
EVROPSKI HERETIČNI
IMPERATIV – GENERATOR
DRUŽBENIH SPREMEMB
IN / ALI UTRJEVALEC
MONOTEISTIČNE
PARADIGME?

A n j a Z a l t a

Uvod

»Sodobnost kot univerzalizacija herezije«, je naslovil prvo poglavje svoje znamenite knjige *Heretični imperativ* Peter Berger. Knjiga je izšla leta 1979, in v njej je pluralizacija svetovnih nazorov predstavljena kot relativizacijski proces, ki oslabi (ali celo izniči) absolutni status »gotovostnih struktur« religijskih organizacij. V predmodernih družbah so bile gotovostne strukture robustne in stabilne, njihovi odgovori oziroma položaji so ponujali trdnost. Na primer, srednjeveška cerkev ni bila močna zato, ker bi bili vsi njeni pripadniki zvesti katoliki, temveč zato, ker je prevečala vse družbene sloje: njeni pripadniki so bili podrejeni samo enemu zakonu – kanonskemu –, ki ga je razglasil sveti sedež. Ta zakon se je dotaknil vsakogar, saj je uravnaval poroke in testamentarne zakone ter številne spokorniške discipline. Skupna liturgija v latinščini je združevala vse predstavnike družbe. Cerkev je zasedala vodilno vlogo tudi v administrativnem in ekonomskem življenju: krstila je novorojenčce, blagoslavljala poročene, obiskovala ženske po porodu, vršila zadnje obrede za umirajoče, pokopavala mrtve in molila za duše vernih. Cerkev se je udeleževala tudi pri številnih pomembnih javnih dogodkih: kralja je okronal škof, vitezi so sprejeli investituro ob verski ceremoniji, fevdalne in pravne zaprisege je vodila duhovščina – prisegalo se je na relikvijah ali evangelijih, župnijska duhovščina je v molitveni procesiji vsako leto blagoslovljala polja itn. Vsak, ki v Zahodni Evropi ni bil musliman ali jud, je bil krščen ob rojstvu, ob smrti pa je bil deležen katoliške-

ga obreda. Ta minimum podrejenosti katoliški praksi je bil univerzalen. Vendar pa, kot bomo videli v nadaljevanju, poskusi načenanja gotovostnih struktur segajo globoko v evropsko zgodovino.

Religijski dvom kot generator družbenih in socio-religijskih sprememb

Še pred »institucionalizacijo« reformacije lahko sledimo pojavu tako imenovanega religijskega dvoma kot generatorja in kazalnika prihajajočih sprememb v odnosu do gotovostnih struktur. Primer iz knjige Le Roya Ladurieja, *Montaillou – katari in katoliki v francoski vasi, 1294–1324*, predstavi južnofrancoska kmeta, ki se pomenkujeta na glavnem trgu v vasi Rabat v prvih letih 14. stoletja. Eden od njiju, Bernard d'Orte, pripoveduje: »Potem ko smo se nekaj časa šalili, sem odvrnil Williamovi ženi Gentili, medtem ko sem ji kazal svoje prste: ‚Naj ponovno oživimo s tem mesom in s temi kostmi? Kakšna misel! Ne verjamem.‘¹

Take in podobne srednjeveške debate niso bile nenavadne, saj so tako kot danes družbo prevevali globoki dvomi o nekaterih osrednjih dogmah krščanske religije. Pod vprašaj so najpogosteje postavljali deviško rojstvo, vstajenje telesa in doktrino transsubstanciacije – tistih doktrin torej, ki so v nasprotju s splošno človeško izkušnjo.

Vendar dvoma, kot pravi zgodovinar Bernard Hamilton, ne smemo zamenjati s herezijo. Herezija vsebuje pozitivno zavračanje nekaterih delov ali kar celote cerkvenega učenja, medtem ko dvom izhaja iz pomanjkanja prepričanja o resnici oziroma pravilnosti nekaterih ortodoksnih doktrin.² Cerkev je dvom razumela kot endemično slabost, ki je del človeške šibkosti: celo apostoli nanj niso bili imuni, papež Gregor VII. (1073–1085) pa je menil, da skoraj vsak v določenem obdobju svojega življenja izkusi temeljni dvom o resnicah krščanske vere.³ Religioznega dvoma v srednjem veku torej niso obravnavali kot prekršek, temveč so ga razumeli kot skušnjava.

¹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village, 1294–1324* (London: Penguin Books, 1978), 320.

² Bernard Hamilton, *The Medieval Inquisition* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1989), 15.

³ *Ibid.*, 15.

In čeprav so se dvomi o določenih verskih sklepih močno razširili, je le malo ljudi tudi dejansko zavrnilo katoliško religijo v celoti. To je mogoče pripisati predvsem dejstvu, da srednjeveški katolicizem ni bil le sistem določenih verskih predstav, temveč je ljudem razlagal naravo sveta, v katerem so živeli. Cerkev je učila, da je svet ustvaril Bog ter da sta zlo in nepopolnost posledica padlih angelov, ki jih je vodil Lucifer, ki je Vsemogočnemu napovedal vojno in umazal njegovo kreacijo. Ta pogled na svet vsebuje izčrpen pogled na človeško zgodovino, ki se začne v rajskem vrtu in konča s poslednjo sodbo. Cerkev je učila, da ima vsak posameznik nesmrtno dušo in da je odgovoren pred Bogom za potek svojega življenja. Njegova večna usoda v peklu, vicah ali raju je odvisna od stopnje Božje milosti, ki jo je bil posameznik pripravljen sprejeti v času svojega življenja. »Skladišče« Božje milosti, ki jo je Kristus ponudil vsem ljudem, je bila Cerkev. Čeprav je bilo veliko ljudi skeptičnih o globalni sliki univerzuma, ki ga je ponujala Cerkev, alternativnega modela ni bilo. Čeprav so se nekateri trudili, da bi živeli brez cerkvene pomoči, so si le redki upali umreti brez maziljenja, saj je Cerkev svojo moč črpala tudi iz sposobnosti obvladovanja človeških iracionalnih strahov. Deloma je to izhajalo iz zavesti o mogočnih silah, ki obstajajo v tem, kar bi danes poimenovali nezavedno, vendar pa se je temu pridruževal tudi strah o navidezno iracionalnih silah, ki delujejo v naravi. Krščanski srednji vek je tovrstne psihološke in naravne pojave razumel kot posledico delovanja nadnaravnih sil zla, ki poskušajo zavladati svetu.

Religijska (ne)gotovost in načenjanje gotovostnih struktur

Imaginarij, ki podžiga človeške strahove, ustvarjala pogoje, v katerih religija s svojimi odgovori ponuja kakovost objektivne gotovosti. Po Petru Bergerju je to tipična značilnost predmoderne družbe. Gotovostne strukture po njegovem mnenju postanejo ranljivejše in boljčasne z modernostjo in pojavom pluralizacije (tudi) religijskih možnosti⁴, saj

⁴ P. Berger in A. Zijderveld, *In Praise of Doubt: How to have convictions without becoming a fanatic* (New York: Harper Collins, 2009), 35–36.

sodobna družba religiji odvzame status gotovosti in jo subjektivizira.⁵ *Heretični imperativ* je tisti, ki od posameznika zahteva, da se odloči. Posameznik je tako postavljen pred izbiro, ki velikokrat, kot pravi Berger, preraste celo v agonijo. Zakaj? Izbira namreč potisne vernika v stanje kognitivne disonance, neuravnoteženosti in neskladnosti⁶; vernik verjame, da je ogrožena njegova eksistenca, na udaru pa je tudi njegova moralna skupnost. Prav gotovostne strukture so (bile) namreč tiste, ki (so) posameznika »ščitile« pred agonističnim zdrsom v eksistenčno negotovost, celo ogroženost. Na kakšen način?

Tako religijski kot politični sistemi so se skozi zgodovino izkazali kot pripravni za kognitivne obrambe z diskreditacijo, v izjemnih primerih celo likvidacijo nasprotnikov, grešnikov, in/ali nevernikov, tistih torej, ki povzročijo »kognitivno kontaminacijo«.⁷ Kognitivna obramba je za religijsko sfero nekaj običajnega.⁸ Vendar pa nas zanima, kdaj se v (evropski) zgodovini stvari zaostrijo? Zakaj oziroma kako gotovostne strukture dejansko postanejo *gotovostne*? In kdaj ter na kakšen način začne izbira te gotovostne strukture ogrožati?

Vloga in pomen herezije

Beseda »herezija«, iz grške besede *hairesis*, v sebi skriva široko paleto pomenov, vključno z »izbiro«, »možnostjo«, »določenim delovanjem« in »razpravo«. Svoj pomen je ohranila skozi vsa obdobja grške kulture, saj se je *hairesis* nanašala na katerokoli skupino ali posameznike s popolnoma izdelano doktrinalno identiteto, npr. filozofsko šolo ali versko ločino. Pri nekaterih grških filozofskih šolah, kot so bili skeptiki, je izraz prinašal celo poseben ugled. »Če je nekdo izpovedal *hairesis*, tj. koherentno in artikulirano doktrino, izoblikovano na razumu temelječih

⁵ P. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York, Anchor Books, 1980), 24.

⁶ L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957).

⁷ P. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston/ Berlin: De Gruyter, 2014), 2.

⁸ Berger in Zijderveld, *In Praise of Doubt*, 33.

principih, je to pomenilo, da je posameznik intelektualno buden in zrel za filozofsko razpravo.«⁹

Kljub temu zgodnjemu pomenu *hairesis* so krščanske avtoritete izrazu že zelo zgodaj dale slabšalni pomen. Evzebij (umrl okoli leta 340) in Klemen Aleksandrijski (umrl okoli leta 215) govorita o hereziji kot o »sklopu napačnih verskih predstav oziroma združbi zmotnih tistih, ki verujejo.«¹⁰ Tej krščanski predstavi je bližje grški izraz *heterodoxia*, »biti drugačnega (napačnega?) mišljenja o tej stvari«. Določen čas sta v krščanskem izrazoslovju izraza *hairesis* in *heterodoxia* veljala za sinonima: oba sta zaznamovala vse, kar je bilo v nasprotju s predstavami, ki jih je Cerkev potrdila za pravilne, v srednjem veku pa se je položaj spremenil, saj je za herezijo v nasprotju s heterodoksijo veljalo, da je izšla iz same cerkvene institucije. Če je še Avguštinu delala beseda *hairesis* pomenske preglavice, pa je bila srednjeveška Cerkev že dodobra oborožena s teorijo o sintagmi besede. Veljalo je, da je herezija posledica (napačnega) človeškega dojemanja, ki temelji na Bibliji, je v nasprotju s cerkvenim učenjem in pravili, v javnosti deluje neprikrito in je trdovratno uporna.

Čeprav je za krščanske hereziografe pozne antike beseda herezija še zmeraj označevala »izbiro«, pa se je izgubila grška pozitivna konotacija, kar je lepo razvidno iz Tertulijanovega obrazca. Cerkveni oče Tertulijan (155–222) pravi: »Izraz ‚herezija‘ v grškem jeziku pomeni »izbiro« (ex interpretatione electionis), izbiro torej, za katero se posameznik odloči, ko sprejme drugačno učenje ... Vendar pa nam ni dovoljeno, da bi častili stvari po lastni izbiri, temveč le tiste, ki nam jih je razkril Kristus s pomočjo apostolov.«¹¹

Gotovo zaton helenističnega pluralizma zaznamuje eno od največjih transformacij intelektualne zgodovine Zahoda, v kateri obramba ortodoksije postane eno od prevladujočih prizadevanj. Kakšne so korenine besede *orthodoxia*? Grški besedi *ortho* in *doxa* pomenita »pravilno« oziroma »zakonito« prepričanje. Klasična grščina postavlja besedo *doxa*, ki pomeni prepričanje, ki temelji na čutnih zaznavah, nasproti episteme,

⁹ Marcel Simon, »From Greek Hairesis,« v: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (Pariz: Éditions Beauchesne, 1979), 101–116.

¹⁰ Ibid., 106–107.

¹¹ Tertulijan: »The Prescriptions against the Heretics« 6, prevod v: Marcel Simon, »From Greek Haeresis,« 115.

resničnemu znanju oziroma resnični realnosti.¹² Ironično je, da je imela *hairesis* v predkrščanski antiki pozitivnejšo in bolj cenjeno konotacijo kot *orthodoxia*. Vendar se, kot smo lahko videli, karte temeljito premešajo.

Dejstvo, da obstaja le ena skupina (ali koalicija skupin), ki deluje kot ortodoksija, pomeni, da mora ta ohranjati zmogljivost, da druge razglašuje za heretike. Potreben je (bil) popoln hereziografski aparat, ki ima dovolj družbene moči za shematizacijo in s tem za sankcioniranje heretikov.

Prepoznavanje ter bičanje odpadnikov in shizmatikov se začne že s svetim Pavlom, ki med drugim pravi: »... [V]arujte se tistih, ki delajo razprtije in stavljajo ovire nauku, v katerem ste bili poučeni: izogibajte se jih!« (Rim 16: 17). Sledeč kanonom Nove zaveze se v drugi polovici drugega stoletja pojavijo krščanska dela s hereziološko vsebino. Prvo od njih je delo Justina Mučenca, ki je bil leta 165 ubit v Rimu. *Sintagma ali Izvleček proti vsem herezijam* je prva knjiga, v kateri se s terminom *hairesis* označijo divergentne težnje znotraj krščanstva. Čeprav je Justinijanovo delo danes izgubljeno, je navdihnilo veliko naslednikov, najbolj neposredno Ireneja Lyonskega, ki ni bil le prvi sistematični teolog krščanske tradicije, temveč tudi avtor prvega krščanskega hereziološkega dela, ki se je ohranilo. *Adversus omnes haereses* («Proti vsem herezijam»), napisano okoli leta 185, nadaljuje Justinijanovo delo in se sočasno bori z najbolj prisotnima in razširjenima herezijama tistega časa, z gnostiki in markioniti.¹³

Hereziografske shematizacije so herezije večinoma prikazovale kot statične entitete, ki jim primanjkuje razvojne dinamike. Po teh hereziografskih opisih herezije izhajajo iz istega vira, nato pa se pod različnimi vplivi razvijajo na različnih lokacijah. Enoten vir, iz katerega naj bi izhajale herezije, je ortodoksija razumela v moralnem oziroma doktrinalnem smislu. Avguštin je trdil, da vse herezije nastajajo zaradi pomanjkanja milosti, medtem ko je Leontij, bizantinski hereziolog iz šestega

¹² J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy* (New York: State University of New York Press, 1998), 18–19.

¹³ Obširen pregled zgodnjekršćanskih hereziologov sta pripravila Arnald J. Hultgren in Steven A. Haggmark, *The Earliest Christian Heretics, Reading from their Opponents* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

stoletja, razglasil, da so vse štiri velike, njemu znane herezije (arijanci, nestorjanci, sabelijanci in monofiziti) nastale zaradi zmede in nepoznavanja Kristusove hipostaze.¹⁴

Poznejša dela hereziološke narave, vključno z Avguštinovim *De haeresibus* (428), izhajajo iz teh zgodnejših del ter ponujajo vpogled v ideje in razumevanje predstav ortodoksije in herezije v zgodnejših cerkvenih obdobjih.

Na tem mestu je primerno, da vpeljemo sociološko definicijo ortodoksije, kot jo razume Jacques Berlinerblau.¹⁵ Po njegovem mnenju je (religijska) ortodoksija nadrejena organizacija, ki jo sestavlja vladajoči razred v povezavi z drugimi razredi in socialnimi skupinami, ki 1. nadzorujejo sredstva materialne, intelektualne in simbolične produkcije; 2. artikulirajo »pravilne« oblike verovanj in praks s pomočjo racionalnega delovanja in soglasjem intelektualcev (in/ali duhovnikov); 3. prepoznavajo »nepravilne« oblike verovanj in praks s pomočjo istih intelektualcev; 4. institucionalno opravijo z deviantnimi posamezniki in skupinami na podlagi prisilnega mehanizma (tj. fizičnega ali simbolnega nasilja, čezmerne obdavčitve, ostrakizma ali na podlagi »redukacije«, kompromisa, prilagoditve itd.). Koncepta resnice in zmote sta torej tista, ki osnujeta idejo, da obstajajo kriteriji za vrednotenje resnice oziroma zmote. Ti kriteriji se, kot pravi David Martin, povezujejo z »vrstami resnice in zmote¹⁶«, obravnave herezij pa predvidijo ortodoksijo kot vnaprej dano normo, do katere se heterodoksije opredeljujejo.

Resnica in zmota, poglavje o doxi

Ker so se heretični pogledi pogosto pojavili, še preden je bila dogma natančno kodificirana, lahko trdimo, da se je *doxa* dopolnjevala in utrjevala prav v odnosu s heretičnimi pretresi.

¹⁴ Henderson, *The Construction*, 135.

¹⁵ J. Berlinerblau, »Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa, History of Religion,« *The University of Chicago Press*, Vol. 40, No. 4 (2001): 340, <https://users.drew.edu/omaduro/bourdieu/Berlinerblau1.pdf>.

¹⁶ D. Martin, *Religion and Power: No Logos without Mythos* (Surrey: Ashgate, 2014), 57.

Pierre Bourdieu v delu *An Outline of a Theory of Practice* opredeli *doxa* kot predreflektivno, intuitivno vedenje, oblikovano na izkušnjah. *Doxa* je po njegovem niz temeljnih samoumevnih predstav, ki konstituirajo del tradicije. Zaznamuje jih soglasje in niso del diskurzivnih analiz do trenutkov kriz, ko t. i. doksične erupcije vdrejo v diskurz. V takih trenutkih dominantne skupine zavestno kodificirajo doksične elemente v »jasno ortodoksno mnenje . . . , obstoj katerega je mogoč le v odnosu s heterodoksijo oziroma herezijo.«¹⁷ Pri tem je treba uporabiti relacijsko metodo, saj heterodoksija oziroma herezija nima nespremenljive nezgodovinske esence, temveč jo moramo definirati v njeni strukturni pozicioniranosti v razmerju do ortodoksije. Definira se torej v *določenem* času, v *določenem* prostoru, v odnosu do *določene* ortodoksije.

Posledično tudi ortodoksija ni nastala oziroma ne nastaja v zgodovinskem vakuumu, temveč je svoje dogme in teologijo oblikovala v *odnosu* do heretičnih miselnih struj. Kalcedonski koncil (451) se sicer postavlja kot mejnik pri oblikovanju ortodoksije na kritičnih kristoloških in trinitarnih vprašanjih, vendar pa nas zanima, kaj se je dogajalo v tristoletnem obdobju, ki je preteklo od pisanja prvih krščanskih teologov. Če sta bili resnica, ki jo je ponujala ortodoksija, in genialnost njenih zagovornikov nepremagljivi, zakaj sta njen razvoj zasencila arijanstvo in gnosticizem? Walter Bauer trdi, da so krščanske predstave, ki so jih pozneje označili za heretične, prevladovale v različnih geografskih prostorih. »Med kristjani drugega stoletja je bilo priljubljeno markionitsko zavračanje Stare zaveze, v začetku četrtega stoletja so v severni Afriki predstavljali večino ortodoksnega prebivalstva donatisti in ne Katoliška cerkev, v sredini četrtega stoletja pa je bilo videti, da bo arijanstvo obveljalo kot edina dopustna krščanska veroizpoved.«¹⁸ Celo po Kalcedonskem koncilu so herezije uspevale in tudi občasno prevladovale v bizantinskem cesarstvu. Monofiziti, ki so nasprotovali kalcedonski formuli o dveh naravah Kristusa, niso pridobili le vladarjeve podpore, temveč so ob koncu šestega stoletja prevladovali na območju »od Črne-

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press 1977), 169.

¹⁸ Walter Bauer, navaja Henderson, *The Construction*, 43.

ga morja pa vse do izvira Nila,«¹⁹ ki je bilo bolj prostrano kot območje bizantinskega in latinskega krščanstva skupaj. Zato je jasno, da je večina »heretičnih« skupin sebe razumela in pojmovala kot ortodoksijo, arijanci pa so »pravoverne« nasprotnike pojmovali celo kot »osamljene ekstremiste«. Zmagoslavje ortodoksije je torej lažje razložiti s pomočjo političnih in socialnih dejavnikov kot pa na podlagi teoloških vzrokov. Kot pravi Bauer, je imela Rimskokatoliška cerkev odlične sposobnosti, da svoj vpliv razširi tudi drugam. Heretične skupine na teh območjih, čeprav so bile v večini, niso bile med seboj združene in kot take niso imele moči, da bi se upirale osvajalcem. Zato je po Bauerjevem mnenju treba prav te ortodoksne »dosežke«, tj. prevlado nad zgodnjimi oblikami krščanstva, razumeti kot heretične.²⁰ Če torej sprejmemo Bauerjevo trditev in domnevamo, da so herezije obstajale na različnih območjih pred ortodoksijo, lahko z gotovostjo rečemo, da heretični pogledi segajo neposredno do najzgodnejših interpretacij Jezusovega učenja, v tem primeru pa je seveda nujno, da tovrstna stališča pojmujejo vsaj kot alternativna, ne pa kot napačna oziroma »heretična«.

Rim se mora za svojo institucionalno karizmo zahvaliti predvsem izjemnim posameznikom, kot sta bila hereziologa Justin Mučenec in Irenej, ki predstavljata temeljni kamen pravoverne cerkvene tradicije; položaj Rima kot razsodnika in zapovedovalca ortodoksije pa se je utrdil v petem stoletju, ko je papež Leon I. (440–461) razglasil, da papeževa oblast izhaja in papeževega nasledstva svetega Petra. Rimsko ortodoksija ni bila znana le po svojih povezavah z apostoli, mučenci in cerkvenimi svetniki, temveč je imela glavno vlogo tudi v razkrivanju herezije. Prav v Rimu je legendarni heretik Simon Mag (čarodej Simon) izzval svetega Petra. Dela zgodnjekrščanskih hereziologov (Justina Mučenca, Ireneja, Hipolita in drugih) so z Rimom tesno povezana, ob tem pa rimske cerkvene avtoritete žanjejo še slavo brezmadežne ortodoksije, zaradi katere so se nanje obračale tudi cerkvene avtoritete grškega vzhoda, če so slučajno zašle v teološke spore.

¹⁹ W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 49.

²⁰ Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, navajata A. J. Hultgren in S. A. S. A. Haggmark, *The Earliest Christian Heretics, Reading from their Opponents* (Minneapolis: Fortress Press), 5–6.

Dejstvo je, da ima vladajoči razred, ki si lasti moč prepoznavanja in razglašanja religijske ortodoksije, interes, da obrani meje *doxe* in poudari samovoljnost gotovosti.

Vendar pa se herezija torej lahko pojavi le znotraj skupnega interakcijskega okvira in vključuje prepraševanje oziroma *dvom* o skupnem *pojmovnem aparatu (doxa)*. Po Bourdieuju so prav heretiki tisti, ki »odkrijejo« *doxo* in s tem povzročijo »epistemološki zlom«²¹, toda da je herezija lahko kredibilna, se vedno sklicuje na iste vrednote, ki omogočajo obstoječi ortodoksiji, da ohranja svoj monopol. Kot trdi Zito, ne gre za religijski pojav, temveč za institucionalni.²²

Ortodoksija potrebuje herezijo. In obratno. Zgodnji krščanski hereziografi se zato ne obremenjujejo z iskanjem izvorov krščanskega krivovertstva znotraj poganskih religij in filozofskih šol, temveč se navdihujejo pri svetem Pavlu, ki pravi: »*Toda tudi če bi vam mi sami ali pa angel iz nebes oznanjal drugačen evangelij, kakor smo vam ga mi oznanili, naj bo zavržen!*« (Gal 1: 8), in vztrajno propagirajo poved *Corruptio optimi pessimum est* (»Zabloda najboljših je najhujša«). Herezije po tej teoriji v neki meri še vedno vsebujejo resnico, saj izhajajo iz »pravega« izvora, vendar pa je ta resnica le delna, kar je lepo razvidno iz odobravanja in sprejemanja samo nekaterih svetih besedil. Po Ireneju na primer ebioniti sprejemajo le Matejev evangelij, markioniti Lukovega, valentinci Janezovega, nekateri drugi gnostiki Markovega ipd.

Vendar pa specifične vsebine vsake ortodoksije (veroizpoved, dogma, metafizika, politična ideologija, znanstvena paradigma) za sociologijo niso tako pomembne kot način, na katerega ortodoksija ohranja nadrejeni politični položaj.²³

Če posvetimo v evropsko zgodovino, vidimo, da krščanskih vernikov niso zanimale le teološke doktrine in razprave same po sebi, temveč so se večkrat tudi aktivno udeleževali postopkov, po katerih so doktrine razglašali za ortodoksne ali heretične, to pomeni, da zgodnjekrščanski hereziografski spori niso bili toliko teološke narave, ampak bolj politič-

²¹ Bourdieuja navaja Berlinerblau, *Toward a Sociology*, 347.

²² G. V. Zito, »Toward a Sociology of Heresy,« *Oxford University Press, Sociological Analysis* 44, 2 (1983): 125–126, https://www.jstor.org/stable/3711397?seq=1#page_scan_tab_contents.

²³ Berlinerblau, *Toward a Sociology*, 336.

ne in socialne.²⁴ Cesarska in cerkvena politika, osebni spori ter verjetno tudi razredni in etnični spopadi so imeli pomembno vlogo pri razreševanju in oblikovanju dogmatičnih vprašanj. Večji ko so bili konflikti in bolj ko so bili napadalci (borci) nekompromisni, bolj so se verski in ideološki problemi vpletali v sam spopad.

Družbena koristnost herezije in korekcija realnosti

V začetku 12. stoletja so se začela bohotiti aktivna reformistična in heretična gibanja, ki so jih običajno vodile karizmatične osebnosti, npr. Tanchelm iz Antwerpna, ki je deloval na Nizozemskem, ali Henrik Menih iz Francije. Navdihnjeni od apostolskih zgledov so napadali cerkveno hierarhijo, zakramente in izprijenost. Posebej goreč je bil odpadniški menih Henrik, ki je po tem, ko mu je leta 1116 uspela proticerkvena propaganda v severnofrancoskem mestu Le Mans, razširjal proticerkveno držo tudi po toulouški grofiji, pod katero je spadal večji del pokrajine Languedoc. Tam je okoli leta 1133 naletel na Petra iz Bruja, ki je nasprotoval zidavi cerkva, Stari zavezi in čaščenju križa.

Kaj nam sporočajo navedeni primeri? Številni zahodni heretiki so zavračali zakramente in duhovščino, zaničevali so čaščenja križa, niso verjeli v Kristusovo inkarnacijo, trpljenje in vstajenje. Vztrajali so v asketskem življenju in verjeli, da je stvarjenje posledica nepopolnosti.

Res je, heretik grozi, da bo družbo razdelil na frakcije, vendar še vedno deluje (in kritizira) znotraj istega okvira in ne prekine s pojmovnim aparatom (*doxa*) skupine. Heretik dejansko zagovarja vrednote in interese skupine na dva načina. Prvič, predlaga alternative. Vendar pa se postavlja vprašanje, ali družba želi, da bi alternative obstajale. Druga vrednost heretika, kot tako imenovanega družbenega prevratnika, nevarnega posameznika oziroma odpadnika, pa je, da ima svojo družbeno vlogo v kontekstu vzgojne vrednosti in (re)akcije družbe na »nevarnost«.

²⁴ Ciril Aleksandrijski piše v prvi polovici četrtega stoletja, da je »prebivalstvo Efeza demonstriralo noč in dan, da bi obranilo Marijo kot *Theotokos* (mati Boga)«. Cirila Aleksandrijskega navaja Henderson, *The Construction*, 8.

Preganjanje heretikov sicer res izhaja iz nagona po ohranitvi skupinske enotnosti in identitete, vendar pa njihov pregon pomeni še veliko več. S Konstantinovo spreobrnitvijo in institucionalizacijo krščanstva v cesarstvu, je lahko Cerkev svojo skrb glede zunanjih sovražnikov zanemarila in svoje moči usmerila v iskanje notranjih odpadnikov.

Dejstvo je, da nevarnost, tako realna kot imaginarna, med skupinami krepí solidarnost, določa meje in priskrbi »grešnega kozla«, zaradi katerega je bila skupina ogrožena. Morda je na tem mestu primerno, da omenimo študijo Reneja Girarda.

V študiji pojava človeškega žrtvovanja Rene Girard²⁵ raziskuje iskanje obredne žrtve oziroma »grešnega kozla«. Izvorno je bil grešni kozel (grško *pharmakos*) natovorjen z grehi skupnosti in izgnan. Girard opazi, da je seznam žrtev, ki jih izberejo različne družbe za človeško žrtvovanje oziroma za »grešnega kozla«, zelo raznovrsten, saj vključuje od vojnih ujetnikov, sužnjev, neporočenih mladostnikov do majhnih otrok in invalidov. Pri tej raznovrstni skupini je mogoče prepoznati skupni dejavnik, saj se žrtvovanje pojavi kot sredstvo za preprečevanje konfliktov znotraj posamezne družbe oziroma skupine: žrtev služi kot strelovod, v katerega se usmerijo nasilne strasti, s tem pa glavna družbena struktura ostane nedotaknjena. Z uporabo izгона grešnega kozla se nasilje, ki bi lahko poškodovalo telo družbe, preusmeri na tega grešnega kozla.

Girardova teorija poudari pomembno komponento, in sicer »regeneracijo« skupine s pomočjo oziroma na račun »drugega«, ki bo/je izključen ali izgnan. Na podlagi ustreznih imaginarijev skupine, ki postavijo nepremostljive meje med »nami« in »njimi«, se oblikuje način, na katerega »mi« preživimo, če žrtvujemo »njih«. Vendar pa ne gre »samo« za stvar fizičnega preživetja, saj teza, v našem primeru iskanje in prepoznavanje »heretikov«, sproža dodaten zaplet: gibljemo se namreč po področju svetega, zato »nas« dejanje očiščenja ne očisti le sovražnega, temveč tudi diaboličnega. Primer tega so vizije hudiča, ki so povezane z reprezentacijami heretika; »odstraniti« heretika posledično pomeni pregnati vseprežemajoče zlo. S tem se dejanje očiščenja istoveti z odrešitvijo.

²⁵ R. Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972), 12.

Sklep

Razširjena uporaba izraza *grešni kozel* za označevanje širokega spektra nasilja proti »zunanjim sovražnikom« pokaže, da ta starodavni ritual očiščevanja izraža bistvo vseprisotnega pojava projekcije in izgona. Karkoli je nesprejemljivega znotraj posamezne družbe, se lahko odkrije zunaj nje. In karkoli je prepovedano izraziti znotraj skupine, se lahko usmeri z neposrednimi družbenimi sankcijami proti zunanjemu sovražniku. Prvi od teh korakov je torej projekcija, ki priskrbi »kavelj«, s katerim »drugega« dobesedno priklene v intimni odnos. Če skupina, kot je verska ločina, popolnoma okupira svoje privržence, so spori ostri in nasilni, predvsem takrat, ko taka (totalitarna) skupina zasluti nevarnost, ki ji grozi od znotraj, kar se je zgodilo prav v primeru herezij. Skupina na podlagi projekcije »prikaže napake svojih sovražnikov, ne da bi priznala svoje,« trdi Lewis Coser.²⁶ Zato so hereziografi in ne heretiki tisti, ki transformirajo goli prekršek v nekaj družbeno koristnega; izkoristijo herezijo za definiranje meja, razvijejo solidarnost med pripadniki skupine ipd., včasih pa si herezijo (ali podobno obliko deviacije) celo sami izmislijo, saj to, kar ohranja hereziografija, ni bistvena značilnost herezije, temveč karikatura. Drži, heretik kot »notranji sovražnik« postavi pod vprašaj vrednote in interese skupine in s tem ogrozi njeno enovitost, vendar pa se je sočasno z dejstvom, da obstaja herezija, bistveno okrepila zavest enotnosti Katoliške cerkve. Po Georgeu Simmelu se je zavest Katoliške cerkve okrepila tudi s tem, da je začela proti hereziji agresivno delovati. »Nezdružljivost s herezijo je različnim elementom v Cerkvi dovoljevala, da se zavejo in spomnijo svoje enotnosti, kljub različnim interesom.«²⁷

Naj končamo z že povedanim: ortodoksija potrebuje herezijo. Res je, da je heretik tisti progresivni element, ki razširi parametre omejene kolektivne zavesti za blagor naslednjih generacij, zato ga lahko razumemo kot »potencialnega katalista družbenih sprememb«²⁸. Vendar pa je heretik tudi tisti, ki pomaga revitalizirati obstoječo *doxo*, saj delu-

²⁶ L. Coser, *The Functions of Social Conflict* (New York: The Free Press, 1964), 71 in 106–107.

²⁷ G. Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations* (New York: Free Press, 1964), 98.

²⁸ Berlinerblau, *Toward a Sociology*, 344.

je znotraj obstoječega, v našem primeru monoteističnega pojmovnega aparata, iz česar sledi paradoks: *dvom* v *doxo* je vrsta osvoboditve, ki tej pomaga, da po tem, ko jo premetava po razburkanih morjih heretičnih izbir, pripluje v že znani pristan.

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

1. Berger, P. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Books, 1980.
2. Berger, P., in A. Zijderveld. *In Praise of Doubt: How to have convictions without becoming a fanatic*. New York: Harper Collins, 2009.
3. Berger, P. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/ Berlin: De Gruyter, 2014.
4. Berlinerblau, J. »Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa.« *History of Religion, The University of Chicago Press*, Vol. 40, No. 4 (2001): 327–351, <https://users.drew.edu/omaduro/bourdieu/Berlinerblau.pdf>.
5. Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
6. Bourdieu, Pierre. »Social Space and Symbolic Power.« *Sociological Theory* 7, no. 1 (1989): 14–25, <http://www.soc.ucsb.edu/ct/pages/JWM/Syllabi/Bourdieu/SocSpaceSPowr.pdf>.
7. Coser, L. *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press, 1964.
8. Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
9. Friend, W. H. C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
10. Girard, R. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.
11. Hamilton, B. *The Medieval Inquisition*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1989.
12. Henderson, J. B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy*. New York: State University of New York Press, 1998.
13. Hultgren, A. J., in S. A. Haggmark. *The Earliest Christian Heretics, Reading from their Opponents*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
14. Ladurie, É. Le R. *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village, 1294–1324*. London: Penguin Books, 1978.
15. Martin, D. *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Surrey: Ashgate, 2014.

16. Simmel, G. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. New York: Free Press, 1964.
17. Simon, M. »From Greek Hairesis.« V *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Pariz: Éditions Beauchesne, 1979.
18. Zito, G. V. »Toward a Sociology of Heresy.« *Oxford University Press, Sociological Analysis* 44, 2 (1983), https://www.jstor.org/stable/3711397?seq=1#page_scan_tab_contents.