vzpona. Hitro razvijajoče se naselje je bilo že leta 1891 povzdignjeno v mesto. V njem je tedaj živelo že okrog 1.000 prebivalcev. Zaradi odpiranja novih rudnikov je število prebivalcev hitro naraščalo. (Brunt 1921, 390; Somrock, 1976, 4: 8; AS 1996, šk. 25)

V Ely je prišel namesto dotedanjega župnika Andreja Smrekarja. Po navedbah v *Amerikanskem Slovencu* naj bi bil Buh prestavljen iz Towra v Ely, da »bi rešil cerkev, ki je bila tako zadolžena, da bi je neizkušen misijonar nikakor ne mogel rešiti. Tudi to breme je rad prevzel in v nekaterih letih je bil ves dolg poplačal.« (S. a. 1908, 1, 4) Eden od vzrokov njegove selitve v Ely pa predstavlja tudi dejstvo, da je v Elyju živelo tedaj veliko več slovenskih priseljencev kot v Towru. Po podatkih

popisa prebivalstva iz leta 1910 je v Elyju živelo 1459 oseb s slovenskim maternim jezikom. (U. S. Census Bureau 1910)

Tudi v času delovanja v Elyju se je Buh zavzemal za družbeni in socialni napredek slovenskih priseljencev. Tako je postal eden najdejavnejših članov Zveze slovenskih duhovnikov v Ameriki, ki je bila ustanovljena 28. oktobra 1902 v St. Paulu, ob posvetitvi škofa Jana Nepomuka Starihe. Namen zveze je bila skrb za slovenske priseljene, ustanavljati med njimi slovenske župnije in jim zagotoviti slovenskega duhovnika. Buh je bil tako navdušen za zvezo, da je sam poskrbel in plačal za njeno registracijo. Vendar pa delo zveze ni zaživelo, kot so to želeli njeni ustanovitelji, saj se v njeno delovanje niso vključili številni slovenski duhovniki. Nekateri duhovniki z vzhoda ZDA so se bali, da bi jih novi duhovniki iz domovine, ki bi jih pridobila zveza, sčasoma spodrinili iz njihovih župnij. Zaradi nesoglasij je delo zveze po letu 1906 začelo počasi zamirati. (Šavs 1923, 70; Friš 1995, 185–188) Da bi zvezo nekako ohranili, je Buh leta 1908 v Jolietu v Illinoisu, na sedežu KSKJ, praznoval petdeseto obletnico mašništva. Po poročanju *Amerikanskega Slovenca* so se slovesnosti udeležili tudi Jakob Trobec, škof v St. Cloudu v Minnesoti, Janez Nepomuk Stariha, škof v Leadu v Južni Dakoti, Alojz Plut, župnik v Shakopeeju v Minnesoti, indijanski misijonar Roman Homar, Ciril Zupan, župnik v Pueblu v Koloradu, in drugi. (S. a. 1908, 1; 4) Kot je zapisal Šavs (1923, 70) je bilo to praznovanje organizirano z namenom, da se znova okrepi delo zveze. Kljub vsemu pa zveza ni zaživela, tako kot tudi ne ponovni poskus obnove njenega delovanja leta 1914.

Slavje ob Buhovi petdesetletnici mašništva so 26. julija 1908 priredili tudi v Elyju. Krajevna društva so priredila veličastno parado, v cerkvi pa je mašo daroval Buh ob sodelovanju Matije Bilbana, duhovnika Worma iz St. Paula in elyjskega nadomestnega župnika Schifferja. (Peshell 1908, 2)

Ker je Buh v tem obdobju že precej bolehal, je leta 1917 dobil pomočnika, Franca Mihelčiča (1917, 2), ki je bil kasneje župnik v Elyju vse do leta 1968. Buh je v Elyju ostal do leta 1918, nato pa odšel v Duluth, saj je po smrti škofa McGolricka postal upravitelj škofije v Duluthu.

## 7. Delovanje v škofiji Duluth

Kmalu po ustanovitvi nove škofije v Duluthu, leta 1889, je duluthski škof James McGolrick Buha imenoval za kanclerja oziroma za generalnega vikarja. Škof se je očitno zavedal pomena znanja, izkušenj in organizatorskih sposobnosti, ki si jih je Buh pridobil med večletnim misijonarskim delovanjem po Minnesoti. (Diocese of Duluth 1919, 5) Buh je prejel monsinjorsko čast 27. decembra 1899, ko je bil župnik v Towru. Ker je bil prvi in do tedaj edini monsinjor v severni Minnesoti, je bila v Duluthu ob imenovanju velika slovesnost, o kateri je obširno poročal *Amerikanski Slovenec*. (S. a. 1900, 1) Buha so prebrali tudi pismo papeža Leona XIII. v latinškem in angleškem jeziku, v katerem je bilo med drugim zapisano:

»Zaradi vaše gorečnosti in trudapolnega delovanja med Indijanci, da se jim prižge luč svete vere, Vašega vzornega in krepostnega življenja ter Vašega

To Our Beloved Son Joseph Francis Buh Vicar General of the  
Diocese of Duluth.

Leo XIII Pope.

Beloved Son,  
Health and Apostolic Benediction.

On account of your zeal and wonderful labours among the  
Indians in diffusing among them the light of Catholic  
truth and attaching them by the sweetness of their  
native language, as well by the good example you  
have given to your fellow priests by integrity of life, by  
uprightness, and by the exercise of every Christian virtue, as  
by the able assistance rendered to the Bishop in the  
government of the diocese, we deem you entirely worthy  
of the dignity wherewith we honour you: Accordingly  
and on this account we absolve and wish you to be  
absolved from every excommunication and interdict  
and from every ecclesiastical censure and sentence  
whatsoever, in whatever form or from whatever cause  
promulgated, if perchance you have incurred any, and  
we make, constitute and declare you our Domestic  
Prelate. And therefore Beloved Son we grant you the privilege  
of lawfully wearing yourself in robes of violet colour and of wearing  
the garment which is commonly called in the Roman Court  
"Rocket". And furthermore that you may use and enjoy  
every right, honor and privilege which others honour, with  
a similar dignity use and enjoy; notwithstanding Apostolic  
Constitutions and Decretions or anything else to the contrary  
Given in Rome at St. Peter's under the Ring of the Fisherman,  
the twenty-second day of May 1899. the 22<sup>nd</sup> year of Our  
Pontificate

Aloisius Card. Macchi

Slika 1: Pismo papeža Leona XIII. Jožefu Francišku Buhu ob imenovanju za monsinjorja (DDA 1899)

skrbnega sodelovanja pri upravi škofije zdite se nam vredni časti, katero  
Vam podelujemo.« (DDA 1899)

Monsinjor Buh je bil generalni vikar duluthske škofije, *examinator cleri*, član škofijskega sveta, član nadzorstva kleriškega fonda in računskega pregledništva. Posvetna oblast ga je 1895 odlikovala za pionirske zasluge s tem, da je del mesta Pierz, ki se je ločil od mesta in postal samostojno naselje, poimenovala Buh.

Buh je bil po smrti prvega duluthskega škofa McGolricka v januarju 1918 imenovan za škofijskega upravitelja, zato se je preselil iz Elyja v Duluth. To službo je opravljal do sredine novembra 1918, ko je v Duluth prispel novi škof McNicholas. (Diocese of Duluth 1918, 1) Škof McNicholas je septembra 1921 odprl Monsinjor Buhov misijonski zavod za izobrazbo misijonarjev in Buha imenoval za vodjo te ustanove. V njej je deloval do konca življenja. Po nekajdnevni bolezni je umrl 3. februarja 1923 v bolnišnici Sv. Marije v Duluthu v devetinosemdesetem letu starosti. (S. a.1923, 473–474)

## 8. Buhovi stiki z domovino in njegov odnos do izseljevanja

Čeprav je Buh že kmalu po prihodu v ZDA zaprosil za ameriško državljanstvo in ga 4. januarja 1870 tudi dobil (DDA 1870), je vse življenje obdržal stike s staro domovino.

Največ stikov z domovino je vzdrževal z objavami v časopisih, ki so izhajali na slovenskem etničnem ozemlju. Objavljal je zlasti v katoliškem cerkvenem časopisu *Zgodnja danica*, še posebej do leta 1896, ko jo je urejal njegov prijatelj Luka Jeran. Jeran, ki je bil tako kot Buh iz Poljanske doline, je kot podpornik misijonarjev slovenski javnosti predstavljal Buhova prizadevanja za misijonarsko delo med severnoameriškimi Indijanci. V zameno za to podporo je Buh veliko objavljal v *Zgodnji danici*. Na začetku so bili to prispevki, ki so se nanašali na misijonarsko delo med severnoameriškimi Indijanci, od druge polovice 70. let 19. stoletja pa tudi prispevki o življenju in uspehih slovenskih izseljencev v ZDA. Omeniti je treba, da so Buh in nekateri drugi misijonarji slovenskega rodu Jeranu pošiljali tudi nekatere ameriške časopise, v katerih so bili zapisi o njihovem delovanju ali o slovenskih izseljencih. Marsikaterega so v uredništvu *Zgodnje danice* prevedli in ga objavili. Med posredne stike z domovino je mogoče šteti tudi Buhova poročila, ki jih je v nemščini objavljala Leopoldinina družba na Dunaju. (Kolar 2015)

Buh je stike z domovino vzdrževal tudi z obiski: na Slovensko se je v času svojega bivanja v ZDA vrnil trikrat. Prvič se je za obisk domovine odločil leta 1870. Čeprav je v Ljubljano prispel 9. aprila, je že 11. aprila odpotoval v Rim in se s prijateljem Ignacijem Mrakom, škofom iz Marquettea, udeležil prvega vatikanskega koncila. Buh in Mrak sta se udeležila tretje javne seje v baziliki svetega Petra in papeškega velikonočnega blagoslova *urbi et orbi*. Nato se je Buh iz Rima prek Carigrada podal na obisk Svete dežele. Skozi Egipt in Rim se je 10. julija vrnil v Ljubljano. Že naslednji dan je obiskal Loški Potok, nato pa še Semič, Boštanj, Radeče, Lučine, Škofjo Loko in Kranj, kraje, s katerimi je bilo povezano njegovo življenje pred odhodom v ZDA. (Coleman in LaBud 1972, 80–82) Nato se je odpravil na Dunaj, v Linz, München in Biberach, kjer je skušal pridobiti čim več kandidatov za duhovniški poklic v ZDA (S. a. 1870, 268). V začetku septembra je Buh odpotoval iz Ljubljane in prek Liverpoola 2. oktobra prispel v New York. Z Buhom

BLANK PAPERS SENTINEL BOOK AND JOB PRINT.

**STATE OF MINNESOTA.**

COUNTY OF MORRISON, }  
Seventh Judicial District, Morrison County, } ss.

I Joseph Buh do hereby, upon oath, declare that I first arrived in the United States, on or about the 12<sup>th</sup> day of May in the year A. D. 1864 and that I have, ever since that time, continued to reside in the United States, and that it is bona fide my intention to become **A CITIZEN OF THE UNITED STATES**, and to renounce forever all allegiance and fidelity which I in any wise owe to any foreign Prince Potentate, State or Sovereignty, and particularly all allegiance and fidelity which I owe to the Emperor of Austria of whom I have heretofore been a subject.

Subscribed and sworn to before me this }  
4<sup>th</sup> day of February A. D. 1870 } Joseph Buh

S. P. Fuller Clerk of said Court.

**STATE OF MINNESOTA,**  
DISTRICT COURT, }  
Seventh Judicial District, Morrison County, } ss.

I Hereby Certify, That the foregoing is a true copy of the original declaration of Joseph Buh this day filed in my office.

In Testimony Whereof, I have hereunto set my hand and affixed the seal of the said Court, at Little Falls, in the County aforesaid, this 4<sup>th</sup> day of February A. D. 1870.

S. P. Fuller  
Clerk of said Court.

Slika 2: Listina o državljanstvu ZDA, ki ga je Jožef Francišek pridobil 4. januarja 1870 (DDA 1870)

je v ZDA pripotovalo še sedem študentov, en Slovenec (Janez/John Pavlin) in šest Nemcev. V svojo župnijo v Belle Prairie se je vrnil 22. oktobra. (Coleman in LaBud 1972, 83)

Buh se je v domovino znova odpravil v začetku julija 1883, ko je bil župnik v Perhamu. 25. julija naj bi namreč v Šentvidu (nad Ljubljano) s prijatelji iz študentskih let praznoval 25-letnico posvetitve v duhovnika. Vendar je zaradi okvare la-

dijskega vijaka v Bremen prispel šele 30. julija, v Ljubljano pa 4. avgusta zvečer. (Buh 1883, 257–258) O tem obisku vemo le malo. Znano je, da je Buh 20. septembra odpotoval iz Ljubljane proti Tirolski. Po nekaterih podatkih naj bi se najprej odpravil v Leuven, kjer naj bi se pogovarjal z rektorjem in prorektorjem tamkajšnje katoliške univerze in nekaterimi redovnicami iz reda Hčera krščanske ljubezni – usmiljenk (Sisters of Charity). Pred vrnitvijo v ZDA pa je obiskal še Lurd. V ZDA se je Buh vrnil konec oktobra. Tudi tokrat je s seboj pripeljal 12 študentov: 7 Slovencev (Franc/Francis Bajec, Matija/Matthias Bilban, Janez/John Lampe, Janez/John Homar, Franc/Francis Košmerl, Janez/John Petac, Lovro/Lawrence Demšar) in 5 Nemcev. Vsi so nadaljevali študij v opatiji sv. Janeza (St. John's Abbey) v Collegevillu v Minnesoti in kasneje v tej zvezni državi tudi službovali. (Coleman in LaBud 1972,153)

Buh se je leta 1908, le dva dni po slovesnosti ob petdesetletnici posvetitve v duhovnika, še tretjič, tokrat zadnjič, odpravil v domovino. Iz Elyja je 28. julija 1908 odpotoval v Duluth, od tam pa v New York in spotoma obiskal še nekaj prijateljev. V času Buhove odsotnosti ga je v župniji sv. Antona nadomeščal Janez (Ivan) Evangelist Šifrer, ki je v Ely prispel 4. julija 1908. (Peshel in Klopčič 1908, 2)

Buh tudi tokrat ni imel sreče na potovanju, saj se je, podobno kot leta 1883, pokvaril ladijski vijak. Tako je v Le Havre prispel šele 14. avgusta, v Lurd pa 17. avgusta. V Lurdu je ostal do 20. avgusta, nato pa prek Marseilla in Milana 25. avgusta prispel v Ljubljano. Udeležil se je ljubljanske škofijske sinode in v začetku septembra obiskal več prijateljev v okolici Ljubljane. Med drugim je bil 20. septembra v Breznici, kjer je potekalo zaključno praznovanje Buhovega zlatomašništva, katerega so se udeležili tudi njegovi prijatelji iz študentskih let. Nato se je vrnil v rodne Lučine, od koder se je poslovil v začetku oktobra. Odpotoval je v Rim, kjer je ostal dva tedna, potem pa naprej v Neapelj, kjer se je 27. oktobra odpravil proti ZDA. Po prihodu v ZDA je nekaj časa ostal pri patru Kazimirju Zakrajšku, kaplanu pri sv. Nikolaju v Brooklynu v New Yorku in priseljenskem misijonarju na otoku Ellis Island. (Friš 1995, 157) Buh je nato krenil v Cleveland, kjer je skupaj s Frankom Keržetom, župnikom pri Sv. Lovrencu, praznoval božične praznike. Ob novoletnih praznikih je obiskal prijatelja Frančiška Šušteršiča, nato pa se odpravil proti Minnesoti. (Coleman in LaBud 1972, 210–213) V Ely se je vrnil 18. februarja 1909, kjer ga je ob prihodu pozdravila množica ljudi (Peshel 1909, 2).

Omeniti je treba, da si je Buh za delo v Minnesoti vse življenje prizadeval pridobiti čim več slovenskih in nemških duhovnikov; sprva za misijonarsko delo med severnoameriškimi Indijanci, kasneje pa tudi za delo med evropskimi priseljenci. Precej bolj neopredeljen pa je bil do priseljevanja Slovencev drugih poklicev. V svojih prispevkih v časopisih, ki so izhajali na slovenskem etničnem ozemlju, je pogosto pozitivno predstavljal življenje in dosežke slovenskih priseljencev v Minnesoti, nikoli pa bralcev ni neposredno nagovarjal k izseljevanju, niti jih od tega ni odvrčal. (Buh 1872, 307)

## 9. Zaključek

Poleg pionirskega, misijonarskega in duhovniškega delovanja je Buh veliko storil za prosveto slovenskih naseljencev. Pospeševal je medsebojno spoznavanje slovenskih naseljencev v začetni dobi slovenskega naseljevanja v ZDA in ustanavljanja podpornih društev. V tem smislu je pomembno tudi njegovo urejanje in izdajanje najstarejšega slovenskega časopisa, ki je izhajal v ZDA, *Amerikanskega Slovenca*.

Buh je bil poleg Pirca in Tomažina eden prvih katoliških misijonarjev v severni Minnesoti. Moral je v pravem pomenu orati ledino, graditi cerkve, župnišča ter severnoameriške Indijance učiti poleg krščanskega nauka tudi pravil evropskega družabnega življenja ter prilagajanja ameriškemu načinu življenja. 48 let je s svojim neumornim delovanjem veliko pripomogel k širitvi vere in urejanju socialnih razmer v severni Minnesoti, in to ne le med Indijanci, temveč tudi med tamkajšnjimi evropskimi priseljenci.

Seveda je Buh posegal tudi na nekatera druga področja, ki bi vsako zase prav tako zaslužilo posebno obravnavo. Znano je, da se je rad ukvarjal s slikarstvom. Med drugimi je naslikal Jezusa s trnovo krono na glavi, ogrnjenege s škrlatnim plaščem (*Ecce homo!*) in žalostno Mater božjo (*Mater Dolorosa*). Podoba Matere božje je več let krasila towersko župnišče, pod sliko pa je bilo zapisano: »Pinxit Rev. Jos. F. Buh.« (Zaplotnik 1970, 71) Buh se je ukvarjal tudi s homeopatijo, katere se je naučil od Pirca, in zdravil Indijance, ki pravih zdravnikov niso imeli.

## Kratici

**B** – Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Österreich [Poročila Leopoldinine ustanove v Avstrijskem cesarstvu].

**KSKJ** – Kranjska slovenska katoliška jednota

## Reference

### Arhivski viri

**AS 1996** – Arhiv Republike Slovenije, Ely, Minnesota, šk. 25, a. e. 23.

**Commissioner of Indian Affairs.** 1868. Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs for the year 1868. Washington: Government Printing Office. <https://archive.org/stream/usindianaaffairs67usdorich#page/n3/mode/2up> (pridobljeno 5. 6. 2017).

**DA/ALSt** – Diözesanarchiv der Erzdiözese Wien, Abteilung Leopoldinen-Stiftung [Škofijski arhiv nadškofije na Dunaju, Oddelek za Leopoldinino ustanovo].

– **1866a.** B. XXXVI, heft 54–59: Bericht des P. Joseph Buh, Missionars in Winibigoshish Lake, vom 15. Juni 1866, an die Central-Direction der Leopoldinen-Stiftung.

– **1866b.** B. XXXVI, heft 61–63: Bericht des P. Joseph Buh, Missionars in Belle-Prairie, vom 29. Juni 1866, an die Central-Direction der Leopoldinen-Stiftung.

– **1872.** B. XLII, heft 75–77: Das Indianer Missionar Joseph Buh in Belle-Prairie an die Central-Direction der Leopoldinen-Stiftung.

**DDA** – Diocese of Duluth Archives [Arhiv škofije v Duluthu].

– **1899.** Fond: Mischellaneous File: Cables from Rome and Letters of Praise, Honoring Buh. Pismo papeža Leona XIII. »to our beloved son



Joseph Francis Buh Vicar General of the Diocese of Duluth«, Rim, 22. 5. 1899.

- 1870. Final Certificate of Naturalization, State of Minnesota, County of Morisson, Little Falls, 4. 1. 1870.

#### NŠAL – Nadškofijski arhiv v Ljubljani.

- 1854–1872. Fond: Bogoslovno semenišče v Ljubljani, sign. 32, šk. 74: Katalog slušateljev teologije 1854–1872; Klassifications-Katalog vom Jahre 1858 über die Hörer der Theologie im Winter Jahrgange an der theologischen Diöcesan-Lehranstalt zu Laibach.
- Fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393, mapa Amerika, America.

#### U. S. Census Bureau

- 1850–2000. Minnesota's Resident Population, 1850–2000. [Http://www.census.gov/dmd/www/resapport/states/minnesota.pdf](http://www.census.gov/dmd/www/resapport/states/minnesota.pdf) (pridobljeno 5. 6. 2017).
- 1910. 13<sup>th</sup> Census 1910. Minnesota, vol. 68: St. Louis County, 1–268. Micro-Film Lab, Mach #101. <https://ia601406.us.archive.org/34/item/s/13thcensus1910p0722unit/13thcensus1910p0722unit.pdf> (pridobljeno 25. 7. 2016).

#### Druge reference

- Ahern, Patrick H., ur. 1964. *Catholic Heritage in Minnesota, North Dakota and South Dakota: Diamond Jubilee Observance of the Province of Saint Paul and of the Suffragan Dioceses of Saint Cloud, Duluth, Winona, Sioux falls and Fargo*. St. Paul: Most Reverend Archbishop and Bishops of the Province of Saint Paul.
- Božidar. 1915. Rt. Rev. Monsr. Josip Fr. Buh.  *Glasilo KSK Jednote*, 13. januar. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-BRROWZCC> (pridobljeno 25. 4. 2017).
- Brunt, Walter. 1921. *Duluth and St. Louis County, Minnesota: Their Story and People*. Chicago in New York: The American Historical Society.
- Buh, Jožef. 1863. *Jezus v sercu: v podobah, kako se Jezus serca polasti, ga čisti in sabo zedinja: z mašnjimi in drugimi navadnimi molitvami*. Ljubljana: s. n.
- . 1871a. Iz Belle-Prairie v Ameriki, 11. pros. 1871. *Zgodnja danica*, 17. 2. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-VA0JVTCB> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1871b. Iz Belle-Prerije v Ameriki, 3. nov. *Zgodnja danica*, 8. 12. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-WJHASCN9> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1872. Iz Amerike, Belle-Prairie, 23. jul. 1872.

*Zgodnja danica*, 20. 9. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-N3APB4TV> (pridobljeno 26. 4. 2017).

- . 1883. Popotovanje iz Minnesota do Ljubljane. *Zgodnja danica*, 17. 8. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-BFGF5MNR> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1897. *Srce v Jezusu ali Vir milosti božje*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- . 1898a. *Mali katekizem za splošni poduk*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- . 1898b. *Koledar Amerikanskega Slovenca*. Tower: Amerikanski Slovenec.
- . 1899. *Koledar Amerikanskega Slovenca*. Tower: Amerikanski Slovenec.
- . 1900. *Koledar Amerikanskega Slovenca*. Tower: Amerikanski Slovenec.

Cesar - Nedzbala, Polonca. 1990. Rajska dolina. *Dve domovini/Two Homelands* 1:87–102.

Coleman, Bernarda, in Verona LaBud. 1972. *Masinaigans: The Little Book; A Biography of Monsignor Joseph F. Buh, Slovenian Missionary in America, 1864–1922*. St. Paul: North Central Publishing Co.

Diocese of Duluth. 1918. The Bishop of Duluth. *The Catholic Bulletin* 8, št. 47:1.

---. 1919. *The Catholic Bulletin* 9, št. 2:5.

Dolinar, Anton. 1992. Kratka zgodovina župnije sv. Vida v Lučinah. *Loški razgledi* 38, št. 1:232–234.

Friš, Darko. 1991. Zgodovina časnika Amerikanski Slovenec in »verske vsebine«, ki jih je obravnaval med leti 1881–1931. *Humanistika* 3, št. 2:405–414.

---. 1995. *Ameriški Slovenci in katoliška Cerkev 1871–1924*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba.

Friš, Darko, Bogdan Kolar in Andrej Vovko. 1996. *Prvih sto let Kranjske slovenske katoliške jednote: pregled zgodovine KSKJ 1894–1994*. Ljubljana: Izseljenško društvo Slovenija v svetu.

Furlan, William P. 1952. *In Charity Unfeigned: The Life of Father Francis Xavier Pierz*. St. Cloud: Diocese of St. Cloud.

Holmquist, June D., Joseph Stipanovich in Kenneth B. Moss. 1981. The South Slavs: Bulgarians, Croats, Montenegrins, Serbs, and Slovenes. V: *They Chose Minnesota: A Survey of the State's Ethnic Groups*, 387–388. Ur. June D. Holmquist. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.

Immigrant History Research Center Archives. 2017. *Slovene American Periodicals*. University of Minnesota, Minneapolis, Immigrant History

- Research Center Archives. <https://www.lib.umn.edu/ihrca/periodicals/slovene> (pridobljeno 19. 8. 2017).
- J. B. [Buh, Jožef].** 1862. *Zvezdice, to je zveličavne resnice, ki nam pot popolnamasti proti nebesam kažejo: in pa druge mašne in scer navadne keršanske molitve.* Ljubljana: s. n.
- Jeram, Peter Josip.** 1895. *Slovensko-angleška slovnica.* Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- J. Pr. [Jože Prešeren].** 1987. Buh, Jožef Frančišek. *Enciklopedija Slovenije.* Zv. 1. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Klemenčič, Matjaž.** 2015. The Catholic Bulletin, glasilo nadškofije v St. Paulu v Minnesoti, o priseljevanju v ZDA in slovenskih izseljencih v obdobju 1911–1924. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 86, št. 1:106–128.
- . 2013. Slovenes and Slovene Americans, 1870–1940. V: *Immigrants in American History: Arrival, Adaptation, and Integration.* Zv. 2, 613–622. Ur. Elliott Robert Barkan. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO.
- . 1999. *Jurij Trunk med Koroško in Združenimi državami Amerike ter zgodovina slovenskih naselbin v Leadvillu, Koloradu in San Franciscu, Kalifornija.* Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- Kodrič, Majda.** 2003. Franc Pirc in nastanek prvih slovenskih naselbin v Združenih državah Amerike. *Dve domovini/Two Homelands* 18:53–62.
- . 1995. Zanimanje slovenskih misijonarjev v Severni Ameriki za izseljevanje rojakov, kot se odraža v dopisih v Zgodnji danici. *Dve domovini/Two Homelands* 6:11–12.
- Kolar, Bogdan.** 2015. Slovenian Members of Religious Orders and Communities in the United States as a Link between the Catholic Community in Slovenia and in the United States. *Studia Historica Slovenica* 15, št. 1:105–126.
- . 1998. *Na misijonskih brazdah Cerkev: oris zgodovine slovenskega misijonstva.* Celje: Mohorjeva družba.
- Lyndon, P. J.** 1914. *History of the Diocese of Duluth.* Duluth: Greer Printing Co.
- Markovič, Irena.** 2017. *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Ocipvejci.* Celovec: Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik; Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba.
- . 2016. Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:663–674.
- . 2015. Baraga's and Pirc's missionary letters as a source for knowledge of the United States of America and Indians in Slovenia. *Studia Historica Slovenica* 15, št. 1:127–148.
- McDonald, Grace.** 1929. Father Francis Pierz Missionary. *Minnesota History* 3, št. 2:107–125.
- Mitchel, William B.** 1914. *History of Stearns County, Minnesota.* Chicago: H. J. Cooper Jr. and Co.
- Mlk [Mulaček, Ivan] 1925.** Buh, Jožef Frančišek. V: *Slovenski biografski leksikon.* Zv. 1. Ur. Izidor Cankar. Ljubljana: Zadruga gospodarska banka.
- Molek, Ivan.** 1931. Rajska dolina (Californija) V: *Ameriški družinski koledar 1931,* 32–42. Chicago: Adria Printing Company.
- Mulaček, Ivan.** 2013. Buh, Jožef Frančišek, monsignor (1833–1923). Slovenska biografija. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi152846/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 29. 4. 2017).
- Nace [Tomazin, Ignacij].** 1864. Ogleđi po Slovenskem in dopisi: iz Ljubljane. *Zgodnja danica,* 1. 7. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-AJ-K1ZA2T> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- O'Connell, Marwin R.** 2009. *Pilgrims to the Northland: The Archdiocese of St. Paul, 1840–1962.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- . 1988. *John Ireland and the American Catholic Church.* St. Paul: Historical Society Press.
- Peshell, Joseph J.** 1908. Ely, Minn. *Amerikamki Slovenec,* 7. 8. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-AKUBJGHA> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1909. Ely, Minn. *Amerikanski Slovenec,* 26. 2. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MJN6LQVU> (pridobljeno 28. 4. 2017).
- . 1917. Ely, Minn. *Amerikanski Slovenec,* 20. 11. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-WJGB-TRLH> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- Peshell, Joseph J., in Mihael Klopčič.** 1908. Ely, Minn. *Amerikanski Slovenec,* 17. 7. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MTQZ-5JZW> (pridobljeno 28. 4. 2017).
- Pirc, Franc.** 1864. Iz Amerike: iz Krov-Vinga. *Zgodnja Danica,* 1. 12. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MGINWIFM> (pridobljeno 25. 4. 2017).
- Plut, Alojzij.** 1864a. Iz Freiburga. *Zgodnja danica,* 20. 4. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-SOWYTY6U> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- . 1864b. Ogleđi po Slovenskem in dopisi: na Dunaji. *Zgodnja danica,* 10. 5. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-GLMXJ3FG> (pridobljeno 15. 4. 2017).

- S. n.** 1870. Gosp. misijonar Jožef Buh. *Zgodnja danica*, 19. 8. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-TKOAHEC> (pridobljeno 29. 4. 2017).
- . 1900. Monsignor Buh. *Amerikanski Slovenec*, 5. 1. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-TKJXGQMY> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1908. Mgr. J. F. Buh praznoval 50 letnico mašništva. *Amerikanski Slovenec*, 5. 6. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-ZOUUPXUW> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1923. Obituary: Right Reverend Monsignor Joseph Francis Buh, Pioneer Missionary. *The Indian Sentinel* 2, št. 10:473–474.
- . 1958. *A History of St. Anthony's Church*. 1958. Ely: St. Anthony's Parish.
- Somrock, John W.** 1976. *A History of Incredible Ely*. Ely: Brownell.
- Šavs, Matija.** 1923. Monsignor Fran Jožef Buh. V: *Ave Maria koledar 1923*, 60–72. Lemont: Slovenski frančiškani v Ameriki.
- Toman, Aleksander.** 1897. *Ustava Zedinjenih držav v Ameriki*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovencea.
- Tomazin, Nace.** 1864. Ogladi po Slovenskem in dopisi: iz Ljubljane. *Zgodnja danica*, 20. 6. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-5YCXDBCT> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- Trobec, Jakob.** 1864a. Dopis iz Amerike. *Zgodnja danica*, 10. 9. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-NZ7NTEPV> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- . 1864b Iz Amerike. *Zgodnja Danica*, 10. 7. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-Z4ZUWRBM> (pridobljeno 25. 4. 2017).
- Trunk, Jurij.** 1912. *Amerika in Amerikanci*. Celovec: samozaložba.
- Upham, Warren.** 1920. *Minnesota Geographic Names: The Origin and Historic Significance*. Collections of The Minnesota Historical Society 17. St. Paul: Minnesota Historical Society.
- Zaplotnik, John L.** 1970. Monsinor Franc Jožef Buh. V: *Ave Maria koledar 1970*, 49–77. Lemont: Slovenski frančiškani v Ameriki.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,705—716  
UDK: 94(497.4)“1941/1945“:27-48  
Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 7/2017

*Tomaž Kladnik*

## »Bodi tudi v vojski kristjan«: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu

*Povzetek:* Avtor na podlagi preučevanja arhivskih virov in literature obravnava organizacijo in delovanje Slovenskega domobranstva, s posebnim poudarkom na organizaciji in izvajanju duhovne oskrbe. Vojaško poveljevanje in usposabljanje je bilo v Slovenskem domobranstvu organizirano v vojaških enotah ter v častniških in podčastniških tečajih v Poveljstvu tečajev, ki so bili pod neposrednim poveljstvom Organizacijskega štaba Slovenskega domobranstva (OŠSD). Prav tako vojaško hierarhično je bila urejena duhovna oskrba pripadnikov Slovenskega domobranstva, ki pa je zaradi svoje specifične vloge iskala ravnotežje med interesi duhovne oskrbe na eni in načeli vojaškega delovanja na drugi strani. Pri vzpostavljanju duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu in izpolnjevanju njenega poslanstva je bilo še bolj kot sama organizacija, umeščenost in pristojnost imenovanja kuratov pomembno vprašanje posebnih dovoljenj oziroma fakultet, ki jih vojaški ordinariji delegirajo podrejenim kuratom. V prvi vrsti se je postavljalo vprašanje, ali je Slovensko domobranstvo vojaška formacija oziroma vojska in njeni pripadniki vojaki, tako da bi se kuratom lahko podelile fakultete za opravljanje duhovne oskrbe v domobrantskih enotah, ter v nadaljevanju, kdo je pristojen za podelitev fakultet.

*Ključne besede:* druga svetovna vojna, Slovenija, Slovensko domobranstvo, duhovna oskrba, državljanska vojna

*Abstract:* »Be a Christian also in the Military«: Pastoral Care in the Slovenian Home Guard

Based on the study of archival sources and literature, the author deals with the organization and functioning of the Slovenian Home Guard, with particular emphasis on the organization and implementation of spiritual care. Military command and training were organized in the military units and the officer and NCO courses at Courses' HQ, which were under direct command of the Organizing Staff of the Slovenian Home Guard. The spiritual care of the members of the Slovenian Home Guard was also organized according to the military hierarchy, which due to its specific role sought its balance between the interests of spiritual care on the one hand and the principles of military operations on the other hand. In establishing spiritual care in the Slovenian Home Guard and fulfilling its mission, the question of issuing special permits or delegating faculties

by the military ordinaries to their subordinate war chaplains was even more important than the organization itself, placement and power to appoint chaplains. In the first instance, it raised the question whether the Slovenian Home Guard was a military formation or an army and its members hence soldiers, so that military chaplains may be granted the faculty to perform spiritual care in the Home Guard units, and furthermore the question of who has the authority to grant faculties to military chaplains.

*Key words:* Second World War, Slovenia, Slovenian Home Guard, spiritual care, civil war

## 1. Uvod

---

Vsaka vojna, ne glede na obliko, predpostavlja dosego določenega, predvsem političnega cilja s silo, ko z oboroženim delovanjem upočasnjuje oziroma negira nasprotnika. V primeru okupacije je bilo to zanikanje nacionalne svobode, pravice posameznega naroda, da sam upravlja svoje nacionalno ozemlje. Vsi nacionalni politični cilji se po navadi ne morejo rešiti samo z vojno oziroma eno vojno. Zato se morajo cilji, ki se hočejo doseči z vojno, postaviti tako, da bodo le-ti v skladu z možnostmi, pri katerih pa moč nasprotnika vsekakor igra odločilno vlogo. Tako je treba v vsakem konkretnem primeru pravilno oceniti, katere cilje je v danih okoliščinah mogoče uresničiti in katerih ne. (Kladnik 2006, 9) Obdobje druge svetovne vojne je bilo na Slovenskem večplastno in protislovno. Opredelimo ga lahko z medsebojno prepletenimi in protislovnimi pojmi: okupacija, osvobodilni boj, revolucija, kontrarevolucija, državljanska vojna, kolaboracija. Prav tako kakor preživetje naroda je bilo med vojno namreč pomembno preživetje ljudi, saj so morali posamezniki skrbeti tudi za vsakdanji kruh na delovnem mestu, četudi je to neposredno koristilo okupatorju. (Čoh Kladnik 2016a, 140–141) Zato celotno dogajanje med vojno ni moč zreducirati zgolj na vojaški in politični spopad; ta je zajel le manjši del prebivalstva, posledice pa je tako ali drugače čutila vsaka slovenska družina. Konec vojne je dejansko pomenil osvoboditev le za del slovenskega naroda, za tistega, ki je bil v državljanski vojni na zmagoviti strani. Predvsem pa se s koncem vojne ni končala totalitarna vladavina. Le-ta resda ni bila več okupatorjeva, prav tako ni bila vsiljena s sovjetskimi tanki, kot se je to zgodilo drugje v vzhodni Evropi, bila je domača, a prav zato o popolni svobodi po osvoboditvi ne moremo govoriti. Na le to, na svobodo v pravem pomenu besede smo nato čakali še skoraj pol stoletja. (Godeša 1997)

## 2. Organizacija in formacija Slovenskega domobranstva

---

Ob kapitulaciji Italije in ustanovitvi Operativne cone Jadransko primorje, ki je zajemala tudi Ljubljansko pokrajino, so Nemci okupirano območje vojaško reorganizirali in ustanovili nove pomožne vojaško-policijske formacije, in sicer Primorsko, Gorenjsko in Slovensko domobranstvo, ki ga obravnavamo v pričujočem članku.

Dokument, ki opredeljuje ustanovitev Slovenskega domobranstva, je zaupna naredba (ukaz) poveljnika OŠSD številka 2392, 18. aprila 1944, ki opredeljuje prisego pripadnikov Slovenskega domobranstva. V uvodu naredbe je zapisano, da tekst prisega predvideva Osnovne naredbe za vzpostavitev Slovenskega domobranstva, ki se glasijo:

»V duhu odredbe Vrhovnega komisarja od 6. decembra 1943 l. o ustanovitvi Narodnih zaščitnih oddelkov v operacijski zoni »Jadransko primorje« predpisujem sledeče:

1. Narodni zaščitni oddelki v Ljubljanski provinci se imenujejo Slovensko domobranstvo.
2. Slovensko domobranstvo se za vzdrževanje reda in varnosti bori v celi operacijski zoni »Jadransko primorje« in v kolikor bo potrebno v neposredno obmejnih krajih.« (ARS, AS 1877, šk. 17)

Zgornja zelo skopa odredba ne predpisuje drugih nalog Slovenskega domobranstva, pa tudi ne njegove sestave in organizacije ali sistema vodenja in poveljevanja in s tem odnosa do nemških oblasti, vendar so se te nejasnosti urejale s posameznimi ukazi že pred formalno uredbo o ustanovitvi Slovenskega domobranstva in po njej. Pravi poveljnik domobranstva je bil general Erwin Rösener, saj je bil od Vrhovnega komisarja zadolžen za njegovo organiziranje, nato pa s posebno odredbo, ki je imela veljavnost od 1. oktobra 1943, tudi za vrhovnega nosilca poveljevanja nad domobranstvom. Že 26. oktobra pa je Rösener v uradnih dopisih na vojaške, policijske in politične organe izrecno podčrtal, da je on sam v Ljubljanski pokrajini vzpostavil Slovensko domobranstvo in da so mu podrejene celotna tukajšnja »redarstvena« in varnostna policija ter tudi »domače policijske enote«.

Na čelu Slovenskega domobranstva je bil sredi oktobra 1943 vzpostavljen tako imenovani Organizacijski štab, nemško Organisationsstabfür die Aufstellung des slowenischen Landeswehr. Že sam naziv štaba je kazal, da ne gre za poveljevalni organ. Rösener pa je že 30. septembra 1943 v svojem XVIII. vojnem okrožju ustanovil posebni Vodstveni štab – Führungsstab für Bandenbekämpfung, 26. oktobra pa je za nabor in uvrščanje pripadnikov Slovenskega domobranstva ustanovil še poseben štab – Organisationsstab für die Aufstellung der slowenischen Landeswehr beim Höheren SS und Polizeiführer in Laibach, s pristavkom, da bo to tudi zvezni štab. Od 13. novembra je nemški Organizacijski štab kot del Vodstvenega štaba pošiljal in dostavljal ukaze, navodila in obvestila slovenskemu Organizacijskemu štabu, z dopisom štabnega podpolkovnika Krenerja. (ARS, AS 1877, šk. 17; Mlakar 2003, 179)

Da so se zgoraj navedenega dejstva v OŠSD zavedali in ga dosledno spoštovali, kot primer navajamo zapis v zaupnem povelju OŠSD, zaupna številka 2176, 2. maja 1944, sklicujoč se, kar je moč v arhivskem gradivu zaslediti na večini ukazov, na naredbe, ki jih je štab pošiljal podrejenim enotam Slovenskega domobranstva, na povelje višjega vodje SS in policije, 10. februarja 1944, da so naloge Organizacijskega štaba in enot Slovenskega domobranstva »nabiranje, uvrščanje, vežba, oprema in oskrba« Slovenskega domobranstva. Za naloge izven tega okvira pa morajo

dobiti enote posebno dovoljenje štaba. Ko so enote vključene v poseganje v borbo ali na položaje izven bunkerske črte, so podrejene nemškemu »štabu za vodstvo borbe proti banditom«. Iz tega ukaza je tudi razvidno, zakaj v sestavi Organizacijskega štaba Slovenskega domobranstva ni bilo enega najpomembnejših odsekov štaba vsake vojske oziroma vojaške enote, to je odseka za operativne zadeve, saj so bile le-te v nesporni in popolni pristojnosti Nemcev. (ARS, AS 1877, šk. 282)

OŠSD je imel naslednjo sestavo (ARS, AS 1877, šk. 18):

Ožji štab, v katerem so bili:

- poveljnik, podpolkovnik Franc Krener;
- pomočnik, podpolkovnik Milko Vizjak;
- načelnik štaba, podpolkovnik Ernest Peterlin in
- adjutant kapetan Ladislav Lah.

Personalni odsek, ki ga je vodil podpolkovnik Milko Vizjak;

Formacijski odsek, ki ga je vodil Vladimir Sirknik;

Obveščevalni odsek, ki ga je vodil kapetan Berto Ilovar;

Stan štaba in arhiva, ki ga je vodil kapetan Lado Delak;

Šolski odsek, ki ga je vodil podpolkovnik Ernest Peterlin;

v »materialnem oddeljenju« so bili tehnični, oborožitveni in avtomobilski odsek, vodil pa ga je major Peter Rozman;

šef Sodnega odseka je bil kapetan Alfonz Cepuder;

Sanitetni odsek je vodil kapetan dr. Stane Grapar;

Veterinarski odsek je vodil veterinarski poročnik I. klase Janko Drinovec;

Intendanco je vodil major Josip Pfeifer in

Kaznilniško delegacijo kapetan Maks Kosovinc.

Katoliški »duhovnijski« odsek je vodil verski referent, kurat stotnik Peter Križaj.

8. januarja 1944 pa je Škofijski ordinariat v Ljubljani OŠSD predlagal, da je kot vojaški kurat in verski referent v Organizacijskem štabu »postavljen s činom stotnika univ. docent g. dr. Lenček Ignacij«. OŠSD se je s predlogom strinjal, predvsem zaradi vztrajanja ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana. Peter Križaj je bil postavljen za kurata v stolnici in je vodil osrednjo pisarno matrik oziroma mrliško knjigo Slovenskega domobranstva. (Plut 2010, 41–44; NŠAL, V., šk. 312)

Vpis v mrliško knjigo in pokop umrlih je bil predpisan z odlokom šefa pokrajinske uprave v Ljubljani z dne 28. junija 1944 in je predpisoval zadevne ukrepe tako za »v boju padle in na bojišču najdene upornike« kot tudi za pripadnike Slovenskega domobranstva, ob tem pa še prekop tistih, ki so bili neustrezno pokopani. Znotraj Slovenskega domobranstva so se razmejevale pristojnosti krajevnih župnikov in vojaških kuratov. Tako je bilo predpisano, da je umrlega domobranca v mrliško matico z zaporedno številko vpisal župnik kraja, kjer je domobranec umrl. Če za to niso imeli dovolj podatkov, jim je pomagal Odsek za verske zadeve OŠSD. Kurati pa so lahko pisali matice le za svoje lastne potrebe, niso pa smeli izdajati uradnih izpiskov in tudi ne poročil anagrafskemu uradu. Vprašanje pogreba umrlega je bilo rešeno tako, da če »pogreb za umrlega domobranca naroči vojaška oblast na svoje stroške, opravi pogrebne obrede vojni kurat«, če pa sorodniki, jih opravi župnik kraja, kjer je pogreb. (LŠL 1944, 59–62)

Vse enote Slovenskega domobranstva so morale Odsek za verske zadeve OŠSD obveščati o padlih pripadnikih, ki so jih vpisali v mrliško knjigo Slovenskega domobranstva; na osnovi tega so lahko svojci umrlih podajali vloge za vzdrževanje sorodnikov umrlega (ARS, AS 1877, šk. 4).

V Slovensko domobranstvo so se bolj ali manj prostovoljno vključevali podčastniki in častniki, ki so svoja vojaškostrokovna znanja pred tem pridobivali na vojaških, policijskih, aktivnih in rezervnih častniških in podčastniških šolah Avstro-Ogrske, Kraljevine Jugoslavije, na tečajih v okviru MVAC oziroma vaških straž ali pa tudi na nemških SS-podčastniških tečajih. Ta raznolikost v osnovni vojaški, častniški in podčastniški usposobljenosti in na njeni osnovi pridobljene izkušnje na vojaških vajah v miru in nato v spopadih, v bojnih akcijah med vojno, predvsem pa sprememba taktike bojevanja in njena prilagoditev na nov način bojevanja, ki se je osredotočil na nemško taktiko protigverilskega boja, je pomembno vplivala na organizacijo in izvedbo častniškega in podčastniškega, pa tudi specialistično rodovskega usposabljanja pripadnikov Slovenskega domobranstva, ki se je razlikovala od začetkov formiranja Slovenskega domobranstva. (ARS, AS 1877, šk. 16)

Po več reorganizacijah je bila maja leta 1944 Ljubljanska pokrajina vojaško razdeljena na štiri skupine, v katerih so bile postojanke oziroma posadke in po en udarni bataljon: Severna z oznako N, v kateri je deloval 1. bataljon pod poveljstvom stotnika Franja Pavloviča, s sedežem v Ljubljani; Zahodna z oznako W, v kateri je deloval 2. bataljon pod poveljstvom majorja Friderika Lehmana, s sedežem na Rakeku; Srednja z oznako M, v kateri je deloval 3. bataljon pod poveljstvom stotnika Miroljuba Stamenkoviča, s sedežem v Višnji Gori; Vzhodna z oznako O, v kateri je deloval 4. bataljon pod poveljstvom stotnika Dušana Meničanina, s sedežem v Trebnjem. Bataljonom W, M in O so bili kot inštruktorji za pouk dodeljeni nemški častniki s po tremi nemškimi podčastniki. Poveljniki bataljonov so morali pričeti intenzivni pouk in utrjevanje položajev s svojimi četami ter kombinirati intenziven, predvsem borbeni pouk z usklajenimi patroljami v okolico. S 5. julijem 1944 pa so se bataljoni N, W, M in O preimenovali v I., II., III. in IV. bataljon, iz katerih sta bili oblikovani dve skupini, in sicer skupina Schumacher (I., III. in IV. bataljon) in skupina Rupnik (II. bataljon). V Slovenskem domobranstvu je bilo tako v prvi polovici leta 1944 skupno 9212 mož, najstarejši pripadnik se je rodil leta 1887, najmlajši (13 po številu) pa leta 1929. Glede na vojaški položaj pa je bilo v njegovi sestavi 265 častnikov, 930 podčastnikov, 528 višjih podčastnikov in 7489 domobrancev, vojakov. (ARS, AS 1877, šk. 17)

### **3. Duhovna oskrba pripadnikov Slovenskega domobranstva**

Že od same ustanovitve Slovenskega domobranstva so med OŠSD in Škofijskim ordinariatom v Ljubljani potekali intenzivni pogovori o uvedbi duhovne oskrbe oziroma kuratske službe v enotah Slovenskega domobranstva, saj je morala Cerkev zaradi vernikov, ki jih je zastopala, poiskati način sodelovanja z novo oblastjo (Gri-



esser - Pečar 2016, 399). Cerkev oziroma ordinariat je od verskega referenta/višjega kurata in nato tudi od vseh vojaških duhovnikov pričakoval avtonomijo oziroma neodvisnost pri opravljanju poslanstva. Ob tem jasnem stališču Cerkve je vseskozi prihajalo do sporov med Škofijskim ordinariatom v Ljubljani in OŠSD, saj je prvi vztrajal pri stališču, da so vojaški duhovniki za delitev zakramentov in svetovanje na razpolago vsem pripadnikom Slovenskega domobranstva ne glede na čin ali položaj, po potrebi pa tudi civilnemu prebivalstvu, jetnikom, na smrt obsojenim, ranjenim, in za svoje delovanje niso, kot je to zahteval oziroma pričakoval OŠSD, podrejeni poveljujočim častnikom. Z avtonomijo je ordinariat utemeljeval, da ne smejo privzemati poveljniških pristojnosti (Plut 2002, 92) ter »da duhovnik v slovenskem domobranstvu ne more in ne sme opravljati službe z orožjem, ampak samo dušnopastirsko« (2010, 43), ker »naše orožje zaenkrat je rožni venec« (Kolarič 1977, 288). Vojaški kurati so imeli tako od škofa Rožmana dokaj jasna navodila glede njihove dušnopastirske dejavnosti, ki pa je, kot so to zahtevale tudi vojaške oblasti, vključevala tudi idejno vzgojo proti komunizmu (Dolinar 1996, 281). Saj, kot je dejal škof, boj proti brezbožnemu komunizmu ni politika, ampak izrazito verska zadeva in gre za doseg »resnične obnove zasebnega in javnega življenja po evangelijskih načelih« (Mlakar 2001, 278). Pastirsko pismo o nevarnosti brezbožnega komunizma škof Rožman zaključil z besedami, da

»kot verni katoličani, ki verujemo v Boga, v večnost in se zavedamo odgovornosti pred večnim Sodnikom, moramo načelno in brezpogojno obsojati komunizem in storiti v ponižnem zaupanju v božjo pomoč vse, kar moremo, da odklonimo od svojega ljubega naroda nesrečo brezbožnega komunizma« (LŠL 1943, 96).

V novembru 1943 so dosegli soglasje o imenovanju bataljonskih kuratov: imenovali naj bi tiste duhovnike, »ki so se s svojim delom in požrtvovalnostjo izkazali pri Vaških stražah«. Ob tem pa so potekali tudi pogovori o tem, da se za ureditev »kuratske dušnopastirske službe« namesto dotedanjega verskega referenta pri OŠSD imenuje višji kurat, katerega naloge bi bile:

- organizacija dušnopastirske službe v Slovenskem domobranstvu, tako da bi predlagal ustanovitev potrebnih mest kuratov v enotah in posameznike za njihovo postavitve, bil pristojen za njihove predstavitve ter po potrebi, s pomočjo redne duhovščine, pristojen za organizacijo pomožne dušnopastirske službe;
- nadzorovanje kuratov in njihovega dela ter razmejitev njihovega delovnega področja;
- zastopstvo kuratov pri OŠSD in Škofijskem ordinariatu, od katerih bi sprejemal tudi pritožbe nad delom kuratov;
- skrb za enotno delo in postopanje kuratov, »kar se tiče dušnega pastirstva« ter
- dajanje usmeritev in navodil v zvezi z »idejnim delom in propagando med domobranci« ter v zvezi z delom kuratov »glede idejnega dela za dvig morale in discipline«.

Višji kurat naj ne bi imel nobene vojaške dolžnosti oziroma čina, in tudi ne re-dne vojaške plače, prav tako pa, razen v izjemnih primerih ob obiskih, »inšpekci-jah«, v enotah, ne bi imel stika z vojaki, domobranci, vendar bi imel dovoljenje prostega dostopa do vojaških enot in neomejenega gibanja po Ljubljanski pokra-jini. Za mesto višjega kurata je bil predlagan in nato tudi imenovan univ. doc. dr. Ignacij Lenček, »ki je to funkcijo vršil že pri Vaških stražah«. (NŠAL, V., šk. 312) Lenček je bil tudi predavatelj verouka, ki je bil kot posebni predmet, s po dvema urama tedensko, vključen na častniške tečaje Slovenskega domobranstva (ARS, AS 1877, šk. 287).

Za potrebe duhovne oskrbe v enotah je bilo predlagano, da se ustanovijo na-slednja mesta kuratov: kurat v bolnici, ki bi vodil tudi matrike in pomagal kuratu v Ljubljani; kurat za Ljubljano, za vojašnice v mestu, letališče in bloke; kurat za okolico Ljubljane za kraje Brezovica, Borovnica, Podpeč, Ig, Škofljica, Devica Ma-rija v Polju, Ježica, Dravlje ...; kurat za Notranjsko s sedežem na Vrhniki za kraje Vrhnika, Polhov Gradec, Dobrova, Št. Jošt, Hotedršica, Rovte, Logatec, Rakek ...; kurat za Novo mesto in Kostanjevico ter druge postojanke »nazaj do Grosuplja«; kurat za Kočevje in Velikolaško kotlino do Grosuplja in kurat za Belo krajino s se-dežem v Črnomlju (NŠAL, V., šk. 312).

Decembra 1943 je v OŠSD nastal predlog za imenovanje kuratov, ki so ga dali v soglasje na Škofijski ordinariat in nato v odobritev na »nemško komando«. Za ku-rate so bili predlagani Franc Šeškar za 1. šolsko skupino, Štefan Kraljič za 2. šolsko skupino, Karel Volbang za 1. bojno skupino, Avgust Žavbij za 2. bojno skupino, Franc Frölich za 3. bojno skupino, Franc Kunstelj za 4. bojno skupino in Ivan Remškar za 5. bojno skupino. Škofovo soglasje z dne 11. januarja 1944 nato omenja oziroma daje soglasja za naslednje kurate: Štefana Kraljiča, Franca Šeškarja, Fran-ca Kunstlja, Ivana Remškarja, Franca Frölicha in Jakoba Mavca, s pripisom, »da so imenovani bili kurati pri bivših Vaških stražah«. Iz dopisa Odseka za verske posle OŠSD z dne 26. januarja 1944, naslovljenega na Škofijski ordinariat v Ljubljani, pa je moč sklepati, da so bili nato za kurate imenovani: Franc Frölich, Štefan Kraljič, Peter Križaj, Franc Kunstelj, Ivan Remškar in Franc Šeškar. V dopisu, ki ga je pod-pisal »vrhovni kurat Slovenskega domobranstva« Lenček, le-ta Škofijski ordinariat za navedene novoimenovane kurate zaproša, da se jim izda potrdilo in priporoči-lo cerkvene oblasti, »s katerim se bodo gg. kurati mogli izkazati oz. uveljaviti pri gg. župnikih in drugih duhovnikih«. Predlagano je bilo, naj bi dokument vseboval izjavo, da je imenovani kurat Slovenskega domobranstva z vsemi pravicami, ki gredo kuratom v času vojne, ter zapoved, da naj ga preostala duhovščina pri nje-govem delu podpira in mu »rada pomaga«. Na koncu pa Lenček predlaga, naj do-kument vsebuje tudi to, da je on sam tudi v vlogi zastopnika škofijskega ordinari-ata za organizacijo »dušnega pastirstva med domobranci«, saj bi bilo tako njego-vo delo uspešnejše in bi lahko hitreje odpravljali morebitna nesoglasja. (NŠAL, V., šk. 312)

Hkrati z reorganizacijo Slovenskega domobranstva so reorganizirali način du-hovne oskrbe domobrancev ter postavitve, status in položaj kuratov. Tako so bili dne 3. novembra 1944 za vojne kurate v činu nadporočnika ter »na hrani, plači in

številčnem stanju« imenovani vojaški kurati: Jakob Mavec pri IV. bataljonu, ki je opravljal dolžnost kurata tudi pri I. bataljonu; Anton Polda pri II. bataljonu, ki je opravljal svojo službo tudi pri 6. in 7. četi; Mitja Šink pri 26., 27. in 11. četi ter pri oklopnem vlakcu Grosuplje in III. bataljonu; Franc Kupljenik pri 34., 35., 36., 51. in 56. četi; Jože Šolar pri 25., 61., 62. in 115. četi ter Franc Pezdir pri 2., 3., 4., 5., 41., 65. in 72. četi. (NŠAL, V., šk. 312)

O nujnosti uvedbe duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu so razpravljali tudi izven vojaških in cerkvenih krogov. Tako je na primer Odbor za socialno-moralno obnovo Slovenije 7. decembra 1943 na Škofijski ordinariat v Ljubljani naslovil dopis, v katerem se zavzema za uvedbo duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu, saj, kot so zapisali, »naše domobranstvo je ustrojeno po nemški vojski. Ta pa nima nikakih vojnih kuratov. Zato slišimo, da so vojni kurati pridržani vojnim poveljnikom kot adjutantki«. Takšno ureditev so imeli za zgrešeno, saj bi s tem kurati nosili tudi odgovornost za izvedbo vojaških operacij, kar pa ni bilo poslanstvo duhovne oskrbe v vojski, zato so škofu predlagali, da bi bili »vojni kurati neodvisni od vojnega poveljstva in naj izvršujejo samo dušno pastirstvo, v vojne operacije pa se naj ne vmešavajo«. Plačo pa naj bi jim, če je bila pogojena z vojaško službo, v prihodnosti namesto vojaških zagotavljal »posvetne oblasti«. Za pravilno izvajanje duhovne službe so predlagali imenovanje višjega vojnega kurata, ki naj »prevzame nadzorstvo nad vsem dušnopastirskim delom med domobranci in daje navodila, kako naj se pastirstvo med njimi izvršuje«. V nadaljevanju pa zapišejo, da

»višji kurat naj prosi vojna poveljstva, naj dado vsem podrejenim poveljnikom navodila, da se ne bodo ljudje brez pravega vzroka streljali, zato naj se – kolikor je v vojnem metežu pač mogoče – vedno preišče, kdo je res smrti vreden; in naj se da obsojencem pred usmrtnitvijo vedno prilika za prejem zakramentov. Kurati naj gredo tudi na bojišča, da tam nudijo ranjencem in umirajočim brez razlike duhovno pomoč.« (NŠAL, V., šk. 312)

Pri vzpostavljanju duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu in izpolnjevanju njenega poslanstva je bilo še bolj kot sama organizacija, umeščena in pristojnost imenovanja kuratov pomembno vprašanje posebnih dovoljenj oziroma fakultet, ki so jih vojaški ordinariji delegirali svojim podrejenim vojaškim kuratom. Posebna dovoljenja oziroma fakultete vojaškim duhovnikom je 8. decembra 1939 izdal Sveti sedež kot Index Facultatum (AAS 1939, 710), na osnovi katerega je Jugoslovanska škofovska konferenca 3. aprila 1941 izdala okrožnico, ki je podajala smernice za vojaško dušno pastirstvo, in sicer glede biniranja ob nedeljah in praznikih, ter spovedno jurisdikcijo za vse vojaške osebe. Predpisovala je natančna navodila glede podelitve skupne odveze in papeževega blagoslova pred morebitno bitko za vojake in tudi za civiliste. Vojaki pa so lahko v neposredni smrtni nevarnosti prešli obhajilo, čeprav kurati niso mogli upoštevati strogih navodil glede liturgičnega posta. (Plut 2002, 67) V povezavi s tem vprašanjem je Ignacij Lenček, navezujoč se na fakultete, ki jih je, kot že omenjeno, v ta namen izdala Konzistorialna kongregacija 8. decembra 1939 in nato dodatno 10. julija 1942 še Kongregacija Sv. Oficija, naslovil na Škofijski ordinariat v Ljubljani vprašanja v zvezi s podelitvijo fakultet kuratom Slovenskega domobranstva. V prvi vrsti je izpostavil vprašanje,

ali je Slovensko domobranstvo vojaška formacija oziroma vojska in njeni pripadniki vojaki, tako da bi se vojaškim kuratom lahko podelile fakultete za opravljanje duhovne oskrbe v domobrantskih enotah, ter v nadaljevanju, kdo je pristojen, da kuratom dodeli fakultete. Pri tem so bile izpostavljene naslednje fakultete, ki so bile omenjene v odloku Konzistorialne kongregacije: 1. možnost binacije (obhajanja dveh maš) na nedelje in druge zapovedane praznike, v skrajni sili pa darovanje svete evharistije v splošno korist tudi na delavnike, z nujnim spoštovanjem rubrik (predpisanih obrazcev v mašni knjigi) in posta; 2. maša na prostem; 5. možnost blagoslova paramentov (kosov oblačil, uporabljenih pri obredih) in pripomočkov za mašno daritev, ko ni zahtevano sveto maziljenje; 6. možnost uporabe krajšega obrazca, ko je treba obnoviti posvetitev prenosnega oltarja; 7. maševanje brez ministranta; 13. pravice glede svete spovedi in odveze od cenzur; 14. *in periculo mortis*; 16. obhajilo ranjencem, tudi če niso tešči; 17. brevir; 20. blagoslovitev rožnih vencev in druge. Lenček dopis zaključí s prošnjo škofu, da če se fakultete vojaškim kuratom zaradi statusa Slovenskega domobranstva ne morejo podeliti, naj se jim podelijo vsaj tiste fakultete, ki jih lahko »sprejmejo s strani redne cerkvene oblasti oziroma škofa in so za delo vojnih kuratov koristne oziroma potrebne«. Iz odgovora škofa Rožmana je razvidno, da se je ta o tem posvetoval s svetim očetom in na osnovi tega soglašal, »da se morejo fakultete, dane vojaškim kuratom redne vojske, razglasiti tudi na kurate domobrancev, v kolikor je to po razmerah potrebno«. Za podelitev fakultet imenovanim in v prihodnje imenovanim kuratom Slovenskega domobranstva je škof pooblastil višjega kurata pri OŠSD, ki je moral to sporočiti podrejenim kuratom, ter v nadaljevanju določil, da »v sedanjih razmerah, za zdaj, podeljuje kuratom Slovenskega domobranstva fakultete 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 14, 16, 20 in 21, ki naj bodo v dušno korist domobrancem«. Ob tem lahko ugotovimo, da je škof prošnji za dodelitev večine fakultet ugodil; nekaterih sicer ni dodelil (13. in 17.), je pa dodelil nove, za katere ga niso prosili, in sicer 3., ki se nanaša na mašno daritev za duše padlih v vojni, 10., ki se nanaša na možnost darovanja maše na veliki četrtek, ter 21., ki se nanaša na odpustke in blagoslove in se zaključí, da je

»vzvišeni papež ponovno predpisal in naročil, naj se zvesto izpolnjujejo naročilo, da naj bodo tudi verniki, ki so kot ujetniki v ujetništvu bodisi pri vojski ali pri državah, deležni pomoči in tolažbe, ki jo je Benedikt XV. primerno odredil zaradi hude vojne«. (NŠAL, V., šk. 312; AAS 1939, 710)

Neposredno je škof Rožman pripadnike Slovenskega domobranstva nagovoril v Božičnem pismu slovenskim domobrancem, ki je bilo objavljeno v reviji *Slovensko domobranstvo* in v katerem jim z besedami spodbude in zaupanja želi božje varstvo ter jim izreka blagoslov (1944, 9). Revija, katere osnovno poslanstvo je bilo prinašati poročila z usposabljanj in o uspehih v boju Slovenskega domobranstva, je objavljala tudi članke, ki so po vsebini spadali na področje duhovne oskrbe. Bralce je med drugim seznanjala tudi z liturgičnimi dogodki, časom in krajem njihove izvedbe ter poročili o njihovi izvedbi. Pri pisanju slednjih so sodelovali tudi kaplani.

Iz poročil, ki so jih pošiljali kurati, lahko razberemo, kako pomembno vlogo so imeli pri ohranjanju morale med pripadniki posameznih enot, tako da je »že sama prisotnost kurata v najtežjih dneh borb in ofenziv velikanskega pomena, prav tako v času raznih razpadov, ko je vse zmešano«, zato bi morali biti kurati nameščeni predvsem po domobranskih četah in ne v štabih, saj »fantje vedno prosijo dajte skomandirat, da pride en gospod k nam« (NŠAL, V., šk. 312). V vojaških enotah je bila duhovna oskrba, ki so jo izvajali kurati, del vsakodnevnega vojaškega življenja in delovanja. Pogosto so začeli z vojaško sveto mašo, ki so se je udeležile celotne enote ali njeni deli, nadaljevali z verskim poukom kot delom usposabljanja ter zaključili z verskimi obredi ob posebnih priložnostih (cerkveni prazniki, vojaški pogrebi itd.), ki se jih je poleg vojakov udeleževalo tudi civilno prebivalstvo (ARS, AS 1877, šk. 44). Pri delu pa je prihajalo tudi do sporov z duhovniki v posameznih župnijah, kjer so imele sedež enote Slovenskega domobranstva, predvsem posadne čete v domobranskih postojankah, ki niso operativno delovale. Vzroki zanje so bili tako kompetenčne kot tudi osebne narave. Tako na primer župnik Rovt 22. februarja 1944 naslovi na Škofijski ordinariat že drugo pritožbo, saj na prvo, kot pravi, ni dobil odgovora, zoper vojnega kurata Kunstlja. V pritožbi je med drugim zapisal, da

»je bilo za tukajšnje dušno pastirstvo poskrbljeno predno je prišel gospod Kunstelj, ter bomo v tem oziru v teh prepirih in trenjih mnogo na slabšem, kot smo bili in bomo sami trpeli, je bolje da višja oblast svetuje taistemu naj gre v Logatec ali na Vrhniko. Tu je 90% domačinov pri posadki in zato je popolnoma samostojnost in neodvisnost /... / zelo problematična. Poleg g. kurata smo v kraju še trije duhovniki. Rovte smo že pred prihodom kurata obvarovali bacilov komunizma, drugod pa razmere kriče po protikomunističnemu delavcu. Zakaj bi ravno tu drug drugemu stopali na pete. /... / Župnik in odbor nimajo nobene pravice govoriti, kajti g. kurat ima vso oblast.« (NŠAL, V., šk. 312)

Vojaški kurati pa so pri svojem delu s posamezniki in enotami lahko pomagali tudi s tiskanimi priročniki. Najpomembnejši med njimi je bil vsekakor *Domobrančev molitvenik* (Knific 1944), ki je bil izdan 24. aprila 1944. Avtor Franc Knific je naveden pod kraticami »Dr. Fr. K.«, njegov izid pa sta z napotili bralcem »Nihil obstat« in »Imprimatur« pospremila dr. Ignacij Lenček, škofijski cenzor, in Ignacij Nadrah, generalni vikar. V uvodu molitvenika je zapisano: »odlično vlogo sta tebi, domobranec, poverila Bog in narod v teh izredno težkih časih. Boriš se, da se ohrani narodu vera, da se ohranijo Slovencem cerkve, da se ohrani tisočletna krščanska kultura, ki jo hoče komunizem uničiti,« ter zaključí, da »naj te zato v tem tako odločilnem boju vodita živa misel na Boga ter neomajno zaupanje vanj. Pričujoča knjižica naj ti pomaga, da boš to tudi dosegel. Z Bogom za narod in vero«.

Vsebina molitvenika zajema vsakdanje molitve, mašne molitve, sveto obhajilo, sveto spoved ter pesmi, in sicer: mašne, obhajilne, pred Svetim Rešnjem Telesom, pri blagoslovu, adventne, božične, postne, velikonočne, Marijine, Srce Jezusovo in druge (Knific 1944, 2–80). V Slovenskem domobranstvu so januarja 1944 v *Pra-vilih službe*, v zvezku 1, pod podnaslovom »Moralni pouk« v peti točki »Vera«, opredelili tudi pojem vere:

»v človeku je neki pojem, neko notranje občutje, ki obsega vse ki daje življenje vrednost in značaj, bistvo in oporo, varuje premoženje in napredek družinam in narodom, pričeni od detinstva do konca življenja, ki daje človeku moči v zlu in v nesreči, da vse vzdrži in prenese: ta pojem je vera« (ARS, AS 1877, šk. 17).

Na veliko noč leta 1944 so izdali tudi priročnik z naslovom *Bodi tudi v vojski kristjan* s podnaslovom »Nekaj moralnih načel za naš čas, dano v vednost in ravnanje vsem, ki se bore za dobro in pravično stvar«. V priročniku se tako v obliki vprašanj in odgovorov obravnava dileme, s katerimi so se v ozračju (državljske) vojne srečevali posamezniki in enote ter ki so jih pomagali razreševati in pojasnjevati tudi ali predvsem kurati. Tako so obravnavani silobran, samomor, vojna, dvoboj, revolucija v povezavi s smrtno kaznijo, rekvizicija, dolžnost krščanske ljubezni, laž, dobro ime in črna borza. (ARS, AS 1877, šk. 287)

#### 4. Namesto sklepa

Osnovni moto delovanja pripadnikov Slovenskega domobranstva je razviden iz njihovega gesla »Za Boga, narod in domovino«, vendar domovina po zamisli protikomunističnega, protirevolucionarnega tabora, za katerega je bilo sodelovanje z okupatorjem le oblika taktične kolaboracije, saj je bil njihov glavni nasprotnik komunizem oziroma partizansko gibanje pod vodstvom Komunistične partije Slovenije. Tako moremo v Slovenskem domobranstvu razlikovati med vero v zmago protikomunistične strani in med vero v nemško zmago. Rupnik, ki je v letu 1945 aktivno posegel v delovanje domobranstva, in njegov zet in tajnik dr. Stanko Kociper nikakor nista bila Slovensko domobranstvo. Domobranski častniki so verjeli v svojo vojaško premoč v primerjavi s partizani, vendar ne nujno v nemško zmago. Utopično ali ne, pričakovali so invazijo zaveznikov in tedaj so se jim želeli priključiti. Prav tako pa jih je bila velika večina o ustanovitvi Slovenske narodne vojske seznanjena šele na Koroškem. Od 13.300 vrnjenih in ujetih naj bi jih bilo pobitih 11.750. Drugim ujetnikom in zapornikom so sodila vojaška sodišča, obsojeni na zaporne kazni so bili v večini izpuščeni ob amnestiji, nekatere pa so oblasti hranile za razne procese. Do tega je lahko prišlo samo v ozračju razrednega in ideološkega sovraštva, v razmerah pristne revolucije, torej po koncu državljanske vojne; državljanske vojne, ki se je dogajala med sovražno okupacijo ter svetovno vojno. Čeprav nasprotujoči si strani vojne nista poimenovali državljanska, sta živeli in delovali z njo – in državljanske vojne se že od nekdaj končujejo v krvi. Pri obračunu z vrnjenimi domobranci in pri vseh drugih obračunih je šlo predvsem za radikalno odstranitev dejanskih, potencialnih ali namišljenih nasprotnikov, za enostavno rešitev, ki ni predvidevala oziroma zahtevala ugotavljanja individualne krivde in tudi ne sodnih postopkov, je pa vsem ostalim vlila strah v kosti ter s tem pripomogla k utrditvi komunistične diktature. Ob tem so bili pri obračunih z duhovniki in vojaškimi kurati še toliko bolj dosledni. (Čoh Kladnik 2016b, 414–415) Vojaški kaplani so namreč svoje duhovniško poslanstvo opravljali tako v vojnem času kot

tudi med jetniki in begunci na Koroškem in pozneje v izseljenstvu oziroma med na smrt obsojenimi jetniki v taboriščih Teharje, Šentvid in mnogih drugih (Plut 2010, 40–43). Angleži so iz Vetrinja vrnilo tudi 12 kuratov, za katerimi se je po vrnitvi izgubila sled, čeprav so cerkvene oblasti poizvedovale po njih. Kurata Franc Frölich in Ivan Horvat sta bila zajeta še na slovenskem ozemlju, prvi pri Radečah, drugi pri Novem mestu. Sled se je izgubila tudi za kuratom Janezom Jenkom, ki je spremljal vlak z ranjenimi domobranci in je bil 21. septembra 1945 vpisan v register pripornikov v Škofovih zavodih kot »izregistriran sovražni element«.

Iz dostopnih virov lahko tako razberemo, da so bili med prvimi določeni za likvidacijo prav domobranci častniki in kurati, razen tistih, ki so jih določili za montirane politične procese. Tako so kurata dr. Petra Križaja, ki je bil med obsojenci »božičnega procesa«, obsodili na smrt z obešanjem. (Griesser - Pečar 1998, 113–119)

## Kratici

**MVAC** – Milizia volontaria anticomunista (Prostovoljna protikomunistična milica).

**OŠSD** – Organizacijski štab Slovenskega domobranstva.

## Reference

### Arhivski in časopisni viri

**AAS 1939** – *Acta Apostolicae Sedis*. Zv. 31. Rim: Typis Poliglottis Vaticanis.

**ARS 1877** – Arhiv Republike Slovenije, fond Slovensko domobranstvo.

### LŠL

– 1943. *Ljubljanski škofijski list* 80, 30. 11.

– 1944. *Ljubljanski škofijski list* 81, 21. 9.

**NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana, spisi V, vojaške zadeve 1922–1946.

**Slovensko domobranstvo**. 1944. Ljubljana: Organizacijski štab Slovenskega domobranstva.

### Druge reference

**Čoh Kladnik, Mateja**. 2016a. Martin Greif-Rudi (1918–1975). *Studia Historica Slovenica* 16, št. 1:133–163.

---. 2016b. Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:405–415.

**Godeša, Bojan**. 1997. V vrtincu bratomorne vojne. V: *Slovenska kronika XX. stoletja, 1941–1995*, 5–8. Ur. Drago Bajt, Marjan Drnovšek, Franc Rozman in Peter Vodopivec. Ljubljana: Nova revija.

**Griesser - Pečar, Tamara**. 2016. Katoliška Cerkev na Slovenskem leta 1945. *Studia Historica Slovenica* 16, št. 2:399–418.

---. 1998. Procesi proti duhovnikom in redovništvu po maju 1945. V: *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990: zbornik člankov in dokumentov*, 113–125. Ur. Drago Jančar. Ljubljana: Nova revija.

**Griesser - Pečar, Tamara, in France Martin Dolinar**. 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.

**Kladnik, Tomaž**. 2006. *Slovenska partizanska in domobranska vojska*. Ljubljana: Defensor.

**Knific, Franc**. 1944. *Domobrančev molitvenik*. Ljubljana: Mladinska založba.

**Kolarič, Jakob**. 1977. Škof Rožman. Zv. 3. Celovec: Družba sv. Mohorja.

**Mlakar, Boris**. 2003. *Slovensko domobranstvo 1943–1945*. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2001. Nekateri vidiki Rožmanovega delovanja v času nemške okupacije Ljubljanske pokrajine. V: *Rožmanov simpozij v Rimu, 275–288*. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Plut, Jože, ur.** 2010. *Vojaški vikariat: 10 let delovanja*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.

---. 2002. *Za pravice človeka*. Ljubljana: Družina

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,717—728  
 UDK: 272:323.15(439=163.6)  
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 8/2017

*Katalin Munda Hirnök in Mojca Medvešek*

## **Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes**

*Povzetek:* Prispevek je nastal na podlagi analize strokovne literature, manjšinskega tiska, arhivske dokumentacije in terenskih raziskav ter prikazuje prisotnost slovenskega jezika v porabskih župnijah po drugi svetovni vojni in na drugi strani potrebe prebivalcev Porabja po rabi slovenskega jezika v Cerkvi. V preteklosti je Katoliška cerkev predstavljala pomembno okolje za rabo porabskega narečja. Pod vplivom zgodovinskih okoliščin je bila porabščina/slovenščina iz Cerkve izrinjena. V novejšem obdobju je slovenščina v porabskem verskem življenju navzoča v omejenem obsegu. Porabski Slovenci so od leta 2010 brez stalnega slovenskega duhovnika. Sedanji župnik si prizadeva, da bi bila slovenščina vsaj delno prisotna v bogoslužju, prav tako so v porabskih cerkvah slovenske maše, ki jih enkrat mesečno izvajajo duhovniki iz Prekmurja. Vendar pa bi samo slovenski duhovnik v vsakodnevni komunikaciji z verniki lahko ponovno obudil in utrdil pomembno vlogo Cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju.

*Ključne besede:* Madžarska, Porabje, Katoliška cerkev, slovenska manjšina, slovenski jezik

### *Abstract:* **The Role of the Catholic Church in Preservation of the Slovene Language in the Porabje/Raba Region in the Past and Today**

The article is based on the analysis of expert literature, minority press, archive documentation and field research; it brings a survey of the presence of the Slovene language in the Porabje/Raba region counties after the Second world war, including a survey of the population's needs of the use of Slovene language in the Church. In the past, the Catholic Church represented an important domain of the use of the Porabje/Raba region dialect. However, due to historical situation, the Porabje/Raba region dialect/Slovene language was ousted from the Church. In recent period the presence of the Slovene in the Porabje/Raba region religious life is limited. There has been no regular Slovene priest there since 2010. The present priest is striving for at least a partial presence of the Slovene in religious service, also once a month Slovene masses are given in Porabje/Raba region by priests from Prekmurje. However, only a Slovene priest in regular everyday communication with believers could revive and promote the important role of the Church in preservation of the Slovene language in the Porabje/Raba region

*Key words:* Hungary, Porabje/Raba region, Catholic Church, Slovene minority, Slovene language



## 1. Uvod

Porabje (oziroma Slovensko Porabje) leži na zahodnem delu Madžarske, južno od reke Rabe pri mestu Monošter v Železni županiji, med avstrijsko in slovensko mejo. Območje Slovenskega Porabja, na katerem živijo pripadniki slovenske manjšine, danes vključuje sedem naselij: Andovci, Dolnji Senik, Gornji Senik, Sakalovci, Slovenska ves,<sup>1</sup> Števanovci, Verica - Ritkarovci.

Do prve svetovne vojne sta bili današnji območji Porabja na Madžarskem in Prekmurja v Sloveniji geografsko enotno ozemlje v avstro-ogrski monarhiji, v polovici, kjer so bili Madžari večinski narod z vso institucionalno in statusno podporo, Slovenci pa so imeli status manjšine. Po prvi svetovni vojni, ko je s Trianonsko pogodbo Porabje ostalo del Madžarske, se na tem območju statusna razmerja niso spremenila, slovenska skupnost je ohranila položaj manjšine. Zaradi specifičnih naravnih in družbenopolitičnih okoliščin Slovenci v Porabju nikoli niso bili gospodarsko močna skupnost, v preteklosti niso imeli razvite močne inteligence, niti niso bili posebno politično aktivni. (Stipkovits 1994, 11; Kozar - Mukič 1984, 39; Medvešek 2003, 48–49; Munda Hirnök 2009)

Življenje prebivalcev Porabja so tudi v obdobju po drugi svetovni vojni zaznamovale napete politične razmere in slab gospodarski položaj (Munda Hirnök in Medvešek 2016, 93–94). Šele demokratične spremembe, ki so preplavile vzhodnoevropske države po letu 1989, so izboljšale življenjske razmere v Porabju (95–96). V obdobju po devetdesetih letih 20. stoletja se je izoblikovala institucionalna podpora slovenski manjšini, ki omogoča ohranjanje etnične identitete in jezika, po drugi strani pa so se istočasno izoblikovale družbene in ekonomske razmere, ki niso in ne vplivajo spodbudno na ohranjanje slovenskega jezika.<sup>2</sup> Popisni podatki prebivalstva na Madžarskem kažejo konstantno zmanjševanje števila prebivalcev, ki se opredeljujejo za Slovence oziroma za svoj materni jezik navajajo slovenščino. Rezultati opravljenih empiričnih raziskav celo nakazujejo nizko vitalnost slovenskega jezika v Porabju. (Munda Hirnök in Novak Lukanovič 2016)

Zaradi politične ločitve porabskih Slovencev od preostalih Prekmurcev se je njihov jezik razvijal drugače kot prekmurščina. V Porabju ljudje govorijo porabsko narečje, ki je ena od variant prekmurskega narečja. Porabsko narečje se je od konca 18. stoletja v vaseh okoli Monoštra ohranjalo predvsem v krogu družine in v Cerkvi. Cerkev je v določenem obdobju predstavljala zelo pomembno okolje rabe porabskega narečja, ki je bil »domanji« jezic cerkvenega obredja; v njem so nastajale tudi pesmarice. (Székely 1987, 515) Postopoma je bila pod vplivom zgodovinskih okoliščin porabsčina/slovenščina iz Cerkve izrinjena. V novejšem obdobju je slovenščina v porabskem verskem življenju prisotna, vendar v omejenem obsegu. Od leta 2010 so porabski Slovenci brez stalnega slovenskega duhovnika. V

<sup>1</sup> Slovenska ves je bila leta 1983 upravno priključena k mestu Monošter.

<sup>2</sup> Porabje, Železna županija in tudi čezmejna območja Slovenije ne omogočajo dovolj in dobro plačanih delovnih mest za potrebe lokalnega prebivalstva. Veliko bolj perspektiven je avstrijski trg dela, zato se velik del prebivalstva odloča za delovne migracije v sosednjo Avstrijo. Zaradi tega je učenje nemščine veliko bolj zaželena in koristna izbira.

prispevku, ki je nastal na podlagi pregleda in analize strokovne literature, manjšinskega tiska, arhivske dokumentacije in izvedenih kvalitativnih in kvantitativnih raziskav, želimo prikazati pregled prisotnosti slovenskega jezika v porabskih župnijah po drugi svetovni vojni in potrebe prebivalcev Porabja po rabi slovenskega jezika v cerkvi.

## **2. Narodna, jezikovna in verska struktura prebivalcev Železne županije, del katere je Porabje, kakor jo prikazujejo popisni podatki**

Madžarska pri popisih prebivalstva zbira podatke o veroizpovedi, narodni pripadnosti in maternem jeziku, pri čemer so se ob posameznih popisih uporabljale različne kategorije in različni tipi vprašanj. V porabskih vaseh je po štetjih leta 1890 in 1910 živelo 4.447 oz. 4.917 slovensko govorečih ljudi, leta 1921 še 4.690. V pojvnom obdobju je začelo število prebivalcev, ki so se opredeljevali za Slovence, upadati. Poleg Slovencev in Madžarov v porabskih vaseh v večjem številu živijo še Nemci in ponekod Romi. Odstotek prebivalstva v vaseh slovenskega Porabja, ki se je v popisu leta 1990 po narodni pripadnosti opredelil za Slovence, niha od 8,6 % na Dolnjem Seniku do 87,8 % na Gornjem Seniku; leta 2001 pa od 11,1 % na Dolnjem Seniku do 78,6 % v naselju Verica - Ritkarovci. (Medvešek 2003, 63) Precej drugačno narodno podobo porabskih vasi kažejo podatki zadnjega popisa iz leta 2011. Najmanjši delež prebivalcev, ki so se opredelili za Slovence, je bil na Dolnjem Seniku (13,6 %), največji delež prebivalcev, ki so se opredelili za Slovence, pa na Gornjem Seniku (45,9 %). Podatki tega popisa še kažejo, da se je v Železni županiji za slovensko narodnost opredelilo 1.741 prebivalcev, za slovenski materni jezik pa 1.392 prebivalcev. V popisu je bilo še vprašanje, kateri jezik govorite v družini in v stikih med prijatelji – pri tem vprašanju je slovenščino navedlo 1.353 prebivalcev – ter vprašanje, ali pripadate še kateri drugi narodnosti – pri tem vprašanju je 1.894 prebivalcev navedlo, da pripadajo slovenski narodnosti. (Hungarian Central Statistical Office 2011). Običajno se ob popisih za manjšinsko narodno pripadnost opredeli manjše število prebivalcev kakor za manjšinski materni jezik, v Porabju pa podatki (z izjemo popisa leta 2001) kažejo ravno nasprotno podobo (Munda Hirnök 2014, 109–112). Tudi to nakazuje, da slovenski jezik morada izgublja vlogo osrednjega identitetnega kazalnika, zato potrebuje še posebno pozornost.

Med prebivalstvom Železne županije in Porabja tradicionalno prevladuje katoliška vera. Čeprav zadnja dva popisa prebivalstva (2001 in 2011) kažeta povečan delež prebivalcev, ki se ne želijo opredeliti po veroizpovedi, katoliška vera ostaja večinska. Ob zadnjih popisnih podatkih leta 2011 se je med 1.894 prebivalci, ki so se izrekli za Slovence, 1.744 (92,1 %) opredelilo za rimskokatoliško veroizpoved.

Pri primerjavi popisnih podatkov moramo biti previdni, saj se pri posameznem zbiranju podatkov spreminjajo popisna vprašanja, popisne kategorije in opredelitve le-teh. Pa vendar na podlagi poznavanja razmer v Porabju ter ob upoštevan-

ju (tudi specifik) popisnih podatkov lahko trdimo, da se število prebivalcev, ki se opredeljujejo za Slovence, opazno zmanjšuje.

### 3. Slovenščina v Porabju

Slovenski jezik (porabsko narečje) v Porabju v preteklosti ni imel – in niti danes nima – ustrezno visokega družbenega statusa. Skozi stoletja se je ohranjal v družini, v bolj ali manj izoliranih vaških naseljih izrazitega agrarnega okolja. K širjenju in poznavanju slovenskega jezika so prispevale Mohorjeve knjige, ki so od konca 19. stoletja prihajale v porabske župnije. Mohorjeva družba je imela med Porabci 291 mohorjanov. Po njih so porabski Slovenci dobili 1.721 knjig v slovenščini. (Kuzmič 2017) Narodnostno zavedanje je med drugim spodbujala tudi katoliška publicistika, katere začetnik je bil Franc Ivanocy. S sodelavci (Jožefom Kleklom ml., Ivanom Bašo in drugimi) je začel izdajati *Kalendár szrcá Jezusovoga* (1904), verski mesečnik *Marijin list* (1904) in tednik *Novine* (1913).

Po drugi svetovni vojni je madžarska mirovna pogodba iz leta 1947 formalno prepovedovala jezikovno, kulturno in religiozno neenakopravnost narodnih manjšin na Madžarskem (Israel 1967). V tem obdobju so bili stiki s prekmurskimi Slovenci še nemoteni in začelo se je razvijati organizirano kulturno in družabno življenje porabskih Slovencev, ki pa se ni odvijalo zgolj v slovenskem jeziku. Že leta 1948 so se z resolucijo Informbiroja prekinile vse povezave med Jugoslavijo na eni strani in drugimi vzhodnoevropskimi državami ter Sovjetsko zvezo na drugi. Za daljše obdobje je bilo ustavljeno sodelovanje obmejnih krajev ob Rabi in Muri. Obdobje hladne vojne je s seboj prineslo večkratne popise prebivalstva, preseljevanja, psihološko propagando, popolno zaprtje meje in gospodarsko nazadovanje. Dvojezične šole, ki so jih po drugi svetovni vojni uvedli za otroke južnoslovanskih manjšin, so kmalu ukinili, saj naj bi bilo znanje madžarskega jezika po dokončanju teh šol preslabo. Pouk slovenščine je oteževalo tudi pomanjkanje učiteljev, ki bi lahko poučevali slovenščino, in pomanjkanje ustreznih učbenikov. (Stipkovits 1994) Večina ljudi se je instinktivno zaprla v krog svoje družine, le v domačem okolju in v vasi so se med seboj pogovarjali porabsko, drugje so uporabljali madžarski jezik. Konec petdesetih let 20. stoletja, ko je prišel na oblast János Kádár, so z meje postopno začeli odstranjevati bodečo žico in mine. Odprli so mednarodna mejna prehoda Dolga vas - Rédicis in Hodoš - Bajánsenye. Vendar je bilo tudi za to poveljno obdobje značilno omejeno uresničevanje pravic narodnih manjšin. Položaj se je nekoliko izboljšal šele v sedemdesetih letih, ko je leta 1972 Ljudska republika Madžarska v ustavo vnesla določbo o narodnih pravicah (člen 61): »Ljudska republika Madžarska zagotavlja enakopravnost vsem narodnostim, ki žive na njenem ozemlju, rabo maternega jezika, šole v maternem jeziku in ohranitev ter negovanje lastne kulture.« (Kozar - Mukič 1984) Postopno so se družini in Cerkvi pridružili še drugi dejavniki, ki so prispevali k formiranju slovenske etnične identitete, kot so: množični mediji, kulturna društva, šola ter vidna dvojezičnost (dvojezični napisi ustanov in krajev). Kljub izboljšani normativni ureditvi ter izrazitemu povečan-

ju možnosti in priložnosti rabe slovenskega jezika, pa je do dejanske rabe slovenščine v javnem sporazumevanju prihajalo prej izjemoma kot po pravilu. (Perger 1995; Nečak Lük 1997) To velja tudi danes. Zato je ohranjanje rabe slovenskega jezika v cerkvi tako pomembno za slovensko manjšino v Porabju. Izsledki v devetdesetih letih 20. stoletja v Porabju opravljene raziskave so pokazali, da so anketiranci kot najpomembnejše dejavnike za oblikovanje slovenske narodne identitete in jezika navedli družino in šolo, na tretje mesto pa so skupaj z mediji postavili Cerkev. (Medvešek 2003, 234–235) Zato tudi ni presenetljivo, da si porabski Slovenci že vrsto let prizadevajo, da bi v svoji župniji imeli stalno prisotnega slovensko govorečega duhovnika. To je razvidno tudi v številnih uradnih prošnjah predstavnikov slovenske skupnosti, zlasti po letu 1990, bodisi pri političnih dialogih in srečanjih na različnih ravneh (slovenske in madžarske) cerkvene hierarhije.

#### 4. Organizacija verskega življenja v Porabju in prisotnost slovenskega jezika v Cerkvi<sup>3</sup>

V preteklosti so bile v Porabju štiri katoliške župnije s slovenskim prebivalstvom: Dolnji Senik, Gornji Senik,<sup>4</sup> Števanovci<sup>5</sup> in Monošter.<sup>6</sup> Po cerkveni reorganizaciji leta 2008 je v Porabju le ena, gornjeseniška župnija, ki je del dekanije Órség<sup>7</sup> in sodi v škofijo Sombotel ter nadškofijo Veszprém.

V kolikšnem obsegu se je slovenski jezik uporabljal v posameznih župnijah, je bilo odvisno od interesa duhovnika. Večinoma so duhovniki, ki so bili slovenskega rodu in so znali slovenski jezik, le-tega uporabljali pri cerkvenem obredju in v vsakdanji komunikaciji z verniki. Nekateri neslovenski duhovniki so se slovenščine naučili v tolikšni meri, da so del cerkvenih obredov lahko izvajali tudi v slovenskem jeziku. So pa bili tudi duhovniki, ki so ne glede na svoj rod in znanje slovenskega jezika uporabljali le madžarski jezik. Pozitivno je bilo to, da so porabski verniki doma in pri bogoslužju lahko uporabljali molitvenike v slovenskem jeziku, ki so jih izdali v prvi

<sup>3</sup> Podatke za izdelavo kronološke predstavitve župnij in duhovnikov, ki so službovali v Porabju, ter rabi slovenskega jezika v Cerkvi smo zbrali s šematizmi sombotelske škofije (Szombathelyi Egyházmegye 1972; 1977; 1984; 1991; 2000; 2006; 2007; 2008; 2010) ter intervjuji (izvedeni 2015) z duhovniki, ki delujejo v Porabju, in porabskimi Slovenci.

<sup>4</sup> Nekoč je gornjeseniška župnija obsegala še Martinje, Trdkovo in Čepince, naselja, ki so zdaj del Slovenije. V župnijo na Gornjem Seniku sta spadali še Verica - Ritkarovci II. (do leta 2006) in Dolnji Senik Zaselek (do leta 1984), ki je sicer upravno del Dolnjega Senika, toda verniki so hodili k maši na Gornji Senik, kjer so jih tudi pokopavali.

<sup>5</sup> V župnijo Števanovci spadajo Števanovci, Andovci (kjer ni cerkve), Verica - Ritkarovci (kjer ni cerkve), Slovenska ves (do leta 2006) in Sakalovci.

<sup>6</sup> V monoštrsko župnijo sta sodili tudi dve naselji (Slovenska ves in Trošče), v katerih je tradicionalno živelo precej Slovencev. V monoštrski župniji je bogoslužje potekalo v madžarskem jeziku, zato zanjo ni izdelan historiat.

<sup>7</sup> Po cerkveni hierarhiji so porabske župnije do leta 1990 spadale v monoštrsko dekanijo, od 1990 do 1995 v dekanijo Monošter - Órség, od leta 2000 do 2006 v dekanijo Körmend - Monošter - Órség, po letu 2007 pa v dekanijo Órség.

polovici 20. stoletja, na primer: *Molitvena kniga* (Küzmič 1931)<sup>8</sup> in *Mála molitvena kniga* (Pustaj 1900).<sup>9</sup> Informatorka z Gornjega Senika je v intervjuju (7. aprila 2015) povedala, da ima v lasti nad deset starih molitvenikov in nekatere med njimi še danes vzame v roke ter prebere kakšno molitev. Seveda je v zadnjih petindvajsetih letih izšlo nekaj novejših publikacij (molitvenikov), ki porabskim vernikom omogočajo rabo porabščine/slovenščine pri svetih mašah. Zveza Slovencev na Madžarskem je leta 1994 izdala molitvenik *Hvalite gospoda* (Kozar ml. 1994). Državna slovenska samouprava je leta 1996 izdala *Svete pesmi* (Kozar ml. 1996), ki obsega 190 pesmi. Slovenska manjšinska samouprava Monošter Slovenska ves je leta 2007 pripravila molitvenik *Verni kristjani, pokleknimo zdaj*,<sup>10</sup> leta 2011 pa je Državna slovenska samouprava s finančno pomočjo evropskega projekta Sosed k sosedu izdala novo knjigo *Poslušajte vsi ljudje : Porabska pesmarica* (Kozar 2011), ki vsebuje sveto mašo (v porabščini in knjižni slovenščini) in 188 svetih pesmi (Munda Hirnök 2015, 601).

Pri ohranjanju slovenskega jezika v cerkvenem življenju v Porabju je treba omeniti cerkveno petje. Cerkevno petje v slovenščini je v Porabju najbolj razvito na Gornjem Seniku, kjer je nekaj časa deloval učitelj in kantor Andraš Čabai, po rodu Hrvat, ki je leta 1938 osnoval cerkveni ženski zbor,<sup>11</sup> iz katerega se je kasneje razvil posvetni zbor in ga poznamo danes kot Mešani pevski zbor (MePZ) Avgust Pavel. (Székely 1987, 516–517) V Števanovcih je do nedavnega orglal glasbeni samouk Jenő Oreovec, ki je cerkveno (tudi v slovenskem jeziku) petje redno spremljal. Na Dolnjem Seniku pa organista niso imeli. Od leta 2008 v Porabje prihaja organist iz Sombotela, ki sicer slovensko ne zna, toda rad se uči slovenskih pesmi in jih tudi vključuje v spored. (Kozar 2010, 9) Na pobudo župnika Ferenca Merklia je bil leta 2010 ustanovljen cerkveni zbor v Števanovcih, z namenom, da bi s petjem spremljal eno njegovih zadnjih slovenskih maš, ki jo je neposredno prenašala TV Slovenija. Po tem dogodku je zbor nadaljeval svoje delovanje in od takrat redno spremlja slovenske maše. Tukaj je treba še pripomniti, da je petje cerkvenih pesmi pri mašah in verskih obredih (kot je na primer pogreb) v neorganizirani obliki navzoče tudi v preostalih slovenskih vaseh. Glavni cilj cerkvenih zborov je spremljanje bogoslužja in seznanjanje mladih s slovenskoporabskimi cerkvenimi pesmimi, ki pa so vključene tudi v repertoarje posvetnih zborov. Med zbori je treba izpostaviti že omenjeni MePZ Avgust Pavel, ki se je pod vodstvom zborovodkinje Márie Trifusz,<sup>12</sup> učiteljice glasbene vzgoje iz Monoštra, naučil liturgijo slovenskega mašnega obreda in mnoge druge slovenske cerkvene pesmi. Zbor spremlja maše, nastopa na pevskih revijah in na koncertih cerkvenih zborov v Porabju ter Sloveniji. (Munda Hirnök 2015, 601–602)

<sup>8</sup> Gre za ponatis prekmurskega katoliškega molitvenika *Kniga molitvena*, izdanega v Šopronu leta 1783; napisal ga je Mikloš Küzmič (1737–1804) in je bila večkrat ponatisnjena (Just 2003, 29).

<sup>9</sup> *Mála molitvena kniga* je molitvenik martjanskega katoliškega učitelja in kantora Jožefa Pustaja iz leta 1900. Namenjen je bil slovenski (prekmurski) mladini.

<sup>10</sup> Knjiga je nastala na podlagi omenjenega molitvenika *Hvalite Gospoda* z manjšimi dodatki za potrebo slovenskih vernikov v Monoštru in Slovenski vesi.

<sup>11</sup> Cerkveni zbor je leta 2009 ob posvetitvi obnovljenih orgel dobil ime po sv. Ceciliji.

<sup>12</sup> Od leta 2011 MePZ Avgust Pavel vodi Ciril Kozar iz Martinja.

## 4.1 Župnija Dolnji Senik

Dolnji Senik je (zaradi bližine avstrijske meje) narodno mešano naselje, v katerem v večjem številu prebivajo Slovenci, Madžari in Nemci. Med vsemi porabskimi vasmimi ima Dolnji Senik najmanjši delež prebivalcev, ki se opredeljujejo za Slovence. Zaradi omenjene narodnostne strukture prebivalstva so cerkvene oblasti stremele k temu, da so v dolnjeseeniško župnijo imenovali duhovnike, ki so govorili madžarsko, porabsko (slovensko) in nemško, saj je bogoslužje potekalo trojezično. Zadnji župniki v prvi polovici 20. stoletja na Dolnjem Seniku, ki so govorili tudi slovensko, so bili Mirko Lenaršič, ki je deloval od 1913 in 1924, Jožef Sakovič, ki je služboval v letih 1910–1913 in 1928–1930, ter Vince Koósz v letih 1924–1928. Po letu 1931 je bilo v cerkvi mogoče slišati samo še madžarščino. (Kozar 2015, 269) Kot je zapisal Székely (1987, 515), so zaradi pomanjkljivega jezikovnega znanja zakoncev v mešanih zakonov v navzočnosti Nemcev na Dolnjem Seniku cerkveni obredi potekali v madžarskem jeziku. Po drugi svetovni vojni so se na Dolnjem Seniku vrstili naslednji župnijski upravitelji: Ferdinand Šinkovich (1947–1949), Béla Török (1949–1950), Ferenc Hargitai (1950–1966), Rezső Németh (1966–1977); po odhodu Németha je bila župnija dve leti nezasedena, za dušnopastirsko delo je bil odgovoren monoštrski župnik. Nato je na Dolnji Senik prišel župnik Vilmos Harangozó (1979–1987);<sup>13</sup> po njegovem odhodu je bila župnija ponovno eno leto nezasedena in jo je oskrboval István Tóth, župnik iz Števanovcev. Sledili so župniki Sándor Bence (1988–2001),<sup>14</sup> Ferenc Merkli (2001–2010) in od leta 2010 naprej Tibor Tóth. (Munda Hirnök 2015, 597–598) Ferenc Merkli sicer zna slovenski jezik, vendar ga pri bogoslužju na Dolnjem Seniku ni uporabljal.

## 4.2 Župnija Gornji Senik

V gornjeseniški župniji,<sup>15</sup> ki ima najdaljšo tradicijo (Székely 1987, 515), je nad slovenstvom in slovenskim jezikom pol stoletja (1936–1987) bdela župnik Janoš Kühar. Po njegovi zaslugi so maše, verouk in vsi drugi obredi (krst, poroka, pogreb) potekali v porabskem narečju. Ko je leta 1962 drugi vatikanski koncil dopustil bogoslužje v domačem jeziku in je bila ukinjena prevlada latinščine, se je Kühar lotil prevajanja beril, evangelijev, molitev in pesmi iz latinščine in knjižne slovenščine v domače porabsko narečje. Pri prevodih sta mu pomagala dr. Vilko Novak in župnik Jožef Smej iz Murske Sobote. (Kozar 2007, 45) Kühar je prevode molitev pošiljal še Lajos Markovicsu, župniku v Števanovcih, da bi lahko tudi tam potekale maše v slovenskem jeziku. Po drugi svetovni vojni, v času Rákosijevega režima, Küharjevega delovanja niso odobraval lokalne politične oblasti in kadri državne varnostne službe (Munda Hirnök 2011, 85), zato ga je moral sombotelski škof Sándor Kovács (1944–1972) pod prisilo komunistične oblasti leta 1952 premestiti v

<sup>13</sup> Vilmos Harangozó je med župnikovanjem na Dolnjem Seniku (1979–1987) oskrboval še Slovensko ves in Sakalovce.

<sup>14</sup> V letih 1988–1992 je bil župnik na Dolnjem Seniku in je oskrboval tudi Gornji Senik, v letih 1992–2001 pa je bil župnik na Gornjem Seniku in je oskrboval tudi Dolnji Senik.

<sup>15</sup> Cerkev na Gornjem Seniku je posvečena sv. Janezu Krstniku. To je edina cerkev na Madžarskem, ki ima na slavoloku napis v slovenščini: »Hvalite Gospoda vsi narodi.«

madžarsko župnijo, v Izsákfa. Namesto njega je škof Kovács na Gornji Senik name-raval poslati madžarskega duhovnika, kot so to zahtevali voditelji oblasti, toda Kúharju je uspelo škofa prepričati, da je na Gornji Senik poslal župnika Vinceta Koósa in Gézo Tüllä,<sup>16</sup> ki sta znala slovensko. Tako tudi v času Kúharjeve odsotnosti slovenska beseda v Cerkvi ni povsem zamrla. Po petih letih izgnanstva se je Kúhar leta 1957 vrnil na Gornji Senik in tam ostal do smrti, 6. septembra leta 1987. Po Kúharjevi smrti je bila župnija eno leto nezasedena, Gornji Senik sta oskrbovali monoštrska in števanovska župnija. Za dušnopastirsko delo na Gornjem Seniku je po letu 1988 skrbel Sándor Bencze (1988–1992), župnik na Dolnjem Seniku, v letih 1992–2001 pa je bil župnik na Gornjem Seniku (in je od tam oskrboval Dolnji Senik), a ni bil naklonjen Slovencem oziroma rabi slovenskega jezika v cerkvi. (Munda Hirnök 2015, 597–598) Tudi cerkvenemu petju ni bil naklonjen. Podatki kažejo, da je pred oltarjem kar sam začel peti madžarske pesmi, zato se je slovenska cerkvena pesem bolj ali manj slišala samo za uvod ali pa na koncu maše in obreda (Kozar 2010, 8).

Po Kúharjevi smrti se je slovenščina počasi umikala iz Cerkve oziroma bogoslužja. Šele leta 1993 so v župniji Gornji Senik verniki lahko ponovno poslušali mašo v slovenskem jeziku. Ob nedeljah in praznikih je na Gornjem Seniku bogoslužje v slovenskem jeziku opravljal Ivan Camplin, župnik iz Gornjih Petrovcev. Njegovo osebno pobudo, da v Porabju izvaja bogoslužje v slovenskem jeziku, sta podprla oba (slovenski in madžarski) škofa.<sup>17</sup> Po njegovem mnenju je bila to le začasna rešitev, saj naj bi fara na Gornjem Seniku morala dobiti stalnega duhovnika. V pogovoru z Valerijo Perger za slovenski časopis Porabje je povedal še:

»Opažam, da se iz nedelje v nedeljo cerkev bolj polni, pogrešam pa mladino. Za to, da bodo tudi mladi prihajali k slovenski maši, pa lahko največ naredijo starši. In čudim se, da starši, ki se imajo za Slovence, ne vzgajajo svojih otrok v ljubezni do maternega jezika in kulture.« (1993, 2)

Dve leti pozneje je ravno tako v intervjuju za Porabje dodal: »Velika večina starejših prihaja v cerkev, mladih pa ni k slovenskemu bogoslužju, ker tudi madžarski župnik zahteva, da so šolarji pri njegovi maši.« (Ružič 1995, 2) Verniki in slovenske organizacije s takšno, začasno rešitvijo niso bili zadovoljni. Prizadevali so si za duhovnika, ki bi bil stalno prisoten in bi uporabljal slovenski jezik pri verskih obredih in v komunikaciji z njimi, toda brez uspeha.<sup>18</sup> Šele leta 2001 je dušnopastirsko skrb v župniji prevzel Ferenc Merkli (2001–2010), po rodu Slovenec iz Sakalovcev, ki je študiral na Teološki fakulteti v Ljubljani in pozneje nadaljeval študij v Rimu. Med študijem v Rimu je Ferenc Merkli v pogovoru za časopis Porabje na vprašanje, kdo vse in kaj bi moral storiti, da bi se slovenščina vrnila v cerkev, odgovoril:

<sup>16</sup> Géza Tüll je bil v letih 1915–1928 župnik na Gornjem Seniku.

<sup>17</sup> Sombotelška škofija je dala načelni pristanek za slovenske maše in druge verske obrede v slovenskem jeziku: poroke, krste, pogrebe, blagoslovitve (Ružič 1995, 2).

<sup>18</sup> Npr. obiski pri slovenskem nadškofu (dr. Alojziju Šuštarju), pri mariborskem pomožnem škofu (dr. Jožefu Smeju), pri sombotelškem škofu (dr. Istvánu Konkolyu); prizadevanja ministrov Republike Slovenije in pozneje sekretarjev za Slovence v zamejstvu in po svetu ipd. (Munda Hirnök 1999, 68–69).

»Mislim, da je v knjižnem jeziku skoraj nemogoče za stare ljudi kaj delati, nimamo pa svetega pisma, nimamo beril, evangelijev, prošenj in še česa v narečju. Če pri tem vsi čakajo le na mene, moram povedati, da ne bo nič iz tega. Brez pomoči ostalih ne bo šlo. Moje prvo poslanstvo ni ohraniti slovenski jezik, tudi to, vendar to ni cilj mojega poslanstva, mojega duhovništva, ampak mogoče le bogastvo, ki ga moramo ohraniti. Nihče mi še ni povedal kaj konkretnega, ampak le obljubljaajo, da če se bom vrnil kot duhovnik, da bodo nekaj naredili, toda mislim, da to ni dovolj. Če še niso začeli, zaman pričakujejo od mene, da bom sam odrešenik.« (Eöry 1996, 2)

Ob nastopu je prevzel še župniji Dolnji Senik in Sakalovce, leta 2007 pa še župnijo Števanovci s podružnicami. Merkli je bogoslužje na Gornjem Seniku, v Sakalovcih in v Števanovcih opravljajl dvojezično, medtem ko je na Dolnjem Seniku vse potekalo v madžarskem jeziku. (Munda Hirnök 2015, 598–599)

Ob preoblikovanju dušnopastirskega dela v škofiji leta 2008 so slovenske manjšinske organizacije prejele novico škofije v Sombotelu, da bodo župnika Merklia čez eno ali dve leti premestili iz Porabja. Predstavniki slovenske skupnosti so se obrnili na škofa Veresa z željo, da bi jih v zvezi z Merklijevo premestitvijo sprejel še pred končno odločitvijo, vendar pa njihova prizadevanja niso bila uspešna. Zato so se nanj obrnili s pismom, pismo so v vednost poslali tako najvišjim cerkvenim predstavnikom na Madžarskem in v Sloveniji kakor tudi veleposlanici Republike Slovenije na Madžarskem. Omenjeno pismo je bilo v slovenščini in v madžarščini objavljeno v časopisu Porabje. (Hirnök in Ropoš 2010, 2)

Leta 2010 je sombotelski škof András Veres Merklia premestil v madžarsko župnijo, v Vasszécseny blizu Sombotela. Merkljeva premestitev je izzvala buren odziv tako pri vernikih kakor tudi slovenskih manjšinskih strukturah, o čemer so poročali tudi slovenski mediji. Na Merkljevo mesto je sombotelski škof Veres imenoval Tiborja Tótha, župnika v Števanovcih, ki si je prizadeval, da bi bila porabščina, vsaj delno, prisotna pri mašah in verskih obredih. (Fodor 2002, 6; Munda Hirnök 2015, 599) Poleg tega od jeseni leta 2010 vsako četrto nedeljo na Gornjem Seniku poteka slovenska maša, ki jo ima župnik Dejan Horvat iz Markovcev.

### 4.3 Župnija Števanovci

V Števanovcih je več kot štiri desetletja bogoslužje opravljajl Lajos Markovics, od leta 1935 do leta 1937 je bil kaplan, od leta 1937 do svoje smrti leta 1981 pa župnik. Markovics je bil po rodu Hrvat, ki pa se je naučil porabsko narečje in je maše in verske obrede opravljajl v porabščini. Pri tem mu je bil v oporo Janoš Kühar, ki ga je oskrboval z molitvami v slovenskem jeziku. Markovicsa je leta 1981 nadomestil župnik Štefan (István) Tóth, rojen na Gornjem Seniku, ki je bil po materi slovenskega rodu, kljub temu pa je redno bogoslužje večidel opravljajl v madžarščini. Na vprašanje, ali bodo verniki deležni več slovenskih besed v števanovski župniji, je odvrnil:

»Seveda bodo. Ob velikih praznikih vernike vedno pozdravim v slovenščini, pa tudi pridigam slovensko. Ob koncu maše jih prav tako nagovorim sloven-



sko; voščim jim vesele praznike. Med mašo pa vedno pojemo lepe slovenske božične pesmi. Še malo, pa bo tudi moja pesmarica nared in takrat bodo vsi verniki imeli pred sabo besedila pesmi. Nekatere slovenske pesmi so prelepe.« (Perger 1994, 5)

Tóth je umrl 27. julija 2001 (Munda Hirnök 2015, 599–600). V obdobju 2001–2002 je v Števanovcih maševal madžarski kaplan Tibor Tóth iz Monoštra, ki je ravno tako imel posluš za porabsko narečje. S pomočjo vernikov je začel delno uvajati slovenščino v bogoslužje in v versko življenje. Spomladi leta 2002 so vaščani zbirali podpise, da bi ga sombotelski škof Konkoly imenoval za duhovnika v Števanovcih. K tej pobudi so se pridružile še slovenske manjšinske organizacije (Zveza Slovencev na Madžarskem in Državna slovenska samouprava) in ravnatelj števanovske osnovne šole, vendar pa je sombotelski škof Konkoly Tiborja Tótha premestil v drugo madžarsko župnijo.<sup>19</sup> Od 2002 pa do leta 2007, ko je Števanovce prevzel Ferenc Merkli, je dušnopastirsko delo opravljala monoštrska župnija. Po premestitvi Merklia leta 2010 bogoslužje v Števanovcih zopet opravlja Tibor Tóth, župnik z Gornjega Senika. Poleg tega od jeseni leta 2010 vsako drugo nedeljo poteka slovenska maša v Števanovcih s pomočjo slovenskega duhovnika z Goriškega, župnika Viljema Hribernika iz Dolencev.

## 5. Zaključek

Cerkev in slovenski duhovniki v Porabju so v preteklosti imeli pomembno vlogo pri ohranjanju slovenskega/porabskega jezika in tudi pri ohranjanju slovenske narodne identitete. Zgodovinske okoliščine so vplivale na krčenje prisotnosti porabščine/slovenščine v cerkvi. Po letu 1945 je bila porabščina dejansko prisotna v verskem življenju porabskih Slovencev le v dveh župnijah, in sicer na Gornjem Seniku in v Števanovcih, in še to le do konca 80. let 20. stoletja. Prizadevanja vernikov in manjšinskih organizacij za namestitev duhovnika slovenskega rodu v gornjeseniško župnijo sombotelska škofija ni uslišala več kot desetletje. Sombotelski škof dr. István Konkoly je v govoru, ki ga je imel na konferenci 20. maja 2000 v Monoštru, na kateri je sicer napovedal, da bo naslednje leto v Porabje prišel duhovnik Ferenc Merkli (rojen v Sakalovcih) tako obrazložil ravnanje škofije:

»V nekaterih narodnostnih družinah le redko govorijo v svojem maternem jeziku, svojih otrok ne spodbujajo, da bi se naučili svoje materinščine. Mor-da celo često govorijo tudi o tem, da je bolj kot ohranjanje narodnostnega izročila pomembna kariera. To pa lahko zagotavlja le pridno učenje in popolno obvladanje večinskega jezika. V takih primerih pač nimajo pomena manjšinska zakonodaja in prizadevanja cerkvenih oblasti. Če pač ne obstajajo potrebe za kaj, potem tudi ni moč govoriti o boljšem zadovoljevanju oziroma kršenju tovrstnih zahtev.« (Mukič 2000, 6)

Trenutno potrebe po slovenskem bogoslužju porabskih Slovencev zadovoljuje župnik Tibor Tóth, ki si prizadeva, da bi bila slovenščina vsaj delno prisotna pri

<sup>19</sup> Podatki, pridobljeni z intervjujem z župnikom Tiborjem Tóthom v župnišču na Gornjem Seniku 7. marca 2015.

mašah in verskih obredih, in duhovniki, ki prihajajo iz Slovenije. Po besedah Ivana Camplina lahko duhovnik naredi za slovenski jezik več kot šola: »Ampak le duhovnik, ki je res zaveden. Duhovnik ima namreč mnogo več »občinstva«, razen tega pa spremlja ljudi od rojstva do smrti.« (Perger 1993, 2)

V zadnjih letih se je razvilo še nekaj novih oblik sodelovanja med Prekmurjem in Porabjem na verskem področju, kot je na primer udeležba porabskih otrok na oratoriju in na drugih aktivnostih v župnijskem domu v Markovcih; sodelovanje na pevskem področju (srečevanje cerkvenih zborov na pevskih prireditvah); romanja iz porabskih vasi v Slovenijo in obratno. Na koncu naj omenimo še pomen monoštrske župnije, ki je imela v preteklosti pomembno vlogo v verskem življenju Porabcev – in jo ima tudi danes. Slovenci v Monoštru do nedavnega niso imeli možnosti »rednega« bogoslužja v slovenskem jeziku. Rezultat dobrega sodelovanja med sombotelso<sup>20</sup> in murskosoboško škofijo<sup>21</sup> in upoštevanja želje slovenskih vernikov iz Monoštra in okolice je uvedba »rednih« slovenskih maš v Monoštru.<sup>22</sup> Kot vidimo, se obseg in prisotnost slovenščine v porabskih cerkvah v zadnjih letih sicer izboljšuje, zlasti zaradi sodelovanja sombotelske in murskosoboške škofije ter mariborske nadškofije; vendar pa vse to ne more nadomestiti pomembnosti vsakodnevne prisotnosti slovenskega jezika v Cerkvi.

## Reference

- Eöry, Silva.** 1996. Ferenc Merkli: porabski bogoslovec v Rimu. *Porabje*, 6. 8.
- Fodor, Klara.** 2002. Veseli vaški den na frejlovo v Števanovci. *Porabje*, 13. 6.
- Hirnök, Jože, in Martin Ropoš.** 2010. Slovenski organizaciji za slovenskega župnika. *Porabje*, 8. 7.
- Hungarian Central Statistical Office.** 2011. Population census 2011: Regional data, County, Nationality, Mother Tongue. [http://www.ksh.hu/nepszamlalas/docs/tables/regional/18/18\\_4\\_1\\_6\\_1\\_en.xls](http://www.ksh.hu/nepszamlalas/docs/tables/regional/18/18_4_1_6_1_en.xls) (pridobljeno 25. 6. 2017).
- Israel, Fred L., ur.** 1967. *Major Peace Treaties of Modern History, 1648–1967*. Zv. 3. New York: Chelsea House Publishers.
- Just, Franci.** 2003. *Besede iz Porabja, besede za Porabje: pregled slovstva pri porabskih Slovencih*. Murska Sobota: Založba Franc-Franc.
- Kozar, Ciril, ur.** 2011. *Poslušajte vsi ljudje: porabska pesmarica*. Gornji Senik: Državna slovenska samouprava.
- . 2010. Slovensko cerkveno petje v Porabju. *Cerkveni glasbenik* 103, št. 4:8–10.
- Kozar, Lojze.** 2015. *V Porabju doma*. Ur. Lojze Kozar ml. Odranci: Župnija Odranci.
- Kozar, Lojze ml., ur.** 2007. *Ob 20. obletnici smrti Janoša Kùhara (1901–1987)*. Gorenji Senik: Državna slovenska samouprava.
- . 1996. *Svete pesmi*. Murska Sobota: Državna slovenska manjšinska samouprava.
- . 1994. *Hvalite gospoda*. Murska Sobota: Zveza Slovencev na Madžarskem.
- Kozar-Mukič, Marija.** 1984. *Slovensko Porabje = Szlovénvidék*. Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje. Ljubljana: Znanstvena založba FF; Szombathely: Savaria Múzeum.

<sup>20</sup> Več o tem: Köleš Kiss 2011, 116–117.

<sup>21</sup> Murskosoboška škofija namenja posebno pozornost prekmurkim Madžarom in Porabskim Slovencem ter ima vikarja msgr. Franca Režonjo za narodnostne skupnosti. Murskosoboški škof dr. Peter Štumpf je madžarskemu sekretarju za verska vprašanja tudi predlagal, da bi slovenska katehetinja poučevala verouk v porabskih šolah. (Ružič 2016, 2)

<sup>22</sup> Redno bogoslužje v slovenščini so začeli 18. novembra 2007. Maše v slovenskem jeziku opravlja vikar za narodnosti msgr. Franc Režonja iz murskosoboške škofije, ki prihaja v Monošter vsako tretjo nedeljo.

- Köleš Kiss, Erika.** 2011. Versko življenje v slovenskem – maternem jeziku v Monoštru na Madžarskem. *Stopinje 2012*, 116–117. Ur. Lojze Kozar ml. Murska Sobota: Škofija Murska Sobota.
- Kuzmič, Franc.** 2017. Slovenske knjige Mohorjeve družbe v Porabju. Pomurski muzej Murska Sobota. <http://www.pomurski-muzej.si/izobrazevanje/gradiva-pomurja/gradivo/slov.-knjige-mohorjeve-druzbe> (pridobljeno 20. 6. 2017).
- Küzmič, Mikloš.** 1931 [1787]. *Molitvena kniga*. Murska Sobota: Ivan Zver.
- Medvešek, Mojca.** 2003. Trendi medgeneracijske etnične kontinuitete na narodno mešanih območjih ob slovenski meji. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Mukič, Franček.** 2000. Blagoslov – ali blago slovo? (od molitve v materinščini). *Porabje*, 15. 6.
- Munda Hirnök, Katalin.** 2015. Die Mundart porabščina/slovenisch in der römisch-katholischen Kirche in Porabje von 1945 bis heute = Porabščina/slovenščina v Rimskokatoliški cerkvi v Porabju od leta 1945 do danes. V: *Katholische Kirche in Kärnten und Lebenswirklichkeiten 1900–1975 = Koroška katoliška Cerkev in življenjska dejstva 1900–1975*, 575–607. Ur. Avguštin Malle in Peter G. Tropper. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- . 2014. Številčni razvoj Slovencev na Madžarskem – primerjava popisnih podatkov 2001, 2011. *Etnologija Slovencev na Madžarskem = A Magyarországi szlovének néprajza* 6:107–117.
- . 2011. A Rába-vidék a Rákosi-korszakban, különös tekintettel Felsőszőlőnkre. V: *Magyarország és a Balkán a XX. században: tanulmányok*, 81–90. Ur. Enikő Sajti. Szeged: JATEpress.
- . 2009. Porabski Slovenci in čezmejno kulturno sodelovanje – stanje in perspektive. V: *Slovenski mikrokozmosi – medetnični in medkulturni odnosi*, 308–314. Ur. Irena Novak Popov. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije.
- . 1999. Slovenci na Madžarskem ob koncu 90-ih let. *Razprave in gradivo* 35:61–75.
- Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek.** 2016. Čezmejna mobilnost porabskih Slovencev. *Traditiones* 45, št. 3:91–113.
- Munda Hirnök, Katalin, in Sonja Novak Lukanovič.** 2016. Slovenščina v Porabju: stopnja vitalnosti. V: *Raznolikosti v raziskovanju etničnosti: izbrani pogledi*, 192–220. Ur. Danijel Grafenauer in Katlin Munda Hirnök. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Nečak Lük, Albina.** 1997. Jezikovna identiteta in jezikovno načrtovanje pri Slovencih. V: *Avstrija, Jugoslavija, Slovenija: slovenska narodna identiteta skozi čas*, 117–131. Ur. Dušan Nečak. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.
- Perger, Valerija.** 1995. *Tudi to je slovensko Porabje = Ezek mind ti vagytok – Rába-vidéki szlovének*. Monošter: Zveza Slovencev na Madžarskem.
- . 1994. Božič – praznik ljubezni. *Porabje*, 20. 12.
- . 1993. Predan božjemu klicu in slovenstvu. *Porabje*, 21. 10.
- Pustaj, Jožef.** 1900. *Mála molitvena kniga z potrebnimi molitvami i vnógimi peszmami: za katolicsásnsko mladézen*. Monošter: Béla Wellisch.
- Ružič, Ernest.** 2016. Jezik se rodi v družini, ne v šoli in cerkvi. *Porabje*, 31. 3.
- . 1995. Biseromašnik Ivan Camplin ... In tako sem začel maševati na Gornjem Seniku. *Porabje*, 24. 8.
- Szombathelyi Egyházmegye.** 1972. *A szombathelyi egyházmegye névtára – Schematismus dioecesis sabariensis*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 1977. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 1984. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 1991. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2000. *A szombathelyi egyházmegye jubileumi sematizmusa*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2006. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2007. *A szombathelyi egyházmegye név- és címtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2008. *A szombathelyi egyházmegye név- és címtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2010. *A szombathelyi egyházmegye név- és címtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- Stipkovits, Ferenc.** 1994. *Porabski Slovenci: dodatki k zgodovini porabskih Slovencev 1945–1949 = Szlovének a Rába mentén: adalékok a rábamenti szlovének történetéhez 1945–1949*. Celdömök: Módszertani Szakszoport.
- Székely, András Bertalan.** 1987. Izobraževanje, kultura, prosveta in množična občila Slovencev na Madžarskem. V: *Madžari in Slovenci: sodelovanje in sožitje ob jugoslovansko-madžarski meji*, 501–537. Ur. Peter Beltram in Lajos Arday. Ljubljana: Inštituta za narodnostna vprašanja.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 729—740  
 UDK: 27-722(497.4)  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Brigita Perše*

## **Upad duhovnih poklicev in potreba po prestrukturiranju Cerkve v Sloveniji**

*Povzetek:* Cerkev v Sloveniji stopa v obdobje, v katerem se bo število duhovnikov iz leta v leto krčilo nagleje kakor do sedaj, kar bo trajalo kakšno desetletje ali dve. To jo bo »prisililo«, da bo prestrukturirala obstoječo strukturo župnij, premočno infrastrukturo in z različnimi obveznostmi preveč obremenjene duhovnike. Pri tem je opaziti posamezne razlike med slovenskimi škofijami, zato bo morala v prihodnje vsaka škofija obstoječo strukturo prilagajati svojim potrebam malih občestev in dejanskemu stanju v družbi. Strukturalna rešitev, ki ne bi upoštevala dejanskega stanja občestev in potreb, ampak bi bila usmerjena zgolj na razpoložljivo število duhovnikov, bi bila teološko šibka in dolgoročno tragična. Ker so se v zahodnoevropskih državah s problemom pomanjkanja duhovnikov srečevali že mnogo prej in ga skušali reševati na različne možne načine, v prispevku prikažemo tudi njihove prednosti in pomanjkljivosti ter predlagamo usmeritve za Cerkev v Sloveniji.

*Ključne besede:* duhovniki, duhovni poklici, Cerkev v Sloveniji, župnije, cerkve, starost duhovnikov, cerkvena struktura

*Abstract:* **Decline of Priestly Vocations and the Necessity of Re-Structuring of the Church in Slovenia**

The Church in Slovenia is facing a period of ten to twenty years when a faster annual decrease in the number of priests compared to the present is anticipated. This fact will be the driving force for the restructuring of the present structure of parishes, the overgrown infrastructure and priests being overloaded in every possible way. There are some differences among dioceses in Slovenia, therefore each diocese will have to adapt the existing structure to the requirements of small communities and the actual state of the society in the future. A structural solution, not taking into account the existing state of communities and their needs and focusing solely on the number of priests available, would be theologically feeble and doomed in the long term. The problem of the priest shortage in the Western European countries was encountered much earlier and a variety of different methods were employed to solve it. We thus also present their advantages and disadvantages together with the proposed guidelines for the Church in Slovenia.

*Key words:* priests, priestly vocations, Church in Slovenia, parishes, churches, age of priests, church structure

## 1. Uvod

Cerkev v Sloveniji se je do sedaj na krizo duhovnih poklicev odzivala predvsem s soupravami, z ustanavljanjem molitvenih skupin za duhovne poklice, s krepitvijo reklam o duhovniškem poklicu, s posebnim delom z ministranti in podobno. Škof Anton Stres je leta 2008 izjavil, da se mu zdi, da Cerkev v Sloveniji »hodi v prevelikih oblekah« (Perše 2011, 122), kar ji jemlje energijo in zaradi česar je težko misijonarska. V pričujočem prispevku želimo prikazati potrebo po prestrukturiranju župnijske mreže in infrastrukture Cerkve v Sloveniji, k čemur jo bo »prisilil« upad števila duhovnikov. K tovrstni analizi nas je spodbudila zlasti izdaja *Letopisa Katoliške cerkve v Sloveniji 2017*.<sup>1</sup>

Število duhovnikov je pomemben dejavnik verskega življenja, še zlasti v krajevnih Cerkvah, kakršna je slovenska, ki je bila v preteklosti zelo odvisna od klerikov. Takšna je bila tudi zato, ker v socializmu ni bilo priporočljivo biti veren, zaradi česar so se laiki držali bolj ob strani, tako da je skoraj vsa verska dejavnost slonela na plečih duhovnika. V tem prispevku bomo najprej prikazali sedanje stanje števila duhovnikov in župnij v soupravi ter število cerkva po posameznih slovenskih škofijah. Za lažje razumevanje položaja duhovnikov v Sloveniji in napovedi za prihodnost bomo pogledali tudi starost slovenskih škofijskih duhovnikov leta 2000 in 2017, ko sta izšla zadnja dva letopisa Cerkve v Sloveniji. Še zlasti nas zanima, ali je Cerkev v Sloveniji že stopila v napovedano »sušno« obdobje, kar zadeva število duhovnikov in število župnij brez duhovnikov: »V Cerkvi na Slovenskem (bo) nastopilo bolj »sušno« obdobje približno čez petnajst let.« (Perše in Kvaternik 2004) Na osnovi ugotovljenega trenda bomo pogledali v prihodnost ter predlagali potrebne spremembe v Cerkvi v Sloveniji, in sicer na osnovi usmeritev posameznih škofij ter izvedene ankete duhovnikov v ljubljanski nadškofiji leta 2012. Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana je namreč že spomladi 2012 med duhovniki izvedla anketo z vprašanji odprtega tipa, da bi ugotovila, kaj o stanju cerkvenih struktur menijo duhovniki. Na tajništvo Pastoralne službe smo prejeli 157 izpolnjenih vprašalnikov iz petnajstih dekanij. (Pastoralna služba 2012)<sup>2</sup> Pri napovedi potrebnega prestrukturiranja Cerkve v Sloveniji bomo upoštevali tudi izkušnje evropskih držav, ki so že veliko prej občutile večje pomanjkanje duhovnikov in ga skušale reševati na različne dovoljene načine.

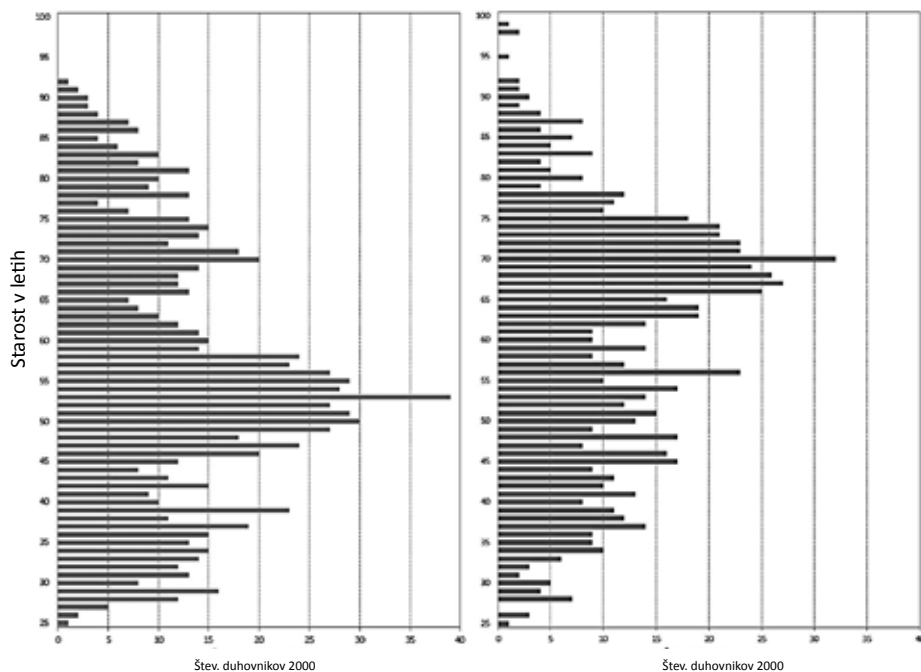
## 2. Rezultati z diskusijo

### 2.1 Duhovniki v Cerkvi v Sloveniji

Na osnovi analize podatkov iz zadnjih dveh letopisov Cerkve v Sloveniji ugotavljamo, da je bilo leta 2000 še 1222 duhovnikov (282 od teh redovnih), leta 2017 pa

<sup>1</sup> Analiza stanja duhovnikov v Cerkvi v Sloveniji temelji na naslednjih virih: *Letopis slovenskih škofij 1978* (Lešnik 1978), *Letopis Cerkve na Slovenskem 1985* (Lešnik 1985), *Letopis Cerkve na Slovenskem 2000* (Trunkelj 2000), *Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji 2017* (Strehovec 2017), *Sporočila slovenskih škofij* (Slovenske škofije 1982–2017).

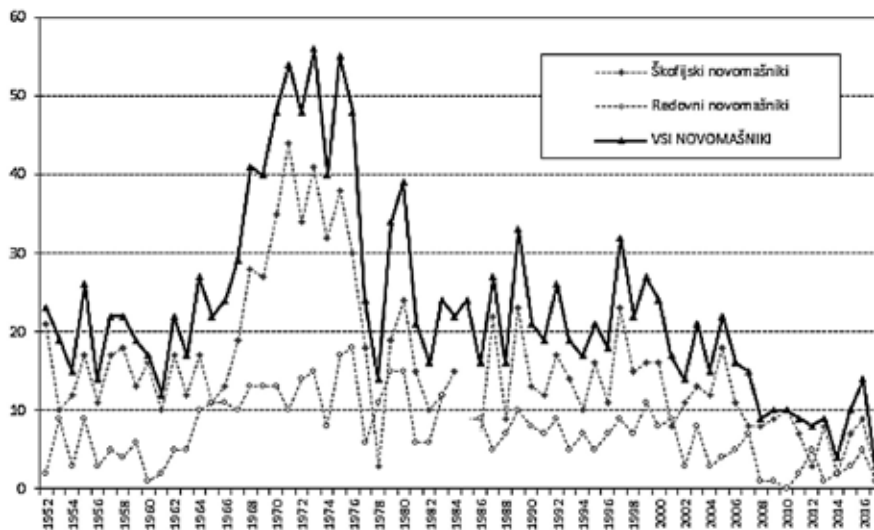
<sup>2</sup> Vsebino vprašalnika in potek izvedbe ankete smo opisali v prispevku, objavljenem v *Bogoslovnem vestniku* (Perše 2014, 481–482).



**Graf 1:** Starostna piramida slovenskih škofijskih duhovnikov, leto 2000 in 2017

jih je le še 1048, od teh četrtna redovnih (265), kar pomeni, da se je v tem stoletju zmanjšalo predvsem število škofijskih duhovnikov, medtem ko je število redovnih ostalo skoraj nespremenjeno. Slovenski škofijski duhovniki so bili leta 2000 v povprečju stari 55 let in 2 meseca, leta 2017 pa imajo v povprečju že 60 let. Takšna je tudi trenutna povprečna starost redovnikov. Starost škofijskih duhovnikov smo za ti dve leti natančneje prikazali na Grafu 1, in sicer po starosti posameznikov.

Iz leve starostne piramide na Grafu 1 je razvidno, da je bilo leta 2000 največ škofijskih duhovnikov med 46. in 58. letom starosti. Iz desne starostne piramide pa je razvidno, da je ta skupina duhovnikov, ki je danes stara že od 63 do 75 let, še vedno najštevilnejša. Zakaj je ta starostna skupina še vedno tako številna, čeprav je je nekaj že odšlo v večnost, pojasni gibanje števila novomašnikov v Sloveniji, ki ga prikazuje naslednji graf.

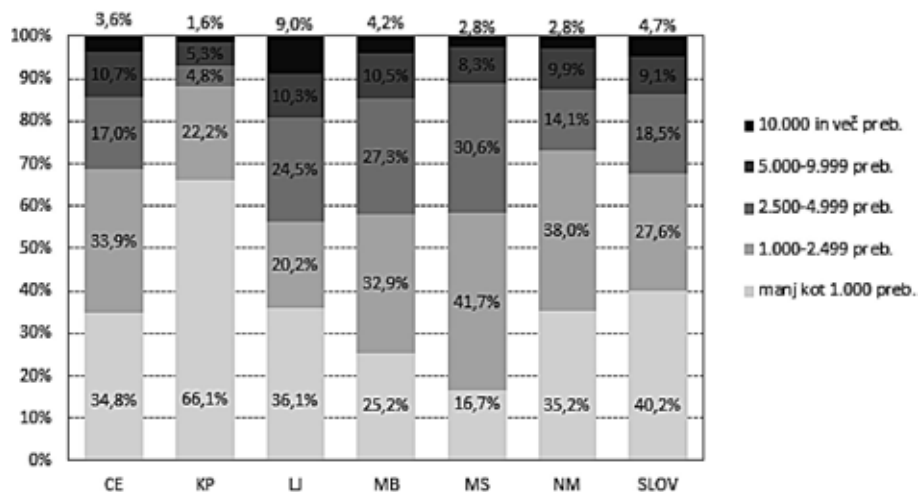


Graf 2: Novomašniki v Cerkvi v Sloveniji, 1952–2017

Iz Grafa 2<sup>3</sup> vidimo, da je bilo v Sloveniji od leta 1952 do 1967 povprečno 20 novih maš letno. V sedemdesetih letih je sledilo obdobje izjemno velikega števila novomašnikov, ko je bilo vsako leto povprečno 50 novih maš (izvzeto je le leto 1978, ko se je posvečenje preneslo s 5. na 6. letnik Teološke fakultete). Največ novomašnikov je bilo leta 1973, in to kar 56. Tedanja generacija je bila tudi najštevilnejša, to je generacija otrok, ki so se rodili kmalu po drugi svetovni vojni. K vzroku za porast zanimanja za duhovništvo je svoje morda prispeval tudi koncil, dogajanje okrog njega in sprostitev po dolgem obdobju hude represije na družbenem področju. (Kvaternik 2003, 147–149) Dodati je treba še vstop poveljne generacije »baby boom« v svet dela. Število novomašnikov je namreč kmalu nato padlo in se vse do nastanka novih škofij leta 2006, ko so nastale tri nove škofije v Sloveniji, bolj ali manj ustalilo pri povprečju 22 novomašnikov na leto. Po letu 2006 pa se je njihovo število ustalilo pri povprečju 10 novomašnikov na leto; to leto so prvič le trije. Vsak tretji novomašnik še vedno prihaja iz redovnih skupnosti. Razlogi za upadanje števila duhovnikov so raznovrstni in večplastni, in presegajo namen tega prispevka.

Poleg zmanjšanja števila novomašnikov se je v zadnjih petintridesetih letih povprečna starost novomašnikov dvignila za skoraj štiri leta – s 26,7 na 30,4 let. Redovni novomašniki so bili v preučevanem obdobju od škofijskih v povprečju za nekaj let starejši, kar je zaradi noviciata tudi pričakovano.

<sup>3</sup> Število novomašnikov od leta 1945 do 1983 je izračunano posredno na podlagi seznama duhovnikov, ki so živeli leta 1978 in 1985. V vmesnem obdobju (od nove maše do leta 1978 oziroma 1983) je lahko kdo izmed posvečenih duhovnikov umrl ali zapustil duhovniški poklic – obstaja torej možnost, da je bilo novomašnikov posamezno leto več, manj zagotovo ne.



Graf 3: Velikost slovenskih župnij glede na število prebivalcev po škofijah, Slovenija 2017

## 2.2 Pomanjkanje duhovnikov v prihodnosti kliče po reorganizaciji sedanjega stanja

Trenutna starostna struktura duhovnikov in število novomašnikov ter bogoslovcev kaže, da smo na pragu obdobja, v katerem se bo število duhovnikov iz leta v leto naglo krčilo, kar bo trajalo kakšno desetletje ali dve. To obdobje bo zahtevalo spremembe po župnijah – kar nekaj župnij, ki so v upravi škofijskih duhovnikov, bo ostalo brez duhovnika, saj se bo v tem obdobju število duhovnikov zmanjšalo za več kot tretjino. Tudi duhovniki, ki bodo ostali, bodo razmeroma stari, če kmalu ne bo večjega števila novomašnikov kot zadnje desetletje. To bo za slovensko Cerkev, ki je svojo identiteto, strukturo in pastoralo stoletja gradila na duhovnikih, precejšen udarec.

V nadaljevanju smo analizirali, koliko župnij je danes že brez duhovnika v kraju. Od 784 teritorialnih župnij, kolikor jih je trenutno v Sloveniji, je skoraj tretjina (31,1 %) v soupravi iz drugih župnij. Pri tem je treba opozoriti, da so med posameznimi škofijami precejšnje razlike. Največ soupravljanih župnij ima koprška škofija, in sicer polovico svojih župnij, mariborska in celjska jih imata tretjino, ljubljanska in novomeška petino, murskosoboška pa zgolj slabo desetino. Koprška škofija ni obremenjena le z največ župnijami v soupravi, ampak ima v povprečju tudi najstarejše škofijske duhovnike (62 let), kot je razvidno iz Tabele 1, sledijo pa ji mariborski in celjski škofijski duhovniki. Povprečna starost vseh slovenskih škofijskih duhovnikov je namreč 60 let.

Preden pa bi kdo zaključil, da je glede duhovnih poklicev najbolj pereče stanje v koprski škofiji, je treba opozoriti, da ima ta škofija zelo veliko malih župnij, ki so nastale predvsem v času fašizma.



Kot je razvidno iz Grafa 3, ima koprška škofija, ki ima danes v soupravi polovico svojih župnij, kar dve tretjini vseh župnij manjših od 1000 prebivalcev, medtem ko ima mariborska nadškofija takih župnij le eno četrtno, v soupravi pa ima že tretjino vseh župnij. Seveda tu položaj nekoliko še ublaži prisotnost redovnih duhovnikov, ki številčno predstavljajo dobro tretjino mariborskih škofijskih duhovnikov. Kljub temu pride na enega duhovnika tu skoraj 2000 katoličanov, v koprski škofiji pa okrog 1200 katoličanov, kar je manj glede na vse preostale škofije. V tej luči se zdi, da je položaj v mariborski nadškofiji celo bolj kritičen v smislu pomanjkanja duhovnikov kot v koprski škofiji, ki je že napovedala, da bo z novim letom izvedla obsežno reorganizacijo župnij (ukinjanje oziroma združitve župnij).<sup>4</sup> Precej podoben položaj kot mariborska ima tudi celjska škofija. Ljubljanska nadškofija je glede na velikost župnij najbolj razgibana, saj ima desetina njenih župnij več kot 10.000 prebivalcev, po drugi strani pa ima dobra tretjina župnij manj kot 1000 prebivalcev. Slednje so predvsem jožefinskega izvora. Tudi novomeška škofija ima dobro tretjino župnij z manj kot 1000 prebivalci, v murskosoboški škofiji pa je takšna le vsaka šesta župnija (16,7 %).

Škofije:	CE	KP	LJ	MB	MS	NM	SLOV
Prebivalci	291.028	260.432	792.116	416.827	112.793	161.860	<b>2.035.056</b>
Katoličani	227.591	184.330	550.645	348.661	86.173	136.528	<b>1.533.928</b>
Delež katoličanov med prebivalci	78,2 %	70,8 %	69,5 %	83,6 %	76,4 %	84,3 %	<b>75,4 %</b>
Število cerkva	366	557	891	354	161	535	<b>2.864</b>
Število cerkva/1000 katoličanov	1,6	3,0	1,6	1,0	1,9	3,9	<b>1,9</b>
Število župnij	112	189	233	143	36	71	<b>784</b>
Delež župnij v soupravi	32,1 %	51,3 %	19,3 %	33,6 %	8,3 %	21,1 %	<b>31,1 %</b>
Število inkardiniranih duhovnikov	98	134	282	135	49	85	<b>783</b>
Povprečna starost inkardiniranih duhovnikov	60,2	62	59,8	61,3	53,6	59,3	<b>60,0</b>
Število redovnih duhovnikov na ozemlju škofije	31	24	137	49	11	13	<b>265</b>
Delež redovnih duhovnikov glede na škofijske	31,6 %	17,9 %	48,6 %	36,3 %	22,4 %	15,3 %	<b>33,8 %</b>
Prebivalcev na 1 duhovnika	2.256	1.648	1.890	2.265	1.880	1.652	<b>1.942</b>
Katoličanov na 1 duhovnika	1.764	1.167	1.314	1.895	1.436	1.393	<b>1.464</b>
Std	3	1	21	5	0	1	<b>31</b>
Bogoslovci	2	5	20	7	2	6	<b>42</b>

**Tabela 1:** Prebivalci, katoličani, cerkve, župnije, duhovniki po posameznih škofijah, Slovenija 2017

Ob potrebnem prestrukturiranju župnij bi se bilo dobro dotakniti tudi vprašanja večjega števila cerkva, v katerih je le enkrat ali dvakrat na leto sveta maša. V Sloveniji je skoraj 3000 cerkva in kapel, v katerih je lahko sveta maša, to je skoraj dve na 1000 katoličanov. A so tudi tu precejšnje razlike med škofijami. Največ cerkva in kapel na 1000 katoličanov imata novomeška (3,9) in koprška škofija (3), katerima sledijo murskosoboška (1,9), ljubljanska in celjska škofija (1,6). Najmanj cerkva

<sup>4</sup> Na krizmeni maši je koprski škof dr. Jurij Bizjak napovedal, da bodo v koprski škofiji 1. januarja 2018 združili župnije, tako da bo po končani preureditvi ostalo v soupravi le še približno 35 župnij. V večini primerov bo načrtovana sprememba samo uzakonila že obstoječe stanje.

in kapel na 1000 katoličanov, in sicer le eno, pa ima mariborska nadškofija. To kaže, da bi bilo dobro, če se problema števila cerkva in kapel prvi lotita koprška in novomeška škofija. Kar pa ne pomeni, da so druge škofije izvzete, ker so tudi pri njih cerkve neenakomerno razporejene. V ljubljanski nadškofiji ima npr. podeželska župnija Stari trg pri Ložu kar 25 cerkva, medtem ko imajo nekatere mestne le eno ali dve.<sup>5</sup> Vsekakor bo treba imeti neki dolgoročni načrt, kaj narediti z vsemi cerkvami, ki so skozi vse leto prazne oziroma je v njih le enkrat ali dvakrat na leto sveta maša. V Sloveniji se praksa uporabe nekdanjih sakralnih objektov v nebogoslužne namene za zdaj ni razmahnila, četudi se v tujini prostori, ki so nekoč služili verskim namenom, marsikje uporabljajo kot prizorišča za kulturne prireditve in še za številne druge dejavnosti. Marsikje v tujini se že dolgo oz. vse pogosteje v nekdanjih cerkvah prirejajo gledališke prestave, večerje ali turistični dogodki. Nekatere cerkve, ki so bogate s kulturno dediščino, bi v Sloveniji vsekakor lahko bolje odprli in naredili iz njih »verski turizem«. Problem pa je, ker so v Sloveniji »odvečne« cerkve predvsem na podeželju in ne v mestu.

### 2.3 Možnosti prestrukturiranja župnij in mnenje slovenskih duhovnikov

Večina anketiranih duhovnikov v ljubljanski nadškofiji soglaša, da je treba usposobiti verne laike, da bodo prevzemali nase odgovornost za opravljanje takšnih del, ki niso izključno pridržana duhovniku. »Na mesto laikov v poslanstvu Cerkve zagotovo vplivata tudi upadanje in pomanjkanje duhovnikov.« (Šegula 2015, 422) Po mnenju duhovnikov prihaja čas prebujanja karizem laikov, Cerkev bo zaživela v majhnih občestvih, kar ne preseneča, saj je tudi Plenarni zbor poudaril potrebo vzpostavitve koncilske podobe župnije: »Sodobna vizija župnije je župnija skupnosti občestev (*communitas communitatum*), ki združuje in povezuje vse pobude v enoto.« (čl. 84) Občestvo pa ni vsaka skupina, ki nastane v župniji. Tisto, kar običajno imenujemo občestva, je bolj podobno interesnim skupinam, klubom ipd., kjer se zbirajo ljudje z nekimi podobnimi cilji (mladi, zakonci, biblične skupine, ministranti ...).

Tudi glede cerkvene strukture se večina duhovnikov strinja, da je reorganizacija potrebna.

»Narediti moramo načrt skrčenja ne le župnijske mreže, temveč tudi stavb, ki jih lahko še vzdržujemo, kaj bomo morali prodati, kaj ohraniti in zakaj. /... / Vprašanje, kako bomo financirali in plačevali svoje delavce (tudi duhovnike!), je nujno.« (Pastoralna služba 2012, anketa Domžale)

»Dejavnosti bo potrebno premisliti in se tudi kakšni odreči. Kakšno tudi sledeč znamenjem časa na novo formirati.« (Anketa Zagorje)

Na strani duhovnikov so bile izpostavljene vse možnosti, ki jih *Zakonik cerkvene prava* (1983) dopušča v primeru pomanjkanja duhovnikov. Praviloma velja,

<sup>5</sup> Več kot pet cerkva in kapel ima v ljubljanski nadškofiji 16,7 % župnij, ki razpolagajo s skoraj polovico vseh cerkva in kapel v nadškofiji. In med temi župnijami skorajda ni mestnih župnij.

da ima župnik »župnijsko skrb samo za eno župnijo«, toda »zaradi pomanjkanja duhovnikov ali drugih okoliščin (je) mogoče istemu župniku zaupati skrb za več sosednjih župnij« (kan. 526 § 1), da pa ne bi bil preobremenjen, se sme poseči po možnosti sodelovanja diakonov in laikov. Pri nekaterih anketiranih duhovnikih je namreč opazen strah pred »duhovnikovo preobremenjenostjo« (Pastoralna služba 2012, anketa Ljubljana Šentvid), in da bodo župnije v soupravi »mogle delovati samo kot »servis«. Izgubljal se bo »živi« stik z duhovnikom in Cerkvijo«. (Anketa Ljubljana Moste) Druga možnost je, da se pastoralna skrb za eno ali več župnij lahko zaupa »skupini duhovnikov«. Pri tem je vsekakor nujno, »da je eden izmed njih moderator pastoralnega dela, ki naj vodi skupno delo in zanj škofu odgovarja« (ZCP, kan. 517 § 1). Ena tretjina anketiranih duhovnikov je navdušena nad življenjem v bivanjskih skupnostih, tretjina meni, da je dobro pustiti na izbiro oboje (prebivati sam ali prebivati v bivanjski skupnosti), le tretjina je proti prebivanju v bivanjskih skupnostih. Duhovniki so nad življenjem v bivanjskih skupnostih v prvi vrsti navdušeni zaradi izboljšanja materialnega stanja. Drugače pa je precej duhovnikov (tudi tisti, ki pozdravljajo bivanjske skupnosti) pripisalo, da niso vzgajani za bivanje v skupnosti in da bo več treba narediti v tej smeri. Seveda pa se ob morebitnem ustanavljanju bivanjskih skupnosti duhovnikov zastavlja vprašanje praznih župnišč in ali bo moral – ob nadaljnjem zmanjševanju števila duhovnikov – vse to, kar bo sedaj upravljala skupina duhovnikov, upravljati en duhovnik. Tretja možnost, ki jo ima krajevni škof po Zakoniku, če v kakem kraju ni dovolj duhovnikov, je »izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb«. Tudi tu pa je treba določiti duhovnika, »ki bo z oblastjo in pravicami župnika vodil pastoralno delo« (kan. 517 § 2). To tretjo možnost je omenil komaj kakšen anketirani duhovnik.

## 2.4 Iskanje strukturalnih rešitev v zahodnih državah in pri nas ter njihove pomanjkljivosti

S problemom pomanjkanja duhovnih poklicev so se v zahodnoevropskih državah srečevali že veliko prej in ga skušali reševati na različne načine. V Franciji z ukinjanjem malih župnij, v Italiji s poudarjanjem vloge pastoralnih območij. Pastoralno območje, ki ga vodijo za to imenovani škofovi vikarji, je ustanova novejšega datuma. Obsega dve ali več dekanij, zlasti če v njih ni mogoče uspešno opravljati celotnega pastoralnega dela, ali določeno območje, ki jo označuje širša družbena skupnost, zaključeno ozemlje ter posebnosti (avtonomnost). V nemško govorečih deželah (Nemčija, Avstrija, Švica) so pomanjkanje duhovnikov reševali z laičkim vodenjem župnij. Več župnij so združili v t. i. večje pastoralne enote. Vsak od teh ukrepov ima svoje prednosti in slabosti. V Franciji je ukinjanje malih župnij in njihovo združevanje globoko prizadelo ljudi, ki so bili zelo navezani na svojo župnijo, kar je pripeljalo do rahljanja povezanosti z novo župnijo. V Italiji je poudarjanje območnega dela pripeljalo do izgube zavesti pripadnosti župniji, pa naj bo to zavest vernikov ali duhovnikov, in do zmanjšanja občestvenosti. V nemško govorečih deželah so se ljudje zaradi laičkih vodenj župnij navadili živeti brez evharistije, zadovoljili so se z besednim bogoslužjem; pri ljudeh se je vzbudil lažen občutek, da

duhovnikov pravzaprav niti ne primanjkuje. Hkrati opažajo, da duhovniki postajajo vedno bolj podobni »malim škofom« iz pozne antike (Bucher 2007, 51) oziroma menedžerjem »mega pastoralnih prostorov«, ki so odgovorni predvsem za laiške sodelavce, vse manj pa so pastoralisti (Zulehner 2001).<sup>6</sup> Model »mega pastoralnih prostorov« namreč zahteva, da ima župnik ob sebi dovolj pastoralnih sodelavcev, praviloma poklicno zaposlenih. Poleg velike finančne obremenitve, ki jo za Cerkev predstavljajo zaposleni laiki, pa Paul M. Zulehner opozarja še na eno nevarnost, namreč na njihovo dolgoročno zakramentalno škodo Cerkvi:

»Neposvečeni duhovniki« (kakor sam imenuje zaposlene laike v pastoralni) »ne predstavljajo nobene trajno zadovoljive rešitve, temveč dolgoročno gledano Cerkvi in njeni zakramentalni temeljni strukturi prej škodujejo kot pa koristijo. Dvom o tem, da znanje zadošča tudi brez posvečenja, ni neutemeljen.« (2004, 27)

V Sloveniji je problemu malih župnij namenila največ pozornosti koprška škofija, ker je na njenem ozemlju ta problem tudi najbolj očiten. Že pred dvajsetimi leti so na škofijskem zboru ugotavljali, da je skoraj polovica župnij v škofiji malih (do 500 ljudi). V njih je polovica duhovnikov, zajemajo pa le 14 % prebivalcev v škofiji. V smernicah so priporočili:

»Začeti bo treba z majhnimi koraki, in to tam, kjer so ljudje najbolj zavzeti. /... / Ključni problem bo vzgajanje sodelavcev (prostovoljcev). Kako oblikovati voditelje skupnosti? Poudarek bo na družinah. Majhne župnije ne smejo biti prepuščene same sebi, ampak pastoralnemu okrožju in dekaniji. Ponovno bo treba zavzeti stališče do številnih maš, ki naj jih ima duhovnik ob nedeljah in praznikih. Začeti bo treba reševati vprašanje združevanja majhnih veroučnih skupin. Majhna župnija si že dolgo ne zadošča več. Ali ni že čas, da postavi majhna župnija svoje življenje v širši okvir? Ali niso pastoralna okrožja tisti prostor, ki bo dal nov zagon pastoralnemu in duhovnemu poslanstvu majhne župnije? /... / Naloga duhovnikov je, da pravilno odpirajo prostor karizmam in služenju v Cerkvi. Ključno vprašanje je oblikovanje majhnega občestva, ki bo usposobljen nosilec bogoslužja, oznanjevanja in služenja.« (Škofija Koper 1996, §167)

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem se je vprašanja župnij v soupravi dotaknil le bežno:

»Vse bolj se postavlja vprašanje ustreznega pojmovanja župnij v soupravi. Verjetno bo treba najti nove vzorce prestrukturiranja, kajti administrativna ukinitvev takšnih župnij še ni odgovor na njihov pastoralni problem.« (§ 425)

Z ukinjanjem župnij bi namreč problem rešili samo na papirju, potem bi sicer lahko rekli, da nimamo župnij brez duhovnika, toda pastoralni problem bi ostal

<sup>6</sup> Študija Priester 2000 je zajela več kot 2500 duhovnikov iz Avstrije, Nemčije, Švice, Hrvaške in Poljske in prek 300 bogoslovcev iz Nemčije in Avstrije.

nerешen. Podobno, le bežno, se je problema prestrukturiranja Cerkve v Sloveniji dotaknil tudi krovni dokument *Pridite in pogledite* (Strateški svet 2012):

»Na ravni cerkvenih struktur smo pred več izzivi. Eden izmed njih je pastoralno, po potrebi pa tudi pravno združevanje župnij. V zadnjem stoletju se je demografska slika v Sloveniji zelo spremenila. /... / Nekateri predeli Slovenije so se izpraznili, večja mesta so postala primerljiva z evropskimi /... / Čas je, da se meje župnij in dekanij prilagodijo novim razmeram in da so na tovrstne spremembe poleg duhovnikov pripravljene tudi verniki.« (§112)

Mariborska nadškofija, ki nima tako velikega števila malih župnij kot koprška škofija, vidi rešitev v t. i. pastoralnih zvezah, kjer dva ali trije duhovniki skupaj upravljajo več župnij. Trenutno imajo dve takšni zvezi, v katerih je zajetih deset župnij. Podobno je bilo v obdobju pražupnij, kjer je več duhovnikov pod vodstvom župnika delovalo na velikih prostranstvih. Je pa res, da tedaj laiki v Cerkvi niso imeli tako pomembne vloge, kot jo je naglasil drugi vatikanski koncil. Eno od mariborskih župnij danes že oskrbuje stalni diakon.

Ljubljanska nadškofija je pred leti skupaj z duhovniki že izoblikovala načrt, katere župnije lahko še gredo v soupravo oziroma katere bi lahko ukinili oz. združili. Vsaka župnija je namreč subjekt, ki ga je kot takega treba individualno reševati.

### 3. Sklep

Izsledki naše raziskave kažejo, da je Cerkev v Sloveniji pred strukturalno dilemo, kako ob današnjem številu duhovnikov vzdrževati gosto »zgodovinsko« župnijsko mrežo malih podeželskih župnij. Ima preveliko strukturo župnij, premogočno infrastrukturo in z vsem mogočim preveč obremenjene duhovnike. Obstoječa mreža župnij namreč izvira še iz časa množičnega krščanstva, ko so ljudje živeli na podeželju. Z industrializacijo se je v mestih sicer ustanovilo nekaj velikih župnij, a hkrati ohranilo tudi tiste na podeželju. Danes je tri četrtine ljudi v Sloveniji še katoličanov, od katerih jih le 14 % obiskuje nedeljsko sveto mašo. Množičnega krščanstva ni več, Cerkev pa še vedno deluje, kot da to obstaja. A ljudje duhovnika še vedno želijo imeti skoraj povsod zraven. Pri marsičem bi lahko duhovnike razbremenili laiki prostovoljci. Vsi anketirani duhovniki v ljubljanski nadškofiji se strinjajo, da bi morali imeti laiki v Cerkvi v Sloveniji večjo vlogo in pomen, kot ga imajo danes. Ne nazadnje je njihov pomen v Cerkvi močno naglasil že drugi vatikanski koncil. Čas je, da se ob pogledu na vernost posloavimo od t. i. »še sindroma«, ko ugotavljamo: samo še toliko ljudi veruje, samo še toliko župnij ima duhovnika ... Imeti je treba pozitiven pogled na vero. Danes je pomembna osebna odločitev posameznika, da želi hoditi za Kristusom, ter oblikovanje občestev, ki so nekakšna »žareča središča«, v katerih se verniki zbirajo in podpirajo v verskem življenju. Vsekakor naj ne bi bila ukinjena nobena župnija, ki je živa. Ukinjena naj bi bila le tista župnija, ki je že sama prenehala obstajati, ker župljani niso poskrbeli za njeno živost, bodisi pri verouku, župnijskem pastoralnem svetu, pri bogoslužju ipd. S tem se odgovornost prenese na župljane.

Glede na to, da bodo v Sloveniji zaradi upada števila duhovnikov kmalu ostale brez duhovnika tudi večje župnije, bi bilo poleg ukinjanja oziroma združevanja manjših župnij na daljši rok vredno razmišljati tudi o pastoralnih zvezah. Še zlasti, ker je kar tretjina anketiranih duhovnikov v ljubljanski nadškofiji izrazila pripravljenost prebivati v bivanjskih skupnostih, iz katerih bi oskrbovali večje število župnij. V tem primeru bi bilo treba že danes začeti s formacijo bogoslovcev za tovrstno obliko življenja in dela. Večje pastoralne enote so za določene naloge zaželeno, npr. za delo z mladimi, oblikovanje sodelavcev ... Hkrati pa so lokalne skupnosti, v katerih se vsako nedeljo slavi evharistijo, neobhodno potrebne. Veliki pastoralni prostori namreč ne morejo nadomestiti občestev, ki so človeku blizu. Če se Cerkev odpove lokalnim skupnostim, se dušnopastirsko oddalji od ljudi. V zvezi s tem je zanimiva diagnoza v nemško govorečih deželah, da niso ljudje tisti, ki so se oddaljili od Cerkve, ampak se je Cerkev oddaljila od ljudi. Pri »reorganiziranju« in »lokaliziranju« navzočnosti Cerkve ne gre za vprašanje »ali – ali«, temveč ti dve vprašanji drug drugega pogojujeta. (Zulehner 2010, 33)

Vsaka strukturalna rešitev, ki je usmerjena zgolj v razpoložljivo število duhovnikov in hkrati ne upošteva tudi dejanskega stanja občestev in njihovih potreb, je namreč teološko šibka (na liniji predkoncilnega pastoralnega koncepta) in dolgoročno tragična. Preurejanje pastoralnih prostorov glede na število razpoložljivih duhovnikov je bilo namreč značilno za čas tridentinskega koncila (1545–1563), na katerem je bilo določeno, da mora duhovnik kot dušni pastir svoje zaupane ovce tudi resnično poznati. V primerjavi s pastoralno močjo tridentinskega koncila je lahko sedanje preurejanje nepastoralno. V tujini že ugotavljajo, da večina duhovnikov »mega pastoralnih enot« sploh ne pozna svojih vernikov; tako se ne more uresničiti smernica drugega vatikanskega koncila: »Pri opravljanju pastirske službe naj župniki najprej skrbijo, da bodo svojo čredo poznali.« (Š, §30.2) V prvih krščanskih skupnostih načelo strukturalne ureditve ni bilo število apostolov ali kakšen drug hierarhični princip, temveč vidno širjenje božjega kraljestva. Cerkev bi morala vselej sprejeti tisto strukturo, ki temu cilju v danih okoliščinah najbolje služi. Tudi pri cerkvenih strukturah se mora videti, da njeno srce bije za uboge in trpeče, da je posnemanja vredno občestvo enakopravnih.

## Kratici

Š – Odlok drugega vatikanskega koncila o pastirski službi škofov v Cerkvi [*Christus Dominus*]. V: Drugi vatikanski koncil 1980.

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava* 1999.

## Reference

**Bucher, Rainer.** 2007. Neue Priester für neue Kirchenstrukturen. *Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln* 58, št. 1:51–57.

**Drugi vatikanski koncil.** 1980. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi [*Christus Dominus*]. V: *Koncilski odloki*, 259–285. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.
- Lešnik, Rafko, ur.** 1978. *Letopis slovenskih škofij 1978*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- — —. 1985. *Letopis Cerkve na Slovenskem 1985*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Trunkelj, Franc, ur.** 2000. *Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** 2012. 157 izpolnjenih anketnih vprašalnikov Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Ljubljana: Arhiv Pastoralne službe.
- Perše, Brigita, in Peter Kvaternik.** 2004. Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem. V: *Dekanijski pastoralni dan 2004: duhovništvo in redovništvo (gradivo za dekanijske pastoralne svete)*, 78–101. Ur. Peter Kvaternik. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2014. Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3:479–493.
- — —. 2011. *Prihodnost župnije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Slovenske škofije.** 1982–2017. *Sporočila slovenskih škofij*. Ljubljana: Družina.
- Strateški svet za slovenski pastoralni načrt.** 2012. *Pridite in pogledite: slovenski pastoralni načrt, krovni dokument*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Strehovec, Tadej, ur.** 2017. *Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji 2017*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Šegula, Andrej.** 2015. Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:417–425.
- Škofija Koper.** 1996. *Pastoralne smernice*. Koper: Škofija Koper.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikl, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.
- Zulehner, Paul M.** 2010. *Wie geht's, Herr Pfarrer? Ergebnis einer Kreuzundquer – Umfrage: Priester wollen Reformen*. Wien: Styria.
- — —. 2004. *Kirche umbauen – nicht totsparen*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- — —. 2001. *Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie Priester 2000*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,741—757  
 UDK: 27-72(497.4)  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Matjaž Geršič in Drago Kladnik*  
**Vrednotenje upravno-teritorialne razdelitve  
 Katoliške cerkve v Sloveniji<sup>1</sup>**

*Povzetek:* V prispevku predstavljamo primerjavo cerkvene in posvetne upravno-teritorialne delitve Slovenije, tudi z vidika njune zgodovinske perspektive. Namen tega je ugotoviti njuno kompatibilnost in uporabnost za potrebe načrtovane členitve Slovenije na pokrajine kot vmesne stopnje upravne hierarhije med državno in občinsko ravni. Ob tem podrobneje analiziramo nevrvalgične točke v obstoječi cerkveni členitvi in jih vrednotimo z vidika pokrajinske identitete slovenskih prebivalcev, kot smo jo ugotovili v podrobni raziskavi, izvedeni v letih 2014–2015. Ugotovljamo, da sta si obe členitvi načeloma čedalje bližji, saj se kljub politični neodločnosti, ki zavira pobude ustanavljanja posvetnih pokrajin, vendarle vse bolj nakazuje verjetnost vzpostavitve osmih teritorialnih enot.

*Gljučne besede:* Katoliška cerkev, regionalizacija, upravno-teritorialna členitev, pokrajinska identiteta, nevrvalgične točke, geografija, Slovenija

*Abstract:* **Assessment of the Administrative-Territorial Division of the Catholic Church in Slovenia**

This article compares the ecclesiastical and civil administrative-territorial divisions of Slovenia, including from a historical perspective, in order to determine their compatibility and applicability for Slovenia's planned division into regions as an intermediary administrative hierarchy level between the national and municipal level. In addition, it analyses in detail the problem areas in the country's current ecclesiastical division and assesses them in terms of Slovenian regional identity as determined in a detailed study carried out in 2014 and 2015. The findings show that in principle both divisions are becoming increasingly similar, even though political indecisiveness hinders initiatives for establishing civil regions. With regard to these, however, a division into eight territorial units seems increasingly likely.

*Key words:* Catholic Church, regionalization, administrative-territorial division, regional identity, problem areas, geography, Slovenia

<sup>1</sup> Raziskava je bila opravljena v okviru programa Geografija Slovenije (P6-0101).



## 1. Uvod

---

Čeprav je slovenska Katoliška cerkev tako kot tudi preostale verske skupnosti skladno s 7. členom Ustave Republike Slovenije ločena od države (Uradni list 2011, 12), ne pojenjajo očitki o raznovrstnem sodelovanju med državo in Katoliško cerkvijo, ki jih od osamosvojitve dalje generirajo predvsem levo usmerjeni mediji in civilna družba. Očitki nenehno polnijo različne slovenske medije (Magdič 2011; Koalicija 2017). Načelo ločitve ni sporno in ga Cerkev sprejema, saj opredeljuje predvsem razmejitve pristojnosti dveh avtonomnih pravnih subjektov, ki skladno z evropsko doktrino verske svobode zaradi skupnega dobrega sodelujeta na področjih skupnih interesov. Stališče do vprašanja, kaj v Republiki Sloveniji dejansko pomeni ločitev države in Cerkve ter verskih skupnosti, je med drugimi zavzelo Ustavno sodišče Republike Slovenije, ko je v odločbi o ustavnopravni skladnosti Zakona o verski svobodi (ZVS) načelo ločitve in praktične posledice tega tudi utemeljilo. Ločitev temelji na vzajemnem sodelovanju pri opravljanju splošnokoristne dejavnosti, ki je v dobro celotne družbe. (Katoliška cerkev 2012)

Eno od področij, kjer sta Katoliška cerkev in država za zdaj vsaka na svojem bregu, je teritorialno-upravna delitev. Primerjava obeh je do neke mere otežena, saj posvetna upravna delitev uradno še nima uvedene vmesne stopnje med državo in občino. Takšno stanje je prisotno že od osamosvojitve Slovenije in njenih pristopnih pogajanj z Evropsko unijo, ko je bilo veliko razprav o delitvi države na pokrajine. Za zdaj se različne politične opcije glede najustreznejšega števila pokrajin in njihovih pristojnosti še niso uspele zediniti. Še največ podpore imata členitvi na 8 in 14 pokrajin.

Po osamosvojitvi Slovenije in njenem vstopu v Evropsko unijo se je s teritorialno-upravnimi spremembami soočila tudi Katoliška cerkev. 7. aprila 2006 je papež Benedikt XVI. ustanovil tri nove škofije, mariborsko pa povišal v nadškofijo. (24ur 2006)

Po mnenju takratne ministrice brez listnice, pristojne za lokalno samoupravo in regionalni razvoj, Duše Trobec Bučan, bi bila cerkvena delitev lahko primerna podlaga tudi za posvetno regionalizacijo Slovenije. Ocenila je, da je pet let po uveljavitvi nove upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji ta med prebivalstvom ugodno sprejeta, zato bi lahko bila izhodišče vsaj za doseg splošnega konsenza o številu slovenskih pokrajin. Predlog ministrstva o decentralizaciji in regionalizaciji države je tako vključeval oblikovanje Celjske, Kopske, Ljubljanske, Mariborske, Murskosoboške in Novomeške pokrajine. (Slomedia 2011)

Ministričin predlog očitno ni padel na plodna tla, saj v Sloveniji posvetnih pokrajin še vedno nimamo, cerkvene pa so z malenkostnimi popravki takšne, kot so bile določene leta 2006. Z vidika pastoralnega življenja nove škofije dobro delujejo, se pa glede njihovih meja vendarle porajajo pomisleki, izraženi tudi v duhovniških vrstah (Cestnik 2016).

V članku skušamo ovrednotiti novo upravno-teritorialno strukturo Katoliške cerkve v Sloveniji z vidika pokrajinske identitete njenih prebivalcev, izpostaviti in dodatno analizirati identificirane tako imenovane nevralgične točke ter na podlagi identitete nakazati ustreznejše rešitve.

## 2. Kratek oris zgodovine cerkvene in posvetne upravne razdelitve slovenskega ozemlja

Prva znana upravna členitev na območju slovenskega ozemlja se je pojavila v 2. stoletju pr. Kr., ko je keltsko pleme Noriki ustanovilo kraljestvo v Vzhodnih Alpah, ki je kmalu postalo rimska provinca Norik (Ivanič 2002, 8). Območje Slovenije je pripadalo še Italiji ter provincama Panoniji in Dalmaciji. Konec 3. stoletja je prišlo do upravno-teritorialne prenove, s katero so bile ustanovljene štiri poznoantične province: Venetija in Histrija, Sredozemski Norik, Savija in Prva Panonija (Žontar 2000, 71).

Prve škofije na slovenskem ozemlju so nastale že v zgodnjem krščanstvu, v antičnih Petoviji (Ptuj) in Celeji (Celje) v drugi polovici 3. stoletja (Wikipedija 2017f; Wikipedija 2017d), v Tergestu (Trst) pa leta 524 (Škofija Trst 2017), prav tako v 6. stoletju tudi v Caprisu (Koper) (Wikipedija 2017e). Omenjajo se še škofije v Emoni, Teurniji (pri Špitalu ob Dravi) in Virunumu na Gosposvetškem polju (Dolinar 2000, 75; Ivanič 2002, 11–13, 28); tako kot preostale so bile podrejene oglejskemu patriarhu (Dolinar 2000, 75).

Naselitev Slovanov na slovensko ozemlje je, z izjemo dela, ki je ostal pod upravo oblasti v Italiji, pomenila konec rimske tradicije in uveljavitev novih upravno-teritorialnih oblik. Po koncu avarske oblasti sta se na slovenskem ozemlju izoblikovali slovanski plemenski kneževini Karantancev in Karniolcev, od katerih je bila prva del Samove plemenske zveze. (Štih 2000, 71)

Konec 8. stoletja je slovensko ozemlje prešlo v frankovski državni okvir. Organizirano je bilo v dve mejni krajini: na severu v bavarsko Vzhodno krajino, ki sta ji pripadali tudi Karantanija in panonsko ozemlje severno od Drave, ter na jugu v Furlansko krajino, ki je čez slovensko ozemlje segala na območje Slavonije. Z upravno reformo leta 828 je bilo slovensko ozemlje do meje z Italijo izločeno iz Furlanske krajine in vključeno v Vzhodno krajino, vpeljana je bila grofovska uprava. Na slovenskem ozemlju so bile verjetno grofije Furlanija, Istra, Grofija ob Savi, Karantanija in Spodnja Panonija. (71)

Konec 9. stoletja so se v Panonsko nižino naselili Madžari in ob tem močno opustošili slovensko ozemlje. Po njihovem porazu leta 955 na Leškem polju se je vzhodnofrankovska (nemška) oblast postopoma razširila do Kolpe. Izpeljanih je bilo več upravnih reform. (Ivanič 2002, 16–17) Leta 972 je Oton II. od Bavarske ločil vojvodino Koroško in z njo povezal verigo mejnih grofij, segajočo od Verone do Semmeringa. Slovensko ozemlje je bilo tako konec 10. stoletja razdeljeno na Karantansko, Podravsko in Savinjsko krajino, Kranjsko (Karniola) ter Istro in Furlanijo. V slovenskem zgodovinopisju je dobilo ime Velika Karantanija. (Štih 2000, 71)

Prvotna cerkvena organizacija na ozemlju Republike Slovenije je s preseljevanjem ljudstev na to območje večinoma razpadla. V času pokristjanjevanja sta imela ključno vlogo pri vzpostavljanju cerkvene organizacije oglejski patriarhat in salzburška nadškofija, ki ju je razmejevala reka Drava. Oglej je deloval po svojih sufraganskih škofijah (Trst, Koper, Novigrad, Pulj in Pičenj oziroma Pičan), Salzburg

pa po škofijah in pokrajinskih škofih. (Vodopivec 2003, 46; Granda 2008, 108–109)

Prvotne župnije na naših tleh so začele nastajati nekako v 9. stoletju, župnijska mreža pa je bila v grobem razvita do leta 1100 (Vodopivec 2003, 46). Salzburški nadškof je leta 1072 razpustil ženski samostan v Krki na Koroškem, ki ga je ustanovila sveta Ema Krška, in ustanovil krško (poznejšo celovško) škofijo (Ivanič 2002, 18). Škofija s sedežem v Ljubljani je bila ustanovljena šele leta 1461 (Wikipedija 2017b). Že prej, leta 1228, je bila ustanovljena lavantinska škofija s sedežem v Labotski dolini (Vodopivec 2003, 47; Granda 2008, 109).

Pomembno vlogo pri vzpostavljanju cerkvene organizacije so imeli tudi ogrski kralji, predvsem v spodnjih delih porečij Krke (Kerka), Mure in Drave, kjer konec 11. stoletja Oglej in Salzburg nista imela jurisdikcije. Štefan I. Sveti je ustanovil deset škofij, ki jih je podredil nadškofu v Esztergomu. Slovenski verniki so bili vključeni v škofiji Győr (Železna županija) in Veszprem (beksinski arhidiaconat); slednji je bil leta 1094 dodeljen novoustanovljeni zagrebški škofiji. (Dolinar 2000, 75)

Mejne krajine iz druge polovice 10. stoletja so bile eno od glavnih izhodišč za izoblikovanje habsburških dežel na območju Slovenije: Koroške, Štajerske, Kranjske in Goriške. Istra se je politično razcepila na beneški in habsburški del, Prekmurje je bilo del Ogrske. Dežele so se izoblikovale do konca srednjega veka. (Štih 2000, 71) Ker niso bile narodnostno enotne, niso imele skupne zavesti, se je pa postopoma zakoreninila močna deželna zavest (Ivanič 2002, 19).

Od srede 16. stoletja so Štajerska, Koroška, Kranjska in Goriška sestavljale upravno enoto Notranja Avstrija. Leta 1752 je posebna upravna enota postal Trst, leta 1763 tudi Goriška in Gradiška, združeni od leta 1754. S centralističnimi jožefinskimi reformami so bile uvedene deželne skupine, tako imenovani guberniji. Ob reformah v letih 1782–1783 sta na območju Slovenije nastala notranjeavstrijski in tržaško-goriški gubernij, leta 1803 pa so bili oblikovani trije guberniji: štajersko-koroški, tržaški (ki je obsegal tudi nekdanjo beneško Istro) ter združeno glavarstvo Kranjske in Goriške. Že prej je Marija Terezija uvedla novo upravno enoto – okrožje. Notranja Avstrija je bila razdeljena na 13 okrožij, med njimi beljaško, celovško, celjsko, mariborsko, ljubljansko, goriško in tržaško. Po marčni revoluciji 1848 so temelj posvetne upravno-teritorialne razdelitve znova postale dežele (kronovine) in tako je bilo vse do konca prve svetovne vojne. Ob tem so status dežele priznali tudi Trstu in Istri, ki pa je skupaj z Goriško in Gradiško sestavljala enoto državne uprave Primorje. (Žontar 2000, 72–73)

Po dogovoru s cesarico Marijo Terezijo je papež ukinil oglejski patriarhat in leta 1752 za njegov habsburški del ustanovil goriško-gradiško nadškofijo (Wikipedija 2017a), za beneškega pa videmsko. V ogrskem delu cesarstva je Marija Terezija leta 1777 ustanovila sombotelsko škofijo, podrejeno metropolitu v Esztergomu, ter vanjo vključila tudi prekmurske Slovence iz zagrebške in gyórske škofije. (Žontar 2000, 76)

Med letoma 1782 in 1788 je cesar Jožef II. cerkveno upravo dednih dežel prilagodil deželnim mejam. Goriško-gradiška nadškofija je bila skupaj s tržaško in pičenjsko škofijo ukinjena, ustanovljena pa je bila škofija v Gradišču ob Soči. Leta

1791 je bila tržaška škofija obnovljena, sedež gradiške pa prestavljen v Gorico. Leta 1792 je bila dekanija Idrija priključena ljubljanski škofiji (Dolinar 2000, 76), ki je za krajši čas postala nadškofija. Ljubljana je postala tudi metropolija (cerkvena pokrajina), leta 1807 pa je bila znova le še sedež škofije, podrejene neposredno Svetemu sedežu (Wikipedija 2017b). V času Ilirskih provinc leta 1809 je ljubljanska škofija videmski škofiji izročila župnijo Bela Peč, po umiku Francozov pa je bila leta 1814 župnija Motnik dodeljena lavantinski škofiji. Leta 1830 sta bili ljubljanski škofiji dodeljeni dekaniji Postojna in Trnovo, leto pozneje še dekanija Vipava. Leta 1859 je škof Anton Martin Slomšek sedež lavantinske škofije prenesel v Maribor (Dolinar 2000, 76), kar je bila ena ključnih potez poznejšega zedinjenja Slovenije.

Slovensko ozemlje, ki je prišlo v Kraljevino SHS, je najprej sestavljalo eno od sedmih pokrajin nove države, ki je bila leta 1921 na podlagi vidovdanske ustave razdeljena na 33 oblasti, pri čemer sta slovenski del sestavljali Ljubljanska in Mariborska oblast. Leta 1929 je kralj razpustil upravne oblasti in uvedel banovine, ki jih je bilo devet. Vse slovensko ozemlje v prvi Jugoslaviji je obsegala Dravska banovina, sprva brez črnomaljskega in metliškega okraja, vendar z okrajem Čabar. Slednji je leta 1931 pripadel Savski banovini, saj ga je Dravska banovina zamenjala za belokranjska okraja. Slovensko ozemlje pod Italijo je spadalo v deželo Julijsko krajino in je bilo leta 1923 razdeljeno med tri pokrajine, leto pozneje med štiri, od leta 1927 pa med pet pokrajin: Puljsko, Tržaško, Goriško, Videmsko in Reško. (Žontar 2000, 73)

Prva svetovna vojna je cerkveno ureditev slovenskega prostora močno spremenila. V novi državi, Kraljevini SHS, sta ostali zmanjšani ljubljanska in lavantinska škofija. Pod upravo mariborskega škofa je prišlo 13 koroških župnij iz celovške škofije in 20 prekmurskih župnij iz sombotelske škofije. Leta 1924 je bila lavantinska škofija izločena iz salzburške metropolije in neposredno podrejena Svetemu sedežu. Ljubljanska škofija je bila med letoma 1830 in 1933 podrejena goriškemu metropolitu. (Žajdela 2006)

Po prvi svetovni vojni je vlada predlagala, da bi ljubljansko in lavantinsko škofijo podredili zagrebškemu metropolitu, a se je tedanji ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič tej ideji odločno uprl in predlagal bodisi ustanovitev samostojne metropolije bodisi neposredno podreditev Svetemu sedežu. Ta predlog je bil vključen v pogajanja o konkordatu med Svetim sedežem in Kraljevino SHS/Jugoslavijo. Leta 1935 je bil konkordat sicer podpisan, a sta se mu že leta 1937 obe strani odpovedali. (Žajdela 2006)

Z drugo svetovno vojno je bilo ozemlje Slovenije dodatno razkosano: območji Notranjske, Dolenjske in Bele krajine ter Ljubljana so sestavljali Italiji podrejeno ljubljansko pokrajino, območje severno od Save ter manjša območja na njenem desnem bregu v Zasavju in Posavju so bila vključena v (Veliko)nemški rajh in Prekmurje priključeno Madžarski. V času okupacije med drugo svetovno vojno so tudi glede cerkvene uprave na območju Slovenije vladale izredne razmere. (Žontar 2000, 76; Dolinar 2000, 76)

Štajerska in Gorenjska sta ostali brez duhovnikov, lavantinski škof je bil v hišnem priporu. Lavantinski škofiji so okupacijske oblasti odtrgale župnije, ki jih je po prvi

svetovni vojni dobila v upravo od celovške, graške in sombotelske škofije, ljubljanski nadškofiji pa je bilo onemogočeno delovanje na Gorenjskem in v Zasavju, ki so ju zasedli Nemci. Ljubljanski škof je v letih 1943 in 1944 ustanovil posebna generalna vikariata za Dolenjsko in Belo krajino. (Dolinar 2000, 76; Granda 2008, 270)

Po porazu okupacijskih sil obnovljena Jugoslavija je bila na podlagi ustave iz leta 1946 razdeljena na šest republik; ena od njih je bila Slovenija. Na najvišji upravni ravni so jo sestavljali okrožja Celje, Ljubljana, Maribor in Novo mesto ter okrožno mesto Ljubljana. V letih 1949–1951 so namesto okrožij obstajale tri tako imenovane oblasti: goriška, ljubljanska in mariborska. Z mirovno pogodbo iz leta 1947 je bil večji del slovenskega ozemlja, ki ga je med svetovnima vojnoma okupirala Italija, priključen Jugoslaviji, ob morju pa je bilo ustanovljeno Svobodno tržaško ozemlje, katerega cona B in manjši del cone A sta leta 1954 pripadla Jugoslaviji (Sloveniji oz. del na jugu Hrvaški), preostali del cone A s Trstom pa Italiji. (Žontar 2000, 75; Ivanič 2002, 114–116)

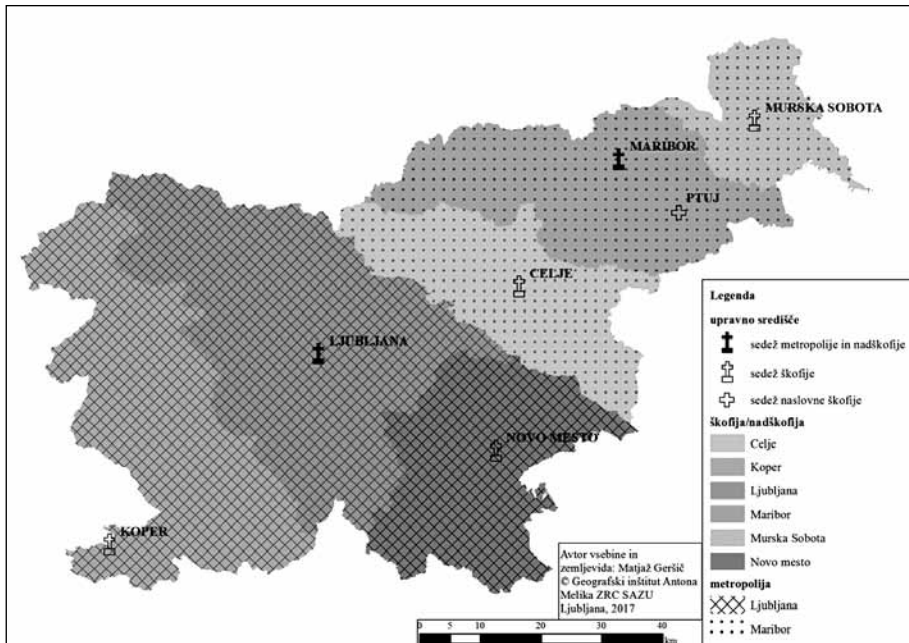
Razmere po končani vojni so delovanje Cerkve na Slovenskem močne omejile. Formalno sta v Sloveniji ostali dve škofiji, ljubljanska in lavantinska, podrejeni neposredno Svetemu sedežu (Žajdela 2006). Na podlagi mirovne pogodbe v Parizu leta 1947 je Sveti sedež za župnije goriške, tržaške in reške škofije ustanovil tri apostolske administrature, ki jih je leta 1964 združil v Apostolsko administracijo za Slovensko Primorje (Dolinar 2000, 76; Vogrin 2001, 272).

Od leta 1952 je bilo v Sloveniji 19 okrajev, po letu 1955 pa le še 11. Leta 1965 so jih odpravili, temeljne družbenopolitično-ozemeljske skupnosti pa so postale občine, ki jih je bilo takrat 62 in so obstajale vse do osamosvojitve Slovenije. (Žontar 2000, 75) Občine so postale pomembna gibala družbenogospodarskega in regionalnega razvoja.

Leta 1961 je bila ljubljanska škofija povzdignjena v nadškofijo in leta 1968 v metropolijo, ko je bila na podlagi predloga Jugoslovanske škofovske konference ustanovljena samostojna cerkvena pokrajina z metropolitom v Ljubljani in sufraganom v Mariboru. Že leta 1964 je Sveti sedež meje obeh škofij (istega leta je bila lavantinska škofija preimenovana v mariborsko - lavantinsko) izenačil z republiškimi; le župnija Razkrižje je ostala v zagrebški nadškofiji. (Dolinar 2000, 76) Po sklenitvi Osimskih sporazumov pa je bila leta 1977 koprška škofija ločena od tržaške in dodeljeno ji je bilo celotno ozemlje Apostolske administracije za Slovensko primorje. Vključena je bila v ljubljansko metropolijo. (Žajdela 2006)

Po upravno-teritorialni reformi leta 1965 v Sloveniji ni več posvetne delitve na večje ozemeljske enote. Po osamosvojitvi države so bile prejšnje občine preoblikovane v upravne enote, število novih občin pa se je močno povečalo, od prvotnih 147 v letu 1994 na sedanjih 212 v letu 2011.

Zaradi velike upravno-teritorialne razdrobljenosti je kljub ustanavljanju regionalnih razvojnih agencij načrtovanje razvoja in upravljanje na regionalni ravni močno oteženo. Ker obstaja potreba po spremljanju razvojnih kazalnikov na ravni večjih ozemeljskih enot, imamo v Sloveniji od leta 1995, ko je Statistični urad Re-

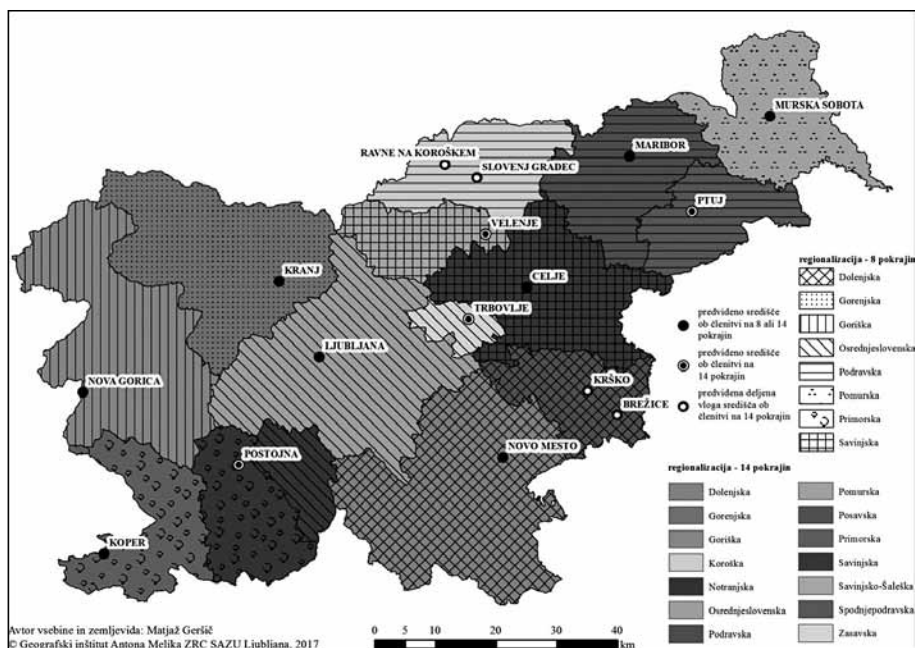


Slika 1: Teritorialno-upravna razdelitev Katoliške cerkve na ozemlju Republike Slovenije

publike Slovenije začel zbirati, analizirati in objavljati statistične podatke na ravni, večji od občin, 12 statističnih regij. Utemeljene so na študijah geografov Igorja Vrišerja in Vladimirja Kokoleta. Statistične regije so se sčasoma malenkostno spremenile, še najbolj leta 2000, ko so bile na novo usklajene meje občin in statističnih enot, južni del osrednjeslovenske regije pa je bil pripojen dolenski statistični regiji, ki je ob tem spremenila ime v jugovzhodna Slovenija. (Statistični urad 2017)

Slovenija je na pot samostojnosti stopila s po eno metropolijo in nadškofijo ter dvema škofijama. 7. aprila 2006 je iz Vatikana prišla novica, da je papež Benedikt XVI. Maribor povzdignil v sedež nadškofije in metropolije za novoustanovljeni škofiji Celje in Murska Sobota, na ozemlju ljubljanske nadškofije pa je bila ustanovljena škofija Novo mesto. (Žajdela 2006) Od takrat je torej ozemlje Republike Slovenije razdeljeno na dve metropoliji oziroma cerkveni pokrajini, dve nadškofiji in štiri škofije (slika 1). Leta 2000 je bila ustanovljena tudi naslovna škofija Ptuj oziroma škofija Poetovio, ki je naslednica nekdanje škofije v rimski provinci Norik (Wikipedija 2017f), vendar ima zgolj zgodovinski značaj in kot taka v sodobnosti nima nikakršne pastoralne ali upravne vloge.

Neodvisno od cerkvenih in upravnih delitev je bilo slovensko ozemlje v preteklosti predmet različnih regionalizacij, postopka, s katerim na podlagi izbranih kriterijev določeno območje (na primer državo, celino) razčlenimo na manjše enote – regije ali pokrajine. Te so notranje homogene, med seboj pa se razlikujejo. Takšno delitev lahko izvedemo zaradi smotrnega upravljanja prostora, v prostorskih vedah tudi zaradi sintezno motiviranih znanstvenoraziskovalnih vzgibov. Naravno-



**Slika 2:** *Doslej najbolj izpostavljeni posvetni delitvi Republike Slovenije na osem oziroma štirinajst pokrajin*

geografske regionalizacije in tipizacije slovenskega ozemlja podrobno opisuje Kladnik (1996). Pozneje so jih pripravili še Plut (1999), Natek (2002) ter Perko, Hrvatini in Ciglič (2015).

Edini omembe vredni družbenogeografski členitvi slovenskega ozemlja, po značaju ekonomskogeografski in funkcijski, ki sta s preostalimi, prevladujoče naravnogeografskimi delitvami skoraj povsem nekompatibilni, sta prispevala Svetozar Ilešič (1958; 1992) in Igor Vrišer (1990). Najnovejšo je prispeval Nared s sodelavci (2017). Vse so še vedno aktualne v prizadevanjih za členitev Slovenije na upravne pokrajine.

Z vstopom Slovenije v Evropsko unijo se je pojavila zahteva po upravni delitvi Slovenije na pokrajine, kar naj bi med drugim ugodno vplivalo na skladnejši regionalni razvoj. Čeprav je Slovenija članica Evropske unije že več kot desetletje, se politiki kljub občasnim organiziranim prizadevanjem še vedno ni uspelo poenotiti o optimalnem številu pokrajin. Zvrstila se je vrsta predlogov, ki so jih med drugimi pripravili Miran Gajšek, Lojze Gosar, Aleš Gulič, Dušan Plut, Marjan Ravbar in Igor Vrišer. (Vrišer 1999; Lavtar 2004; Vlaj 2007)

Če povzamemo predloge (več kot 30), ki so jih različni strokovnjaki pripravili bodisi kot posamezniki bodisi kot člani izvedenskih skupin in vladnih služb, lahko ugotovimo, da prevladuje naklonjenost regionalizaciji države v dveh ravneh. Prvo naj bi sestavljale tako imenovane velike regije, katerih predlagano število se giblje med 3 in 16; največkrat se pojavlja zamisel o osmih pokrajinah, zatem tista s štirinajstimi (slika 2). Drugo raven, ki se sicer manjkrajkrat navaja, naj bi sestavljalo

od 20 do 48 tako imenovanih malih regij, pri čemer se največkrat pojavlja zamisel o 25 upravnih enotah.

### 3. Metodologija

V zadnjem obdobju se več raziskav posveča odnosu prebivalcev do prostora, kjer živijo, oziroma njihovi prostorski identiteti. Gre za skupek kolektivnih predstav, ki se čuti na določenem območju. Takšna zavest se ne pojavlja samo pri pripadnikih skupnosti na njem, temveč tudi pri pripadnikih drugih skupnosti. (Nečak 1997) Pomemben vidik prostorske identitete na pokrajinski ravni so tudi meje pokrajin in njihovo spreminjanje skozi čas (Geršič 2017, 95–96).

Prostorsko identiteto lahko ugotavljamo na različne načine. Eden od njih so spoznavni zemljevidi. »Spoznavni zemljevid je tehnika za ugotavljanje slike prostorskih odnosov in okoljskih značilnosti ter stališč do njih pri ljudeh« (Polič 2002, 39) oziroma miselna ponazoritev podatkov, ki jih imajo posamezniki o določenem okolju (Golledge in Stimson 1997).

To metodo smo uporabili tudi pri vrednotenju upravno-teritorialne strukture Katoliške cerkve v Sloveniji z vidika pokrajinske identitete prebivalcev. Zbiranje podatkov o poznavanju pokrajin in pokrajinskih imen smo izvedli z anketiranjem. Vprašalniki so bili poslani 5000 naključno izbranim anketirancem po vsej državi, starim od 15 do 75 let. Vzorec je na podlagi Centralnega registra prebivalstva pripravil Statistični urad Republike Slovenije.

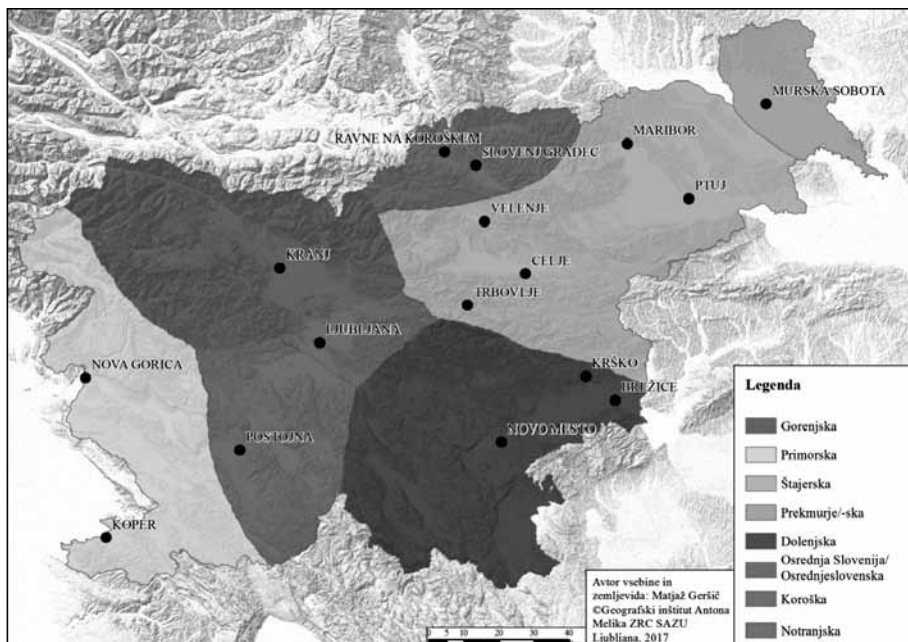
Anketiranci so kot podlago za svoje grafično izražanje prejeli zemljevid Slovenije formata A3 v merilu 1 : 650.000. Podlaga spoznavnega zemljevida je vsebovala državno mejo, nekaj večjih mest, osnovno rečno mrežo in Triglav kot najvišjo goro. Ob tem smo jih pozvali: »Na zemljevid vrišite slovenske pokrajine, ki jih poznate« in »Vsako narisano pokrajino tudi poimenujte«. Odziv na anketo je bil okrog 14-odstoten.

Prejete spoznavne zemljevide, ki so vsebovali tako meje pokrajin kot njihova imena, smo najprej skenirali in nato digitalno obdelali. Digitalizacija je potekala ročno, pri čemer smo poligone prerisali v geografski informacijski sistem. Pri analizah pridobljenih podatkov smo uporabili naslednje operacije:

- pretvorba poligona v raster (Polygon to Raster);
- seštevanje močice prekrivajočih se rastrov (Zonal Statistics – Sum);
- iskanje najbolj pogoste vrednosti v množici prekrivajočih se rastrov (Zonal Statistics – Majority);
- štetje različnih vrednosti v množici prekrivajočih se rastrov (Zonal Statistics - Variety) in
- običajne matematične operacije z rastri (Raster Calculator – Divide / Sum / Minus).

Vse te operacije so bile izvedene s programsko opremo ArcMap 10.3.1., s katero so bili izdelani tudi tematski zemljevidi.





**Slika 3:** Najpogosteje poimenovane slovenske pokrajine in njihova razmejitve na podlagi izvedenega anketiranja

Dobljene podatke smo primerjali z zemljevidom škofijskih meja (slika 1), ki smo ga izdelali na podlagi podatkov Katoliške cerkve (Katoliška cerkev 2017; Wikipedi-ja 2017c). Nevralgične točke smo povzeli po članku patra Branka Cestnika (2016), ki jih je opredelil na podlagi teološkega simpozija ob 10. obletnici novih slovenskih škofij. Potekal je na več koncih Slovenije, na njem pa je sodelovala predvsem duhovščina.

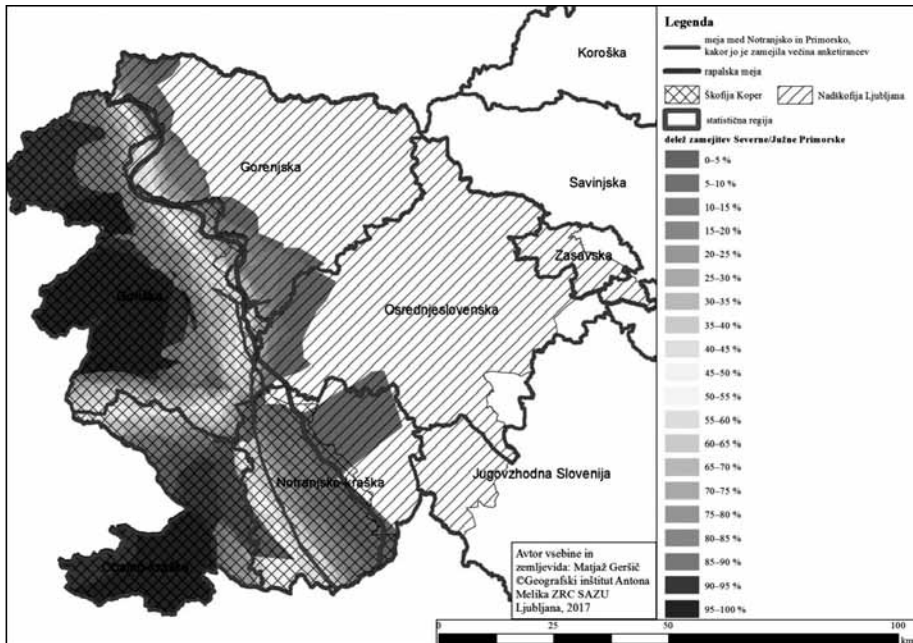
## 4. Razprava

Anketiranci so skupno zamejili 4174 poligonov. Povprečni anketiranec je Slovenijo razdelil na od 9 do 10 pokrajin. Pri preračunavanjih smo upoštevali vse poligone, tudi tiste, ki jih anketiranci niso poimenovali. Teh je bilo 283 (7,5 %), 3769 (92,5 %) pa jih je imelo pripisana imena. Zaradi lažje medsebojne primerjave so v nadaljevanju upoštewane le poimenovane pokrajine.

Z geografskimi informacijskimi sistemi smo ugotovili, katera pokrajina je bila na posamezni točki zemljevida največkrat poimenovana. Na podlagi dobljenih rezultatov smo Slovenijo razdelili na 8 pokrajin (slika 3). (Geršič 2016, 210; 2017, 94)

Pri poimenovanju pokrajin je treba izpostaviti vsaj dve lastnosti pokrajinskih imen, nejasen denotat oziroma obseg poimenovanega objekta in njegovo spreminjanje skozi zgodovino (2017, 95–96).

Podrobnejši pregled začnimo z nevralgičnimi točkami v zahodnem delu Slove-



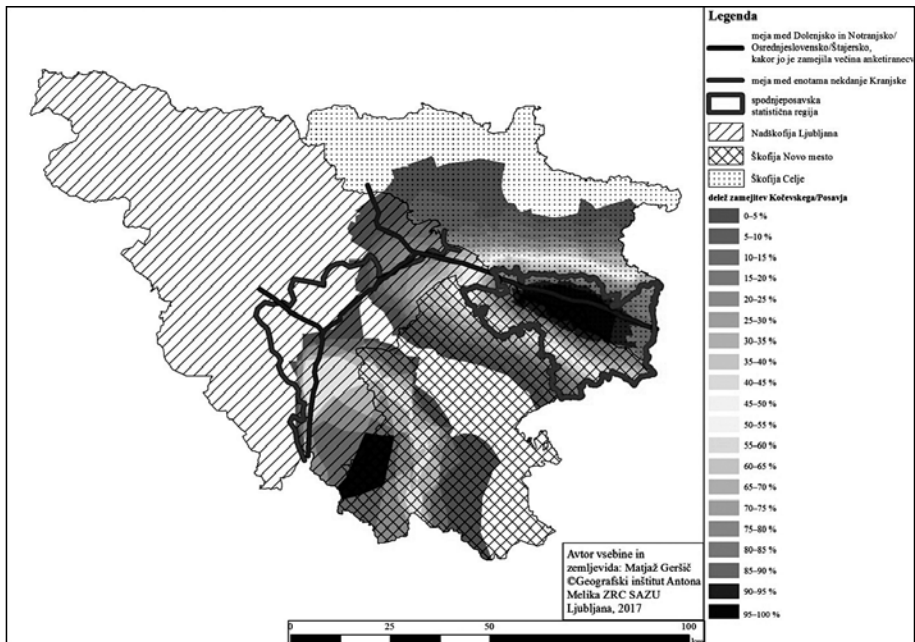
Slika 4: Nevralgične točke, povezane s koprsko škofijo

nije. Cestnik (2016) omenja mnenja med duhovščino, da bi morala tudi Nova Gorica postati sedež škofije. Kot glavni razlog navaja prometno odmaknjenost tega dela Slovenije od škofijskih središč ter blaženje negativnih kulturno-identitetnih vplivov sosednje Italije. Duhovniku v Bovcu naj bi bilo namreč kar pet škofov v soseščini prometno in geografsko bliže kot matični koprski škof.

Anketiranci so Primorsko kot celoto označili 355-krat, medtem ko jih severno Primorsko izpostavlja le 29, južno pa samo 19. Primorsko torej večinoma prepoznavajo kot enotno pokrajino. Če bi bili razlogi za razdelitev sedanje koprške škofije dovolj dobro argumentirani, nam zemljevid na sliki 4 ponazarja, kje bi lahko z identitetnega vidika okvirno potekala meja med škofijama.

Ker se koprška škofija ob zadnjih teritorialno-upravnih spremembah ni spreminjala, je meja z ljubljansko nadškofijo ostala nespremenjena. Poteka večinoma po nekdanji rapalski meji (slika 4). Matjaž Ambrožič (Cestnik 2016) je opozoril, da lahko ohranitev te meje ob morebitnih prihodnjih dramatičnih geopolitičnih dogodkih negativno vpliva na spreminjanje političnih meja. Iz tega zornega kota bi bila bistveno slabša ohranitev meje med nekdanjima avstrijskima deželama Kranjsko ter Istro in Goriško, ki je potekala še zahodneje od poznejše rapalske meje. Če primerjamo mejo med koprsko škofijo in ljubljansko nadškofijo v njenem južnem delu, lahko ugotovimo, da je ta glede na pokrajinsko zamejitev anketirancev pomaknjena za okrog 15 km proti vzhodu.

Drugi sklop nevralgičnih točk je povezan z južnim in jugovzhodnim delom Slovenije. Najprej se zaustavimo na Kočevskem. Cestnik (2016) opozarja, da je Ko-

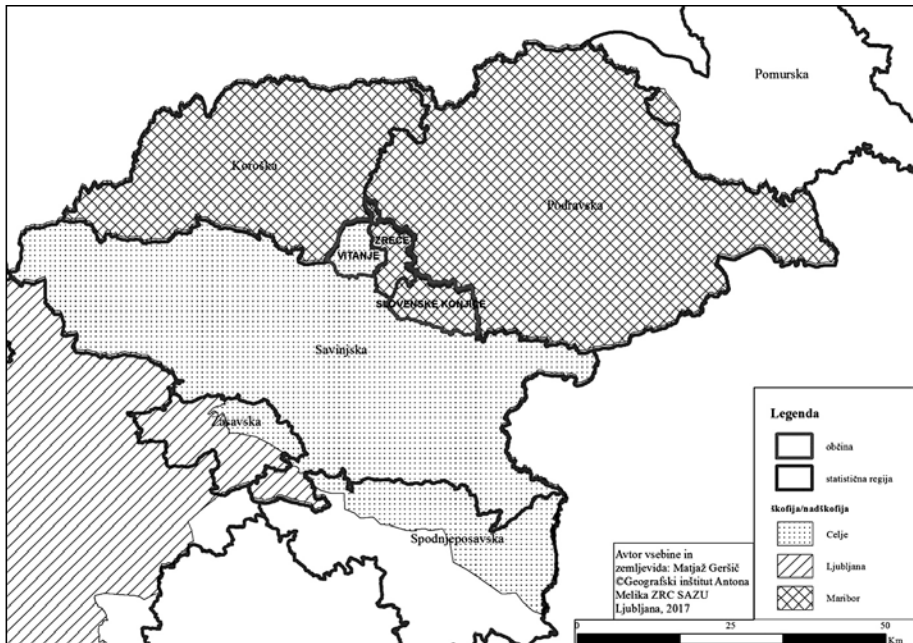


Slika 5: Nevralgične točke, povezane z novomeško škofijo

čevsko pripadlo novomeški škofiji kljub njegovi močnejši navezanosti na Ljubljano (dnevne migracije in podobno). V naši raziskavi je Kočevsko kot samostojno pokrajino identificiralo le 12 od 427 anketirancev. Število je zelo skromno, ugotovimo pa lahko, da ga je (slika 5) večina umestila na mejo med ljubljansko nadškofijo in novomeško škofijo, četudi osrednji del pokrajine bolj gravitira k Novemu mestu. Iz tega zornega kota se zdi aktualna odločitev Cerkve primerna.

Poraja se še vprašanje razmerja med pokrajino Dolenjsko in novomeško škofijo. Če primerjamo meji nekdanjega spodnjega dela Kranjske in novomeške škofije, lahko ugotovimo, da je meja škofije v skrajnih točkah za okrog 30 km pomaknjena proti jugovzhodu. Nekako na sredini tega pasu je meja zarisala tudi večina anketirancev, ki je Dolenjsko identificirala in jo tudi zamejila. Po navedbah Cestnika je novomeška škofija pričakovala, da bo meja na višnjegorskem klancu, postavljena pa je južno od grosupeljske dekanije. Iz identitetnega zornega kota se meja med novomeško škofijo in ljubljansko nadškofijo zagotovo zdi preveč pomaknjena proti severovzhodu.

Tretja nevralgična točka je na robu novomeške škofije in je povezana s Posavjem, razmeroma mlado pokrajinsko identiteto. Cestnik navaja, da se Posavje identificira z registrsko oznako KK (Krško), lahko pa ga enačimo tudi s posavsko statistično regijo. Če pogledamo rezultate anketiranja, lahko opazimo, da z identitetnega vidika jedro pokrajine bolj gravitira na levi breg Save, torej v njen »štajerski« del (slika 5). Zato mnenju Cestnika, ki kot glavni argument, da Brežice bolj sodijo v novomeško škofijo, navaja bližino avtoceste, ne moremo pritrditi.

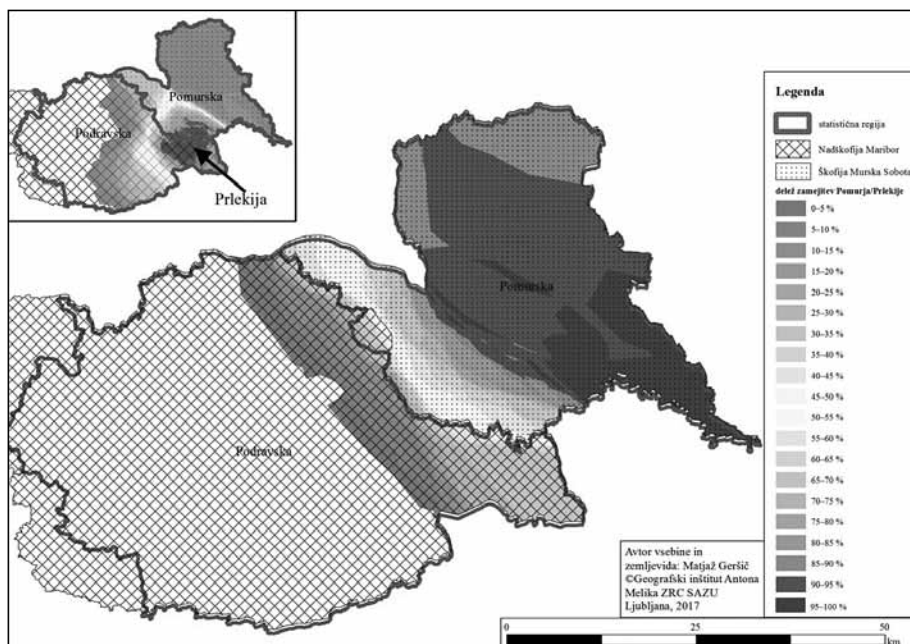


Slika 6: Nevralgične točke, povezane s celjsko škofijo

Koroško so anketiranci identificirali kot samostojno pokrajino. Čeprav je slovenski del Koroške samostojna statistična regija, ki je površinsko malce večja od pomurske statistične regije, si s cerkvenega zornega kota očitno ne zasluži lastne škofije in spada pod mariborsko nadškofijo (slika 6). Cestnik ima glede tega pomisleke, še posebej zaradi nekaterih posvetnih upravnih funkcij, ki koroške občine bolj povezujejo s Celjem, in načrtovane hitre ceste po tretji razvojni osi, ki bi to območje še bolj tesno povezala z mestom ob Savinji. Ne glede na morebitne spremembe je zagotovo smiselno, da je bodisi v mariborsko nadškofijo bodisi v celjsko škofijo umeščena celotna slovenska Koroška.

Zaplet je povezan tudi z župnijo Vitanje. Ta je namreč po prvotnih razmejitvah spadala v mariborsko nadškofijo, a jo je Vatikan na pobudo cerkvenih in občinskih organov vrnil v matično dekanijo Nova Cerkev in s tem dodelil celjski škofiji. Cestnik navaja, da so povod za ta korak vodni viri v zaledju, namenjeni preskrbi mesta Celje. Očitno je eden od razlogov tudi, da je Vitanje v savinjski statistični regiji in ne v podravske. Cerkvena oblast pa se na posvetno razdelitev ni ozirala pri občinah Slovenske Konjice in Zreče. Čeprav obe spadata v savinjsko statistično regijo, ju je pripojila mariborski nadškofiji. Razmejitev med celjsko škofijo in mariborsko nadškofijo v tem delu teče po slemenih Donačke gore in Boča ter Konjiške gore in Paškega Kozjaka. Dekanija Slovenske Konjice je tako ostala enotna, čeprav je njeno območje v mnogih upravnih funkcijah navezano na Celje. (2016)

Manjša odstopanja so tudi na jugozahodni meji celjske škofije; dela občin Hrastnik in Trbovlje namreč spadata v celjsko škofijo, nista pa del savinjske statistične

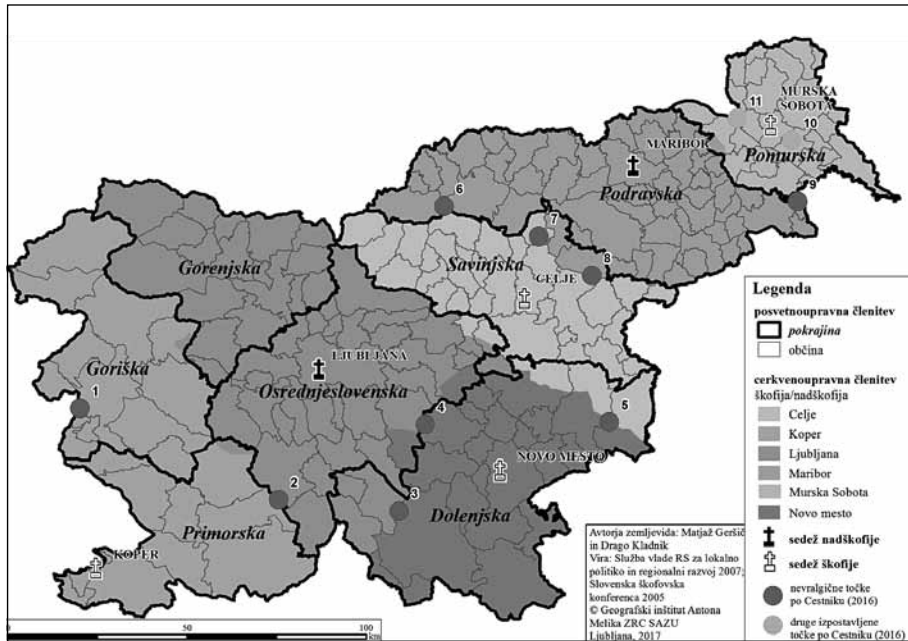


Slika 7: Nevralgične točke, povezane z murskosoboško škofijo

regije. Razlog gre iskati predvsem v površinsko majhni zasavski statistični regiji. Neujemanje med posvetno in cerkveno upravno ureditvijo je tudi v novonastali občini Radeče, katere del spada k ljubljanski nadškofiji, del pa v savinjsko statistično regijo.

Poglejmo še v skrajni severovzhodni del Slovenije. Tam so anketiranci kot samostojno pokrajino izpostavili Prekmurje, ki ga od Štajerske povsem jasno razmejuje reka Mura (sliki 3 in 7). Z ustanovitvijo Škofije Murska Sobota, ki jo sestavljajo tudi območja na desnem bregu reke, je Cerkev to mejo na neki način preseгла. Ozemlje Škofije Murska Sobota se tako skoraj povsem ujema s pomursko statistično regijo. Razlika je pri dekaniji Lenart, ki spada v pomursko statistično regijo, a je po cerkveni razdelitvi ostala del mariborske nadškofije. Ozemlje se dobro sklada tudi z zamejitvijo anketirancev. Cestnik sicer trdi, da je Pomurje umetna oziroma socialistična tvorba, vendar se znotraj škofije Prekmurci in Prleki prav dobro razumejo. Poudarja tudi delitev Prlekije na ormoški in ljutomerski del, ki je dobro vidna tudi na zemljevidu. Cerkvena oblast pa ni bila prva, ki je to pokrajino razdelila, nemara se je zgledovala po delitvi med dve statistični regiji. V zvezi z murskosoboško škofijo Cestnik opozarja tudi na njen narodnoobrambni vidik. Novoustanovljena škofija naj bi zaradi močnih delovnih migracij Slovencev s tega območja v Avstrijo utrjevala njihove vezi z domovino.

## 5. Sklep



**Slika 8:** Poglavitna razhajanja med cerkveno in posvetno upravno-teritorialno delitvijo Slovenije in najbolj izpostavljene nevrvalgične točke

Tako posvetna kot cerkvena upravno-teritorialna delitev slovenskega prostora imata dolgo zgodovino. Zaradi različnih motivov njune delitve je najbrž iluzorno pričakovati, da bi se Cerkev in država v ozemeljski členitvi povsem poenotili ali sklenili kompromis. Ne glede na to bi bilo pri nadaljnjih spremembah ali novih delitvah smotrno upoštevati vse deležnike. Četudi je cerkvena delitev v znatni meri usklajena s pokrajinsko identiteto njenih prebivalcev, bi nemara prav poudarjanje cerkvene note pri ujemanju s takšno delitvijo ob razmejevanju upravnih pokrajin povzročilo protest nekaterih posvetnih družbenih krogov.

Če primerjamo nevrvalgične točke, ki jih izpostavlja Cestnik, z rezultati našega anketiranja, lahko ugotovimo, da so nekatere pretirano izpostavljene kot problematične (na primer št. 10 in 11 na sliki 8), vsekakor pa je nova cerkvenopravna ureditev prispevala k izboljšanju stanja. Tako kot Cestnik pri murskosoboški škofiji poudarja narodnoobrambno vlogo, bi lahko argumentirali tudi ustanovitev novogoriške škofije, morda tudi koroške, teže pa bi s tem razlogom podprli ustanovitev kranjske škofije, poleg novogoriške edine še manjkajoče v mozaiku osmih potencialnih pokrajin, kolikor se jih bo najverjetneje potrdilo po dolgoletnih prizadevanj za posvetno upravno-teritorialno delitev naše države.

Pri določevanju končnega števila pokrajin in njihovega obsega bi morali najti

širši kompromis. Ustanovljene bi morale biti na način, da Slovenije ne bi delile, ampak povezovala. Ustanovitev pokrajin bi morala pomeniti prekinitev centralističnega upravljanja države in začetek delovanja lokalne samouprave na načelih decentralizacije, avtonomije in subsidiarnosti. (Ribičič 2016)

Dejstvo je, da nobena členitev ni dokončna in spremenjene družbeno-politične silnice lahko terjajo tudi spreminjanje meja. Ob takšnih spremembah je ob občutju pokrajinske pripadnosti prebivalcev seveda smiselno upoštevati že uveljavljene prostorske členitve, kakršna cerkvena zagotovo je. Med najbolj očitnimi neskladji cerkveno-upravne členitve in pokrajinske identitete prebivalcev ostajata območji gorenjske in goriške statistične regije, ki bi lahko sovpadli z morebitnima na novo ustanovljenima škofijama s sedežem v Kranju oz. Novi Gorici.

## Reference

- Cestnik, Branko.** 2016. Škofijske meje – 11 nevralgličnih točk. *Domovina*. 23. 10. <https://www.domovina.je/skofijske-meje-11-nevralglicnih-tock/> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Dolinar, France Martin.** 2000. S. v. »Cerkvena upravna razdelitev«. V: *Enciklopedija Slovenije*. 14. zv. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Geršič, Matjaž.** 2017. Spreminjanje denotata izbranih slovenskih pokrajinskih imen. *Acta geographica Slovenica* 57, št. 1:77–96.
- — —. 2016. Slovenska pokrajinska imena kot dejavnik identitete. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Golledge, Reginald G., in Robert J. Stimson.** 1997. *Spatial Behavior: a Geographic Perspective*. New York, London: Guilford Press.
- Granda, Stane.** 2008. *Mala zgodovina Slovenije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Ilešič, Svetozar.** 1972. Slovenske pokrajine: Geografska regionalizacija Slovenije. *Geografski vestnik* 44:9–31.
- — —. 1958. Problemi geografske rajonizacije ob primeru Slovenije. *Geografski vestnik* 29–30:83–141.
- Ivanič, Martin.** 2002. *Kratka ilustrirana zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Katoliška cerkev.** 2017. Katoliška cerkev v Sloveniji: Uradna spletna stran Slovenske škofovske konference. <http://katoliska-cerkev.si/skofije> (pridobljeno 3. 2. 2017).
- — —. 2012. Ločitev med državo in verskimi skupnostmi ter njihovo financiranje. Katoliška cerkev v Sloveniji: Uradna spletna stran Slovenske škofovske konference. 14. 3. <http://katoliska-cerkev.si/locitev-med-drzavo-in-verskimi-skupnostmi-ter-njihovo-financiranje> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Kladnik, Drago.** 1996. Naravnogeografske členitve Slovenije. *Geografski vestnik* 68:123–159.
- Koalicija.** 2017. Koalicija za ločitev cerkve od države. <http://www.locitev-drzave-cerkve.org/> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Lavtar, Roman, ur.** 2004. *Dokumenti in študije o pokrajinah v Sloveniji 2000–2004*. Ljubljana: Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije.
- Magdič, Sebastijan.** 2011. Ta sveti gral ateistov: ločitev Cerkve od države. Časnik: spletni magazin z mero. 5. 2. <http://www.casnik.si/index.php/2011/02/05/ta-sveti-gral-ateistov-locitev-cerkve-od-drzave/> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Nared, Janez, David Bole, Mateja Breg Valjavec, Rok Ciglič, Maruša Goluža, Jani Kozina, Nika Razpotnik Visković, Peter Repolusk, Petra Rus, Jernej Tiran in Majda Černič Istenič.** 2017. Centralna naselja v Sloveniji. *Acta geographica Slovenica* 57, št. 2:7–32.
- Natek, Karel.** 2002. Pokrajinskoekološka regionalizacija Slovenije. *Acta geographica Slovenica* 35, št. 1–2:23–36.
- Nečak, Dušan, ur.** 1997. *Avstrija, Jugoslavija, Slovenija: slovenska narodna identiteta skozi čas*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.
- Perko, Drago, Mauro Hrvatin, in Rok Ciglič.** 2015. Metodologija naravne pokrajinske tipizacije Slovenije. *Acta geographica Slovenica* 55, št. 2:235–270.
- Plut, Dušan.** 1999. Regionalizacija Slovenije po sonaravnih kriterijih. *Geografski vestnik* 71:9–25.
- Statistični urad.** 2017. Pojasnila o teritorialnih spremembah statističnih regij. Statistični urad Republike Slovenije. 1. 1. <http://www.stat.si/dokument/5449/Pojasnila-spremembah-statisticnih-regij.pdf> (pridobljeno 2. 2. 2017).

- Polič, Marko.** 2002. Doumevanje okolja. V: *Spoznavni zemljevid Slovenije*, 15–55. Ur. Marko Polič in Grega Repovž. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ribičič, Ciril.** 2016. Nedokončana regionalizacija Slovenije: pokrajine, mrtva črka v ustavi. *Dnevnik*. 9. 1. <https://www.dnevnik.si/1042727990/slovenija/nedokoncana-regionalizacija-slovenije-pokrajine-mrtva-crka-v-ustavi> (pridobljeno 9. 3. 2017).
- Slomedia.** 2011. Ministrica Duša Trobec Bučan: »Politično soglasje glede pokrajin je treba doseči še v tem letu.« Slomedia.it. 9. 2. <http://www.slomedia.it/ministrice-duša-trobec-bučan-politično-soglasje-glede-pokrajin-je-treba-doseci-se-v-tem-letu> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Štih, Peter.** 2000. S.v. »Upravno-teritorialna razdelitev«. V: *Enciklopedija Slovenije*. 14. zv. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Uradni list.** 2011. *Ustava Republike Slovenije*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Vlaj, Stane.** 2007. Regionalizacija Slovenije – izzivi in dileme. *Lex localis* 5, št. 4:19–39.
- Vodopivec, Barbara, ur.** 2003. *Slovenska zgodovina v besedi in sliki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vogrin, Marjan.** 2001. Koprška škofija po letu 1945. *Acta Histriae* 9, št. 1:271–284.
- Vrišer, Igor, ur.** 1999. *Pokrajine v Sloveniji*. Ljubljana: Služba za lokalno samoupravo Vlade Republike Slovenije.
- . 1990. Ekonomskogeografska regionalizacija Republike Slovenije: na podlagi vplivnih območij centralnih naselij in dejavnostne sestave prebivalstva. *Geografski zbornik* 30:129–247.
- Žajdela, Ivo.** 2006. Metropolija – povezovalc pastoralne dejavnosti. *Družina*. 1. 10. <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/55-40-NasPogovor-1> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Žontar, Jože.** 2000. S.v. »Upravno-teritorialna razdelitev«. V: Dolinar 2000.
- Wikipedija.** 2017a. Arcidiocesi di Gorizia. Wikipedia: L'enciclopedia libera. [https://it.wikipedia.org/wiki/Arcidiocesi\\_di\\_Gorizia](https://it.wikipedia.org/wiki/Arcidiocesi_di_Gorizia) (pridobljeno 2. 6. 2017).
- . 2017b. Nadškofija Ljubljana. Wikipedia: svobodna enciklopedija. [https://sl.wikipedia.org/wiki/Nad%C5%A1kofija\\_Ljubljana](https://sl.wikipedia.org/wiki/Nad%C5%A1kofija_Ljubljana) (pridobljeno 2. 6. 2017).
- . 2017c. Nadškofija Maribor. Wikipedia: svobodna enciklopedija. <http://katoliska-cerkev.si/skofije/mariborska-metropolija/nadskofija-maribor> (pridobljeno 3. 2. 2017).
- . 2017d. Škofija Celje. Wikipedia: svobodna enciklopedija. [https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija\\_Celje](https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Celje) (pridobljeno 2. 6. 2017).
- . 2017e. Škofija Koper. Wikipedia: svobodna enciklopedija. [https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija\\_Koper](https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Koper) (pridobljeno 2. 6. 2017).
- . 2017f. Škofija Ptuj. Wikipedia: svobodna enciklopedija. [https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija\\_Ptuj](https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Ptuj) (pridobljeno 2. 6. 2017).
- . 2017g. Škofija Trst. Wikipedia: svobodna enciklopedija. [https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija\\_Trst](https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Trst) (pridobljeno 2. 6. 2017).
- 24ur.** 2006. Tri nove škofije, dva metropolita. 24ur.com. 7. 4. <http://www.24ur.com/novice/slovenija/tri-nove-skofije-dva-metropolita.html> (pridobljeno 7. 6. 2017).





*Christian Gostečnik*  
**Zakaj se te bojim?**

Partnerski odnos je najznamenitejša arena intime, v kateri se lahko razrešujejo prvinska občutja, vzpostavljena v odnosu s starši v najzgodnejši mladosti. V zaljubljenosti se te vsebine iz mladosti z vso strastnostjo in milino, z vso bolečino in grenkobo prebudijo na novo, in sicer z namenom, da bi jih tokrat razrešili, za kar pa se morata partnerja zavestno odločiti.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 420 str. ISBN 978-961-6873-42-0. 18 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,759—774  
 UDK: 27-45-23  
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 9/2017

*Lidija Bašič Jančar*

## **Vztrajanje v ljubezni z vidika svetopisemskih zgodb**

*Povzetek:* Absolutna in neminljiva ljubezen med zakoncema je odraz zaveze Boga z ljudmi: zaveza Boga s človeštvom vodi v enost življenja v Bogu, cilj pa je biti v Bogu odrešen človek, po drugi strani pa zaveza med dvema človekoma pomeni sposobnost vsakodnevnega bivanja in vztrajanja v njem, česar cilj je srečen in uresničen človek. Svetopisemski pari nas navdihujejo, biblični vidiki pa odstirajo nove dimenzije hrepenenja in spoznanja pomembnosti vztrajanja v ljubezni. Skozi zgodbe svetopisemskih parov bomo analizirali vztrajanje v zakonu skozi tri dimenzije zakonskega življenja, in sicer zaupanja Bogu, samozaupanja in medsebojnega zaupanja, ter obravnavali, kako Bog vstopi v odnos in sklene zavezo. Iz analize svetopisemskih parov se nam zariše ugotovitev, da je odražujoč odnos trodimenzionalen ter da ravno religioznost spreminja nezdrave odnose v dolgotrajne in osrečujoče, celo takrat, ko človek ne vidi več smisla in bi zato najraje obupal.

*Ključne besede:* zakonski odnos, vztrajanje, zaveza, presežnost, religioznost, Sveto pismo

### *Abstract:* **Persisting in Love from the Viewpoint of Biblical Stories**

An absolute and everlasting love between spouses is a reflection of God's commitment to people. God's commitment to humankind leads to the unity of life in God, the aim being to seek redemption in God. On the other hand, the commitment between two people means the ability of persistence in everyday life with an aim of becoming a happy and self-realized person. Biblical couples are a source of inspiration and Biblical aspects unveil new dimensions of longing and the importance of persisting in love. Proceeding from the Biblical stories we analyse persistence in marriage through three dimensions of married life, i.e. trust in God, self-trust, and mutual trust, including the manner of God's entering a relationship and making a commitment. Analysis of the Biblical couples leads to the conclusion that a redeeming relationship is three-dimensional, and that religiosity is the very quality altering unhealthy relations into long-lasting and happy ones, even at times when one falls into despair, not being able to find any meaning in life anymore.

*Key words:* marriage, persistence, commitment, transcendence, religiousness, Bible

## 1. Uvod

---

Izhajamo iz predpostavke, da je hrepenenje po Bogu zapisano v človeško srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga (KKC, 27). Gre preprosto za navezanost Boga na ljudi in za temeljno navezanost, ki je človeku prirojena (Brown in Elliott 2016, 33; Gostečnik 2005, 230). In Bog ne neha pritegovati človeka k sebi in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati (KKC, 27). Tako je Bog sam začetnik zakonskega odnosa, ker je zakon iskanje stika in hrepenenje po odnosu. Kot pravi že Sveto pismo:

»Ni dobro človeku samemu biti.« (1 Mz 2,18)

Odnos ozdravlja samoto, iz tega odnosa se nadaljuje življenje in nastaja družina. Prav zato mora mož zapustiti očeta in mater in se pridružiti svoji ženi, da bosta oba »eno meso«. (Frančišek 2017, 12)

Ljubezen med možem in ženo nosi v sebi potencial za srečo in osebno izpolnitev (Kompan Erzar 2003, 180). Gre za telesno, čustveno in duhovno pripadnost.

»Tukaj ne gre za zakonsko združitev samo v njeni spolni in telesni razsežnosti, temveč tudi v njeni svobodni ljubeči podaritvi. Sad te združitve je postati »eno meso« tako v fizičnem objemu kot tudi v združitvi src in življenj in morda v otroku, ki se rodi iz obeh in bo v sebi – tako da ju ne bo združeval samo genetsko, temveč tudi duhovno – nosil »meso« obeh.« (Frančišek 2017, 12)

Sveto pismo prikazuje zgodbe ljudi, ki jim je Bog zaupal velika dela, božjih izbrancev, s katerimi je sklenil zavezo. Pa vendar so to ljudje, ki so podlegli skušnjavam in grehu, enako kot v današnjem času, ko človek hitro omaga, še posebej ko se v zakonu pojavijo težki dnevi, osebne in odnosne krize, stres in preizkušnje, kar predstavlja resno grožnjo stabilnosti zakonskega odnosa.

Vedno aktualna besedila v Svetem pismu nas znova in znova navdihujejo in pomagajo artikulirati vprašanja, ki so tako rekoč vsakdanja (Gerjolj 2006, 15) in so prav zaradi zgodb, ki kažejo ljudi z vsemi napakami in storjenimi grehi, lahko v neizmerno spodbudo in razodetje.

Osvetlitev svetopisemskih zgodb in analiza zakonskih parov skozi trodimenzi- onalni odnos nam razodeva pomen vztrajanja kot najbolj naravne oblike bivanja zakoncev enega ob drugem.

## 2. Preizkušnje medsebojne vztrajnosti

---

### 2.1 2.1 Abraham in Sara

Prva zgodba, ki govori o preizkušnjah vztrajanja v odnosu, je zgodba o Abrahamu in Sari, kjer vera in ponižnost premagata težke življenjske preizkušnje. V 1 Mz 12

se prilika začne z naročilom Boga, naj Abram odide iz svoje dežele. Sledenje božjemu ukazu terja Abramovo odločitev (Palmisano 2014, 41) in v tem mu Saraja sledi. Prihod v Egipt zaznamuje Abramovo priznanje ženi Saraji, da je lepa, lastni strah pa ga zavede v laž, da se predstavi kot brat in sestra:

»Reci prosim, da si moja sestra, da se mi bo dobro godilo zaradi tebe in bom po tvoji zaslugi ostal živ.« (1 Mz 12,13)

Laž pripelje do odnosa Saraje s faraonom oziroma do nezvestobe. Po hudih nalogah, ki jih je Bog povzročil faraonu in njegovi hiši, se je faraon odločil, da Sarajo prepusti Abramom ob spoznanju, da je šlo za prevaro. Nato sledi Abramova tožba Bogu, da zanj ni dobro poskrbel, saj mu ni naklonil potomstva:

»Glej, meni nisi dal zaroda in, glej, moj domači hlapec bo moj dedič.« (15,3)

Abramu se »zgodí Gospodova beseda«. Ta izraz ne pomeni samo, da mu Bog govori, temveč se beseda »zgodí v srečanju z Bogom« (Palmisano 2014, 43). Bog mu je obljubil (1 Mz 15,4), da bo dedič izhajal iz njega, da bo njegov dedič njegov telesni potomec, in Abram mu verjame. Bog je to štel v pravičnost ter mu obljubo potrdi tako, da mu pokaže širno nebo in brezštevne zvezde, ki so prispodoba njegovega potomstva. (Palmisano 2014, 43)

»Ozri se v nebo in preštej zvezde, če jih moreš prešteti. Toliko bo tvojega zaroda.« (1 Mz 15,5)

Takrat je Bog sklenil zavezo z Abramom:

»Tvojemu zarodu dam to deželo.« (15,18-21)

Ker Saraja ni mogla imeti otrok, je začela sama iskati rešitev, brez obračanja po pomoč k Bogu in iskanja njegovega sodelovanja. Tako ima Abram odnos z dekleo Agaro (1 Mz 16), saj je Abram Saraji v tem sledil. Sledijo konflikti in obtoževanja med Abramom in Sarajo, kar posledično prinese Agarin zgon. Poligamija je bila v starem svetu pogosta, vendar tukaj pripoved pove, da je bil Izmael legitimen Abramov sin, saj je Saraja v poroko z Agaro privolila. (Palmisano 2014, 44) V 1 Mz 17 Bog zopet sklene z Abramom zavezo, vendar gre za dopolnitev prve zaveze: obljubi mu, da bo silno namnožil njegov rod. V znak zaveze se zgodi sprememba imena: Abrama je preimenoval v Abrahamo in Sarajo v Saro. Tukaj se zgodi božja zaveza o potomstvu. Kljub njuni nezvestobi Bog ostaja zvest in daje možnost novega začetka v obliki novega imena, nove zaveze, novega poslanstva. Sledi ponovna obljuba potomca ob izkaznem gostoljubju možem, s katerimi se je Bog prikazal Abrahamu (1 Mz 18). Sara je težko verjela tem besedam in je podvomila o njih. Ker pa se je bala Boga, je svoj dvom zatajila (18,15). Sledi druga njuna laž, enaka prvi, ki prav tako izhaja iz Abrahamovega strahu, da bo umrl zaradi Sarine lepote. Vendar je tokrat Bog posegel vmes, da ne bi prišlo do ponovnega razdora (1 Mz 20). Po tem dogodku se božja zaobljuba uresniči: Sara je rodila sina (1 Mz 21). Bog od Abrahamo zahteva, da je poslušen Sari (21,12). Abraham pa je na težki preizkušnji, ko Bog zahteva, da se odpove svojemu

sinu in mu ga daruje (1 Mz 22). V 1 Mz 23 Abraham preizkušnjo prestane, ko se zopet pokaže Abrahamova vera (Palmisano 2014, 46). V vrsticah 12-14 (1 Mz 22) se razodene namen Abrahamove preizkušnje, saj Bog zdaj »pozna« Abrahamovo srce. V tem primeru je Bog in ne človek tisti, ki spozna (Palmisano 2014, 46). Na koncu se Abraham sreča s Sarino smrtjo in jo pokoplje oziroma opravi pogreb (1 Mz 23).

Na predani in dosmrtni ljubezni sloneč zakon postane ponazoritev odnosa Boga do njegovega ljudstva in narobe: način, kako Bog ljubi, postane merilo človeške ljubezni (Frančišek 2017, 48). Bog s svojo vseprisotnostjo kaže, da zanj nobena stvar ni nemogoča. Abraham in Sara sta to vedela, saj sta imela pred seboj božjo obljubo. Pa vendar ju je logika vsakdana prepričevala, da je njuna velika želja neuresničljiva. V trenutku, ko človek v sebi nima več prostora za Boga ali ko si zakonca v medsebojnem prostoru ne izkazujeta sočutja, se začenja iskati rešitve izključno na človeški ravni. Enako se dostikrat dogaja vsakdanjemu človeku, ki v svoji prazni veri bolj verjame človeški logiki in iz svojega vsakdana izključuje zaupanje v Boga. Abraham in Sara sta do uresničenja obljube poskušala priti s človeškimi sredstvi, kar ju je vodilo v zablode in z njimi povezane težave.

Kljub njunim zablodam Bog ostaja zvest svoji obljubi in zavezi, čeprav bi po človeško rekli, da takšno ravnanje ni logično, saj tudi človek dostikrat ni zvest in zaradi svobodne volje dela po svoje. Pričakovali bi, da ima tudi Bog pravico prekiniti dogovor. Bog ne sledi zakonu pravičnosti, temveč se ravna po *kairosu*, to je času posebne milosti, času s posebnim pomenom, to je čas razodetja, torej odločilni trenutek v zgodovini odrešenja (Gostečnik 1997, 55–56), »leto, ki je ljubo Gospodu« (Matjaž 2015, 258). Gre za polnost človeškega časa, ko pravičnost nadomesti odrešenje, ko Bog sledi zakonu ljubezni: ostaja zvest, kljub temu da zvestoba pri človeku dostikrat ostane prazna.

Ko Bog izpolni svojo obljubo, sklene zavezo. Božje delovanje je nad naravnimi zakoni in onkraj vsakdanje človeške logike. Sara spočne, ko je že stara, ko zanositev praktično ni več mogoča. Pokaže se sprememba v odnosu, ko po dolgoletnem trpljenju, nezvestobi, nezaupanju in težkih preizkušnjah končno pride do dvojnega blagoslova: v obliki prihoda otroka ter v obliki spremembe imena. Ves čas odnosa Bog zakonca vzgaja v veri, da bi Boga postavila nad vsakdanjo človeško logiko in mu zaupala ter da bi iskala, kar je božje. To ne pomeni, da bi se morala odreči zemeljskemu. Bog ves čas vključuje zemeljsko stvarnost, a jo s svojimi posegi vedno znova presega.

Najmočnejša preizkušnja vere je v darovanju sina, potomca, v katerega sta stavila vse svoje upe. Zdi se, da ga morata v uresničitvi božje obljube vrniti Bogu. Nič ni njuno, celo to, kar jima je Bog obljubil kot njuno potomstvo, si je treba z Bogom deliti. Najtežje spoznanje in hkrati največji blagor je, da morata vse, kar imata, deliti, ne le med seboj, temveč tudi z Bogom.

Na koncu pride smrt, ki je neizpodbitno dejstvo vsakega odnosa. Vera in zaupanje v odnos in v Boga pomaga ohraniti vezi z zakoncem tudi po njegovi smrti. Smrt enega od zakoncev je pomemben del zakonske realnosti, ki ga v naglici vsakdana potiskamo vstran, o njem premalo govorimo in razmišljamo.

## 2.2 Job

Druga zgodba, ki kaže na vztrajnost v odnosu med zakoncema, je zgodba o Jobu in njegovi ženi, v kateri zvestoba veri v Boga premaga vsako bolečino. Satan dokazuje svojo moč proti Bogu s tem, da ga skuša (Job 1), ali je Job res značajan v veri do njega. Bog sprejme Satanov izziv in dovoli Satanu, da Joba udari z najhujšimi nesrečami: Jobovo zvestobo preizkuša tako, da mu odvzame vse, kar mu je drago. Žena nagovarja Joba, naj neha verovati v Boga, saj ni več dokazov, da bi ga Bog ljubil (2,9). Sledi obisk treh prijateljev, da bi ga tolažili, in Jobovo soočenje z bolečino in trpljenjem (2,11). Ob tem ga tudi prijatelji niso zares razumeli, in občutil je njihovo nezanesljivost in neusmiljenost, saj so poudarjali, da je Job zagotovo storil kaj zelo slabega, da ga je Bog tako kaznoval:

»V/sa moja soseska me je popadla, pričuje in se dviga proti meni, me obtožuje v obraz /... / Odpirajo proti meni svoja usta, z zasramovanjem me bijejo po mojih licih, vsi skupaj se zbirajo zoper mene.« (16,7.8.10)

Sledi izpoved od Boga zapuščenega Joba (19,13-17), pogovor obupanca s svojo dušo (Cazelles 1979, 486), ki se nič več ne obrača na Boga (Clines 1989, 435). Ko je ostal sam, brez vsake tolažbe, je šel vase. Ne razume, zakaj bi Bog dopustil njegovo trpljenje in se začne ukvarjati z opravičevanjem samega sebe, vendar si ne dá vzeti svoje značajnosti. V 27,5 Job izjavi:

»Dokler ne umrem, ne dam brezmadežnosti svoje.«

Razmišljal je o lastnem trpljenju (6,1-13) in prosil za lastno smrt (Clines 1989, 195). V njem se je začel boj med njim in Bogom; v 7. poglavju beremo, da je Job postal jezen na Boga:

»Kaj je človek, da ga upoštevaš, da pozornost nanj obračaš? Da ga obiskuješ vsako jutro, da ga preskušaš vsak trenutek.« (7,17)

Zaželel si je razzodnika, ki pa ga ni bilo:

»O da bi bil razzodnik med nama, ki bi na naju oba položil svojo roko, ki bi odmaknil od mene njegovo šibo, da bi me strah pred njim ne obvladal več! Tedaj bi govoril, ne da bi se ga bal; zakaj nisem tak sam v sebi.« (9,33)

V 11. poglavju je opisano Jobovo spraševanje o smislu trpljenja in vere v božjo modrost in spreobrnjenje. Želja po stiku z Bogom in njegovim odzivom je bila močna:

»Toda jaz hočem govoriti z Vsemogočnim, želim se pravdati z Bogom.« (13,3)

Sliši se glas osamljenega človeka. Job v sebi doživlja prisotnost in odsotnost Boga, saj doživi neodobravanje prijateljev (Clines 1989, 195) oz. pravdanje z besedo nič ne pomaga, in jih doživi kot nadležne tolažnike (Job 15,3) ter celo kot

neusmiljene (19). Razočaran nad njimi, ker ga niso pomirili, zopet vidi smisel v Bogu (Clines 1989, 196). Končno po vsem tem zopet čuti upanje, ki ga Sveto pismo imenuje »veličastno upanje«, ko se Job izpove:

»Jaz vem, da moj rešitelj živi in da se bo, poslednji, dvignil nad prahom!« (19,25)

V 28. poglavju Job zopet pride do božje modrosti:

»Glej, strah pred Gospodom je modrost in hudega se ogibati je razumnost.« (28,28)

Spraševal se je o smislu trpljenja ter vere v božjo modrost in spreobrnjenje (11,13-18). Želja po stiku z Bogom in njegovim odzivom je bila močna, saj je svojo nesrečo doživljal kot izdajo Boga (Clines 2006, 926):

»Toda jaz hočem govoriti z Vsemogočnim, želim se pravdati z Bogom.« (Job 13,3)

Doživel je silno trpljenje (19,8) in na koncu je prišel do upanja, ki vedno osrečuje:

»Jaz vem, da moj rešitelj živi in da se bo, poslednji, dvignil nad prahom! Tedaj bo moja koža zopet okoli mene in v svojem mesu bom gledal Boga.« (19,25-26)

Na koncu (37,5) se zgodi pogovor med Bogom in Jobom. Bog mu pokaže, da je on stvaritelj sveta, Bog, ki ustvarja nebo s svojo besedo (1 Mz 1) in daje človeku duha življenja (1 Mz 2,7), je tisti, ki izpričuje svojo skrb za vsako človeško bitje od njegovega spočetja (Papeška biblična komisija 2005, 47), in izraža, da je vsega, kar je na zemlji, On Gospodar (Job 39). V 40. poglavju mu Job prizna svojo šibkost, nemoč in ponižnost ter se kesa za njegovo popolno predanost: ker je imel Job za seboj težko pot, ga je njegova vera povzdignila do češčenja (Cazelles 1979, 490). Job postane priprošnjik svojih prijateljev (Job 42,7-9) in Bog daje Jobu priznanje v njegovi presežnosti (Cazelles 1979, 495). Ko je to storil, je Bog dal Jobu dvojno vsega, kar je izgubil (Job 42,10).

Vera in dvom o njej sta stvar duhovne dimenzije človeka, v človeku pa se dogaja čustveni proces, in če je odnos vzajemen, se čutenja enega odražajo pri drugem (Dandurand in Lafontaine 2013, 84–85), kajti prav kolikor sta moški in ženska, sta oba vzajemni odnos (Fausti 2005, 262). Tudi v Jobu se je ob preizkušnjah nabralo ogromno strahu in dvoma o sebi ter o Bogu. Morda so bila to čutenja, s katerimi se ni želel srečati, saj je bila njegova vera velika in ni želel pustiti prostora dvomu. Žena predstavlja skušnjava, ne verjame v »brezplačno pobožnost« in v strahopoštovanje v zameno za nič. Smrt je boljša kot dolgoročno trpljenje. (Clines 1989, 51) Kolikokrat se v zakonu zgodi, da so skušnjave močnejše od volje človeka in vse to zares povzroči čustveno smrt, ki je lažja od dolgoročnega trpljenja. Posledice

zatiranja partnerjevega čustvovanja se kažejo kot motnje v čustvovanju in komunikaciji pri drugem partnerju, kar posledično pomeni zmanjšanje zadovoljstva v odnosu. (Vater in Schröder-Abé 2015, 210) Zakoni, v katerih vladajo »tíhi dnevi«, izogibanje enega drugemu, domena o svobodnem zakonu, so žal del današnjega vsakdana. Sveto pismo prepričljivo izrazi, da so se dosedanji »ubijalci odnosov« sposobni spremeniti. (Gerjolj 2006, 349) Vztrajnost in vera v zaupanje v Boga sta Joba pripeljala do tega, da je Bog spremenil Jobovo usodo. Job se bori, da bi ponovno našel Boga, saj je odrezan od njega, medtem ko se drugi zadovoljijo s tem, da o njem govorijo. Job je edini, ki se pogumno spopade s problemom Boga. (Cazelles 1979, 494)

Pomembna je prisotnost prijateljev, ki so Jobu sicer v oporo, vendar je poudarjena ustna komunikacija, kar pa povzroči njihov čustveni odmik od Joba (Clines 1989, 196). Običajni zakonci se v upanju na boljši odnos komunikacije učijo. Pa vendar to ni dovolj. Začutiti človeka v stiski in deliti svoja čutenja je presežnost odnosa, ko se odpre prostor zaupanja in vseprisotne religioznosti. (Gostečnik 2005, 131) Čustveni prostor, ki se skozi leta vzpostavi med zakoncema, je najsakralnejši oziroma najsvetejši prostor, ki pa je zelo krhek, na travmatične izkušnje in občutja vezan medosebni stik, lahko pa postane pot presežnega, torej doživetega. Ko govorimo o presežnosti, govorimo o religiozni dimenziji odnosa, kjer zakonca odpreta prostor za doživljanje Boga ter za sveto in intimno doživljanje odnosa, s katerim presežeta tisto, kar jima v otroštvu ni bilo dano. (245)

Prva ugotovitev tistega, ki dela Boga velikega, je v tem, da izkusi njegovo »roko«. Bog jo iztegne, kakor pri izhodu iz Egipta (5 Mz 5,15), in reši tistega, ki je izgubljen (Fausti 2012, 44). Job je svojo težko preizkušnjo prestal, šel skozi vse stopnje trpljenja, in doumel, da se v trpljenju lahko skriva nesluten blagoslov. Vendar pa se je najbolj človeško spraševati, zakaj dobri ljudje trpijo ter zakaj Bog to trpljenje dopušča? Ko zakonci v svojem vsakdanu doživljajo preizkušnje, se dostikrat ukvarjajo s tem vprašanjem in posledično postanejo jezni nase, na Boga in na zakonca. Bog ni odgovoren za človekovo trpljenje. Človeku vedno ponuja možnost, da ob vseprisotnosti Boga izbere drugačno življenje. Vztrajati v bolečini in ne oditi iz odnosa, je vera v to, da je Bog vedno in povsod prisoten, tudi tedaj, ko človek misli in doživlja, da ga ni, je preseganje človeškega mišljenja. Zbližanje med zakoncema v času krize je težko, saj se morata soočiti z vsemi težkimi občutji. Molitev jima pomaga, da vztrajata in zdržita (Beach et al. 2008, 694), saj se vera izraža kot molitev v smeri navzgor in odpuščanje do tistih, ki nam stojijo ob strani (Fausti 2005, 306). Molitev jima na prav poseben način omogoča stik in odnos z Bogom, ki je v odrešenjskem procesu osrednji vir in temelj (Gostečnik 2012, 29). Vsak zakonski par doživi preizkušnje na svoji poti. Človeško je misliti, da trpljenja ne moreta preseči in zdržati. Predvsem zato pa jima je vera lahko v veliko pomoč v tem, da trpljenje nikoli ne traja večno. Tudi Bog Joba na koncu za njegovo vztrajnost nagradi.

Najti pomen v vztrajanju v takšnih preizkušnjah, je lahko le blagoslov in dar. Blagoslov vključuje odrešenje od starih bolečin ter nove, funkcionalnejše odnose (Simonič 2010, 327), kar pomeni vstop Boga v odnos (Gostečnik 2012, 29). Izkušnje nas učijo, da nobena težava v odnosu ni tako huda, da se je ne bi dalo rešiti.



Težavni so le občutki, ki se ob vsaki taki situaciji pojavijo in imajo za posameznika velik pomen. Veliko ljudi želi ta negativna občutja zmanjšati, jih potlačiti. Pri obvladovanju ne gre za potlačevanje čustev, temveč za zavedanje, da ta čustva obstajajo in se jih zato dovoli v polnosti začutiti. (Cvetek 2014, 39–40) Premagovanje strahu v zakonu ni lahko, vendar le na tak način lahko pride do očiščenja odnosa (Pearl in Kassan 2012, 7–10).

Kot je Job ostal zvest Bogu do konca, je zakoncem lahko vzor v vztrajanju v svoji značajni veri v Boga: v ljubezni, miloščini, potrpežljivosti in upanju, da tisti, težko pričakovani dan odrešitve pride. To pa je ravno v vztrajanju. Že iz tega smo dolžni spoznati, da modrost in mogočnost, ki nam jo Bog daje s svojim zgledom, razrešita uganke duha, ki jih človeški duh ne more razjasniti. (Cazelles 1979, 495)

### 2.3 Tobija in Sara

Tretja zgodba je Tobijeva in Sarina zgodba, ki je preprosto zgodba o veri v odnos. Zgodba se začne z dogodkom, ko Tobit vzame za ženo Ano in se jima rodi sin (Tob 1). Tobit je skrbel za reveže in pokopaval mrtve (Fitzmyer 2003, 20), zato mu je Bog namenil posebno pozornost. Bog ga je preizkušal. Sveto pismo navaja, da zaradi zgloda otrokom o tem, kaj pomeni potrpežljivost. Kljub zvestobi in spoštovanju v zakonu ter zvestobi izročilu je bil prikrajšan, zaslepljen in kritiziran od svoje žene (46), kar pa ima za posledico Anin dvom o Bogu in njem samem (Tob2,22). Sledi Tobijeva molitev in obup, saj Bogu pove, da bi raje umrl, kot živel (Tob3,6), ker v tem hudobnem svetu nima ničesar več pričakovati (Cazelles 1979, 576). Na drugi strani pa Raguelova hči Sara vztraja v molitvi in prosi Boga, naj jo reši sramote in jo vzame z zemlje (576) saj je imela že sedem mož in so vsi umrli (Tob 3,11). Bog usliši molitev obeh (3,23) in pošlje svojega angela Rafaela, da bi vodil dogodke (Cazelles 1979, 576). Sin Tobija sreča Saro, ko se bori za družinsko imetje, ki ga je oče pred leti izgubil. Tobija pomišlja vzeti Saro zaradi pomrlih sedmih mož (Tob 6,14). Angel Rafael je posegel v ta dvom in mu obljubil blagoslov:

»Poslušaj me, pojasnil ti bom, katere more hudi duh premagati! Tisti so, ki zakon tako sklepajo, da preženejo Boga od sebe in svojih misli ter svoji strasti strežejo kakor konj in mezeg, ki nimata razuma; nad temi ima hudi duh oblast. Tretjo noč pa boš prejel blagoslov, da se bodo vama rodili zdravi otroci.« (6,16-17)

Pokaže se božji blagoslov in razrešitev zapleta, ki se je nakazoval v obliki prejšnjih sedmih mož, ki so drug za drugim pomrli. Tobija in Sara nista dvomila o Bogu, verjela sta vanj in v njegovo milost. Sara je sledila Tobiji v njegovi daritveni religiozni komunikaciji (Gerjoli 2006, 345) in verjela vanj.

»Vstani, Sara, in prosiva Boga danes, jutri in pojutrišnjem! Zakaj te tri noči se združiva z Bogom: ko pa mine tretja noč, bova v svojem zakonu. Sva namreč otroka svetih in se ne moreva tako združiti kakor ljudje, ki Boga ne poznajo.« (Tob 8,4)

Ta misel kaže na namen svetega zakona (Moore 2010, 241). V Tob 4 Tobit navkljub slepoti in tegobam premaga pesimizem in obup ter oblikuje pozitivna življenjska vodila, ki jih preda svojemu sinu (Gerjolj 2006, 324). V Tob 11,16 je ozdravljena očetova slepota in oče ponovno vidi svojega sina, za kar slavi Boga, ker je pokoril Tobita in ga ozdravil (11,17). Bog da Tobitu priznanje za njegovo dobroto in miloščino:

»Zakaj miloščina rešuje smrti, izbrisuje grehe in pomaga doseči usmiljenje in večno življenje.« (12,10)

Združitev Tobita in Ane v molitvi za srečno življenje njunih otrok (8,17), ki sta presegla zgodovino svojih staršev (Gerjolj 2006, 349). Že v tej točki lahko govorimo o spremembi, saj je Tobija Saro povabil v iskren in varen odnos ter jo popolnoma sprejel, kljub njeni porazni osebni zgodovini in negativni samopodobi (349). Ko sta skupaj molila za božjo milost, sta se pogovarjala o življenju kot vrednoti, ki pa vključuje vse tri dimenzije odnosa: do sebe, do bližnjega in do Boga (349). Pot presežnega je ravno v tem, da odrasla človeka, ki se srečata in povežeta na podlagi svojih čustev, v sebi nosita zgolj hrepenenje po stiku in odnosu ter občutje in izkustvo ljubezni izpred toliko let. Nista opremljena s tehnikami in ne vesta, kako ravnati. Če odpreta prostor zavezi in drug drugega sprejmeta kot edino, kar imata, se odpre prostor pripadnosti in varnosti. (Schoebi et al. 2012) Enako kot Bog zahteva svobodno zavezanost do njega, je tudi v partnerstvu pomembna svobodna zavezanost srca, kjer žrtvujeta najprej samega sebe za drugega in ne zahtevata nič v povračilo (Rupnik in Govekar 2017, 54). Čustveni razvoj v odraslosti zahteva zmožnost dolgoročne intimne zavezanosti svojemu partnerju, ta pa je povezana z občutjem, da se je mogoče na to osebo varno navezati. To oseba lahko stori le, če doseže čustveno avtonomijo in se lahko mirno poslovijo od svoje primarne družine (Cvetek 2014, 153).

Presežnost pomeni popolno predanost drugemu, ko vsak od zakoncev podarja sebe, svojo naravo na čisto osebni način in ne zahteva nič v povračilo. »In ta razsežnost je ravno *agaptično* počelo ljubezni.« (Rupnik in Govekar 2015,15) (*Agape* – grški izraz za ljubezen, ki je brezpogojna, je zastonska in nezaslužena.) Vsak od zakoncev je nenadomestljiv v prav določenem odnosu. Vsak od njiju je skrivnost in drug drugega lahko spoznata le, če se razodeneta. Razodetje pomeni ubesediti vsega, kar do sedaj nista zmogla ali smela. Pri tem je mišljeno osmišljanje lastne zgodovine. Kompan Erzarjeva (2003) poudari ravno pomen raziskovanja in sprejemanja lastne zgodovine zakoncev, ki pomeni kraljevsko pot: staro se konča in posameznik lahko odgovorno sprejme življenje v svoje roke. To pa je že pot novega človeka, kot pravi Rupnik, ko govori o popolnoma novem življenju, ki prežema celotno človekovo telo, in navaja govor sv. Pavla o semenu, ki je padlo na zemljo in pogrnalo kal (Rupnik in Govekar 2017, 70).

## 2.4 Jožef in Marija

Zadnja predstavljena zgodba, ki jasno oriše vztrajanje v odnosu tudi tedaj, ko je po človeško zelo težko, je zgodba o Jožefu in Mariji. Jožef je bil Davidov potomec

(Mt 1,16,20). Z Marijo je bil zaročen, in še predno sta začela živeti skupaj (1,19), je bila noseča od Svetega Duha, kar pomeni od zgoraj, od Boga (Matjaž 2015, 139). Jožef dosledno izpolnjuje božjo postavo (Brown 2008, 197). V Svetem pismu je poudarek, da je bil Jožef pravičen (Mt 1,19) in Marije ni želel osramotiti (1,20), zato je razmišljal o tem, kako bi jo skrivaj odslovil. Čeprav je bil pravičen (nezvestoba je bila po takratni postavi strogo kaznovana), je razmišljal o manj strogem ukrepu, to je, da se razideta skrivaj (Matjaž 2015, 149). A v snu ga je obiskal angel. Pomiril ga je z besedami, naj se ne boji vzeti Marije za ženo, saj je spočela od Svetega Duha (Mt 1,20):

»Rodila bo sina in daj mu ime Jezus, kajti on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov.« (1,22)

To je poslanstvo, ki ga Bog zaupa Jožefu. Njegova pravičnost izhaja iz tega, kar Bog uresničuje v Mariji (Matjaž 2015, 148). Jožef stori natančno tako, kot mu je naročil angel. S tem prizna Boga kot absolutno pravičnega in edini temelj življenja (149). Marija rodi sina in Jožef mu da ime Jezus (Mt 1,25). Ob tm mu Bog prepušča vse pravice očetovstva (Matjaž 2015).

Bog pošlje angela Gabrijela k Mariji in jo pozdravi:

»Veseli se, milosti polna, Gospod je s teboj.« (Lk 1,28)

Angel ji pove, da je našla milost pri Bogu in da bo spočela ter rodila sina, ki naj mu da ime Jezus (1,32). Angel Mariji pove, da se bo to zgodilo od Svetega Duha. Marija se čudi, kako je to mogoče (1,34) in v Lk 1,35 ji angel pokaže znamenje s sorodnico Elizabeto, ki je zanosila v pozni starosti (Brown 2008, 246):

»/P/ri Bogu ni nič nemogoče.« (Lk 1,37)

Marija sprejme nalogo in odgovori:

»Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi.« (1,38)

Angel jo zapusti, Marija pa odide v Zaharijevo hišo in pozdravi Elizabeto (1,40), ki je bila napolnjena s Svetim Duhom in je oznanjala hvalo Gospodovi materi. Marija se nato vrne domov. (Brown 2008, 246) Pokaže se medsebojna složnost, upanje in veselje dveh ljudi, kot še nikoli pred Jezusom, po drugi strani pa velika odgovornost: Marija ob sprejetju božje volje postane božja služabnica in Jožef zaradi pravičnosti postane resnični Gospodov služabnik, ker poslanstvo, ki mu je bilo zaupano, sprejme za svoje. To odgovornost sta živela popolnoma združena z Bogom. (Matjaž 2015, 152) Njun »da« eden drugemu in Bogu pomeni sprejeti in roditi Besedo, v kateri ima vse svoj začetek, je cilj stvarstva (Fausti 2012, 29).

Pot presežnosti obljublja pot, ki je sicer polna čustev, kot so jeza, strah, obup, sovražnost, kritika, vendar pa odpre prostor za svetost, torej tisto pot, kjer se je možno odpreti Bogu in božji ljubezni. Zato naša ljubezen, če ni očiščena, ostane dvoumna, upognjena vase, na ravni vitalizma naravnega človeštva. Družina zato

lahko postane kraj trpljenja, krivic, nasilja, bolečine in joka. In prav zato, ker so odnosi najintimnejši prostor človekove istovetnosti in s tem prostor največjega pričakovanja, so hkrati tudi prostor največjega trpljenja. (Rupnik in Govekar 2017, 18).

»V vsaki družini se kaže podoba družine iz Nazareta v svoji vsakdanjosti, prežeti z napani in celo morami, kot tedaj, ko je morala trpeti zaradi nerazumljivega Herodovega nasilja – izkušnja, ki se še danes tragično ponavlja v mnogih družinah.« (Frančišek 2017, 20)

Duhovni razvoj usmerja človeka na pot, kjer vidi globlji smisel in verjame, da je božje kraljestvo tu med nami, »religija je nauk o odrešenju, o tem, da edino ljubezen nemoč človeka spreminja v moč, nemogoče v mogoče« (Petkovšek 2013, 2).

Da je Jožef lahko vztrajal ob Mariji, je potreboval božje posredovanje, saj ni vedel, kako se odzvati na Marijino nosečnost v času njune zaroke. Še vedno jo je imel neizmerno rad in je ni želel osramotiti ali ji narediti kaj hudega, razmišljal pa je, da bi jo skrivaj odslovil. Bog je Jožefu večkrat poslal sporočilo, tudi kasneje, ko je bil Jezus že rojen, da bi se rešili. Jožef je veroval in v Boga vedno zaupal. Bil je tisti, ki je družino vodil, ji dajal varnost in ustvarjal zaupanje. To mu je dajal Bog, ker mu je zaupal, in Jožef je to prenašal na svoj zakon. Zaupanje je bila temeljna vrednota, in kar nam njun zakon želi nakazati, je: zaupanje, iskrenost in vero v Boga. To naj bi ponotrnil vsak mož in oče. Jožef je zgled družine: mož in oče, oboje v enem. In zdi se, da se prvič v Svetem pismu zgodi, da je možki s sprejetjem odločitve, da zaupa v Boga in ženo, ob kateri vztraja, zgled obojega. S prehodom iz Stare v Novo zavezo se zgodi ravno to: ni dovolj biti dober mož ali trden oče. Treba je biti oboje. Jožef tudi za ceno hudih notranjih bojev išče božjo voljo in želi spremeniti svoje mišljenje. Biti pravičen pomeni ostati zvest Bogu in neoporečen v odnosu do ljudi, močan v pogumu in bogat v usmiljenju. (Matjaž 2015, 149)

Vztrajanje v partnerskem odnosu je najbolj naraven in normalen način ohranjanja stika, saj je odgovor na to, da je človek bitje odnosov, tisti, ki išče stik, navezavo, povezanost in vse življenje hrepeni po povezanosti s sočlovekom (DeWalla et al. 2011). To se najmočneje pokaže prav v intimnem odnosu (Ripoll-Nunez in Carillo 2016, 5; Mashek in Aron 2004, 166). Zato so ločitve vedno izredno boleč čustveni in socialni proces, ki drastično vpliva na celotno družinsko dinamiko. Za vsem družinske člane ima to daljnosežne posledice. (Clarke Steward in Brentano 2009) Zaveza je pomemben element vztrajanja v partnerskem odnosu (Schoebi et al. 2012, 729). Osebna predanost oziroma osebna zaveza se nanaša na željo posameznika po ohranitvi ali izboljšanju kakovosti odnosa, kar pomeni žrtvovanje za odnos, vlaganje v odnos, željo po izboljšanju odnosa ter povezanost osebnih ciljev v dobro odnosa (Stanley in Markman 1992).

Tukaj se še toliko bolj kot kadar koli prej človek lahko vpraša, zakaj je Jožef vztrajal ob Mariji ter kje je vzel toliko moči, da je Bogu verjel? Po drugi strani pa, od kod Bogu tolikšno zaupanje v človeka, da mu naloži tako veliko odgovornost? Če je torej božja pravičnost izvor, merilo in cilj človekovega obstoja, če je njegovo usmiljenje moč njegovega življenja, potem tudi človekova pravičnost ne more biti

nič drugega kakor pozitivna naravnost, dobrota in zvestoba Bogu in človeku. (Matjaž 2015, 133–134)

Tudi v vsakdanjem življenju so človekova žrtvovanja za drugega mogoča, vendar še vedno ne dovolj pogosta. Strah, da bo človek izgubil avtonomijo, svobodo, se preveč podredil, izgubil svoje življenje, ko se bo žrtvoval, mu preprečuje, da bi bil neskončno sočuten in dobrsrčen. Usmiljenje in dobrsrčnost sta temelj človekovega bivanja, kjer je prisoten živi Bog.

Žrtvovanje v zakonu ne pomeni podrejanja in odpovedovanja lastni sreči. Zakonci iz strahu pred izgubo sebe to dostikrat enačijo. Sreča pa pomeni, da je v podarjanju sebe, ki je zastojno, tudi drugi srečen.

### 3. Možnost za nov začetek

Iz analize svetopisemskih parov sledi ugotovitev, da je odrešujoč odnos trodimenzionalen ter da ravno religioznost spreminja nezdrave odnose v dolgotrajne in osrečujoče celo takrat, ko človek ne vidi več smisla in bi zato najraje obupal. Bog je vseprisoten v vsakem trenutku človeškega življenja in poseže v odnos tako, da se uglaši na človeka, ko je najteže. Vztrajanje, potrpežljivost in ljubezen vodijo v spremembo zakonskega odnosa. Tako Bog pokaže, da je vedno možna sprava, odpuščanje in odrešenje. Od svobodne volje človeka je odvisno, ali bo Boga sprejel ali ne. Ravno zaveza, ki jo Bog sklene s človeštvom in vsakim človekom posebej, je objuba, da noben človek v stiski ne bo ostal sam.

Vztrajanje v odnosu, še posebej takrat, ko je res težko in boleče, je možno le tam, kjer je vera v Boga velika, čista in iskrena. Ko eden od partnerjev obupa, je drugi, ki zmore in se bori. Levja borba za ljubezen je vrojena in je znak božje ljubezni do človeka:

»Lev, junak živali, ki se pred nikomer ne umakne.« (Prg 30,30)

Tukaj se močno pokaže vzajemnost odnosa, ki pomaga preživeti. Vzajemnost se je izgrajevala skozi leta zakonskega življenja. Oblikovalo jo je vsakodnevno sobivanje, in pomaga k preživetju v trenutkih, ko je hudo. Jagnje, v nasprotju z levom, pa je simbol krotkosti, ko se človek želi podariti ljubljeni osebi:

»Vredno je jagnje, ki je bilo zaklano, da prejme oblast in bogastvo, modrost in moč, čast, slavo in hvalo.« (Raz 5,11)

Dva pola, dva odnosa v odnosu, ki se menjata skozi čas v zakonu in varujeta, da do razhoda ne more priti, na koncu slavita zmago.

Izhod ljudstva iz egiptovske dežele kot predpodoba odrešenja ustvari temeljno razliko med Staro in Novo zavezo, kjer pravičnost dobi novo, širšo podobo usmiljenja in odrešenja ter ustvari upanje, da je v vsakem trenutku možnost za nov začetek. Četudi človek ne verjame in obupa, Bog vedno verjame v vsakega moža

in vsako ženo, da bosta zmogla priti do cilja. Glavne vrednote so vztrajanje, potrpežljivost in ljubezen ter predelava strahu.

»V ljubezni ni strahu, temveč popolna ljubezen prežene strah. Strah je namreč povezan s kaznijo, in kdor se boji, ni dosegel popolnosti v ljubezni.« (1 Jn 4,18)

V štiridesetih letih čakanja na voditeljsko vlogo se je Mojzes spremenil. Potrpežljivost in vztrajanje sta ga naredila ponižnega in blagega in le tak je lahko prevzel vlogo voditelja. Tak je zakon, ki je prečiščen, ko sta mož in žena že doživela in presegla nekaj težkih preizkušenj, se ob veri utrdila in okrepila. V današnjem času, ki je poln priložnosti za neverovanje, opustitev vere in vrednot, zmanjšanje pomena družine kot vrednote, poln nadomestkov za pravo vero, je ravno vera v to, da upanje vedno obstaja, bistvenega pomena za vztrajanje v zakonu. Verjeti v vztrajanje in najti pomen tega v vsakdanjem življenju je blagor zakonskega življenja. Verjeti v to, da zakoncema ne bo nikoli treba dvomiti, da jima bo uspelo ali da se ne bosta ločila. Kajti doživljanje strahu pred ločitvijo je slab napovedovalec uspešnosti partnerskega odnosa. (Amato 2000, 1273)

## 4. Zaključek

Zaveza ima v zakonskem odnosu posebno mesto. To ni le zaveza do moža/žene, temveč tudi do Boga. Edina žrtev, ki jo Bog hoče, je svobodna zavezanost, kar ne pomeni opravljanja določenih stvari samih po sebi, temveč je to svobodno zavezanost srca. (Rupnik in Govekar 2017, 54) Zakon torej temelji na privolitvi, na volji, da se zakonca podarita eden drugemu, si zato pripadata, kar potrjuje njuno nerazvezljivost na poti večnega življenja. Zakonska ljubezen je predvsem polnočloveška, torej čutna in duhovna. Pri njej ne gre za gol naval nagonov in čustev, temveč predvsem za dejanja svobodne volje. Kot taka hoče ta ljubezen ne le vztrajati, ampak tudi rasti v veselju in v bridkosti vsakdanjega življenja. Ob tem zakonca dosežeta svojo človeško popolnost. (Pavel VI. 2014, 14)

Človeška je skrb, ali bo zakoncema uspelo na njuni poti. Zaupanje v božjo pomoč in milost pa je tisto, kar zakonca dviga nad vsakdanjo človeško logiko. Popolnoma naravno je, da se ta dvom pojavi tudi v zakonu, ko v razvoju družine in zakona pride do vrste težav.

»Da bi mož in žena ozdravila rane greha, potrebudeta pomoč milosti, ki jima je Bog v svojem neskončnem usmiljenju nikoli ni odrekel. Brez te pomoči se možu in ženi ne more posrečiti, da bi uresničila tisto zedinjenje svojih življenj, za katero ju je Bog v začetku ustvaril.« (KKC, 420)

Iz tega nastane vez, ki je dokončna in nerazdružljiva, »trajna in izključna« (427). Zakon tako postane trdna ustanova, kot je trdna ustanova Cerkev, ker so njeni člani po milosti tam, da uresničujejo božji načrt. Milost zakramenta zakona je ravno

v utrjevanju nerazvezljivosti. »Po milosti si v zakonskem življenju in pri sprejemanju in vzgajanju otrok med seboj pomagajo k svetosti.« (427–428)

Sveto pismo navaja: enako kot se je Bog zavezal z ljubeznijo in zvestobo, da bo prišel svojemu ljudstvu naproti, tako sedaj zakonca užijeta ta dar zakramenta zakona, saj jima Odrešenik prihaja naproti. Le tako si zakonca medsebojno lahko pomagata, si odpuščata, se razumeta, podrejata, sta rahločutna. »Ljubezen vedno vključuje globoko sočutje, ki vodi k temu, da eden drugega sprejmeta kot del tega sveta, čeprav bo ravnal drugače, kot bi si jaz želel.« (Frančiček 2017, 61) Po dočela svobodnem sklepu se Bog razodeva in se podarja človeku (KKC, 33–50). To je spoznanje, ki ga zakonca ne moreta doumeti, če ne spoznavata Boga in njegovih del. Svoj načrt pa Bog razodeva tako, da vedno znova pošilja med njiju Jezusa Kristusa in Svetega Duha. Sveti Duh se razodeva ravno v medsebojnem prostoru med možem in ženo, to je prostor med »jaz in ti« in je sveti prostor ravno zato, ker je edinstven in samo njun. Ta prostor obeta novo življenje. Od tedaj naprej naš svet postane vstajenski svet. »Božje in človeško sta v Kristusu združena po ljubezni, svobodno in na osebni način, saj se edinost uresniči v Kristusovi osebi.« (Rupnik in Govekar 2015, 116) Le v zakonu, kjer zakonca pripadata drug drugemu, lahko razumeta svet drug drugega. »Bog se razodeva v medsebojni ljubezni, v spreobrnjenju, h kateremu ljubezen vodi.« (Petkovšek 2013, 2) Pripadati pomeni, da živi ta to skupno življenje. Zakonca ne moreta razumeti dinamike medsebojnega odnosa, če ne pripadata tema svetovoma. »Ljubezen ni beseda, ki bi ji morali določiti pomen, ampak je nekaj, kar je treba udejanjiti, nekaj, kar je treba napraviti.« (2) Videti, spoznati še ne pomeni živeti. Jezusa ni mogoče srečati v učilnici, ker Jezusovo učenje ni nauk, ampak ga lahko srečaš in živiš le v življenju (Matjaž 2015, 35). Bog ima rad vse ljudi, zato nikomur ne odreče svoje ljubezni in je dostopen za vse. Posebej skrbi za ljudi, ki poslušajo in uresničujejo njegovo postavo. Prav posebej pa se je posvetil najbolj globoki in temeljni zavezi, to je zaveza, da bo vedno prisoten in bo posegal v družinsko in zakonsko ljubezen.

Srce Jezusovo pa nam pokaže neskončno ljubezen do človeštva, ki si ga je Bog izbral. To je pravzaprav božje-človeška ljubezen. Ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega sta neločljivi ljubezni, kar pa je temelj krščanske vere:

»Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.«  
(Mt 25,40)

Obe terjata dejavne ljudi, ki zaupajo v Božjo ljubezen in sprejemajo križ. Prebodeno Jezusovo srce in odrešujoča Božja ljubezen sta neskončni ljubezni, ki nikoli ne mineta:

»Kar je storjeno v ljubezni, nikoli ne mine.« (1 Kor 13,8)

## Reference

- Amato, Paul R.** 2000. The Consequences of Divorce for Adults and Children. *Journal of Marriage and the Family* 62, št. 4:1269–1287.
- Beach, Steven R. H., Frank D. Fincham, Tera R. Hurt, Lily M. McNair in Scott M. Stanley.** 2008. Prayer and Marital Intervention: Toward an Open, Empirically-Grounded Dialogue. *Journal of Social Psychology* 27, št. 7:693–710.
- Brown, Daniel P., in David S. Elliott.** 2016. *Attachment Disturbances in Adults*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Brown, Raymond E.** 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Prev. Marko Urbanija, Igor Brbre in Bogomir Trošt. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Cazelles, Henri.** 1979. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*. Prev. Jože Faganel. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Clarke Steward, Alison, in Cornelia Brentano.** 2009. *Divorce: Causes and Consequences*. New Haven: Yale University Press.
- Clines, David J. A.** 2006. *Word Biblical commentary*. Nashville: Thomas Nelson publishers.
- . 1989. *Word Biblical Commentary Job 1-20*. Nashville: Thomas Nelson.
- Cvetek, Mateja.** 2014. *Živeti s čustvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Dandurand, Cathy, in Marie-France Lafontaine.** 2013. Intimacy and Couple Satisfaction: The Moderating Role of Romantic Attachment. *International Journal of Psychological Studies* 5, št. 1:74–90.
- DeWall, Nathan C., Nathaniel M. Lambert, Erica B. Slotter, Richard S. Pond Jr., Timothy Deckman, Eli J. Finkel, Laura B. Luchies in Frank D. Fincham.** 2011. So Far Away from One's Partner, yet so Close to Romantic Alternatives: Avoidant Attachment, Interest in Alternatives, and Infidelity. *Journal of Personality and Social Psychology* 101, št. 6:1302–1316.
- Fausti, Silvano.** 2012. *Skupnost bere Lukov evangelij*. Prev. Dean Rajčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2005. *Zapomni si in pripoveduj evangelij*. Prev. Mihaela Kavčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fitzmyer, Joseph.** 2003. *Tobit*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Frančišek.** 2017. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 1997. Chronos versus Kairos in Psychotherapy. *American Journal of Pastoral Counseling* 1, št. 1:49–59.
- Kompan Erzar, Katarina Lia.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Mashek, Debra J., in Arthur Aron.** 2004. *Handbook of Closeness and Intimacy*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. *Eksegeza evangelijev*. Ljubljana: Teološka fakulteta
- Moore, Carey A.** 2010. *Tobit*. New Haven, London: The Anchor Yale Bible.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2014. *Eksegeza pete-roknjižja*. Ljubljana: Teološka fakulteta
- Papeška biblična komisija.** 2005. *Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem Svetem pismu*. Prev. Jurij Bizjak. Cerkevni dokumenti 110. Ljubljana: Družina.
- Pearl, Lynn, in Lee Kassin.** 2012. Beginning Couple Therapy: Helping Couples Attain Emotional Fluency. *Group* 36, št. 1:3–18.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Religija – pogodba z nemogočim. V: John Caputo. *O religiji: Jacquesu Derridaju, ki mi je razvezal jezik*, 181–215. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Ripoll-Nunez, Karen, in Sonia Carillo.** 2016. Adult Intimate Relationships: Linkages Between Interpersonal Acceptance-Rejection Theory and Adult Attachment Theory. *Online Readings in Psychology and Culture: International Association for Cross-Cultural Psychology* 6, št. 2: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol6/iss2/4/> (pridobljeno 17. 5. 2017).
- Rupnik, Marko I., in Nataša Govekar.** 2017. *Pot novega človeka*. Ljubljana: Družina.
- . 2015. *Rdeča na zlatem trgu*. Ljubljana: Družina.
- Schoebi, Dominik, Benjamin R. Karney in Thomas N. Bradbury.** 2012. Stability and Change in the First 10 Years of Marriage: Does Commitment Confer Benefits Beyond the Effects of Satisfaction? *Journal of Personality and Social Psychology* 102, št. 4:729–742.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.



- Stanley, Scott M., in Howard J. Markman.** 1992. Assessing Commitment in Personal Relationships. *Journal of Marriage and the Family* 54, št. 3:595–608.
- Vater, Aline, in Michela Schröder-Abé.** 2015. Explaining the Link Between Personality and Relationship Satisfaction: Emotion Regulation and Interpersonal Behaviour in Conflict Discussions. *European Journal of Personality* 29, št. 2:201–215.
- Pavel VI.** 2014. *Posredovanje človeškega življenja [Humanae vitae]*. Okrožnica. Prev. Ivan Merlak in Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.

## Ocena

**Metod Benedik. *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov*. Celje: Mohorjeva družba, 2016. 669 str. + priloge. ISBN: 978-961-278-298-6.**

Doslej objavljenim delom o zgodovini krščanstva na Slovenskem, ki so izhajala ob različnih priložnostih in dajala poudarek predvsem krščanstvu, ki se je oblikovalo v okvirih Katoliške cerkve, je M. Benedik dodal novo in izvirno zastavljeno delo. V njem ne gre le za kronološki pregled, temveč, kot je poudarjeno v predstavitvi knjige, za besedilo, ki ga »odlikuje objava številnih dokumentov, povezanih z zgodovino krščanstva na naših tleh od antičnih časov in vse do danes«. Avtor je za temeljno zasnovo določil, da kronološko pripoved navzočnosti krščanstva na Slovenskem pospremi z bogato zbirko izvirnih dokumentov, od katerih so mnogi prvič prevedeni v slovenščino in objavljeni. Gre torej za obogaten oris zgodovine krščanstva v našem prostoru, njegovega širjenja, organiziranja v obliki različnih struktur in dejavnosti, soočanja z izzivi, ki so jih prinašala posamezna zgodovinska obdobja, povezovanja ali napetosti z drugimi idejnimi tokovi, pri čemer se je srečevalo z napetostmi tudi v svojem lastnem okviru. Enakovredno je vključena še povezovalna vloga krščanstva s širšim evropskim prostorom in posledično poudarjena tesna vpetost krščanske skupnosti na Slovenskem v univerzalno krščansko Cerkev (razen v desetletjih po drugih svetovni vojni, ko je šlo za politiko izolacije Cerkve na Slovenskem in njene ločitve od drugih cerkvenih občeŝtev).

Tako sledimo utrjevanju krščanskih temeljev na (današnjih) slovenskih tleh in v neposredni soseščini, kjer so se prvotno tudi naselili naši predniki, od antične dobe (pred zatonom zahodne polovice Rimskega cesarstva in po njem), preko ponovnega procesa pokristjanjevanja do obdobja fevdalizma, ko se je ustalila cerkvena organizacija in so nastale ustanove, ki so v nadaljevanju predstavljale temelje vsega cerkvenega delovanja (župnije, arhidiaconati, škofije, samostani). Močno preizkušnjo za krščanstvo so pomenili večstoletni turški vpadi in nato razdor v času reformacije, ki je prinesel novo obliko krščanstva. Tudi pod vplivom vladarjev, ki so ohranili prvotno obliko cerkvene organiziranosti in nauka, se je v stoletjih po reformaciji cerkveno življenje utrdilo, reorganiziralo in prevzelo še dodatne naloge, to je predvsem na področjih izobraževanja ter socialnega in karitativnega delovanja. Zadnji poglavji sta namenjeni pregledu navzočnosti Cerkve na Slovenskem v 19. in 20. stoletju, ko je bilo treba dušnopastirsko dejavnost organizirati na novo, ker je bila večkrat nasilno prekinjena (v času prve in druge svetovne vojne, zaradi totalitarnih režimov, ki so se polastili slovenskega prostora), in hkrati biti odprt za spremembe, ki so v naš prostor prihajale od drugod. Avtor je pozornost namenil tudi orisu posledic, ki so jih ti sistemi pustili na duhovnem in verskem področju.

Svojevrstno dopolnitev tekočega besedila in hkrati razširitev pogledov na čas, ki ga obravnava posamezno poglavje, pomenijo obsežni ekskurzi, ki so dodani vsakemu poglavju. V njih so na poglobljen in z izvirnimi dokumenti okrepljen način ori-

sana posamezna vprašanja, občasno sporna ali bolj pereča, ki so sicer pogostokrat predmet razprav ali celo polemik v vrstah zgodovinarjev (npr. vprašanje kontinuitete krščanstva iz antike v zgodnji srednji vek, upori v 8. stoletju, pomen dela bratov sv. Cirila in Metoda, oseba Primoža Trubarja in smoter njegovega delovanja, vzroki za neuspeh protestantizma na Slovenskem, verski pouk v času janzenistično usmerjenih dušnih pastirjev, mesto umetnosti in kulture pri delovanju Cerkve, vloga škofa Antona Martina Slomška, razhajanja ob oceni delovanja škofa Gregorija Rožmana). Tako odprta vprašanja so avtorju ponudila priložnost, da je o njih spregovoril nekaj več in obenem predstavil še svoje osebno gledanje na omenjene dileme in ljudi, ki so bili vpleteni v prelomne zgodovinske procese. A. Maver je o tem dodal:

»Navedbe iz zgodovinskih virov, pa najsi gre za arhivsko gradivo, poročila antičnih ali srednjeveških zgodovinarjev, papeške dokumente, ukaze državnih oblasti ali za časopisne članke, nimajo samo vloge temelja in podkrepitve ključnih avtorjevih trditev ali ilustrativnega gradiva, temveč so povsem enakovreden sogovornik Benedikovih razmišljanj o zgodovini krščanstva na Slovenskem.« (12)

Gre za osebni pristop k vprašanju, ki so tudi sicer neredko predmet premišljevanj posameznikov, ki se spuščajo na področje ocenjevanja ravnanj Cerkve v preteklosti.

Pomembna značilnost monografije je poudarek na globoki povezanosti slovenskega prostora in krščanskega oznanila: avtor uvoda dr. Aleš Maver je tesno prepletenost krščanstva, narodne kulturne in politične zgodovine označil s trditvijo, da so »zlite skoraj brez šiva in tako rekoč

do praga našega časa« (9). Morda je ta poudarek toliko bolj pomemben, ker se vedno znova javljajo ideje, ki prispevek in pomen krščanstva za slovenski prostor postavljajo pod vprašaj in ga v želji po nekritični uravnilovki postavljajo ob bok ali celo enačijo z množico idejnih (verskih ali psevdoverskih) tokov, ki jih je v slovenski prostor prinesel medijski preprih po razglasitvi slovenske samostojnosti. Načrtno prizadevanje za zmanjšanje ali celo izničenje pomena krščanstva v slovenskem prostoru z objavo tega dela dobiva svoje zanikanje. Ob prispevku, ki ga je za razvoj duhovnega, kulturnega, političnega in tudi gospodarskega življenja na Slovenskem dalo krščanstvo, postaja omenjanje pomena drugih religioznih sistemov milo povedano vprašljivo, izraz neznanja ali pa sestavni del načrtnega prevračanja dejstev in ideologije. To je mogoče zatrditi za vsa obdobja zgodovine prostora, ki mu danes rečemo država Slovenija, in tudi v širšem prostoru. Avtor monografije z navajanjem vrste dokumentov to jasno osvetli in dokaže.

Dolgoletni učitelj cerkvene zgodovine na Teološki fakulteti in predstojnik njene Inštituta za zgodovino Cerkve prof. dr. Metod Benedik, avtor številnih razprav o vprašanih cerkvene zgodovine iz različnih obdobjih in tematskih sklopov, je s pravo tega besedila slovenskemu bralcu v roke položil dragocen pripomoček za študij ali pa zgolj za poglobljeno seznanjanje z zgodovino krščanstva med Slovenci. Z objavo večjega števila dokumentov ter stvarnih in pisnih virov, ki so dodani v slikovnih prilogah, pa bralcu dodatno omogoča vpogled v življenje skupnosti in posameznikov ter seveda ustanov na različnih ravneh in v različnih zgodovinskih kontekstih.

## Leopoldina: posvet o človekovih pravicah

*Helsinki, 28.–29. september 2017*

Nemška akademija znanosti Leopoldina je bila ustanovljena leta 1652 in spada med najstarejše akademije znanosti (sedež v mestu Halle). Leta 2008 je bila Leopoldina imenovana za nemško nacionalno akademijo, kar pomeni, da zdaj v mednarodnih odborih zastopa celotno nemško akademsko skupnost in je zato njena dolžnost, da daje pobude za poseg v javne zadeve v Evropi in drugod po svetu. Ob sodelovanju z nemškimi, evropskimi in mednarodnimi akademijami spodbuja znanstvene in javne razprave, podpira mlade znanstvenike, jim podeljuje nagrade, usklajuje raziskovalne projekte in se zavzema za človekove pravice preganjanih znanstvenikov.

Leopoldina je leta 2001 ustanovila Odbor za človekove pravice (HRC = Human Rights Committee), ki ga sestavljajo predstavniki iz Nemčije, Avstrije in Švice. Ta odbor vsako leto v jesenskem času organizira posvet o človekovih pravicah v Nemčiji ali v kakšni drugi državi v okviru tamkajšnje nacionalne akademije znanosti (in umetnosti). Na letne posvete vabi predstavnike evropskih nacionalnih akademij znanosti (in umetnosti). 29. septembra 2016 je Leopoldina takšen posvet organizirala v okviru Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter ZRC SAZU, letos pa v okviru Finske akademije znanosti in umetnosti v Helsinkih, in sicer ob stoletnici finske neodvisnosti. Posvet v Helsinkih je potekal 28. in 29. septembra. Komisija za človekove pravice pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti je za svojega delegata predlagala akademika Jožeta Krašovca.

Zelo dragoceno je, da HRC težišče postavlja na probleme, ki so v bistvu zunaj njegovega akademskega okvira, ko s svojo moralno avtoriteto želi pomagati, da bi se razkrile zlorabe na raznih področjih, in išče možnosti za razrešitev perečih problemov. Razna področja širšo regionalno, evropsko in svetovno javnost postavlja jo pred preizkušnjo glede stopnje ozaveščenosti o soodgovornosti za vse, kar se dogaja in zadene predvsem najšibkejše člene družbe. Posvet v Ljubljani 2016 je bil prvenstveno posvečen problematiki beguncev, letošnji posvet v Helsinkih pa predstavitvi krivic, ki jih doživlja prvotno prebivalstvo (domorodci) na območju Arktike.

Zaradi večjega zanimanja domačega strokovnega občinstva predavanja letošnjega posveta niso potekala v prostorih Finske akademije znanosti in literature, kakor je bilo prvotno načrtovano, ampak v veliki dvorani Finskega združenja za literaturo (Finnish Literature Society). V imenu Leopoldine sta udeležence na začetku pozdravila predsednik HRC, prof. dr. Hans-Peter Zenner, in predsednik Sveta finskih akademij, prof. dr. Jukka Kekkonen. V tematiko pa so navzoče uvedli prof. dr. Aleksi Härkönen s predstavitvijo vloge Finske, ki predseduje Svetu za Arktiko,

Erkki Tuomioja, član finskega parlamenta, in prof. dr. Timo Koivurova, direktor Arktičnega centra na Univerzi Lapland iz mesta Rovaniemi v arktičnem delu severne Finske.

Glavna predavanja so bila razdeljena v tri zaporedne sklope, velika večina predavateljev pa je bila s Finske. Dopoldanski sklop je bil posvečen problematiki podnebnih sprememb in preživetja na Arktiki, prva popoldanska skupina je razpravljala o znanstvenih perspektivah človekovih pravic domorodcev, ki živijo na Arktiki, druga pa je razpravljala o delu in pravicah raziskovalcev na Arktiki. Ob 16. uri sta posvet zaključila prof. Zenner in Kekkonen. Zadnje dejanje je bil uradni sprejem v mestni hiši.

Skupna ugotovitev predavateljev je bila, da so domorodci na Arktiki izpostavljeni negativnim posledicam dveh silnic: naravnega pojava segrevanja ter ekonomske in politične globalizacije. Vsaka država način življenja domorodcev na Arktiki z vnemo razkazuje kot dragoceno posebnost Arktike, ne poskrbi pa za dolgoročno zaščito eksistence domorodcev. Toliko bolj se zdi na mestu, da se akademska sfera zavzame za njihove pravice in premisli, kako lahko strokovne posvete uporabi kot utemeljitev posredniške vloge v zavzemanju za pravice domorodcev. Akademiki nimajo veliko neposredne politične moči, zato pa lahko z moralno avtoriteto in strokovnimi argumenti bolj ali manj uspešno zastavijo svoj glas na območni in svetovni ravni.

Pri skrbi za pereče probleme, ki so posledica neobvladljive globalizacije, odbor za človekove pravice ne more spregledati niti problematike uveljavljanja človekovih pravic v sami akademski sferi. Zato sem med posvetom v Helsinkih veliko razmišljal prav o stanju duha, torej o etičnih vprašanjih na akademskih ustanovah. Ko sem profesorju Hans-Petru Zennerju iz Tübingena, ki je predsednik HRC pri Leopoldini, in drugim članom HRC omenil ta problem, so bili zelo pozorni in so menili, da gre v resnici za zelo aktualno vprašanje. Vsi pa se zavedajo, da je problematika zelo kompleksna in različno pereča po deželah na območni, evropski in svetovni ravni.

Nihče ne more zanikati, da pri izbiranju vodstva in kadrov niti daleč ne igrajo vedno vlogo samo strokovna ali znanstvena odličnost, temveč tudi vrsta stranskih interesov, ki vodijo do bolj ali manj izrazite »privatizacije« oddelkov, kateder in širših akademskih združenj. Pravo gorje pa se zgodi, ko se neposredno ali posredno vmeša še politika, ki potrebuje poslušne podanike. Prav tako grozno je poslušati poročila o primerih po Evropi in drugod po svetu, ki kažejo, da predstojniki pogosto ne podpirajo najboljših kandidatov, ampak slabše, da bi na ta način lažje ohranili svoj »fevd«.

Ko se tudi v akademski sferi pokaže, da je razmerje med šibkimi in močnejšimi kdaj obrnjeno na glavo, ker ideološko, politično in lobistično močnejši prevladajo nad strokovno in moralno močnejšimi, je ogrožena etična integriteta celega naroda, načeta pa je sama substanca narodne biti. Pomembno je, da se zavemo, koliko različnih vrst zlorab obstaja v akademski sferi, in se okrepi zavest moralne odgovornosti do celote akademskih skupnosti, predvsem do njenih najšibkejših členov.

Jože Krašovec

In memoriam

## Zaslужni profesor dr. Marijan Smolik (1928–2017)

*In memoriam* – v spomin! Tokrat ta naslov razumemo nekoliko drugače kakor navadno. Zakaj? Obrazložitev naj pojasni besedilo samo. Ne ukvarja se ne z osebnimi ne zgodovinskimi ne družbenimi podatki, ne prinaša seznama znanstvenih in strokovnih ter drugih dejavnosti, še manj se spušča v njihovo vrednotenje. Vse to bodo, kakor upamo, uglednemu znanstveniku in prijatelju storili drugi po svoji službeni dolžnosti.

Nekaj je bilo že storjenega ob Smolikovi 80-letnici v zborniku *Liturgia – Theologia prima* (2008). Takrat smo njegovi prijatelji in znanci – od Kanade, Italije, Avstrije in Hrvaške ter Slovenije – svoja spoznanja s številnih področij človeškega umovanja strnili v skupno spoznanje, da »liturgija« kot vidna človeška dejavnost odseva »primarno teološko resnico«, kakor pove naslov zbornika. V vsaki resnici – znanstveni, umetniški – se namreč zrcali večna Resnica, Bog. Še danes ne bi mogli najti ustrežnejšega naslova ne samo za zbornik, marveč tudi za prikaz Smolikovega življenja, njegovega dela in naporov, ki bodo ostali zabeleženi v zgodovini našega časa in naše dežele.

V šestdesetih letih najinega poznanstva se je nabralo nešteto dogodkov in utrinkov, ki jih ni mogoče ujeti v ta spominski zapis. Dogaja se nam nekako tako, kakor če bi kdo omenil besedi Pieta ali Mojzes. Pred očmi se nam tedaj prikažeta Michelangelovi umetnini, ki sta iz enega kosa, enotni v svoji vidni podobi: prva izraža pomembno sporočilo plemenite žalosti, ki oznanja odrešenjsko držo in predanost Bogu, druga pa izraža poslanstvo in gotovost, ker ga Bog, Jahve, postavlja za voditelja svojega ljudstva. Ko se spomnimo prijatelja Marijana, stopa pred nas podoba človeka, ki ve, kaj hoče, kaj je treba storiti in kako to doseči. V njem se zrcalita izklesana človeška podoba in značaj! Je kakor granit, ki ga ni mogoče premakniti, ker je zasidran v višji Resnici, kakor je on sam. Pred vsakim vprašanjem, ki si mu ga postavil, si že slutil njegov jasen in nedvoumen odgovor: zamislil se je, storil kako zanj značilno gesto, nato pa je z zadržanim glasom, vendar z gotovostjo odgovoril ali pa preprosto utihnil. Če si ga z vprašanjem presenetil, je odgovoril: »Saj vse piše!« A ni ostalo pri tem; poiskal je podatke in iskalcu sporočil odgovor po telefonu ali ga v naslednjih dneh razveselil s pismom. Tak je bil Marijan – v službi sočloveka, v službi resnice.

Začetek najinega poznanstva sega v leto 1956 v Bogoslovnem semenišču v Ljubljani. Marijan je bil že duhovnik. Veljal je za tihega, delavnega in skromnega človeka. Poznal je tuje jezike, domača mu je bila matematika, ki jo je eno leto študiral na univerzi, igral je pianino, skrbel za ljudsko in zborovsko petje v semenišču, zlasti pa za knjižnice – Teološko, Škofijsko, Semeniško in Knjižnico Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev v Bogoslovnem semenišču. Užival je zaupanje predstojni-

kov, zlasti takratnega prorektorja Semenišča ter profesorja liturgike in pastoralne teologije na Teološki fakulteti dr. Janeza Oražma (1910–1994), ki je v njem prepoznal človeka, ki bo – poleg študijskih zadev in prizadevanja za duhovnost – znal modro krmariti Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, da ne bi zašlo v vode Ciril-Methodijskega društva slovenskih duhovnikov, ki mu škofje niso bili naklonjeni. Govorili so, da je »zapravil« službo tajnika takratnega ljubljanskega škofa Antona Vovka zaradi zdravstvenih težav, med drugim zaradi posledic prometne nesreče z mopedom, ki se mu je pripetila na poti v Notranje Gorice, kamor je hodil na pastoralno pomoč. Ostal je živ, a ne brez trajnih posledic. Odslej je vožnjo z avtom težko prenašal, razen če je sam vozil, vozil pa je rad. S kolegom Dragom Klemenčičem (1938–2017), takrat študijskim prefektom v Semenišču, sta s kombijem nabirala jesenske pridelke za čedalje večje število bogoslovcev vseh slovenskih škofij. Tudi midva sva pogosto krenila v Trst v knjigarno sester pavlink (Libreria Paoline), da bi nabavila strokovno literaturo za obubožane knjižnice, ki že drugo desetletje po vojni niso imele rednega dotoka novejšje literature. Po osebnih in drugih poznanstvih je dobival knjige in revije, ki so jih dobrotniki in prijatelji iz tujine pošiljali in plačevali za cerkvene ustanove. Z dr. Oražmom sta nato knjige in revije razporejala po raznih knjižnicah. Študij v tujini, v Parizu, in nova poznanstva so te vezi nadaljevale in utrjevale. Tako sta bila preko svojih poznanstev dalj časa najvidnejša oskrbnika s tujo znanstveno in revijalno literaturo.

Smolik je bil med prvimi slovenskimi duhovniki, ki je po vojni odšel na študij v tujino: Štefan Steiner (1926–1981) in Stanko Ojnik (1932–2012) sta odšla v Rim, on pa v Pariz. Odločil se je za liturgiko. K temu so ga nagovarjali tudi drugi (škof A. Vovk in J. Oražem). Ne brez razloga. Leta 1962 se je pričel drugi vatikanski koncil, ki je med svojimi nalogami načrtoval tudi prenovo bogoslužja. Smolik je skrbno spremljal delo koncila, njegove odzive po svetu, o tem poročal v domači periodiki, zlasti svojemu mentorju dr. Oražmu, ki je njegova poročila ohranjal; skupaj s prof. Antonom Strletom (1915–2003) sta prevajala koncilske dokumente in pripravila prve komentarje. Po vrnitvi v domovino je bilo Smolikovo delo posvečeno prav liturgični prenovi na Slovenskem, čeprav ni zanemarjal tudi drugih področij, kot so himnologija, kulturna in literarna dediščina, knjižničarstvo, zgodovina, cerkvena glasba in druga sorodna področja. Koncilska prenova in prenova bogoslužnih knjig je predstavljala zahtevno in dolgotrajno delo, ki je padlo na Smolikova ramena in ramena drugih sodelavcev (Antona Strleta, Stanislava Leniča, Janeza Oražma, Jožeta Vesenjaka in drugih): koncilski dokumenti, misal, lekcionariji, molitveno bogoslužje, obredniki, komentarji, tečaji itd. Brez njegovega deleža, strokovnega in garaškega dela, si ne moremo predstavljati prenove bogoslužja na Slovenskem. Temu delu je treba prišteti še druga za teologijo in kulturo pomembna dela: novo izdajo *Leta svetnikov* pri Mohorjevi družbi, sodelovanje pri domačih in evropskih enciklopedičnih izdajah, pri znanstvenih in teoloških revijah. Kot upravitelj in skrbnik Semeniške knjižnice Akademije operozov je tisočim obiskovalcem, zlasti mladim, zavzeto predstavljal njeno bogastvo in lepote. Znal se je približati tako govoricu otrok in mladine kot tudi pričakovanjem zahtevnih obiskovalcev, domačih in tujih.

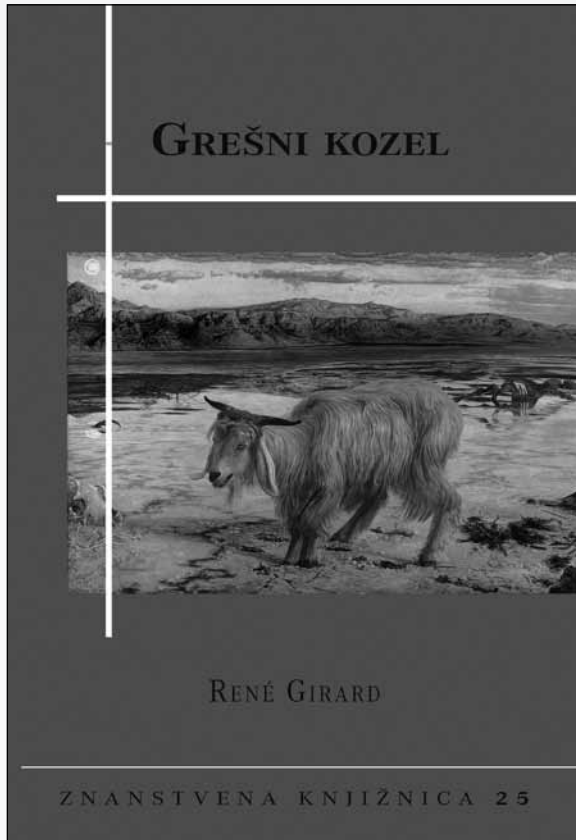
Naštevanje pomembnih dejavnosti nas ne sme odtegniti od manj vidnih, vendar pomembnih dejavnosti in značilnosti v Smolikovem življenju. Nešteto zapisov in beležk, objavljenih ali shranjenih za nadaljnji študij, govori o tem, kako skrbno si je zapisoval vse, kar ima zgodovinsko, kulturno ali kako drugo vrednost. Skrbniki njegove dediščine bodo morali njegove zapiske skrbno hraniti in raziskovati. Pisce in urednike raznih izdaj je znal pisno in dobrohotno opozoriti na napačne podatke. Tudi sam je svoje razprave dajal najprej v pregled prijateljem, ki so podobno počeli tudi sami. Z dr. Oražmom sta redno drug drugemu dajala v pregled svoje članke in razprave. Med manj znano Smolikovo dejavnost štejejo tudi edinstveno zbirko priložnostnih podob (spominskih dogodkov, novih maš, duhovniških slovesnosti in jubilejev, župnijskih cerkva, kapelic itd.), ki jih hrani Semeniška knjižnica. Tako nekako – kakor je bilo načelo arhitekta Jožeta Plečnika: celota naj zaznamuje detajle in detajli celoto; nič ni majhno in nepomembno, tako v naravi kot tudi v življenju.

Zapis v spomin Marijanu Smoliku ne sme prezreti še ene, človeške značilnosti njegove podobe: prijateljstva, domačnosti in neposrednosti. Takšen je bil do svojih sorodnikov, prijateljev in znancev. Prijatelje je znal povabiti k svojim domačim, s katerimi je gojil pristrčne stike. Med njimi je bil »striček«, ki se je veselil lepih in težkih dogodkov v njihovih družinah. Nič mu ni bilo nerodno v primeru slabega počutja z opravičilom zapustiti družbo ali se umakniti v mirnejši kot.

Tak je bil Marijan, tak nam bo ostal v spominu zaradi svoje zvestobe duhovništvu in svojemu znanstvenemu delu, prav tako zaradi zvestobe prijateljem in sodelavcem, vsem, ki smo imeli priložnost, da smo se z njim srečali v življenju.

Rafko Valenčič





*René Girard*  
**GREŠNI KOZEL**

René Girard (\* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

## Mateja Centa

**Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov. Doktorska disertacija. Mentor: Vojko Strahovnik; somentor: Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 239 str.**

V doktorski disertaciji z naslovom »Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov« je Mateja Centa preverjala osrednjo hipotezo, da je ustrezno dialoško-etično razumevanje čustev eden izmed temeljev moralnosti in vzpostavljanja umetnosti življenja. Delo obsega 239 strani, kot literaturo pa je avtorica uporabila 169 samostojnih publikacij, člankov in poglavij oziroma delov monografij, kar izkazuje zelo dobro poznavanje področja in seznanjenost s temeljno literaturo.

Vsebinsko nalogo tvori pet osrednjih poglavij in obsežnejši sklep. Poglavja so razporejena in vsebinsko določena tako, da avtorica po korakih potrjuje osrednjo hipotezo. Osrednja hipoteza je, da je ustrezno dialoško-etično razumevanje čustev eden izmed temeljev moralnosti in vzpostavljanja umetnosti življenja. V prvem poglavju avtorica obravnava osnovne pojme, ki so vključeni v hipotezo, ter tako pripravi temelje za nadaljnjo analizo pojmov in teorij, v zaključku pa tudi za sintezo ugotovitev. Ta sinteza potrjuje postavljeno hipotezo, ki je sicer postavljena vsebinsko zelo široko, a avtorica spretno krmari med širokim, celostnim oziroma vse zajemajočim pogledom na potrjevanje hipoteze ter posameznimi analitičnimi koraki. Človek je po svoji naravi bitje odnosa in že za samo preživetje potrebuje drugega. Za dobro, moralno življenje in izpolnitev odnosnosti potrebuje dialog. Prav ta dva vidika vzpostavljata medosebnost in postavljata mejo golemu preračunljivemu (koristoljubnemu, izkoriščevalskemu) sodelovanju med posamezniki, ki bi izhajalo iz podobe povsem avtonomnega in neodvisnega posameznika.

V drugem poglavju obravnava različne teorije čustev, jih primerja med seboj in se kratko posveti tudi pojmu oziroma raziskovalnem polju teologije čustev, ki za enkrat ostaja še precej neraziskano. V grobem razlikuje med tremi temeljnimi vrstami teorij čustev: med evolucijskimi, družbenimi oziroma kulturnimi teorijami čustev ter teorijami čustvenega procesa. Evolucijske teorije se v osnovi osredotočajo na zgodovinsko-razvojne okoliščine nastanka čustev ter uporabljajo razlagalni okvir evolucijske teorije in naravnega izbora kot ključnega dejavnika razvoja čustev. Družbene oziroma kulturne teorije čustev slednja prepoznavajo predvsem kot konstrukte družb in kultur, ki jih posameznik preko izkustva tudi pridobi oziroma se jih nauči. Teorije čustvenega procesa pa se osredotočajo predvsem na proces nastanka in izražanja čustev oziroma čustvovanja. Osrednji del naloge predstavlja tretje poglavje, v katerem se avtorica ukvarja s kognitivno teorijo čustev, kakor jo zagovarja Martha Nussbaum. Gre za prvo takšno celostno analizo te teorije v slovenskem prostoru. Avtorica jo umesti tudi v širši okvir njene filozofije,

nadaljuje pa s podrobno analizo te teorije, posebej z vidika gradnikov čustev in čustvenosti ter vrst čustev. Čustva so vrednostne sodbe v smislu, da so čustva eno izmed jeder posameznikovega doživetja sveta okoli njega, posebej glede vrednotenja tega sveta, so odraz narave posameznikovih potreb ter vzpostavljanja odzivov na situacije, v katere je postavljen. Čustva so naš pogled na svet z vidika naših ciljev in projektov, to je stvari, ki jim pripisujemo določeno vrednost in določajo jedro naših predstav o dobrem življenju. Avtorica obravnava tudi kritike te teorije, njene prednosti pa predstavi na primeru sočutja ter pomena sočutja za doseganje dobrega življenja. Prednost kognitivne teorije je predvsem v tem, da čustva razume kot vrednostne sodbe ter jih zato s tega vidika lahko razumemo kot nekaj, kar ocenjujemo, oblikujemo, gojimo ipd.

V četrtem poglavju avtorica obravnava geštalt psihologijo, terapijo in pedagoško ter razumevanje čustev in čustvenosti v okviru le-teh. Geštalt pristop temelji na predpostavki, da je človek rojen za odnos in naravnano oziroma programirano za učenje in rast skozi odnose ter v okviru odnosov. Pri geštalt pristopu so vsi pojavi obravnavajo v okviru odnosnih izhodišč. Ljudje smo namreč praviloma vedno na neki določeni stopnji odnosa z določeno osebo ali, v nekoliko drugačnem pomenu besede, s predmetom, ki pomembno naseljuje naš svet ciljev, projektov, želja in stremeljenj. Pri tem avtorica izpostavi, da lahko kognitivna teorija čustev smiselno in plodno dopolnjuje geštalt pristop ter mu ponudi dodatne uvide in orodja za razumevanje čustev ter njihove vloge v človekovem življenju, hkrati pa tudi za terapevtsko ali pedagoško delo s samimi čustvi in čustvenostjo. Geštalt pristop vsakega posameznika obravnava kot posebno celoto, dialoška drža pa je tista, ki vodi tudi v dialoški preobrat in večje zavedanje trenutnega položaja, v katerem se posameznik nahaja. Dialoška drža v geštalt pristopu ima zato v dialoškem odnosu sledeče naravnosti: navzočnost, sprejemanje in zavzetost. Geštalt pristop čustva in čustvenost navsezadnje razume tudi kot celostno zavedanje odnosa med organizmom in njegovim okoljem. Pri tem vidiku je pomembno, da se posameznik zaveda zveznosti svoje čustvene izkušnje. Namen tega vidika je, da ko čustev ne razumemo več kot grožnje, ampak kot nekaj, kar je v temelju vsakega razumskega človeškega življenja, se nam odpre pot za premislek o kultiviranju čustvenih izkušenj.

Kognitivna teorija čustev dobro dopolnjuje geštalt pristop oziroma mu dodaja globlji uvid tako glede celostnega razumevanja čustev ter čustvovanja kakor tudi dela s čustvi.

V petem poglavju spoj obeh teorij avtorica umesti v širši pristop k moralni filozofiji, ki ga imenujemo umetnost življenja. Pri tem predpostavlja, da so dialoško-etični odnosi jedro umetnosti življenja, spoj kognitivne teorije čustev ter geštalt pristopa pa daje pomembne vpoglede v pomen čustev in čustvenosti. V sklepu avtorica izpostavi temeljne razsežnosti umetnosti življenja, kar je tudi njen izvirni prispevek, in znotraj teh razsežnosti izpostavi vidike dialošкости, odnosnosti ter čustvenosti. Na tak način sklep predstavlja tudi potrditeljski temeljne hipoteze naloge.

Pristop umetnosti življenja je avtorica opredelila kot pristop v praktični filozofiji, ki usmerja posameznika pri tem, kako naj oblikuje in usmerja svoje življenje, da bo dosegel dobro in srečno življenje. Umetnost življenja je torej način ustvarjanja oziroma vzpostavljanja dobrega življenja, ki od posameznika zahteva vseživljenjski ustvarjalni trud in njegovo iznajdljivost. Za dobro življenje sta nujna gradnik osebnega zadovoljstva (ki ima dva vira: ideal osebne odličnosti, ki ga posameznik (razumno) zasluži s svojim trudom, drugi vir pa so njegovi osebni projekti) in gradnik moralne sprejemljivosti. Na podlagi teh ugotovitev in ugotovitev iz vseh poglavij, še posebej iz zadnjega dela disertacije, avtorica v sintezi izpostavlja sedem vidikov doseganja dobrega življenja v okviru umetnosti življenja, kjer je čustvenost eden izmed pomembnih prvin le-te, saj se prepleta v vseh ostalih vidikih. Ti vidiki so: dialoška odprtost, vstopanje v in oblikovanje stabilnih, dolgotrajnih, varnih in ljubečih odnosov; stabilnost oziroma trdnost posameznikove identitete, odkrivanje in razvijanje osebnih odlik, razvijanje in zasledovanje osebnih projektov, zavezanost moralnosti in moralno sprejemljivo delovanje ter prizadevanje za celostno miselno in čustveno doživljajsko pravilnost. Omenjeni model učinkovito omogoča tako globlje razumevanje kakor tudi uspešno doseganje umetnosti življenja in njenih izpostavljenih vidikov.

Glavna ugotovitev disertacije je torej ta, da lahko kognitivno teorijo čustev in geštalt pristop učinkovito združimo v enoten model, ki omogoča tako globlje razumevanje čustev in čustvenosti kakor tudi uspešno doseganje umetnosti življenja ter njegovih vidikov, kjer je čustvenost eden izmed gradnikov le-te. Odprto vprašanje, hkrati pa tudi pomembno področje avtoričinega raziskovanja, ostaja, kako to splošno sintezo oziroma splošni model uporabiti v konkretnih oblikah in metodah dela geštalt terapije in geštalt pedagogike, torej pri pedagoškem ali terapevtskem delu.

Vojko Strahovnik

## Janez Cerar

**Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 268 + XVIII str.**

Doktorska disertacija z naslovom »Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme«, ki jo je pripravil in zagovarjal Janez Cerar, je izvirno raziskovalno delo, ki integrira različne poglede na pojav nasilja v družini. Osredotoča se na pojav nasilja s strani žensk nad partnerji v družini, ki ga kritično vrednoti in razlaga skozi prizmo paradigme relacijske družinske terapije.

Nasilje je vsesplošen pojav, ki pušča za seboj številne posledice. Še posebej uničujoče na vse družinske člane deluje družinsko nasilje, saj se pričakuje, da so družina in odnosi v njej prostor intimne, kjer naj bi bilo prisotno največ varnosti in zaščite. Zato je toliko bolj pretresljivo doživljanje žrtev, ko ta najbolj varen prostor postane prostor največje groze. Doktorska disertacija se osredotoča na raziskovanje nasilja v družini z vidika, ko so izvajalci družinskega nasilja ženske in ko to nasilje izvajajo nad svojimi partnerji.

Namen doktorske disertacije, ki je s svojo zasnovo tudi prvo tovrstno znanstveno delo pri nas, je bil ugotoviti in podrobneje raziskati nekatere vidike pojavnosti ženskega nasilja nad moškim v partnerskem odnosu v slovenskem prostoru ter ugotovitve primerjati z ugotovitvami obstoječih tujih raziskav. Čeprav v splošnem prevladuje prepričanje, da je nasilje nad partnerjem predvsem moška domena, pričujoča doktorska disertacija takšno sklepanje zanika, saj potrjuje, da partnersko nasilje ni toliko povezano s spolom, pač pa so v ozadju drugi dejavniki, predvsem travmatične izkušnje iz otroštva. Rezultati namreč potrjujejo, da so izkušnje različnih oblik travme v otroštvu povezane z izvajanjem ali doživljanjem nasilja v odraslem partnerskem odnosu.

Doktorska disertacija je razdeljena na dva dela. V teoretičnem delu je celostno predstavljen pojav nasilja, od širše predstavitve družbenega pojmovanja in opredelitve odnosa do nasilja do opredelitve nasilja v družini, še zlasti pa nasilja v partnerskem odnosu. Avtor se osredotoča na različne psihološke teorije o nasilju, predstavi teorijo konflikta in pojav nasilja kot strategijo neprimerne reševanja konfliktnih situacij. Poseben izviren prispevek disertacije je vključitev paradigme relacijske družinske terapije kot izhodišča za razumevanje globljih vzrokov, ki poganjajo nasilne vzorce vedenja. Nakazana je tudi možnost naslavljanja in razrešitve nasilja žensk s pristopom relacijske družinske terapije, ki odpira možnosti odrešenja iz nasilnih vzorcev v odnosih.

Drugi del disertacije je empirične narave in predstavlja glavni znanstveni disertacije kot celote. V tem delu sta predstavljeni dve raziskavi. Kvantitativna raziskava je bila s pomočjo izbranih vprašalnikov osredotočena na ugotavljanje pojavnosti ženskega nasilja v partnerskem odnosu, obenem pa je avtor raziskoval, ali ob-

staja povezanost med izvajanjem in doživljanjem nasilja v partnerskem odnosu ter travmatičnimi izkušnjami v primarni družini, to je z družinskim okoljem, iz katerega posamezniki prihajajo. Drugi, kvalitativni del raziskave, pa z uporabljenimi fenomenološko psihološko metodo dopolnjuje ugotovitve prvega dela, saj odstira globlje vidike doživljanja moških, ki so žrtve družinskega nasilja oziroma žrtve svojih partnerk.

Avtor izkazuje odlično poznavanje zahtevnega in velikokrat tudi družbeno občutljivega področja ženskega nasilja, ki ga razlaga v kontekstu paradigme relacijske družinske terapije. Disertacija je poglobljena in izčrpna razprava o temeljnih pojmih, ki se nanašajo na izbrano tematiko in z izbranim izhodiščnim vidikom (pogleda na pojav nasilja, ko so izvajalke ženske in žrtve moški) predstavlja novost v slovenskem merilu. Avtor pregledno metodološko in jezikovno korektno obravnava izvirno tematiko ter jo znanstveno obdelal in interpretiral. Pri obravnavi tematike se pojavlja tudi vprašanje, katero izhodišče je najboljše pri razumevanju pojavnosti nasilja žensk: ali o tem nasilju govoriti z vidika žrtve (moških) ali z vidika izvajalcev (žensk). Ugotovitev je, da se tega ne da ločevati, kakor se ne da ločevati niti posledic nasilja glede na to, kdo ga izvaja: nasilje je vedno nasilje (ni manjše, če ga izvaja ženska) in žrtev je vedno žrtev (ni manjša žrtev, če je žrtev moški, kadar nad njim izvaja nasilje ženska).

Janez Cerar posveča pozornost tako analitičnim kakor tudi empiričnim izhodiščem in ponuja celosten pogled na zapleten pojav nasilja, ki je, žal, eden izmed perečih problemov sodobnega človeka. Spoznanja, ki jih prinaša pričujoča doktorska disertacija, bodo širši družbi v pomoč pri sistematičnem reševanju problema nasilja v družini, zlasti nasilja žensk nad moškimi. Dve glavni ugotovitvi oziroma poudarka disertacije, ki ju je še posebej vredno upoštevati, sta sledeči. Prvič, izvajanje in doživljanje nasilja v partnerskem odnosu ni domena le enega spola, tako moški kakor ženske so izvajalci partnerskega nasilja, prav tako so tudi žrtve partnerskega nasilja, saj rezultati kažejo veliko simetrijo med spoloma, tako v razširjenosti kakor tudi pogostosti izvajanja in doživljanja nasilja med partnerjema. Pri obravnavi ter strokovnem delu z žrtvami in izvajalci partnerskega nasilja pa je vseeno treba upoštevati nekatere specifične: kako nasloviti izvajalce nasilja, kadar so te ženske, in poznati specifične doživljanja žrtve, kadar so te moški. Drugič, partnerskem nasilju žensk nad moškimi srečamo stanje oziroma dinamiko, ki bi ga v notranjepsihičnem afektivnem svetu ženske in moškega lahko opisali kot biti »moški brez ponosa« in »ženska brez miline«. Vprašanje, ki je v ozadju, je: Kaj ustvarja to stanje v posamezniku in zakaj se poustvari taka dinamika v odnosu? Odgovor je v paradigmi relacijske družinske terapije, ki razlaga, da se ta stanja, ki predstavljajo afektivni psihični konstrukt, vtisnejo v nas že preko najzgodnejših izkušenj, avtor pa tu predstavlja travmiranost in travmatične izkušnje v otroštvu kot tiste, ki lahko predstavljajo izhodišče razumevanja tega stanja. Zato je pri obravnavi nasilja vedno treba iti globlje v intrapsihične sfere posameznika in se ne ustavljati le na površju.

## Alja Stvarnik

**Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 329 + XXI str.**

Alja Stvarnik je v svoji doktorski disertaciji raziskovala vlogo relacijske zakonske terapije pri obravnavi stresa zaradi neplodnosti in kakovosti partnerskega odnosa pri parih z diagnozo neplodnosti. V teoretičnem delu predstavi medicinski, psihološki, psihoterapevtski, teološki in sociološki vidik razumevanja in pomoči neplodnemu paru, kar še podkrepi s konceptom relacijske zakonske in družinske teorije ter klinične prakse.

Empirični del sestavljajo trije sklopi: dva sta kvantitativna, eden pa kvalitativen. Namen empiričnega dela je poiskati odgovore na pet raziskovalnih vprašanj, pri katerih je kandidatka spremljala spremembe, ki so se pokazale po terapevtskem procesu. Vzorec je bil pridobljen na Kliničnem oddelku za reprodukcijo Ginekološke klinike Univerzitetnega kliničnega centra Ljubljana. V prvem delu raziskave je sodelovalo 154 oseb oziroma 77 parov z diagnozo neplodnosti, pri čemer se je 34 oseb oziroma 17 parov vključilo v drugi sklop raziskave (od tega 18 oseb oziroma 9 parov v eksperimentalno skupino in 16 oseb oziroma 8 parov v kontrolno skupino). Udeleženci so rešili socio-demografski vprašalnik, vprašalnik zgodovine neplodnosti, vprašalnik o popisu problemov plodnosti (FPI) in lestvico prilagojenosti para (DAS).

V prvem (empiričnem) delu je avtorico zanimalo, kakšna je ocena stresa zaradi neplodnosti in ocena kakovosti partnerskega odnosa neplodnega para pri splošni populaciji. Prav tako jo je zanimalo, če med spoloma obstaja statistično pomembna razlika pri oceni stresa zaradi neplodnosti in oceni prilagojenosti para. Rezultati so pokazali, da je ocena stresa zaradi neplodnosti na slovenskem vzorcu parov z diagnozo neplodnosti v 76,6 odstotkov na ravni »visokega do povišanega« stresa. Pri tem je povišan stres izrazilo 33,8 odstotkov udeležencev (28,6 odstotkov žensk in 39,0 odstotkov moških); »visok« oziroma »kroničen« stres je izrazilo 42,9 odstotkov udeležencev (41,6 odstotkov žensk in 44,2 odstotkov moških). Rezultati kažejo, da med moškimi in ženskami obstaja statistično pomembna razlika v nekaterih dimenzijah stresa zaradi neplodnosti FPI: stres zaradi neplodnosti, vezan na spolnost, stres zaradi neplodnosti, vezan na socialno življenje, in stres zaradi neplodnosti, vezan na potrebo po starševstvu. Statistično pomembna razlika med moškimi in ženskami pa ni bila zaznana v naslednjih dimenzijah: stres, vezan na partnerski odnos, stres, vezan na zavračanje življenja brez otrok, in globalni stres zaradi neplodnosti.

Izsledki rezultatov glede na oceno prilagojenosti oziroma kakovosti partnerskega odnosa kažejo, da neplodni pari v 81,8 odstotkih poročajo o »boljši« prilagoje-

nosti v partnerskem odnosu (83,1 odstotkov ženskih in 80,5 odstotkov moških), kar jih uvršča v kategorijo parov, ki »niso v stiski«, vezani na doživljanje partnerske zveze. Rezultati so pokazali, da med moškimi in ženskami pri dimenzijah prilagojenosti v partnerskem odnosu prihaja do statistično pomembne razlike v dimenziji čustvena izraznost, medtem ko pri dimenzijah kohezija, konsenz, zadovoljstvo in splošna prilagojenost v partnerskem odnosu do statistično pomembne razlike med spoloma ( $p > 0,05$ ) ni prišlo. Rezultati testiranja povezanosti med oceno prilagojenosti v partnerskem odnosu in spolom so pokazali, da spol ni povezan z oceno prilagojenosti v partnerskem odnosu in da statistično pomembna razlika med spoloma ne obstaja.

V drugem delu raziskovanja je avtorica analizirala terapevtski proces in spremembe pri dimenzijah DAS in FPI pri parih, vključenih v zakonsko terapijo po metodi relacijske družinske terapije (RDT). Zanimalo jo je, ali in kdaj pri terapevtski obravnavi pride do statistično pomembnih sprememb pri dimenzijah prilagojenosti para DAS in stresa neplodnosti FPI. Z vidika trajanja terapevtske obravnave je v eksperimentalni skupini prišlo do statistično pomembne razlike na stopnji 5-odstotnega tveganja v vseh dimenzijah FPI in nekaterih dimenzijah DAS. Rezultati kažejo, da se je s terapevtskim procesom že po prvem ciklu oziroma dvanajstih terapevtskih srečanjih zgodila pomembna sprememba v smeri izboljšanja, to je obvladovanja stresa, kar je ostalo nespremenjeno do konca terapevtske obravnave. Prav tako rezultati kažejo, da se je stanje na področju prilagojenosti v partnerskem odnosu v skupini klientov, ki so obiskovali zakonsko terapijo, bistveno izboljšalo v primerjavi s kontrolno skupino, ki terapevtske obravnave ni bila deležna. Z vidika psihološkega spremljanja in pomoči neplodnim parom v procesu RDT rezultati drugega dela raziskave kažejo pozitivne učinke terapije v zvezi z regulacijo stresa in višjo kakovostjo partnerskega odnosa. Po dveh zaporednih terapevtskih ciklih RDT 94,4 odstotkov eksperimentalne skupine udeležencev izraža »boljšo« prilagojenost v partnerskem odnosu.

V tretjem delu raziskave je avtorica z vidika terapevta in s pomočjo utemeljene teorije ter analize vsebine ugotavljala značilnosti terapevtskega procesa relacijske zakonske terapije pri delu s pari z diagnozo neplodnosti. Ugotavlja, da psihološke intervencije, ki so osredotočene na spremembe v slogu življenja, lahko izboljšajo zakonsko življenje neplodnega para in s tem tudi kakovost življenja. Med intervencijami in strategijami pri delu s pari je opredelila specifične značilnosti zakonske terapije, ki so se izrazile v treh kategorijah: viri moči v aliansi para (spodbujanje osredotočenosti na cilje zakonske terapije; empatični odziv do deljene izkušnje in ohranjanje pozornosti pri obeh partnerjih s preverjanjem; validacija izkušnje; sprejemanje in raziskovanje izkušnje vsakega partnerja, tudi odporov ...), spodbujanje novih relacij z namenom redukcije negativnih ciklov (prepoznavanje cikličnosti obdobja kriz in blaginje ob zdravljenju neplodnosti; prepoznavanje stresa neplodnosti in naravnost; psihoedukacija o izpostavljenosti ob hormonskih terapijah; podpora depresivnemu/anksioznemu partnerju in psihoedukacija o vplivu depresije/anksioznosti na probleme v partnerskem odnosu) in preokvirjanje vzorcev v novi izkušnji (preverjanje medosebnih vlog med partnerjema (kdo je negovalec,



kdo negovan); delo z družinskim drevesom in validacija izkušnje skozi sistemsko perspektivo; spodbujanje v aktivnosti, ki sta jih počela, preden sta podredila življenje neplodnosti).

Iz rezultatov vseh treh delov predstavlja disertacija pomemben prispevek k stroki, saj z uvidom v stanje ocene stresa neplodnosti FPI in prilagojenosti v partnerskem odnosu DAS ob izzivih neplodnosti osvetljuje problematiko neplodnega para in njene kompleksnosti. Ugotovitve, podane v disertaciji, so skladne z nekaterimi ugotovitvami preteklih raziskav in teoretičnimi podlagami, hkrati pa prinašajo pomembna nova spoznanja o povezavah med terapevtsko obravnavo po relacijskem družinskem pristopu in spremembami na področju stresa zaradi neplodnosti in prilagojenosti v partnerskem odnosu, pri delu s pari z diagnozo neplodnosti ter obravnavi problema neplodnosti znotraj zakonske terapije.

Kljub vsemu je izsledke celotne raziskave treba razumeti z upoštevanjem omejitev, ki so med drugim povezane z nereprezentativnim vzorcem, načrtom raziskave in občutljivo tematiko. Neplodni posamezniki in pari svojo neplodnost skrivajo, o njej ne želijo razpravljati niti intimno ali zasebno niti javno. Tako lahko udeleženec raziskave zavestno ali nezavedno podaja družbeno sprejemljivejše odgovore, neusklajene z njegovim objektivnim stanjem. Glede na pridobivanje vzorca, ki je potekalo v UKC Ljubljana, je avtorica zajela vzorec, ki že ima diagnozo in se zdravi. Zanimivo bi bilo raziskati vzorec, ki ima probleme v plodnosti, vendar se ne odloči za postopke OBMP. Takšnih raziskav je tudi v svetovnem merilu malo, zato je področje primerno za raziskovanje. Prav tako bi večji vzorec omogočil, da znotraj splošne skupine enakovredno obravnavamo udeležence glede na izhodiščni problem (na primer primerna/sekundarna neplodnost, ima/nima izgube nosečnosti, pojasnjena/idiopatska neplodnost idr.). Za nadaljnje raziskovanje zato avtorica predlaga, da se v izhodišču omenjena problematika izostri ter se glede na to primerjajo različne skupine in iščejo morebitne povezave.

Ker je področje raziskovanja parov z diagnozo neplodnosti z vidika relacijskega družinskega terapevta zelo specifično, za nadaljnje raziskovanje avtorica predlaga številčnejši vzorec relacijskih družinskih terapevtov, ki v svoji psihoterapevtski praksi obravnavajo kliente, ki so kot vzrok prihoda v terapevtsko obravnavo navedli težave s plodnostjo in neprostovoljnim življenjem brez otrok.

Tanja Repič Slavič

## Milena Lipovšek

**Stili navezanosti in odnosi v orkestru. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 296 + X str.**

Doktorandka Milena Lipovšek je z obravnavanimi tezami v svoji doktorski disertaciji ponudila izviren prispevek, saj je njena aplikacija relacijskega družinskega modela in paradigme v primeru simfoničnega orkestra inovativna. Avtorica že vrsto let deluje kot solistka v enem izmed državnih simfoničnih orkestrrov. Posamezne naloge, delovanje celotnega aparata in medosebna dinamika v simfoničnem orkestru ji je dobro poznana z več vidikov.

Pri pripravi dispozicije doktorske disertacije je avtorica že od samega začetka želela raziskovati populacijo orkestrskih glasbenikov, ki ji je bila tudi najbolj dostopna. Nekaj težav se je pojavilo pri izbiri naslova disertacije, saj je bilo težko sestaviti kratek in jedrnat naslov, ki bi primerno naslavljal širok spekter obravnave. Po nekaj popravkih je 25. 9. 2012 Komisija za doktorski študij Univerze v Ljubljani potrdila temo z naslovom. »Stili navezanosti in odnosi v orkestru«.

Avtorica je najprej pregledala obstoječo literaturo in stanje znanstvenega raziskovanja na področjih, ki jih je želela obravnavati. Izkazalo se je, da je primerne literature, ki bi raziskovala odnosni vidik v simfoničnem orkestru, zelo malo. Zato je kandidatka posegala tudi po literaturi, ki relacijsko dinamiko obravnava v drugih kontekstih. Pregledovanje literature je bilo zaradi tega zelo obsežno. Tudi pri izbiri primernih vprašalnikov je bilo potrebno poglobljeno delo, saj vprašalnikov, ki bi merili odnosno dogajanje v orkestru, še ni bilo. Relevantne značilnosti je merila z uveljavljenimi vprašalniki za merjenje značilnosti navezanosti v mladostništvu, vprašalnikom o medosebnih odnosih, vprašalnikom o samospoštovanju, vprašalnikom o izvajalski anksioznosti, vprašalnikom o dirigentovi interakciji in vprašalnikom o osebnosti. V empirično raziskavo so bili zajeti orkestrski glasbeniki vseh slovenskih državnih profesionalnih simfoničnih orkestrrov. Vprašalnike so udeleženci raziskave izpolnjevali med aprilom 2012 in majem 2013. Ena izmed težav pri aplikaciji vprašalnikov je bila, da se orkestrski glasbeniki pri različnih programih menjujejo in je bilo zato treba počakati na različne priložnosti, ko je bila zasedba orkestra čim bolj polno zasedena.

Drugi del empirične raziskave je bil kvalitativne narave. Avtorica je zbirala podatke z intervjuji desetih orkestrskih glasbenikov iz državnih simfoničnih orkestrrov. Intervjuji so raziskovanju dali globino. Kljub temu je bilo treba nekaj podatkov pri umeščanju v disertacijo izpustiti ali jih prilagoditi, saj so bile izpovedi intervjuvancev zelo osebne, glasbeni krog v Sloveniji pa majhen. Iz teksta bi bilo namreč mogoče hitro prepoznati identiteto intervjuvanca ali okoliščine, ki so bile vključene v pripoved. Nenazadnje so orkestrski glasbeniki javne osebnosti.

Pridobljeni rezultati so pokazali, da se med orkestrskimi glasbeniki in dirigentom vzpostavijo nekateri vidiki odnosa, ki odražajo tudi primarne odnose. Zato se

je aplikacija relacijskega družinskega modela izkazala za smiselno. Rezultati so tudi pokazali, kako pomemben je odnos med orkestrskimi glasbeniki in dirigentom za doživljanje in ustvarjanje glasbenikov, ki so mu poklicno zavezani. S tem je raziskava dobila tudi aplikativno vrednost, saj potrjuje pomen poznavanja in upoštevanja psihične dinamike za uspešno vodenje orkestra.

Christian Gostečnik

## Aleksandra Rožman

**Trpinčenje otrok v družini. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 256 + II str.**

Doktorska disertacija »Trpinčenje otrok v družini« Aleksandre Rožman obravnava enega izmed najbolj perečih medosebnih problemov. Avtorica preučuje starševsko motivacijo, ki vodi v izkoriščanje otrok, in ugotavlja, da je nasilje nad otroki v družini prisotna konstanta skozi zgodovino človeštva. Pri tem pokaže, da se je moralo nasilje v skladu z naraščanjem družbene zaščite otroka preobražati iz fizične v bolj prikrito psihično obliko. Avtorica z nazornimi primeri oriše kompleksno naravo težavnosti njenega odkrivanja. Pojav umesti v zgodovinski kontekst in na podlagi dobljenih ugotovitev izpelje fenomen psihičnega zasužnjevanja otrok, s katerim definira otrokovo vlogo, njegove mehanizme preživetja in posledice za njegov psihološki razvoj v zlorablajočem družinskem okolju. Disertacijo odlikuje perspektiva zaščite otroka, ki osvešča krivico, ki jo odrasli lahko delajo otroku zaradi lastnih psiholoških koristi. Pri predstavitvi nadaljnjih smernic avtorica izpostavlja nujo po psihološki zaščiti otroške dobe in pripadajočega otroškega statusa. S prikazom prepada med deklariranim in dejanskim položajem otroka v družbi disertacija opozarja tudi na družbeno odgovornost za uresničevanje otrokove dobrobiti in kot takšna predstavlja dragocen znanstveni doprinos.

Christian Gostečnik

## Iva Nežič Glavica

**Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju. Mentor: Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 272 str. + XXII str.**

Disertacija Ive Nežič Glavica poleg uvoda obsega pet poglavji, ki se delijo na številna podpoglavja. V prvem poglavju avtorica predstavi dosedanja spoznanja in razvoj izkustvenega učenja, kjer ugotavlja, da veliko teoretikov in praktikov kljub uvajanju nekaterih tovrstnih pedagoških pristopov še naprej ostaja na kognitivni ravni poučevanja in učenja. V drugem poglavju avtorica smiselno preide k raziskovanju nastanka in razvoja integrativne geštalt pedagogike, v kateri najde ključne odgovore na v prvem poglavju nakazane izzive ter jo prepozna kot pot k preseganju kognitivnih pedagoških in didaktičnih metod. Upoštevač razsežnosti celostnega učenja in poučevanja na izkustveni ravni, identificira vlogo geštalt pedagogike in jo uspešno loči od drugih geštaltističnih pristopov – od geštalt filozofije in geštalt psihologije do geštalt terapije. Geštalt pedagogiko predstavi kot celostni proces formacije, kjer imajo posamezni terapevtski elementi preventiven pomen.

Kot odgovor na kognitivistično tradicijo vzgoje in izobraževanja, ki je (bila) prisotna tudi na področju verske in religiozne formacije, v naslednjem poglavju preide k raziskovanju in umeščanju krščanske integrativne geštalt pedagogike, ki jo je začel razvijati avstrijski duhovnik in profesor ter psihoterapevt Albert Höfer. V njegov model, ki je patentiran pri Evropski uniji, avtorica smiselno umesti Gardnerjevo teorijo o več inteligentnostih ter v četrtem poglavju nadgradi dotedanja spoznanja s sodobnimi nevrološkimi ugotovitvami, celoto pa poveže z religiozno izkušnjo in religiozno dimenzijo izkustvenega učenja in poučevanja.

Poleg temeljito predstavljenih teoretičnih izhodišč je avtorica opravila tudi obsežno in poglobljeno kvantitativno in kvalitativno empirično raziskavo, ki daje disertaciji dodano vrednost. Pri tem je prišla do zanimivih in pomembnih rezultatov, ki bodo nedvomno vplivali na razvoj znanosti na tem področju – ne le v Sloveniji, temveč zagotovo tudi v evropskem prostoru. Potrdila je vse tri glavne teze disertacije: 1. izkustveno učenje je konstitutivni element celostnega učenja; 2. izkustveno učenje je temeljno načelo integrativne geštalt pedagogike; 3. religiozno izkustvo in religiozna vzgoja sta relevantni in kompatibilni razsežnosti izkustvenega učenja in poučevanja.

Zaradi širokega ozadja virov in zlasti na podlagi večletne aktivne vpetosti v razvijanje krščanske integrativne geštalt pedagogike avtorica pridobljene empirične rezultate ne le »povzame«, temveč jih kritično interpretira, ob tem pa prepozna vrsto izzivov, s katerimi se soočajo sodobne pedagoške prakse in teorije. Iz empiričnih in teoretičnih ugotovitev izpeljane smernice nakazujejo potrebo po preseganju kognitivnih edukativnih pristopov ter zlasti po vključevanju sinergije med vsemi življenjskimi področji pri pedagoškem delu, kar zagotavljata prav celostno

učenje in poučevanje. Izkušnja deluje kot vir učenja, ki celostno oblikuje in transformira posameznikov notranji svet ter ga prepleta z zunanjim učnim svetom. Čim bolj je učna vsebina povezana s konkretno življenjsko situacijo in izkušnjami posameznika, tem bolj je relevantna in tem bolj je človek motiviran za učenje. V tem smislu so za celostno izkustveno učenje in poučevanje nedvomno najprimernejše humanistične in družboslovne vsebine, ki že po naravi odpirajo življenjska vprašanja in jih ni težko prežeti z izkustveno razsežnostjo.

Avtoričine ugotovitve so poleg znanstvenega prispevka pomembna tudi za aplikacijo pastoralne in katehetske ter širše pedagoške dejavnosti, saj kažejo na to, da je sodobni človek odprt za religiozno dimenzijo življenja, ki ima nanj tako na ravni oblikovanja psihološke stabilnosti kot tudi socialnih odnosov pozitiven učinek, a le v primeru, če je človek postavljen v središče edukativnega procesa in je v njem spoštovan kot subjekt, ki si lahko vzame dovolj prostora za oblikovanje vizij in odgovorov na temeljna življenjska vprašanja.

Stanko Gerjolj

## Matej Hedl

**Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih. Doktorska disertacija. Mentor: Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 332 str.**

Magister Matej Hedl zastavlja kočljivo vprašanje, ali je etično ravnanje v obveščevalnih službah (sploh) mogoče. Narava obveščevalno-varnostnega delovanja se na prvi pogled zdi neetična, saj poskušajo te službe z vsemi možnimi sredstvi, tudi nasilno, vstopati na področja pristojnosti drugih. Avtor je na podlagi razčlenjevanja problemov obveščevalno-varnostne dejavnosti prepričan, da je etičnost, kakor pri vseh drugih človeških dejavnostih, tudi tu nujni pogoj delovanja. Pri presoji etičnosti obveščevalno-varnostnega delovanja tako v totalitarnih kot tudi tranzicijskih sistemih avtor izhaja iz postavke, da je tudi to dejavnost, kakor vsako drugo človeško dejavnost, treba presojati z vidika spoštovanja človekovega dostojanstva in človekovih pravic, kar vključuje zahtevo po etičnosti delovanja. Glede na zahtevnost delovanja in na njegovo podobnost delovanju vojaško-obrabnega sistema se za utemeljitev etičnosti ponuja teorija pravične vojne, kakor jo pozna že shlastično izročilo. Za zagotavljanje varnosti je torej dopustno uporabljati sredstva za obrambo lastnega položaja, vendar je pri tem treba, tako avtor, uporabljati čim manj skrajna oziroma nasilna sredstva, da bi tako lahko povsod ohranjali dostojanstvo človeka kot osebe. Zato je treba v obveščevalno-varnostnih dejavnostih krepiti etične temelje, kakor jih poznajo svetovna izročila. Avtor razumljivo gradi predvsem na zahodnoevropskem judovsko-krščanskem izročilu, prepletenu s prvinami grške etike in rimske pravne podlage. Od tod sledi tudi kritika delovanja tovrstnih služb v totalitarnih družbah nacizma in komunizma ter presoja njihovega delovanja v tranziciji in v pogojih demokratičnih družb.

Disertacija je razdeljena na osem poglavij. Uvod predstavlja problem etičnosti v obveščevalno-varnostni dejavnosti. V drugem poglavju avtor predstavi smeri raziskave, opredeli metodične postavke in hipoteze, določi pristop k problemu, omeji temo ter razčleni temeljne pojme etike, politike, ideologije in obveščevalne dejavnosti. V tretjem poglavju obravnava pomen in vlogo moralnih vrednot v človeških družbah. Gre za presojo teoloških, filozofskih in socioloških vidikov etike. Upošteva etično izročilo z glavnimi poudarki na formalni deontološki etiki Emanuela Kanta ter prikaže etični pristop v teleoloških etikah Aristotela in v modernem utilitarizmu. V četrtem poglavju etičnost obveščevalne dejavnosti umešča v okvir teorije »pravične vojne« in šele nastajajoče teorije »pravične obveščevalne dejavnosti«. Razčlenjuje faze obveščevalne dejavnosti in njihovo etičnost skozi poglede modernih teoretikov s tega področja. Peto poglavje obsega komparativno etično analizo dela pripadnikov obveščevalnih služb v totalitarnem nacizmu. V šestem poglavju sledi primerjalna analiza zlorabe obveščevalnih in varnostnih služb v komunizmu, posebej na primeru procesov diskreditacije Edvarda Kocbeka. Cilj

delovanja totalitarnih sistemov je bil nasilno zatiranje vsakega idejnega nasprotovanja oziroma političnega pluralizma. Sistem je deloval na podlagi družbene diskreditacije; tedanja »obveščevalna« stroka in služba sta bili brez vsakih etičnih načel absolutno podrejeni vodilnemu razredu oziroma oblastni eliti nacizma oziroma komunizma in sta delovali totalitarno, zatirali sta torej vsako možnost drugačnosti in osebne dejavnosti »nepoklicanih«. V sedmem poglavju avtor strne probleme delovanja obveščevalnih sistemov na prehodu od totalitarnih sistemov k demokraciji, posebej na primeru Bolgarije, in v demokratičnih sistemih nasploh. Gre za analizo političnih in gospodarskih tranzicij ter njihovih globalnih vpliv na sodobno kompleksno prepletanje in razslojevanje družbe. Te analize temeljijo na raziskavah različnih faz tranzicije in posebej na analizah obveščevalnih služb in obveščevalnega delovanja v teh procesih. Hedl se pri tem sklicuje na relevantne avtorje. Obveščevalno dejavnost v tretjem tisočletju zaznamujejo izzivi globalne oziroma postmoderne družbe, ki posledično vplivajo tudi na etičnost in še posebej zaznamujejo etiko delovanja pripadnikov obveščevalnih služb. Kot primer zlorabe obveščevalne dejavnosti v demokratičnih družbah avtor predstavi primer »Operacije Gladio« in (najnovejše) izredne zakonske ukrepe za boj proti terorizmu v Italiji, Veliki Britaniji in ZDA, kjer je kljub visokim etičnim standardom – tako v ameriški družbi kot tudi v ameriški obveščevalni skupnosti – prihajalo do grobih kršitev etičnih in drugih humanitarnih norm. Iz tega sledi, da je za etično in zakonito delovanje obveščevalnih služb v tovrstnih zahtevnih razmerah nujen stalni demokratični nadzor. To narekuje spoštovanje etike v razmerjih demokratičnega delovanja, nadzor družbe in njenih podsistemov, posebej obveščevalnih služb, s strani institucionalnih in neinstitucionalnih oblik oziroma formalnih in neformalnih načinov delovanja oziroma življenja družbe. Zadnje (osmo) poglavje povzema ugotovljene rezultate disertacije, ki jasno kažejo, da pomanjkanje oziroma nespoštovanje etičnih temeljev obveščevalne dejavnosti v marsičem pripomore k odklonom in potvorbam delovanja političnih sistemov, kar je posledično povzročilo kršenje človekovih pravic v totalitarnih sistemih. Posledice so težko odpravljive in zaznamujejo tudi življenje družbe in delovanje vseh njenih sistemov, tudi obveščevalno-varnostne dejavnosti v tranziciji. Poglavje torej predstavlja implikacije, ki jih ima etika nasploh in posebej etika obveščevalne dejavnosti na razvoj moderne družbe. Iz teh ugotovitev izhaja nujnost, da se sprejme etični kodeks obveščevalno-varnostne dejavnosti.

Delo je zanimiv prikaz in kritika nečloveških ravnanj totalitarnih sistemov. Glavni izvajalec te nečloveške dejavnosti so bili ravno obveščevalno-varnostni sistemi oziroma, kakor pravi Arendtova (2003), (tajna) policija. Sistemi so bili grajeni na podlagi avtoritarne piramide, katere vrh je bila tajna policija. Sledila je partija kot generator tajne policije – zato so bili partijski vrhovi totalitarnih režimov obenem nalogodajalci tajni policiji. To je danes pomembno in upoštevanja vredno spoznanje, saj so denimo povojne izvensodne pomore na Slovenskem izvajali tajna policija in njeni oddelki – včasih tudi posebni vojaški oddelki, nalogodajalec oziroma ukazovalec pa je bil vrh partije in tajne policije. Država je bila zgolj polje oziroma sredstvo (in z njim vsi državljani) za izvajanje totalitarne oblasti. Posameznik se je



moral v takšnem okolju tej piramidi totalitarno podrediti, saj si je prisvajala popoln nadzor nad vsemi možnimi porami njegovega življenja. Sistem je lahko arbitrarno in vsak čas posegal v življenje posameznika, če je ta zgolj domnevno ali pa dejansko ogrožal totalitarno oblast partije. To avtor prepričljivo prikaže tudi na primeru Kocbeka v Sloveniji in Röhma v Nemčiji – podobno je bilo v Sovjetski zvezi, na Kitajskem ali v drugih sistemih. Totalitarni oblastniki so izrabljali obveščevalno-varnostno dejavnost za vzdrževanje svoje vodilne vloge v družbi. Etična načela so po svojih razlagah prirejali kot pomoč za zaščito svoje avtoritarne družbenopolitične vloge. Posledice ostajajo v tranziciji. Temu se pridružujejo sodobni teroristični in globalni gospodarski izzivi, ki tudi obveščevalno-varnostno dejavnost postavljajo pred zahtevne naloge. Kljub tem izzivom je v sodobnih strateško izzivalnih okoliščinah v smislu teorije pravične vojne treba razvijati pogoje obveščevalno-varnostne dejavnosti, ki bo temeljila na pravični obveščevalno-varnostni teoriji. Njena osnovna premisa je spoštovanje in obramba človekovega dostojanstva in zaščita temeljnih človekovih pravic. Za to potrebujemo ustrezno etično osveščene delavce znotraj teh služb, ki pa so lahko le sestavni del širše etične družbe, v kateri vsi njeni podsistemi delujejo na etični pogon. Ker je ta dejavnost zelo zapletena, potrebuje ljudi, ki spoštujejo etični kodeks ter so pod ustreznim demokratičnim nadzorom pristojnih družbenih ustanov – parlamenta in civilne družbe. Oboje je v tranziciji v razvoju, zaradi globalnih izzivov pa pod vse večjimi skušnjavami ostrejšega delovanja ter nevarnostjo teptanja človekovega dostojanstva. To potrjujejo najnovejši mehanizmi v delovanju teh služb v ZDA in Evropi kot posledica izzivov svetovnega terorizma. Zato je nujna kritična etična presoja tovrstnega delovanja tudi v sodobnih demokratičnih družbah, posebej v kontekstu tranzicije in globalnih terorističnih, ekonomskih in finančnih izzivov sodobne družbe. Toliko bolj nujno je torej, da v sodobnih političnih skupnostih gradimo vse dejavnosti in temu primerno urejemo službe v smeri spoštovanja etična načel. Kakor poudarja avtor, imajo pri tem vse večji pomen in nalogo tudi religije in seveda krščansko teološko izročilo.

Janez Juhant

## Blaž Žabkar

**Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 2017.**

Doktorska disertacija z naslovom Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija, ki jo je pripravil Blaž Žabkar, je izvirno znanstveno-raziskovalno delo, ki se posveča obravnavi vloge očeta v družinskem sistemu. Avtor poseben poudarek daje raziskovanju te vloge v okviru pojavljanja in obvladovanja problematičnega vedenja otrok, v ta okvir pa vključuje tudi paradigmo in pristop relacijske družinske terapije.

Delo temelji na razumevanju pomena medosebnih odnosov v družinskem sistemu. Družino in družinske odnose obravnava v kontekstu systemske paradigme, kjer imajo vsi deli družinskega sistema pomembno vlogo pri ohranjanju ravnovesja. Avtor se osredotoča na vlogo očeta in njegovo (ne)vključenost v družinsko življenje, ki se odraža v različnih smereh: ali predstavlja možnost in priložnost za rast, razvoj in napredek otrok, ali pa predstavlja slabost in motnjo v delovanju družinskega sistema. Avtor te vidike najprej predstavi v teoretičnem delu, empirično pa jih raziskuje v okviru dveh raziskav. V teoretičnem delu z vidika splošne systemske teorije in kibernetike družino poglobljeno predstavi kot kompleksen sistem. Kot dva vidika, kjer se kažejo funkcionalni ali nefunkcionalni vzorci družinske dinamike, izpostavi komunikacijo in čustveno dinamiko. V nadaljevanju se podrobno posveti obravnavi vloge očeta v družini, kjer izpostavlja psihološke, sociološke in duhovne vidike te vloge. Ugotavlja, da se je vloga očeta skozi zgodovino zelo spreminjala (npr. vključenost in ne vključenost v družinsko življenje in vzgojo otrok), ne glede na to pa ugotavlja, da je vloga očeta bila in je, v primerjavi z vlogo matere, edinstvena, nezamenljiva in da predstavlja pomemben doprinos h kvaliteti družinskega življenja in kvalitetni vzgoji otrok. Nato se posveča opredelitvi pogojev za zdrav otrokov razvoj, v tem okviru pa opredeli tudi vidike, ki vodijo k problematičnemu vedenju otroka – to razume kot posledico neprimerne starševstva in starševskih vlog. Teoretični del se zaključuje s predstavitevijo relacijske družinske paradigme in terapije, kjer se avtor osredotoči na vidike, ko je ta pristop pri obravnavi problematičnega vedenja otrok mogoče uporabiti kot intervencijo za delo s starši. To je tudi izhodišče raziskovanja v empiričnem delu doktorske disertacije, ki ima dva dela. Prvi del je kvantitativne narave ter podaja pregled stanja na področju družinskih odnosov (pri čemer razlikuje vidike vloge očeta in vloge matere) in težavnega vedenja otrok, s tem pa poskuša odgovoriti na vprašanje, kako je očetova vloga v družinskem sistemu povezana s problematičnostjo otrokovega vedenja. Drugi del empirične raziskave je kvalitativne narave in se osredotoča na raziskovanje spremembe v družinskih odnosih, starševskih vlogah in težavnem vedenju otrok v procesu vključenosti v terapevtsko obravnavo po metodi relacijske družinske terapije.

Blaž Žabkar je z doktorsko disertacijo izkazal kompetentnost pri razumevanju globljih dinamik oblikovanja starševskih vlog in njihovega vpliva na razvoj dinamične problematičnega vedenja pri otrocih, izrazito pa se je izkazal pri poglobljenem opisu vloge očeta, saj je strnil različne poglede in jih združil z razumevanjem paradigme relacijske družinske terapije, kar predstavlja nadgradnjo obstoječih študij s tega področja. Doktorska disertacija je tako poglobljena in izčrpna razprava in raziskava o temeljnih pojmi, ki se povezujejo z vlogo očeta in njenim pomenom. Kandidat je delo, ki ga je zahtevala priprava disertacije, opravljal suvereno, s tem pa potrdil svojo znanstveno-raziskovalno kompetentnost.

Doktorska disertacija prinaša nekaj pomembnih ugotovitev, ki so uporabne tako za starše, ki se znajdejo pred vprašanji in dilemami pri vzgoji otrok ali v primerih, ko se ustvarja njihova starševska identiteta očeta ali matere, na drugi strani pa ugotovitve prispevajo tudi k razvoju psihoterapevtske prakse in modela relacijske družinske terapije. Ugotovitve kažejo, da se očetovska in materinska vloga razlikujeta in da v nekaterih dimenzijah tudi različno prispevata k razvoju problematičnega vedenja. S strani očeta je za otroka še zlasti pomembno postavljanje meja, komunikacija in spodbujanje sposobnosti – lahko bi rekli, da oče daje trdnost in da z zaupanjem in vero v otroka širi njegov repertoar vedenj, ki mu omogočajo bolj suvereno in kompetentno vstopati v svet. Disertacija prispeva tudi k spoznanjem o procesu relacijske družinske terapije pri delu s starši otrok s problematičnim vedenjem, saj potrjuje učinkovitost terapevtske obravnave, ki se kaže v nižji stopnji s strani staršev zaznane intenzivnosti težavnega vedenja otrok, s tem ko se poveča aktivno sodelovanje očeta v skrbi za otroka in naraste pozitivna čustvena naravnost.

Dejstvo torej je, da je vloga očeta pri doseganju zdravja in funkcionalnosti družinskega sistema izrednega pomena. Odgovornost očeta ni le v materialni skrbi za družino, pač pa tudi v njegovi čustveni in mentalni aktivni vključenosti v družinsko življenje. Očetova vloga je edinstvena in nezamenljivo dopolnjuje vlogo matere v družini. Razmišljanje o podpori očetovstvu in pomenu njegove vloge je zato za našo družbo dodaten izziv in potreba.

Barbara Simonič

Celoletno kazalo

**Bogoslovni vestnik 77 (2017)****TEMI / THEMES**

- Religija: dejavnik medkulturnega dialoga** [2:247–381]  
*Religion: Factor of Intercultural Dialogue*
- Transcendencija in samo-transcendencija** [3/4: 437–475]  
*Transcendence and Self-Transcendence*

**RAZPRAVE / ARTICLES**

- Alvis, Jason W.** **Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers on the Dangers of Overcoming** [3/4:545–554]  
*Slaba transcendencija: Wahl, Anders in Jaspers o nevarnostih preseganja*
- Angheliescu, Gheorghe F., in Martin I. Bugiulescu,** **Paideia and Theology: Aspects and Perspectives in the Education Process** [2:439–450]  
*Paideia in teologija: vidiki in perspektive v vzgojnem procesu*
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane** [2:405–421]  
*Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors*
- **Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu** [3/4:655–669]  
*Mary's Compassion and Mourning in Medieval Meditations and the Dramatizations of the Gospel Narrative of the Passion*
- Bašič Jančar, Lidija** **Vztrajanje v ljubezni z vidika svetopisemskih zgodb** [3/4:759–774]  
*Persisting in Love from the Viewpoint of Biblical Stories*
- Benko, Andreja** **Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen** [1:185–199]  
*Symbolic Elements of Evangelical Sacral Structures and Their Meaning*
- Caban, Peter** **The First Mass Blessing as a Social Religious Element in the Christian West Tradition** [2:395–404]  
*Novomašni blagoslov kot družbeno-religiozna prvina v izročilu krščanskega Zahoda*
- Čairovič, Ivica** **Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325): Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicaea** [1:97–108]  
*Možni vpliv Hosija iz Cordobe na sprejete odločitve prvega ekumenskega koncila (325): Analogija kano-nov sprejetih na koncilih v Elviri, Arlesu in Niceji*
- Ferkolj, Janez** **Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev** [2:383–394]  
*The Church – Mother Who Gave Birth to the Church*
- Furlan Štante, Nadja** **Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics** [3/4:589–601]  
*Transcendencija v krščanski (eko)feministični hermenevtiki*

- Geršič, Matjaž, in Drago Kladnik** **Vrednotenje upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji** [3/4:741–758]  
*Assessment of the Administrative-Territorial Division of the Catholic Church in Slovenia*
- Globokar, Roman, in Tadej Rifel** **Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji** [2:357–368]  
*Interreligious Dialogue in Religious Education in Slovenia*
- Griessler-Pečar, Tamara** **Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo** [2:423–437]  
*The Cyril-Methodius Society of the Catholic Priests of the People's Republic of Slovenia (LRS) and the »People's Government« in the Time of the Worst Repression*
- Hagedorn, Ludger** **Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications** [3/4:601–614]  
*Prikazni sekularizma – pripombe o (izgubljeni) religiji in njenih posledicah*
- Hedl, Matej** **Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji** [1:171–183]  
*Complexity of Dialogue in the Egyptian Transition*
- Jamnik, Anton** **Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu** [2:279–287]  
*Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism*
- Juvanec, Borut** **Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva** [1:201–219]  
*The Oldest Corbelled Sacral Structures until Christianity*
- Kladnik, Tomaž** **»Bodi tudi v vojski kristjan«: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu** [3/4:705–717]  
*»Be a Christian also in the Military«: Pastoral Care in the Slovenian Home Guard*
- Klemenčič, Matjaž** **Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti** [3/4:687–705]  
*Joseph Francis Buh – Missionary and Parish Priest among the Slovene Immigrants in Minnesota*
- Klun, Branko** **Transcendencja, samo-transcendencja in časovnost: fenomenološki razmisleki** [3/4:503–516]  
*Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions*
- Kolar, Bogdan** **Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji** [1:7–38]  
*Regens Nuntiaturae Mons. Joseph Patrick Hurley and the Catholic Church in Slovenia*
- Krašovec, Jože** **Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja** [1:117–129]  
*Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness*
- Lampret, Urška, in Peter Rožič** **Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo** [2:311–324]  
*Defender of Life: Church and Human Rights during the Communist Revolution*
- Malmenvall, Simon** **Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi** [1:67–78]  
*Salvation History in the Ecumenical Perspective*

- **V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije** [3/4:671–687]  
*The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution*
- Mensch, James** **Transcendence and Intertwining** [3/4:477–489]  
*Transcendence in prepletenost*
- Mihelič, Petja** **Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava v osebi Jezusa iz Nazareta** [1:159–170]  
*Scientific Research of the Universal Fundamental Norm of Law in the Person of Jesus of Nazaret*
- Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek** **Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes** [3/4:717–729]  
*The Role of the Catholic Church in Preservation of the Slovene Language in the Porabje/Raba Region in the Past and Today*
- Pacek, Dejan** **Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija** [1:53–65]  
*The Circumstances of the Appointment of D. Th. Franc Kramberger for the Bishop of Maribor-Lavant*
- Perše, Brigita** **Upad duhovnih poklicev in potreba po prestrukturiranju Cerkve v Sloveniji** [3/4:729–740]  
*Decline of Priestly Vocations and the Necessity of Re-Structuring of the Church in Slovenia*
- Petkovšek, Robert** **Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu** [3/4:615–636]  
*The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann*
- Pevce Rozman, Mateja** **Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena** [2:289–301]  
*The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon*
- Platovnjak, Ivan** **Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno** [2:337–344]  
*The Influence of Religion and Culture on Spirituality and Vice-Versa*
- Prijatelj, Erika** **Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami** [2:303–310]  
*Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions*
- Rožič, Peter** **Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo** [2:261–268]  
*Assessing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy*
- Schrjivers, Joeri** **Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love** [3/4:489–502]  
*Ludwig Binswanger: transcendenca ljubezni*
- Sládek, Karel** **Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky** [1:109–116]  
*Sofilogija kot teološka disciplina po Solovjovu, Bulgakovu in Florenskem*

- Slatinek, Stanislav** **Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia** [1:131–144]  
*Pastoral Challenges for Successful Conversation with Priest in foro interno in the Light of the Post-sinodal Apostolic Exhortation Joy of Love – Amoris Laetitia*
- **Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog** [2:325–336]  
*Pastoral Care of Pope Francis for the Dialogue in the Family*
- Staudigl, Michael** **Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion** [3/4:517–532]  
*Transcendence, samo-transcendence, skupaj ustvarjati transcendo: novi paradigmi za fenomenologijo religije naproti*
- Stepišnik Perdih, Tjaša** **Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu** [1:221–227]  
*The Physiological Dimensions of Emotions in the Holy Bible*
- Strahovnik, Vojko** **Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu** [2:269–278]  
*Religion, Public Space and Commitment in Dialogue*
- Šimac, Miha** **Ljubljansko semenišče med veliko vojno** [1:39–52]  
*The Ljubljana Seminary During the Great War*
- Škof, Lenart** **Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence** [3/4:577–587]  
*Dih kot način samoafekcije: nove topologije transcendence in samo-transcendence*
- Špelič, Miran in Jan Dominik Bogataj** **Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca** [1:79–95]  
*Development of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor*
- Trebežnik, Luka** **Derridajevska misel med zunaj in znotraj** [3/4:555–563]  
*A Derridean Thought Between Outside and Inside*
- Trontelj, Nik, in Mari Jože Osredkar** **Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani** [2:369–381]  
*Hundred Years of Fundamental Theology at the Faculty of Theology in Ljubljana*
- Valentan, Sebastijan** **L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale** [1:145–157]  
*Nezvestoba kot razlog za ničnost zakona*  
*Infidelity as a Ground for Nullity of Marriage*
- Vincellele, Alan** **On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko** [3/4:637–653]  
*O upravičenosti neresnice ali v obrambo Grotiusovega označevalca: odgovor Tollefsenu in Skalku*
- Vodičar, Janez** **Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog** [2:345–355]  
*Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue*
- **Živa metafora kot možna pot do transcendence** [3/4:565–576]  
*A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence*
- Welten, Ruud** **Radical Transcendence: Lacan on the Sinai** [3/4:533–543]  
*Radikalna transcendence: Lacan na Sinaju*

- Žalec, Bojan** **Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije** [2:247–260]  
*Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democrac*

## UVOD / INTRODUCTION

- Klun, Branko, in Luka Trebežnik** »Transcendenc in samo-transcendenc« [3/4:473–476]

## OCENE / REVIEWS

- Basta, Pasquale** *Che cosa è il canone biblico? Cattolicità e selezione dei libri* (**Milan Holc**) [1:233–234]
- Benedik, Metod** *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov* (**Bogdan Kolar**) [3/4:775–776]
- Hontz Drury, Amanda** *Saying Is Believing* (**Janez Vodičar**) [2:451–453]
- Kolar, Bogdan** *Miscellanea* (**Klemen Kocjančič**) [1:229–230]
- Markovič, Irena** *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipvejci* (**Bogdan Kolar**) [1:231–232]

## POROČILA / REPORTS

- Usposabljanje na temo »How to participate as theologians in the public debate?«, Berlin, 7.–11. julij 2017 (**Roman Globokar**) [2:455–456]
- Zborovanje »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960«, Ulm, 31. julij–3. avgust 2017 (**Bogdan Kolar**) [2:457–459]
- Leopoldina: posvet o človekovih pravicah, Helsinki, 28.–29. september 2017 (**Jože Krašovec**) [3/4:777–778]

## NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Centa, Mateja** Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov (**Vojko Strahovnik**) [3/4:783–785]
- Cerar, Janez** Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme (**Barbara Simonič**) [3/4:786–787]
- Hedl, Matej** Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih (**Janez Juhant**) [3/4:796–798]
- Lipovšek, Milena** Stili navezanosti in odnosi v orkestru (**Christian Gostečnik**) [3/4:791–792]
- Nežič Glavica, Iva** Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju (**Stanko Gerjolj**) [3/4:794–795]
- Rožman, Aleksandra** Trpinčenje otrok v družini (**Christian Gostečnik**) [3/4:793–793]
- Stvarnik, Alja** Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (**Tanja Repič Slavič**) [3/4:788–790]
- Žabkar, Blaž** Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija (**Barbara Simonič**) [3/4:799–800]

## IN MEMORIAM

- Prijatelju Marijanu Smoliku (1928–2017) (**Rafko Valenčič**) [3/4:779–782]





*Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.*  
**Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?**  
**Spravni procesi in Slovenci**

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitve človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

---

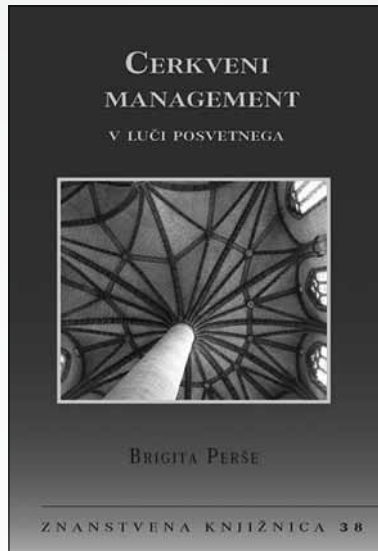
Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

***Bogoslovni vestnik 77 (2017)***

1. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
2. Avsenik Nabergoj, Irena, znan. svet.; izr. prof., dr.
3. Bahovec, Igor, doc. dr.
4. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
5. Debevec, Leon, doc. dr.
6. Dolenc, Bogran, doc. dr.
7. Erzar Tomaž, izr. prof., dr.
8. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
9. Globokar, Roman, doc. dr.
10. Griesser Pečar, Tamara, doc. dr.
11. Jamnik, Anton, izr. prof. dr.
12. Klun, Branko, izr. prof. dr.
13. Kolar, Bogdan, prof. dr.
14. Kranjc, Slavko, prof. dr.
15. Krašovec, Jože, prof. dr., akad.
16. Naglič, Andrej, doc. dr.
17. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
18. Pevec Rozman, Mateja, doc. dr.
19. Petkovšek, Robert, prof. dr.
20. Rožič, Peter, doc. dr.
21. Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
22. Stegu, Tadej, doc. dr.
23. Strahovnik, Vojko, viš. znan. sod.; doc. dr.
24. Stres, Anton, prof. dr., emer.
25. Šegula, Andrej, doc. dr.
26. Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
27. Špelič Miran, doc. dr.
28. Štrukelj, Anton, prof. dr.
29. Vodičar, Janez, prof. dr.
30. Žalec, Bojan, znan. svet.; izr. prof. dr.



*Brigita Perše*

## **Cerkveni management v luči posvetnega**

V knjigi je avtorica Brigita Perše povezala med seboj svoj prvi študij ekonomije s poznejšim študijem teologije in desetletno prakso na Nadškofiji Ljubljana, kjer je zaposlena. Knjiga obsega pet delov. V prvem oriše poslanstvo Cerkve, ki mora biti vedno in povsod v službi človeka. V drugem delu je predstavljena dilema, pred katero stoji Cerkev v novejšem času: njena osnovna naloga je, da od Kristusa dalje prinaša vsem človeškim rodovom čez vse zgodovinske ovire čim bolj neokrnjeno Jezusov nauk, pri čemer mora v vsakem času in kraju uporabljati najučinkovitejša sredstva in pota. V tem so ji npr. spoznanja sodobne teorije organizacije lahko v veliko pomoč. To velja tudi za njeno vodstveno službo, ki je obdelana v tretjem delu. Četrty del predstavlja spoznanja in metode, ki jih je sodobni management dosegel na čisto praktični ravni. Tu je Cerkev lahko dejansko le koristnica že izdelanih metod dela s skupinami ljudi. Zadnji peti del je posvečen pastoralnemu načrtovanju kot tistemu področju cerkvenega življenja, ki lahko marsikatero spoznanje managementa prenese v pastoralno sfero.

---

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 136 str. ISBN 978-961-6844-28-4. 10 €.

---

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

## Navodila sodelavcem

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

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

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

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

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

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

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

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

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

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertoncel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odršenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske pastorale v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant**, **Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic v novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec**, **Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)







# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	<a href="mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si">bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si</a>
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Raško Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Urednika tematskega sklopa / Special Issue Editors</b>	Branko Klun in Luka Trebežnik
<b>Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Liza Primc in Simon Malmenvall
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rok Dovjak
<b>Prevodi / Translations</b>	Vojko Strahovnik
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Robert Petkovšek
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS – European Reference Index for the Humanities dLib – Digitalna knjižnica Slovenije MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	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
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

## 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 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). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



## 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.

